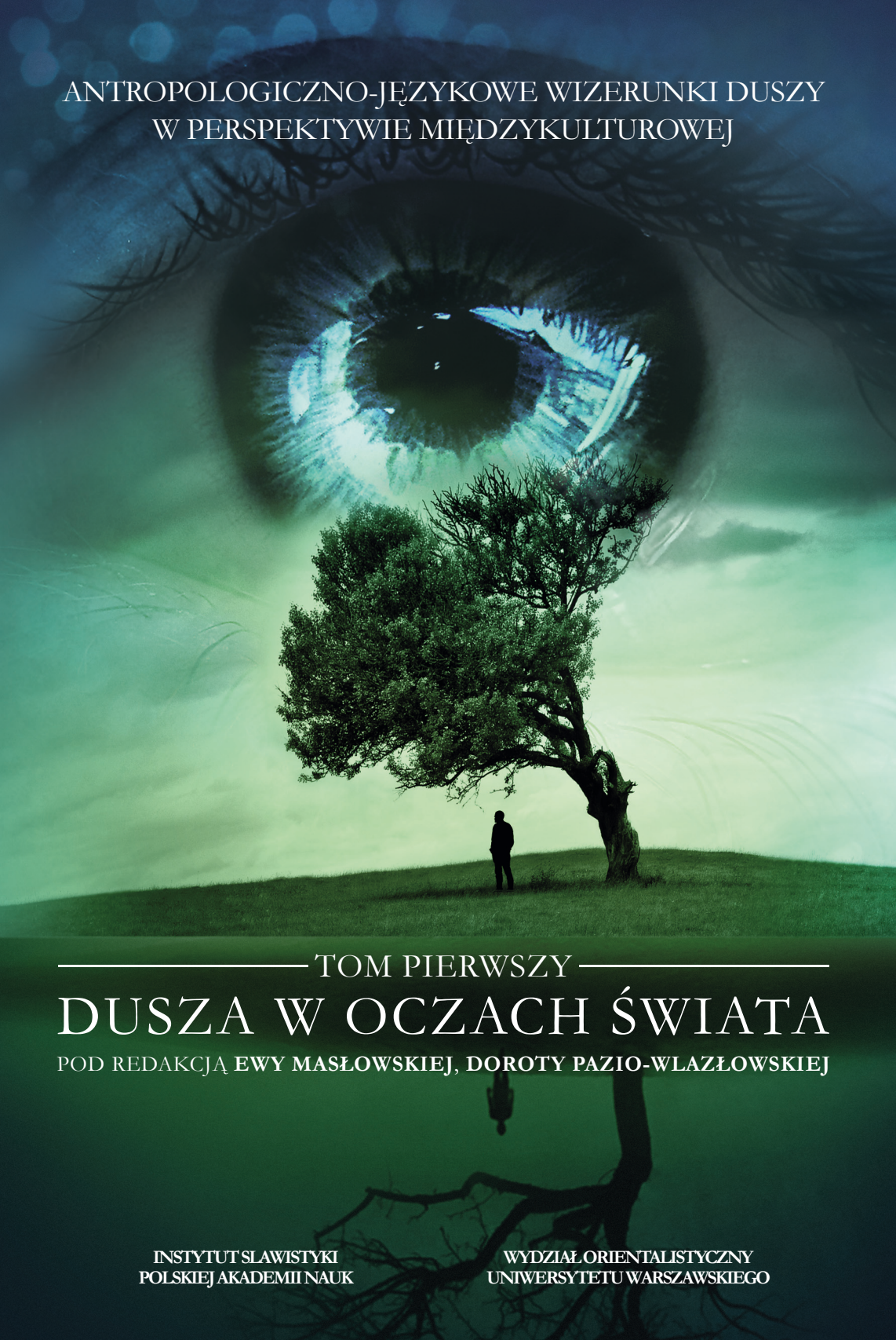




ANTROPOLOGICZNO-JĘZYKOWE WIZERUNKI DUSZY
W PERSPEKTYWIE MIĘDZYKULTUROWEJ

—————TOM PIERWSZY—————

DUSZA W OCZACH ŚWIATA

POD REDAKCJĄ EWY MASŁOWSKIEJ, DOROTY PAZIO-WŁAZŁOWSKIEJ

INSTYTUT SŁAWISTYKI
POLSKIEJ AKADEMII NAUK

WYDZIAŁ ORIENTALISTYCZNY
UNIwersytetu warszawskiego

ANTROPOLOGICZNO-JĘZYKOWE WIZERUNKI DUSZY
W PERSPEKTYWIE MIĘDZYKULTUROWEJ

INSTYTUT SŁAWISTYKI
POLSKIEJ AKADEMII NAUK

WYDZIAŁ ORIENTALISTYCZNY
UNIwersYTETU WARSZAWSKIEGO

ANTROPOLOGICZNO-JĘZYKOWE WIZERUNKI DUSZY
W PERSPEKTYWIE MIĘDZYKULTUROWEJ

————— TOM PIERWSZY —————

DUSZA W OCZACH ŚWIATA

POD REDAKCJĄ EWY MASŁOWSKIEJ, DOROTY PAZIO-WŁAZŁOWSKIEJ

WARSZAWA 2016

Recenzje
Anna Tyrpa, Beata Walęciuk-Dejneka

Okładka
Krzysztof Kościuk

Na czwartej stronie okładki: Nagrobek Lusi Raciborowskiej
na Starych Powązkach w Warszawie, fot. Stanisław Perzyński.

Redakcja i korekta
Barbara Grunwald-Hajdasz
oraz
Jakub Ozimek (teksty angielskie),
Dorota Pazio-Wlazłowska i Małgorzata Chudzyńska (teksty rosyjskie),
Dorota Leśniewska (teksty czeskie)

Skład
Jerzy Michał Pieńkowski

© Copyright by Ewa Masłowska, Dorota Pazio-Wlazłowska
& individual articles to their authors, 2016

© Copyright by Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk
& Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego, 2016

ISBN: 978-83-64031-48-9
978-83-64031-50-2 (e-book)

Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk
ul. Bartoszewicza 1b lok. 17
00-337 Warszawa
tel./fax. 22/ 826 76 88
sow@ispan.waw.pl, www.ispan.waw.pl

Spis treści

Wstęp (<i>Ewa Masłowska</i>)	7
--------------------------------------	---

Część pierwsza

Dusza z perspektywy humanistyki

Rozdział 1. Humanistyka: od <i>spirytualizmu</i> do <i>somatyzmu</i> (<i>Izabella Bukraba-Rylska</i>)	11
Rozdział 2. 'Dusza' – kulturowy klucz do nieśmiertelności (<i>Urszula Lehr</i>) ...	27
Rozdział 3. Dusza niczym złoto, dusza niczym wąż – hermeneutyczny głos w dyskusji o naturze duszy (<i>Monika Nowakowska</i>)	39
Rozdział 4. Koncepcja duszy pojedynczej jako oznaka racjonalności starożytnych Greków (?) (<i>Daria Szymańska-Kuta</i>)	55
Rozdział 5. Kilka uwag o związkach duszy i głosu w świetle wybranych pism filozoficznych (<i>Magdalena Majdak</i>)	67
Rozdział 6. Pojmowanie duszy w judaizmie (<i>Roman Marcinkowski</i>)	79
Rozdział 7. Troista natura człowieka w świetle twierdzeń o niezupełności Gödla (<i>Kamil Popowicz</i>)	93
Rozdział 8. Dusza w czasach ponowoczesnej reprodukcji (<i>Marta Zajac</i>)	105
Rozdział 9. Dusza zatracona (<i>Jadwiga Mizińska</i>)	115

Część druga

Konceptualizacja duszy w języku

Rozdział 10. Judeochrześcijańskie pojęcie duszy w świetle faktów językowych (<i>Renata Grzegorzczkova</i>)	127
Rozdział 11. Wyrazy „dusza” i „ciało”. Kolokacyjność słów i kontekstowa aktualizacja znaczenia DUSZA (<i>Włodzimierz Wysoczański</i>)	137
Rozdział 12. Doświadczenie duszy – doświadczenie ciała. O dwóch znaczeniach leksemu <i>dusza</i> we współczesnej polszczyźnie (<i>Dorota Filar</i>)	155
Rozdział 13. Душа и сердце как органы «шестого чувства» (на материале русского языка) (<i>Елена Л. Березович</i>)	179
Rozdział 14. Душа и сердце в русских и словацких текстах по данным сопоставительного лингвокогнитивного анализа (<i>Наталья Б. Корина</i>) ...	195
Rozdział 15. Сердце и душа как органы чувств в славянской и балтийской языковых моделях эмоционального мира человека (на материале фразеологизмов русского, болгарского, словацкого, czeskiego, łatyńskiego i litewskiego języków) (<i>Татьяна Стойкова</i>)	217
Rozdział 16. Концепты DUSZA и душа в польских и русских паремиях (<i>Ольга Макаровска</i>)	229

Rozdział 17. DUSZA w definicji, frazeologii i przysłowiaach tureckich (<i>Kamila Barbara Stanek</i>)	247
Rozdział 18. <i>Duše</i> v českém jazykovém obrazu světa. Kontexty, významy, konceptualizace (První poznámky) (<i>Irena Vaňková</i>)	271
Rozdział 19. Сербские фразеологизмы с лексемой <i>душа</i> в сопоставлении с другими славянскими языками (<i>Деян Айдачич</i>)	287
Rozdział 20. О русской душевности (<i>Ольга Фролова</i>)	305
Rozdział 21. <i>Dusza</i> w słowiańskiej antroponimii (głównie na przykładzie antroponimii polskiej) (<i>Wanda Szulowska</i>)	319
Rozdział 22. Słowotwórczy obraz <i>duszy</i> (<i>Iwona Burkacka</i>)	327
Rozdział 23. <i>Dusza</i> Jana Kochanowskiego – spojrzenie językoznawcy (<i>Krystyna Data</i>)	347
Rozdział 24. DUSZA NARODU. DUCH NARODU. Werbalizacja pojęcia ‘wewnętrzny duchowy pierwiastek wspólnoty narodowej’ w wybranych językach europejskich (<i>Aleksandra Niewiara</i>)	357

Część trzecia

Dusza w języku i kulturze tradycyjnej – w folklorze, obrzędach, rytuałach i wierzeniach

Rozdział 25. Метемпсихоз в славянских народных представлениях (<i>Светлана М. Толстая</i>)	379
Rozdział 26. Восточнославянские и еврейские народные рассказы о явлении души (к проблеме взаимодействия фольклорных традиций) (<i>Ольга В. Белова</i>)	393
Rozdział 27. <i>Duše</i> v českých folklorních písňových textech (<i>Ladislav Janovec</i>)	407
Rozdział 28. Нарративы о покойниках и народная фразеология о душе в традиционной культуре староверов Латгалии (<i>Елена Королева</i>)	417
Rozdział 29. Странствия души на том и этом свете: современная севернорусская традиция (<i>Андрей Б. Мороз</i>)	435
Rozdział 30. Dusze zmarłych w ludowej obrzędowości pogrzebowej i zaduszkowej w Opoczyńskim i Radomskim (<i>Zdzisław Kupisiński</i>)	455
Rozdział 31. Dziad i baba – strażnicy duszy (w języku i polskiej kulturze ludowej) (<i>Ewa Masłowska</i>)	467
Rozdział 32. Мультипликация души: славянские поверья о двоедушниках (<i>Марина Валенцова</i>)	487
Rozdział 33. Duchy zmarłych w tradycyjnych wierzeniach narodu Sacha (Jakutów) (<i>Robert Zawisza</i>)	501
Rozdział 34. Душа зверей и вещей: материальные значения души (<i>Галина Кабакова</i>)	515
Rozdział 35. <i>Najukochańszy! Piśzę do Ciebie...</i> Listy do nieba jako forma internetowej komunikacji z zaświatami (<i>Marta Wójcicka</i>)	529
Rozdział 36. Wieczne żywi... Formy nieśmiertelności bohaterów folkloru radzieckiego lat 20.–30. XX wieku (<i>Iwona Rzepnikowska</i>)	543

Wstęp

Problematyka duchowości leży u podstaw humanistyki, stanowiąc punkt wyjścia badań nad niematerialnym wymiarem rzeczywistości, łączącym tradycję ze współczesnością. Refleksja nad istotą człowieczeństwa i jego egzystencji w wymiarze doczesnym oraz pytania o kontynuację istnienia po śmierci fizycznej towarzyszą ludzkości od zawsze, bez względu na czas i miejsce. Przekonanie o pośmiertnej formie bytu potwierdzają rytuały pogrzebowe odprawiane tak u ludów prymitywnych, jak i w rozwiniętych cywilizacjach, które kwestie *conditio humana* ujęły w systemy religijno-filozoficzne, znajdujące odbicie w literaturze, sztuce, naukach humanistycznych oraz w języku.

Dwutomowa monografia *Dusza w oczach świata* oraz *Świat postrzegany oczyma duszy* – jako pierwsza z serii *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej* – otwiera interdyscyplinarny dyskurs o sposobie funkcjonowania tego pojęcia w różnych kulturach świata oraz przemianach, jakim podlegało na przestrzeni wieków. Zawarte w tej publikacji opracowania są pokłosiem obrad międzynarodowej konferencji (pod tym samym tytułem), zorganizowanej w Warszawie (15–17.10.2015) z inicjatywy Instytutu Sławistyki Polskiej Akademii Nauk przy współudziale Wydziału Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego oraz Fundacji Sławistycznej. Celem wszczęcia interdyscyplinarnej i międzynarodowej debaty nad fenomenem duszy było stworzenie wspólnej platformy badawczej, na której zaprezentowane zostaną stanowiska przedstawicieli różnych środowisk ze sfery nauk humanistycznych. W monografii znalazły się opracowania 62 autorów, pochodzących z różnych ośrodków naukowych zarówno krajowych (z 15 uczelni oraz z instytutów PAN), jak i zagranicznych (Łotwy, Rosji, Białorusi, Ukrainy, Słowacji, Czech i Francji).

Tom I. *Dusza w oczach świata* składa się z trzech części:

1. *Dusza z perspektywy humanistyki,*
2. *Konceptualizacja duszy w języku,*
3. *Dusza w języku i kulturze tradycyjnej – w folklorze, obrzędach, rytuałach i wierzeniach.*

Część pierwsza obejmuje problematykę natury ogólnej, związaną z dylematem cielesności i duchowości natury ludzkiej. W dziewięciu rozdziałach

podjęte zostały takie zagadnienia, jak pojmowanie duszy w różnych systemach filozoficznych (od starożytności po koncepcje twórcy komputerów), religijnych, ze stanowiska hermeneutyki, antropologii, ponowoczesnej reprodukcji, a także relacje duszy z głosem ludzkim.

Część druga, na którą składa się 15 rozdziałów, poświęcona jest konceptualizacji duszy w języku (na materiale różnych języków): w ujęciu etymologicznym, z punktu widzenia analizy leksykalno-semantycznej, we frazematyce i paremiologii, w relacji do innych pojęć (dusza – ciało, dusza – serce), w słowotwórstwie, antroponimii, a także w odniesieniu do ducha narodu w ujęciu etnolingwistycznym.

Część trzecia obejmuje egzystencjalną problematykę duszy, zwłaszcza w odniesieniu do zjawiska śmierci, bardzo bogato reprezentowaną w języku i kulturze ludowej, w folklorze (z uwzględnieniem folkloru miejskiego), w obrzędowości i rytuałach. Składa się na nią 12 rozdziałów. Z analizowanych narracji (pochodzących z wielu kultur) wyłania się powszechnie przyjęty pogląd o pośmiertnym bytowaniu duszy (niekiedy w formach roślinnych lub zwierzęcych, czasem nawet demonicznych) oraz jej kontaktach z żywymi. Zebrane w tej części teksty dotyczą wierzeń Polaków, Czechów, Rosjan, staroobrzędowców łotewskich, Jakutów i Żydów.

Oddając ten tom w ręce czytelników, mamy świadomość, że zawarte w nim teksty nie wyczerpują złożonej problematyki duszy. Temat ten zamierzamy kontynuować w ramach cyklicznych konferencji poświęconych antropologiczno-kulturowym wizerunkom duszy w języku i kulturze oraz w kolejnych tomach serii, zawierających najciekawsze materiały konferencyjne.

Czytelnikom zainteresowanym postrzeganiem świata „oczyma duszy” w literaturze i sztukach plastycznych polecamy lekturę tomu II.

W imieniu autorów

Ewa Masłowska

Część pierwsza

Dusza z perspektywy humanistyki

Rozdział 1

Humanistyka: od *spirytualizmu* do *somatyzmu*

Izabella Bukraba-Rylska

Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa Polskiej Akademii Nauk
w Warszawie

Streszczenie

Współczesna humanistyka zmienia swój paradygmat: z nauki nakierowanej na rozumienie i interpretację kultury staje się dyscypliną badającą doświadczanie kultury. Dlatego to fizyczne a nie mentalne znaczenia będą obiektem analizy.

Słowa kluczowe: rozumienie, doświadczanie, neopozytywizm, zwrot materialistyczny.

Zainteresowanie zagadnieniem *duchowości* i sposobami jego wyrażania w różnych kulturach skłania do zwrócenia uwagi także na aparaturę pojęciową nauk zajmujących się tym tematem. Opisywanie świata i jego poszczególnych wymiarów jest bowiem silnie uzależnione od stosowanych do analizy kategorii oraz założeń badawczych. Dominujące do niedawna nastawienie wobec rzeczywistości społecznej i kulturowej sprawiało, iż w odniesieniu do takich nauk jak socjologia czy antropologia zasadne wydaje się mówienie o ich skrajnej *spirytualizacji*, czyli tendencji do absolutyzowania aspektu abstrakcyjnego (świadościowego, ideacyjnego) społeczeństwa czy kultury. Z kolei pojawiające się od jakichś dwu-trzech dekad nowe tendencje w światowej i rodzimej humanistyce podkreślają wagę materialnego i cielesnego wymiaru ludzkiego świata i sugerują potrzebę porównania obu paradygmatów, oczywiście w dużym skrócie, ponieważ współczesna humanistyka nie może się uskarżać na brak nowych propozycji teoretycznych. Po głośnych w połowie ubiegłego wieku *zwrotach* – lingwistycznym, kulturowym, interpretatywnym, narratywistycznym czy etycznym – w ostatnich latach pojawiły się następne: zwrot dramaturgiczny, performatywny, pragmatyczny, retoryczny,

topograficzny, ikoniczny, darwinowski, zwrot ku rzeczom [Kowalewski, Piasek 2010]. Skutkuje to wyłanianiem się nowych kierunków badań takich jak socjologia i antropologia zmysłów, ciała, emocji, rzeczy, antropologia doświadczenia, ewokacyjna itp., co – z jednej strony – zaciera granice między tymi dyscyplinami, ale – z drugiej strony – coraz wyraźniej odróżnia je od zdecydowanie bardziej pozytywistycznie zorientowanych nauk społecznych. Jeżeli bowiem przedstawiciele tych drugich „starają się odkryć naturę relacji międzyludzkich, podobnie jak biologowie starają się zrozumieć funkcjonowanie organizmów żywych, a astronomowie ruchy ciał niebieskich” [Babbie 2003: 12], to humaniści – mimo poruszania nowych kwestii i formułowania śmiałych postulatów – w dalszym ciągu najczęściej nie wykraczają poza kategorie sensu, znaczenia, interpretacji i rozumienia. Pojęcia te, konstytutywne dla jeszcze dziewiętnastowiecznego przełomu antypozytywistycznego, wydają się jednak niewspółmierne w odniesieniu do podejmowanych dziś tematów i wręcz anachroniczne w konfrontacji z nowymi zamierzeniami, gdzie stanowczo podkreśla się potrzebę neomaterialistycznej i neonaturalistycznej perspektywy [Bachmann-Medick 2012; Habermas 2012; Domańska 2010].

Poniższe rozważania dotyczyć będą właśnie tego ogólnego nastawienia humanistyki, co być może pozwoli lepiej zrozumieć także bardziej szczegółowe analizy prowadzone w obrębie konkretnych dyscyplin. Rozwijanie nauki polega przecież w tym samym stopniu na badaniu rzeczywistości, co i na samozwrotnym, autorefleksyjnym podejściu do własnych założeń. Dlatego pierwszym krokiem będzie wydobycie zasadniczych różnic między *starą* humanistyką opartą na *rozumieniu*, a dopiero formującą się *posthumanistyką*, dla której kluczowa wydaje się kategoria szeroko traktowanego *doświadczenia* [Wolska 2012]. W dalszej kolejności zostaną omówione najważniejsze zarzuty wobec założeń, na których wspiera się wcześniejsze podejście. Następnie przypomniane będą inspiracje zawarte w klasycznych koncepcjach, które jednak nie zostały dotąd wykorzystane, choć – jak się okaże – wnioski z nich wypływające odpowiadają na szereg formułowanych aktualnie postulatów. W zakończeniu pojawią się wskazania najważniejszych współcześnie propozycji teoretycznych zmierzających do uformowania nowego paradygmatu w naukach humanistycznych.

1.1. Paradygmat kartezjański i jego ograniczenia

Wszystko wskazuje na to, iż najważniejsze ograniczenia starej humanistyki trafnie wiązane są z obowiązującym w niej w dalszym ciągu tzw. paradygmatem kartezjańskim [Drwięga 2005; Trochimska-Kubacka 2011], na który składa się oczywiście *res cogitans* Kartezjusza, ale też *Ja transcendentne*

Kanta oraz *czyste Ja* Husserla. Do jego najważniejszych ustaleń zalicza się: uznanie dualizmu materii i ducha (ciała i umysłu, natury i kultury) połączone z przeświadczeniem o istnieniu stałych, obiektywnych praw obowiązujących w przyrodzie i – w przeciwieństwie do tego – swobodnie kształtowanych znaczeń społecznych i kulturowych; dążenie w poznaniu naukowym do zastępowania świadectw zmysłów składających się na niepewną wiedzę (*doksa*) abstrakcyjnymi pojęciami nauki (*episteme*) wraz z możliwością ich adekwatnego wyrażenia przy pomocy języka – logocentryzm; wreszcie uprzywilejowanie punktu widzenia zdolnej do myślenia, ale pozbawionej ciała jednostki – „nasz myślący podmiot nie jest cielesny”, zapewniał Kant [Kant 1957: 66] – czyli *egocefalocentryzm* [Kaufmann 2004].

Niejednoznaczny w rekonstruowanym tu kontekście wydaje się status *podmiotu rozumiejącego*, który miał legitymizować humanistykę w wersji zaproponowanej przez Wilhelma Diltheya. Ukonstytuowanie nauk humanistycznych polegało bowiem nie tylko na wskazaniu ich odrębności od nauk przyrodniczych (zajmujących się obiektami całkowicie zewnętrznymi i odrębnymi od badacza), ale także od idealistycznego systemu Hegla, gdzie wolna wola indywidualnego podmiotu (*duch subiektywny*) przechodzi przez etyczny etap *ducha obiektywnego*, by skończyć jako *duch absolutny*, w którym przejawia się uniwersalny rozum dziejów. Spekulatywnej konstrukcji świata historycznego zaproponowanej przez Hegla Dilthey przeciwstawił pojęcie życia zobiektywizowanego. W twórcach konkretnych wspólnot i całej ludzkości – w ich „utrwalonych ekspresjach życiowych” – ma się przejawiać rzeczywistość już nie abstrakcyjnej woli, etyczności i rozumu, ale „rzeczywistość życia” będąca wyrazem określonych „związków psychicznych” [Dilthey 2004: 117]. W tym obszarze, zapewniał na początku Dilthey, rozumienie nie dotyczy metafizycznych obiektów, lecz odnosi się do tego, co „bezpośrednio dane”, czyli do „przeżyć” [Dilthey 2004: 21]. Stopniowo jednak odchodził on od „psychologicznego” pojmowania rozumienia – w kategoriach „przeżyć odtwórczych” – i zbliżał się do „hermeneutycznej” wykładni tej kluczowej dla nauk humanistycznych procedury badawczej. Podkreślał przy tym, że w danym dziele ważne są nie procesy wewnętrzne jego twórcy, lecz „stworzony w nich, choć dający się od nich oddzielić związek” [Dilthey 2004: 27]. Dzięki temu dochodzi, jego zdaniem, do urzeczywistnienia związku na wskroś już duchowego, który wprawdzie musi posłużyć się światem zmysłowym (jako swoim niezbędnym warunkiem – formą, tworzywem, wehikułem), ale daje się zrozumieć jedynie dzięki wycofaniu się z tego materialnego świata.

Wskutek takiej decyzji zaświatowy duch absolutny Hegla zbliżył się wprawdzie do doczesnych realiów ducha obiektywnego, ale można mieć wątpliwości czy istotnie wypracowana przez Diltheya „okrężna droga rozumienia”

utrwalonych ekspresji życiowych wiedzy z powrotem ku życiu – a więc „ku temu, co twórcze, wartościujące, podejmujące działania” [Dilthey 2004: 30]. Zamiast realnych rzeczy otrzymujemy tu raczej przedstawienia (wyzbyte danych zmysłowych – dźwięków muzyki i barw na płótnie obrazu – bo sprowadzone do abstrakcyjnych wartości, celów i znaczeń) i solenne zapewnienia, iż w „najbardziej abstrakcyjnych sądach tych nauk pobrzmiewa pełnia życia” [Dilthey 2004: 71]. Otóż nie wydaje się, by pobrzmiewała, skoro w myśleniu dyskursywnym „to, co dane w spostrzeżeniu zmysłowym lub w przeżyciu, przechodzi na wyższy etap świadomości jako przedstawienie przypomniane” [Dilthey 2004: 81]. Jeżeli „duch rozumie jedynie to, co stworzył” [Dilthey 2004: 114], to niestety, ale „cała świeżość i moc przeżycia” nie powraca: nie powraca już ani bezpośrednio, ani tym bardziej w odtworzeniu „na drodze od rozumu do przeżycia” [Dilthey 2004: 83]. Tak więc podmiot rozumiejący Diltheya również chce być jak najdalej od trywialności materialnego życia i z obawy przed skalaniem unika zetknięcia z rzeczywistością; jeśli już, to woli – dokładnie tak samo jak podmiot kartezjański – dotykać jej samą myślą. Pozostaje jednak tajemnicą, w jaki sposób dane życiowe dają się przetransponować na dane *myślowe*, choć pytał o to już Condillac – „jakąż barwę ma myśl, aby przez wzrok mogła przybyć do duszy?” [Condillac 1958: 70], choć Ortega y Gasset zauważał, iż „w pojęciu czerwieni nie ma niczego, co byłoby czerwone” [Ortega y Gasset 1980: 329], chociaż współcześnie Bjørnar Olsen zwraca uwagę na oczywisty, wydawałoby się fakt, że „słowo siekiera różni się od konkretnego przedmiotu” [Olsen 2013: 30] i chociaż mądrość ludowa dawno temu już skonstatowała: „od mówienia o ogniu język się nie zapali”.

1.2. Nowe propozycje w naukach humanistycznych

Wszystkie scharakteryzowane powyżej i przypisane *paradygmatowi kartezjańskiemu* założenia oraz związane z nimi, lecz nie zawsze wyartykułowane przeświadczenia, zadecydowały o sukcesach, ale i ograniczeniach tradycyjnej humanistyki. Obecnie coraz częściej padają zatem ze strony badaczy reprezentujących różne dyscypliny propozycje zastąpienia wymienionych założeń ich dokładnymi przeciwieństwami. I tak Bruno Latour nie szczędzi słów krytyki pod adresem *Wielkiego Podziału*, oponując przeciwko temu, by społeczeństwo sprowadzać wyłącznie do relacji między ludźmi, w dodatku uznawanymi za *aktorów* tylko wtedy, gdy są w pełni świadomi tego, co robią i potrafią racjonalnie kalkulować własne i cudze zachowania. Dlatego w swojej teorii, odległej od tradycyjnej, antropocentrycznie zorientowanej humanistyki, Latour proponuje włączyć w sieci działań społecznych

prócz ludzi „także psy, koty, myszy, telefony, książki, programy komputerowe, choroby, technologie medyczne, paniki moralne, laboratoria, istoty hybrydalne” [Mic, Łuczeczko 2011: 12].

Jeszcze dalej idą Scott Lash i Celia Lury piszący o globalnych biografiach produktów kulturowych. Zgodnie z ich interpretacją w rzeczywistości tworzonej przez ten na wskroś witalistyczny i autopojetyczny system zbędna staje się podmiotowa sprawczość człowieka. Dzieje się tak dlatego, ponieważ obecnie „rzeczy ożywają, zaczynają żyć własnym życiem”: „rzuca się poruszają – twierdzą autorzy – przechodzą z jednego stanu w inny, samoorganizują się jako czasowe, rytmiczne morfologie czy spójne systemy zachowania” i nie dość, że same „organizują swe rynki”, to jeszcze „siłą wciągają jednostki i usidlają użytkowników” [Lash, Lury 2011: 25]. Na tym, zdaniem brytyjskich badaczy, polega zasadnicza odmienność wytworów dzisiejszych przemysłów kultury od realiów opisywanych przez Adorna i Horkheimera. W pierwszej połowie XX w. produkty kulturowe należały jeszcze do sfery nadbudowy, reprezentowały pewne wartości ideacyjne swojej kultury i miały określony przez autora bądź nadawcę sens, dzisiaj natomiast uległy urzeczowieniu i medializacji – „zapadły się w materialną bazę” – a ich znaczenie zostało uwolnione i nie zależy już od intencji człowieka, lecz od bezpośredniej materialności ich samych.

Z kolei Kirsten Hastrup podkreśla nieprzekładalność ludzkich doświadczeń na aparaturę pojęciową takich dyscyplin jak antropologia czy socjologia. Duńska badaczka pisze tu wręcz o „etyce nieartykułowalności” i o „przepaści ontologicznej” między rzeczywistością społeczną a kategoriami, w które naukowcy starają się ją ująć. Będąc przekonaną, iż „jesteśmy w świecie obecni dzięki doświadczeniu, a nie przez jego językowe reprezentacje” [Hastrup 2008: 180], zadaje pytanie, jak należałoby „przenosić życie z kontekstu do tekstu w taki sposób, który tego życia nie zabija?” [Wyka 1993: 148]. Skoro „czysto ludzka prawda” sytuuje się poza używanym słownikiem, a język nauki nie daje dostępu do najważniejszych dla człowieka znaczeń, proponuje inne sposoby dotarcia do nich drogą uprawiania antropologii performatywnej bądź ewokacyjnej.

Tak samo uważa brytyjski etnograf, Paul Willis, który twierdzi, że „znaczenie ucieleśnione w formie fizycznej często nie znajduje wyrazu w języku, a czasami jest nawet zorganizowane tak, by się językowi sprzeciwiać” [Willis 2005: 13]. W związku z tym (i zgodnie z przekonaniem, iż język jest zaledwie „częścią kontinuum, na które składają się różne sposoby tworzenia znaczeń, czyli znaczenie nie jest zawarte w języku”) [Willis 2005: 35] upomina się o uwzględnianie nie tylko abstrakcyjnych znaczeń, w które badacze tak chętnie przekształcają wszelkie dane ludzkiego doświadczenia, ale również

znaczeń fizycznych i cielesnych – o ileż bliższych opisywanej rzeczywistości. Autor daje zresztą przykład zastosowania swojej metody, kiedy analizuje fenomen muzyki, rozpisując ją na fizyczne, kinestetyczne i fizjologiczne zjawiska. Wówczas okazuje się, że dźwięki i rytmy mają znaczenia jak najbardziej materialne i cielesne: drgania błony bębenkowej i ślimaka w uchu, przez ruch klatki piersiowej, a kończąc na poruszeniach całego ciała [Willis 2005: 131].

Wreszcie uprzywilejowana pozycja pojedynczego, odcieleśnionego podmiotu, którego najważniejszym atrybutem ma być umysł, oczyszczający surowe dane empiryczne i przetwarzający to, co *organoleptyczne* na *inteligibilne* – w ostatnich latach również spotyka się z krytyką. Ten skrajny egocefalocentryzm jest współcześnie stanowczo podważany: z jednej strony – przez filozoficzne koncepcje „poznania ucieleśnionego” [Pawelec 2005; Pokropski 2013], gdzie kładzie się nacisk na ogromną rolę „doświadczeń przedpredykatywnych” wyprzedzających właściwe „sądy predykatywne” [Husserl 2013], a z drugiej strony – przez takie ujęcia społeczeństwa, które traktują je przede wszystkim jako cielesną współobecność i aktywność wielu osób, a właściwie – ludzkich organizmów. Jak się wydaje, w odniesieniu do tak rozumianej ontologii bytu społecznego pasowałoby określenie *noskorpocyrkularyzm* [Bukraba-Rylska 2013], a podstaw nowej koncepcji można by szukać między innymi w podejściu zwanym *neospinozjanizmem* [Lordon 2012; Balibar 2009; Deleuze 2014]. Co ciekawe, w wielu klasycznych koncepcjach dałoby się odnaleźć wątki pokrewne formułowanym dzisiaj postulatом. Warto wymienić tu tytułem przykładu kilka z nich.

1.3. Co kryje socjologiczny *limbus*?

Dokładne przyjrzenie się socjologicznemu *limbusowi*, czyli zwrócenie uwagi na takie intuicje, które nie ukonstytuowały się w spójne paradygmaty bądź też zostały wyparte przez inne, bardziej wpływowe w swoim czasie teorie pokazuje, jak wiele cennych z perspektywy dzisiejszych poszukiwań inspiracji dałoby się tam odnaleźć. Przecież zanim Emil Durkheim ostatecznie ustanowił socjologię na podłożu „spirytualizmu”, „sił hiperduchowych” i „wyobrażeń zbiorowych”, nawet on podkreślał znaczenie „gęstości fizycznej”, „materialnej bliskości”, „mechanistycznego funkcjonalizmu” i „instrumentalizmu” dla konstytuowania się i trwania społeczeństwa [Alexander 2010]. W swoim klasycznym dziele inny klasyk, Ferdinand Tönnies charakteryzował „wolę naturalną” fundującą „wspólnoty” jako „psychologiczny odpowiednik ludzkiego ciała” do tego stopnia związany z tym ciałem, iż zależny od faz jego rozwoju; pisał też o „więziach życia animalnego”

i „cielesnej obecności”; akcentował zarazem, że „wola wspólnoty tkwi w życiu wegetatywnym”, gdyż stanowi „wyraz ruchu zorganizowanej materii” i da się wywieść wprost z „życia organicznego” [Tönnies 1988: 329]. Również Georg Simmel, błyskotliwy autor wielu coraz bardziej aktualnych diagnoz życia współczesnego proponował, aby w analizie socjologicznej zarzucić badanie struktur, instytucji czy zjawisk z poziomu makro i zejść na poziom „mikrokomórkowy”, czyli zwrócić uwagę na wrażenia zmysłowe jako istotę życia społecznego. „Wrażenia zmysłowe, których sobie wzajem dostarczamy – tłumaczył w szkicu *Socjologia zmysłów* – bynajmniej nie są tylko ogólną podstawą i warunkiem społecznych stosunków, treści zaś i osobliwości tych stosunków zależą już od całkiem innych przyczyn; albowiem każdy zmysł wnosi swój wkład w budowę uspołecznionej egzystencji” [Simmel 2006: 187].

Także w pracach badaczy późniejszych przekonanie o socjologicznej doniosłości materialnych rzeczy i ludzkiego ciała pobrzmiewało niejednokrotnie. Karl Popper charakteryzował tradycyjne „społeczeństwa zamknięte” jako „konkretne grupy konkretnych jednostek związanych ze sobą nie tylko tak abstrakcyjnymi więzami społecznymi jak podział pracy, ale konkretną, fizyczną więzią dotyku, zapachu i wzroku” [Popper 1993: 197]. Podobnie czyni dziś Michel Maffesoli: zgodnie z jego ontologicznym witalizmem wszelkie neotrybalne formy uspołecznienia opierają się na „materialności bycia razem”, „ciepłocie” i „lepkości”, a ich „rzeczywistość protoplazmatyczna wynika z połączenia substancji odżywczej i jądra komórkowego” [Maffesoli 2008: 139] – jak widać, próżno tu szukać ideałów, znaczeń i wartości oraz innych bezkrwistych abstrakcji, w które święcie wierzą badacze głównego nurtu. W innej swojej książce, w *Rytmie życia*, Maffesoli dotychczasowej „kulturalizacji natury” przeciwstawia dokładnie odwrotny postulat – „naturalizacji kultury” i pisze bezceremonialnie: „pora wysłać na urlop wszelką transcendencję” [Maffesoli 2012: 14]. Należy zatem wziąć pod uwagę tego typu twierdzenia i przyjąć do wiadomości przeświadczenie wyartykułowane przez Randalla Collinsa, dla którego społeczeństwo to przede wszystkim „rodzaj cielesnej aktywności” [Collins 2011: 50] oraz zgodzić się z Chrisem Shillingiem, kiedy ten mówi, że „ludzkie ciało nie tylko stanowi miejsce lokowania społecznych klasyfikacji, lecz ma także moc wytwarzania relacji społecznych i ludzkiej wiedzy” [Shilling 2010: 12].

We wszystkich tych sformułowaniach wyraźnie pobrzmiewa stanowcza niezgoda na wyłącznie konstruktywistyczne traktowanie fizycznych rzeczy i biologicznych ciał. W świetle zacytowanych opinii przynależy im status zmiennej niezależnej analiz socjologicznych, a więc domagają się one mniej fenomenalistycznego, a bardziej substancyjnego i fundacjonistycznego traktowania. W przeciwnym razie, przestrzega Shilling, grozi nam ryzyko

usunięcia materialności i somatyczności ludzkiego świata poza obręb teorii socjologicznej i zamiana wszelkich zjawisk społecznych w kwestię kulturowo wyuczonych preferencji. „Ciało nie jest biernym tworzywem, na którym dokonuje się zapisu przekazów społecznych – tłumaczy Bryan Turner – jest aktywnym elementem ontologii społecznej. Nie wystarczy twierdzić, że ciało jest przedstawiane w kulturze lub że jest źródłem szeregu wzorów przedstawień kulturowych. Ciało jest zmysłowym-praktycznym *actantem*, który wytwarza i kształtuje kulturę” [Turner 2003: 544]. Dlatego badacz proponuje szukać istoty więzi społecznych nie w podzielanych wartościach, ale np. we wspólnie spożywanych posiłkach. Trudno o bardziej stanowczo wyrażone przekonanie co do niezbędności uwzględnienia w socjologii także przesłanek naturalistycznych, dotąd stanowczo negowanych i eliminowanych.

1.4. Od rozumienia do doświadczenia, czyli o pożytkach z klasyki

Głównym zarzutem wysuwany pod adresem tradycyjnej humanistyki – naznaczonej kartezjańskim dualizmem, logocentryzmem i spirytualizmem – jest posługiwanie się przez nią kategorią *rozumienia*, które sprowadzone wyłącznie do treści ideacyjnych, zapoznaje inne wymiary ludzkiego doświadczenia tego, co społeczne i kulturowe, a więc dopuszcza się mentalistycznej dezinterpretacji doznań cielesnych oraz emocjonalnych. Kategorią bardziej adekwatnie i w sposób pełniejszy zdającą relację z mnogości znaczeń istotnych dla człowieka ma być, zdaniem wielu badaczy, *doświadczenie*. Jak zauważa Dorota Wolska, chodzi tu jednak o doświadczenie wykraczające poza dotychczasowy sens przypisywany najczęściej temu pojęciu. Od dawna obecne w filozofii (kantyzm, heglizm, filozofia życia, hermeneutyka, fenomenologia, pragmatyzm), ale też w estetyce, psychologii, historii, religioznawstwie czy antropologii funkcjonowało ono dotąd jako kategoria poznawcza, a nie egzystencjalna. Nakierowane też było na dotarcie raczej do abstrakcyjnych sensów i na rekonstrukcję ogólnej, transcendentnej, poddającej się werbalizacji prawdy niż na przedpredykatywne, a więc niedyskursywne, somatyczne doznania, jakie są udziałem *ciała żywego* zanurzonego w świecie przeżywanym. Ciała, które przede wszystkim odczuwa, a potem pamięta, choć nie zawsze potrafi zdać sprawę ze znaczenia tego, co je spotyka bądź nawet spotkało dawno temu. Zamiast ograniczania zakresu doświadczenia do kwestii świadomościowych, kognitywnych czy językowych autorka postuluje więc objęcie tym określeniem także sfery uczuć, zjawisk somatycznych i wrażeń wyniesionych z obcowania z rzeczami. Dopiero takie

postępowanie – otwarte na egzystencjalistyczne, całościowo ujmowane bycie w świecie – uczyniłoby z doświadczenia kategorię w pełni humanistyczną [Wolska 2012: 268].

Tę zasadniczą reorientację dobrze ilustrują przemiany w badaniach nad pamięcią, gdzie zarzuca się wyeksploatowane schematy analiz narracyjnych na rzecz podejścia cenestezyjnego, na przykład traumatycznego [Budrewicz, Sendyka, Nycz 2014]. Tym samym dokonuje się współcześnie znamienne odwrócenie perspektyw. O ile odstępstwa od dotychczasowego paradygmatu (zwanego scjentystycznym i strukturalistyczno-funkcjonalnym) uznawano za jałowe opisywanie pojedynczych przypadków i identyfikowano z nienaukowym idiografizmem, to obecnie pomijanie tego bezpośredniego wymiaru ludzkiego istnienia piętnowane jest jako dehumanizacja humanistyki, zaś w deskrypcji dostrzega się nowy sens empiryzmu [Kaniowska 1999]. Polegać on ma na zwrocie ku – wyemancypowanemu z gorsetu mniej lub bardziej uniwersalizującej teorii czy ideologii – szczegółowi, który raptem okazuje się zdolny falsyfikować akceptowane dotąd generalizacje. Wszystko to razem sygnalizuje przejście od koncentracji uwagi na semantycznych reprezentacjach do badania fizjologicznych reakcji, a więc zmianę nastawienia komunikacyjnego na performatywne. Ten postsemiotyzm i postmimetyzm okazuje się zresztą tendencją bardzo ekspansywną, gdyż nie tylko stara się wkroczyć w obszary dotąd pomijane, ale także zwraca się przeciwko dotąd obowiązującej wykładni języka, tekstu oraz narracji. Wyprowadzona z tak zwanej drugiej rewolucji de Saussure’a koncepcja cielesnego wymiaru słowa (obecności ciała w słowie) pokazuje możliwość równoczesnego analizowania wypowiedzi w kategoriach pojęć *soma* i *sema*, czyli uznania mechanizmu transsubstancjacji tego, co cielesne w to, co znaczeniowe i odwrotnie [Dziadek 2014].

Tego rodzaju decyzja oznacza wszakże konieczność zastąpienia obowiązujących do tej pory założeń na temat rzeczywistości oraz sądów na jej temat założeniami zupełnie odmiennymi. Jeżeli dotychczas humanistyka konsekwentnie dematerializowała społeczeństwo i kulturę, to obecnie zgłaszane postulaty skłaniają do uznania podstawowej roli materialności. Jeżeli wcześniej humanistyka przyjmowała, iż w obrębie ludzkiego świata wszelkie rzeczy i ciała tracą zdolność fizycznego oddziaływania, a prawa przyczynowe zostają zastąpione relacjami sensu, to dziś powraca przekonanie o naturalnej sprawczości obiektów fizycznych. Jeżeli wreszcie ubiegłowieczna humanistyka dopuszczała istnienie znaczeń wyłącznie abstrakcyjnych, to współcześnie badacze upominają się o zaniechanie „kognitywistycznej redukcji” [Habermas 2000: 352] i zaakceptowanie także znaczeń fizycznych i emocjonalnych.

W poszukiwaniu wskazań co do sposobu teoretycznego umocowania w ten sposób zreinterpretowanej i znacznie poszerzonej koncepcji znaczenia

pouczające może być, tak jak to miało miejsce poprzednim razem, sięgnięcie do koncepcji już istniejących, ale niewykorzystanych należycie. Dogodny punkt wyjścia oferuje tu semiotyczna myśl Charlesa Peirce'a, a także uznana, choć niezbyt konsekwentnie zastosowana w polskiej socjologii [Kłoskowska 1980] jej wykładnia zaproponowana przez Charlesa Morrisa. U Peirce'a kluczową rolę odgrywa kategoria ciągłości znaczenia: ma ona odniesienie semiotyczne (idea przekładu znaku na inny znak), metafizyczne (chodzi tu o tożsamość znaczenia wędrującego od jednego nośnika do następnego, a więc zdolność przekształcania się znaczeń fizycznych w emocjonalne i abstrakcyjne) oraz epistemologiczne (poznanie praktyczne ma być podporządkowane *nawykom działania*, z poznanie naukowe *nawykom myślenia*). Jeżeli semiotyczny aspekt upoważnia do ujmowania znaczenia jako wyniku przekładu znaku na inny system znaków, zaś aspekt metafizyczny odsyła do wykładni pragmatycznej (znaczeniem znaku jest działanie, doświadczenie lub odczucie wywołane przez ten znak), to wymiar epistemologiczny zakłada konstytutywną rolę znaczenia dla intersubiektywności wspólnoty, która podziela dane nawyki i wykorzystuje je w roli dyrektyw działania bądź poznawania. Te właśnie wątki myśli Peirce'a czynią ją tak atrakcyjną dla socjologa i badacza kultury.

Okazuje się mianowicie, że dynamiczny status znaczenia transferowanego w ciągach różnych – ze względu na ich nośniki – znaków może być wprowadzie opisywany jako proces semiozy równoznaczny z życiem myśli, ale również dowodzi, iż aktywność znaku zdolna jest wychodzić poza sferę myślenia i wkraczać w ściśle społeczną sferę działania. Wynikałoby z tego, że uniwersum myśli zdolne jest wpływać na rzeczywistość społeczną za pośrednictwem dyrektyw działania i myślenia kodowanych także somatycznie bądź mentalnie, a tym, co pozostaje tożsame (mimo zmiany sposobu przejawiania się) jest znaczenie swobodnie krążące pomiędzy rzeczami, ciałami i umysłami. Chociaż więc semioza może być w najogólniejszym sensie rozumiana jako proces wymiany myśli, to jednak nie wynika z tego, by znaczenie było skazane tylko na bytowanie w sferze inteligibilnej. „Możemy pojąć znak tak szeroko – twierdził Peirce – że jego interpretant będzie już nie myślą, ale działaniem lub doświadczeniem, możemy nawet tak rozszerzyć jego rozumienie, że interpretant znaku okaże się zwykłą jakością odczucia” [Peirce 1997: 125]. Dlatego filozof dopuszczał istnienie trzech rodzajów interpretantów rozumianych jako skutki cyrkulujących w danej wspólnocie znaków. Wyraźnie odróżniał interpretanty emocjonalne (uczucia rozbudzone przez znaczenia zawarte w znakach), interpretanty energetyczne (np. wysiłek fizyczny niezbędny w podjęciu działania stanowiącym reakcję na znak) i dopiero w trzeciej kolejności interpretanty logiczne (znaki intelektualne – w przeciwieństwie do dwu pozostałych nie jednostkowe lecz ogólne, gdyż

przybierają one formę podzielanego w danej grupie nawyku myślenia bądź działania). Łatwo dostrzec adekwatność kategorii wprowadzonych przez Peirce'a wobec intuicji takich badaczy, jak Willis – piszący o transformacji i transsubstancjacji znaczenia przemieszczającego się z dźwięków muzyki do ciał słuchaczy albo Hastrup – poszukującej lepszych sposobów wyrażenia somatycznych i emocjonalnych komponentów ludzkiego doświadczenia.

Podstawowe przesłanie semiotycznej i zarazem pragmatycznej koncepcji Peirce'a brzmi: słowa powodują skutki fizyczne. Dzieje się tak, ponieważ myśli ubrane w słowa oddziałują na materię, ale trzeba też pamiętać, że materia zawierająca myśl również wpływa na ciało człowieka i jego emocje. Jeśli filozoficzną konkluzją takiej wizji rzeczywistości może być definitywne zanegowanie kartezjańskiego dualizmu, to istotny dla socjologa wniosek musi brzmieć następująco: w społeczeństwie nie ma mowy o separacji tego, co ludzkie i tego, co materialne. Rzeczy i ludzie, podmioty i przedmioty pozostają bowiem w ciągłej interakcji, bezustannie wymieniając się znaczeniami wyrażanymi materialnie, somatycznie albo pojęciowo i tak samo różnie konkretyzowanymi w procesie odbioru.

Interesującego rozwinięcia myśli Peirce'a dokonał Charles Morris, pozostający też pod silnym wpływem George'a Herberta Meada. Od Peirce'a Morris przejął przekonanie, iż określić znaczenie jakiegoś znaku, to nic innego, jak określić zachowanie, które ten znak wywołuje. Z kolei z Meadem łączyło go przekonanie o nierozłączności procesów doświadczenia, działania i symbolizowania, a więc o konieczności rozpatrywania osobowości, jaźni i społeczeństwa jako pewnego ciągłego procesu, a nie odrębnych zjawisk. Morris podzielał Meadowskie rozumienie znaczenia jako reakcji, czyli zachowania organizmu nie zaś operacji przynależnej wyłącznie refleksyjnej świadomości: „działanie społeczne w swych najbardziej elementarnych stadiach lub formach jest możliwe bez jakiejkolwiek formy świadomości” – pisał Mead [Mead 1975: 30]. Nie interesowała go natomiast (bliska Meadowi) finalistyczna perspektywa *wszechświata rozmowy* jako najszerszego, ostatecznego kontekstu działania i myślenia człowieka w społeczeństwie ani – wyraźne też u Peirce'a – zainteresowanie ostatecznym interpretantem logicznym. Zamiast uniwersalnością podzielanych reakcji Morris bardziej zajmował się doraźnymi działaniami podmiotów, odpowiadających na bodźce w sposób właściwy wszelkim organizmom biologicznym. Dzięki takiemu nastawieniu badanie procesu semiozy Morris widział w kategoriach przedsięwzięcia zdecydowanie interdyscyplinarnego. Dla niego semiotyka miała być ogólną teorią znaków we wszelkich ich formach i przejawach: zwierzęcych i ludzkich, normalnych i patologicznych, językowych i pozajęzykowych, jednostkowych i społecznych. To zaś prowadziło go do wniosku, że tak szeroki zasięg może mieć wyłącznie teoria biologiczna,

sprowadzająca wypowiedzi o znakach do wypowiedzi o zachowaniach żywych istot, a dokładniej – do wypowiedzi o występujących u interpretatora znaku reakcjach jego mięśni i gruczołów.

Na ten właśnie aspekt myśli amerykańskiego badacza zwracała uwagę Janina Kotarbińska, wydobywając kluczowe jej założenie: „chodzi wobec tego o biologiczną teorię znaku, o biologiczną semiotykę, o dyscyplinę, która byłaby częścią przyrodoznawstwa i która pozwalałaby wyjaśnić i przewidywać ‘zachowanie się znakowe’ na podstawie ogólnych praw rządzących zachowaniem się organizmów zwierzęcych. Charakterystyka znaku winna być sformułowana w terminach opisujących dyspozycje do zachowań się, wywoływanych przez ten znak u ich interpretatorów” [Kotarbińska 1990: 189]. W przypadku tak rozumianej „komunikacji” zbyteczne staje się uwzględnianie świadomości w procesach nadawania bądź odbioru znaczeń, na co kładzie nacisk socjologia rozumiejąca i antropologia oparta na paradygmacie interpretatywnym, a skoro działania odbywające się przy współudziale refleksji stanowią tylko margines życia społecznego, należałoby na nowo przemyśleć kształt tych dyscyplin i całej humanistyki.

1.5. Nowe horyzonty dla humanistyki

Głosy wskazujące na taką konieczność pojawiają się zresztą od jakiegoś czasu. Oto autorzy zajmujący się filozofią nauk społecznych, Ted Benton i Ian Craib, apelują o realizm i naturalizm krytyczny i twierdzą, że antypozytywizm nieinterpretatywny, który byłby „wyraźnym zwrotem ku nieco innej ontologii społecznej, a stąd – ku zgoła odmiennej koncepcji relacji między naukami przyrodniczymi a społecznymi” jest możliwy i obiecujący [Benton, Craib 2003: 154]. Obowiązująca dotychczas wizja życia społecznego, zgodnie z którą ważne dla badacza ma być tylko „sensowne, racjonalne, społeczne działanie, działanie któremu aktor nadaje znaczenie i które kieruje się ku innym ludziom po to, aby osiągnąć praktyczne cele w świecie” jest według nich nie do utrzymania [Benton, Craib 2003: 95]. Najważniejsze cechy społeczeństwa złożonego z ludzi są bowiem kompletnie niezrozumiałe, „jeśli nie potraktować ich jako cielesnych istot z organiczno-funkcjonalnymi potrzebami i słabościami. Dlatego też – piszą autorzy – istotami społecznymi jesteśmy zasadniczo dzięki swej fizyczności, nie zaś tylko dzięki życiu umysłowemu” [Benton, Craib 2003: 149]. A ze względu na to, że cielesne wyposażenie ludzi determinuje ich istotne związki „z innymi ożywionymi i nieożywionymi istotami: z przestrzeniami fizycznymi, surowcami, narzędziami i maszynami, domowymi i dzikimi zwierzętami bądź roślinami, rolniczymi i częściowo

naturalnymi ekosystemami, budynkami, autostradami itp.” – wszystkie te elementy zasługują na rozpatrzenie jako „elementy ogólnego metabolizmu społeczeństwa” [Benton, Craib 2003: 150].

Również Jürgen Habermas śledzący z uwagą postępy neurobiologii uważa, że „błędny jest wskrzeszany dziś przez kognitywistykę obraz świadomej, rekurencyjnie w sobie zamkniętej monady, która pozostaje w bliżej nieokreślonym stosunku do organicznego substratu swojego mózgu” [Habermas 2012: 18]. W związku z tym postuluje zerwanie z Kartezjańską nauką o dwu substancjach i z Kantowską koncepcją dwu światów, w zamian opowiadając się za pojęciem sprawstwa zakorzenionym w organizmie i w przebiegu życia. Jeśli nawet istnieje jakiś niematerialny duch, w którego wciąż wierzą humaniści, to musi on być ucieleśniony w „materialnych substratach znaków postrzeganych akustycznie bądź optycznie, a więc w obserwowalnych działaniach i komunikacyjnych formach wyrazu, w przedmiotach symbolicznych albo artefaktach” – pisze filozof [Habermas 2012: 153]. Konstatując umacnianie się materialistycznej teorii we współczesnej humanistyce, autor zdecydowanie opowiada się za koncepcją społeczeństwa rządzonego prawami przyrody [Habermas 2012: 159 i 169].

Wreszcie Doris Bachmann-Medick, która śledzi kolejne zwroty w naukach o kulturze, podkreśla formułowaną przez wielu badaczy potrzebę powiązania ich z najnowszymi odkryciami w sferze biologii i neurofizjologii, co może zaowocować zasadniczą zmianą paradygmatu, czyli taką, która „znosi lub pokonuje granice między kulturoznawczym i przyrodoznawczym systemem opisu” [Bachmann-Medick 2012: 466]. W tej nowej perspektywie „bez popadania w sprzeczność będzie się traktować ducha, świadomość, akty woli i wolność działania jako procesy naturalne, ponieważ polegające na procesach biologicznych” – twierdzi autorka [Bachmann-Medick 2012: 468]. Oczywiście, równocześnie z przyjęciem nowych założeń konieczne stanie się wypracowanie także nowej aparatury pojęciowej, gdzie takie określenia jak humanizm, indywidualność i wolność, czy kategorie podmiotu, znaczenia i wartości stracą dotychczasowy sens. Ich miejsce zajmą prawdopodobnie określenia, które już teraz pojawiają się w obszarze nauk humanistycznych.

Bibliografia

- Alexander Jeffrey, 2010, *Znaczenia społeczne*, tłum. Stanisław Burdziej, Jacek Gądecki, Kraków: „Nomos”.
- Babbie Earl, 2003, *Badania społeczne w praktyce*, tłum. Witold Betkiewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Bachmann-Medick Doris, 2012, *Cultural Turns*, tłum. Krystyna Krzemieniowa, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Balibar Etienne, 2009, *Spinoza i polityka*, tłum. Andrzej Staroń, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Benton Ted, Craib Ian, 2003, *Filozofia nauk społecznych*, tłum. Lotar Rosiński, Wrocław: Wydawnictwa Dolnośląskiej Szkoły Wyższej TWP.
- Budrewicz Zofia, Sendyka Roma, Nycz Ryszard (red.), 2014, *Pamięć i afekty*, Warszawa: Instytut Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk.
- Bukraba-Rylska Izabella, 2013, *W stronę socjologii ucieleśnionej*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Collins Randall, 2011, *Łańcuchy rytuałów interakcyjnych*, tłum. Katarzyna Suwada, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Condillac Etienne, 1958, *Traktat o wrażeniach*, tłum. Wanda Wojciechowska, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Deleuze Giles, 2014, *Spinoza. Filozofia praktyczna*, tłum. Jędrzej Brzeziński, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Dilthey Wilhelm, 2004, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, tłum. Elżbieta Paczkowska-Łagowska, Gdańsk: Słowo – Obraz – Terytoria.
- Domańska Ewa (red.), 2010, *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Drwięga Marek, 2005, *Ciało człowieka*, Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Dziadek Andrzej, 2014, *Projekt krytyki somatycznej*, Warszawa: Instytut Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk.
- Habermas Jürgen, 2000, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Habermas Jürgen, 2012, *Między naturalizmem a religią*, tłum. Marcin Pańków, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hastrup Kirsten, 2008, *Droga do antropologii*, tłum. Ewa Klekot, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Husserl Edmund, 2013, *Doświadczenie i sąd*, tłum. Bogdan Baran, Warszawa: Aletheia.
- Kaniowska Katarzyna, 1999, *Opis – klucz do rozumienia kultury*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Kant Immanuel, 1957, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. Roman Ingarden, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kaufmann Jean-Claude, 2004, *Ego. Socjologia jednostki*, tłum. Krzysztof Wakar, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Kłoskowska Antonina, 1980, *Socjologia kultury*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kotarbińska Janina, 1990, *Z zagadnień teorii nauki i teorii języka*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kowalewski Jan, Piasek Wojciech (red.), 2010, *„Zwroty” badawcze w humanistyce*, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego.
- Lash Scott, Lury Celia, 2011, *Globalny przemysł kulturowy*, tłum. Jakub Majmurek, Robert Mitoraj, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

- Lordon Frederic, 2012, *Kapitalizm, niewola i pragnienie. Marks i Spinoza*, tłum. Magdalena Kowalska, Michał Kozłowski, Warszawa: Książka i Prasa.
- Maffesoli Michel, 2008, *Czas plemion*, tłum. Marta Bucholc, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Maffesoli Michel, 2012, *Rytm życia*, tłum. Agnieszka Karpowicz, Kraków: Nomos.
- Mead Georg Herbert, 1975, *Umysł, osobowość, społeczeństwo*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mic Adriana, Łuczczko Paweł (red.), 2011, *Ludzie i nie ludzie*, Pszczółki: Orbis Exterior.
- Olsen Bjørnar, 2013, *W obronie rzeczy*, tłum. Bożena Shallaross, Warszawa: Instytut Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk.
- Ortega y Gasset Jose, 1980, *Dehumanizacja sztuki*, tłum. Piotr Niklewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Pawelec Andrzej, 2005, *Znaczenie ucieleśnione*, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Peirce Charles, 1997, *Wybór pism semiotycznych*, tłum. Ryszard Mirek, Andrzej Nowak, Warszawa: Polskie Towarzystwo Semiotyczne.
- Pokropski Marek, 2013, *Cieleśna geneza czasu i przestrzeni*, Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk.
- Popper Karl, 1993, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, tłum. Halina Krahelska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rakowski Tomasz, Malewska-Szałygin Anna (red.), 2011, *Humanistyka i dominacja*, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego.
- Shilling Kris, 2010, *Socjologia ciała*, tłum. Marta Skowrońska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Simmel Georg, 2006, *Most i drzwi*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Tönnies Ferdinand, 1988, *Wspólnota i stowarzyszenie*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Trochimska-Kubacka Barbara, 2011, *Ciało człowieka i podmiotowość w koncepcji Merleau-Ponty'ego*, w: *Współczesne refleksje wokół kartezjańskiej wizji podmiotu*, red. Aldona Pobjewska, Łódź: Wydawnictwa Akademii Humanistyczno-Ekonomicznej, s. 115–128.
- Turner Bryan, 2003, *Zarys ogólnej socjologii ciała*, tłum. Grażyna Woroniecka, Anna Gąsior-Niemiec, w: *Teoria społeczna*, red. Bryan Turner, Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 535–556.
- Willis Paul, 2005, *Wyobrażenia etnograficzna*, tłum. Ewa Klekot, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Wolska Dorota, 2012, *Odzyskać doświadczenie*, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Wyka Anna, 1993, *Badacz społeczny wobec doświadczenia*, Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk.

The Humanities: From *Spiritualism* to *Somatism*

Summary

The contemporary humanities are changing their paradigm: from sciences aiming to understand and interpret culture they are to be transformed into research disciplines studying the ways in which culture is experienced. Consequently, it is physical, and not mental meanings that will be their objects of analysis.

Keywords: understanding, experiencing, neo-positivism, material turn.

Rozdział 2

‘Dusza’ – kulturowy klucz do nieśmiertelności

Urszula Lehr

Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk
w Krakowie

Streszczenie

Kontekstem prezentacji są rozpatrywane z perspektywy tożsamości treści kulturowe (mity, wierzenia, wątki demonologii tanatycznej, religie, filozofie) zawierające motyw ‘duszy’. Eksponują one aspekt zasady duchowej różnie określanej (m.in. *vis vitalis, anima, nefesz, psyche, atman*), jej losy, przeobrażenia na różnych poziomach ontologicznych (metempsychoza, reinkarnacja, stany ekstatyczne, oniryczne). Analiza tekstów i narracji – pomimo odmiennego języka przekazu, wynikającego ze zróżnicowanego oglądu rzeczywistości od percepcji transcendentnych (animizm, manizm, pierwiastek boski) do konstatacji naukowych (np. teoria wiecznej świadomości dra Pim’a van Lommel’a) – wskazuje na względnie czytelną obecność tego fenomenu. Natomiast konfrontacja ideacyjnych obrazów tego zjawiska z refleksjami i koncepcjami współczesnych dyskursów naukowych nad świadomością ujawnia istniejące paralele w dwóch podstawowych kwestiach: istotowości ‘ja’ i tzw. ‘życia po życiu’. Skłania to do postawienia tezy, iż celem kreacji konstruktu pojęciowego (‘duszy’), było zmierzanie – w ciągu ewolucji cywilizacyjnej – do uprawdopodobnienia intencjonalności treści i związanego z nią przesłania o trwaniu po śmierci niematerialnego pierwiastka ‘ja’. Zaiستniały w dziejach ludzkości i w kulturach świata fenomen ‘duszy’, niezależnie od teorii akceptujących go lub negujących, pozostaje nadal symbolem kulturowym i semantycznym desygnatem życia wiecznego.

Słowa kluczowe: mity, wierzenia, religie, koncepcje filozoficzne, teorie współczesne.

W rozważaniach niniejszych traktuję fenomen ‘duszy’ jako konstrukt pojęciowy o znamionach instrumentu kulturowego, o charakterze sensualnym i ideacyjnym. Przyjęcie takiej kategorii poznawczej pozwala na

swobodne poruszanie się w gąszczu treści pozostających pomiędzy oglądem tego zjawiska zarówno z perspektywy transcendentnej, jak i empirycznej. Płaszczyzna badawcza, w jakiej umiejscawiam to zjawisko sprowadza się do dwóch podstawowych nurtów, z których pierwszy określam wariantem mentalno-emocjonalnym, drugi naukowo-racjonalnym. Natomiast myślą przewodnią jest przyjęta przeze mnie jedna z wielu opcji rozumienia pojęcia ‘dusza’, jaką może być najistotniejsza cząstka świadomości ‘ja’, Ricoeurowska ‘sobość’ lub inaczej „człowiek wewnętrzny”.

2.1. Aspekty transcendentne pojęcia ‘dusza’

Mity, wierzenia, wątki folklorystyczne stanowiące w każdej kulturze mniej lub bardziej przejrzystą bazę danych składają się na katalog osobliwych poglądów, nieobciążonych sztywnymi ramami twierdzeń naukowych. Niepostrzegane jednak, jako doktryna, wymagająca i poszukująca dowodu, dostarczają obrazową interpretację zjawisk transcendentnych najbliższą prostym, niekiedy odległym w czasie skojarzeniom. Do takich należy najistotniejszy dla człowieka kompleks treściowy wyjaśniający działanie natury i istot żywych, a więc dotyczący sfery życia i śmierci. W obrębie tych dwóch zjawisk funkcjonował od zawsze bliżej nieokreślony byt niematerialny będący symboliczną formą protestu przeciwko śmiertelności istoty ludzkiej. Poprzez przynależność do mitycznej organizacji świata, przyporządkowywał potrzeby do zaspokajającego je obszaru mentalnego.

W początkowej fazie partycypacji otoczenia jedynymi dostępnymi narzędziami, za pośrednictwem których jednostka „widziała” otaczającą rzeczywistość były bezrefleksyjne spostrzeżenia, odczucia skutkujące niekiedy przeżyciami onirycznymi, wizualizacje nieświadome, lub znacznie później świadomie sterowane środkami halucynogennymi oraz stany ekstatyczne (szamanizm) [Eliade 1994]. Świat – wypełniony istotami nadprzyrodzonymi, bóstwami – służył translacji zjawisk nieznanych, których zrozumienie umożliwiało organizację społeczno-kulturowej egzystencji. W hermeneutycznych ramach duchowej rzeczywistości kształtowały się późniejsze jej koncepcje, takie jak animizm i wyewoluowany z niego manizm. Ewolucyjnym zwieńczeniem wierzeń, mitycznych obrazów ideacyjnych były powstające z czasem religie, rodzące się koncepcje filozoficzne i teorie mniej lub bardziej futurystyczne.

Jakkolwiek nie jest możliwe ustalenie w czasie kulturowym kreacji fenomenu ‘dusza’, należy go wiązać z uzewnętrznianymi postawami wobec zmarłego, które wyrażają w sposób niewerbalny stosunek do idei śmierci. Do takich należą ślady prawdopodobnych intencjonalnych praktyk inhumacyjnych pochodzących sprzed około 300 tys. lat. W pochówkach póź-

niejszych, występujących prawie zawsze w znaleziskach neandertalskich, zmarli posypywani byli ochrą i wyposażani w tzw. „pogrzebowy dobytek”, sukcesywnie rozbudowywani. Obecność ochry, rytualnego substytutu krwi, można uznać za próbę wskrzeszenia lub naznaczenia zmarłych mocą życia [Żurawski 2007: 751; Eliade 1988: 8–9]. Tego rodzaju praktyki sugerują istnienie wiary w pośmiertną kontynuację indywidualnej aktywności w innym świecie, w którym istnieje bytowanie w formie będącej antonimem śmierci.

Wspomniana idea rezurekcyjna nie jest jedynym wskazaniem obecności wierzeń w świat pozagrobowy poświadczonych w odległej przeszłości. Konstatacja, iż ludzie umierali nie tylko z powodu utraconej krwi, ale również braku oddechu, sprawiła, że między innymi te dwa elementy: krew i oddech (obok takich jak np. pot, ślina, mocz, pot śmiertelny) uznano za nośniki mocy istniejącej w człowieku, których brak objawia się śmiercią [Leeuw 1997: 252–253]. Ostatecznie oddech¹ – funkcję fizjologiczną – uczyniono pierwiastkiem i źródłem życia, *vis vitalis*, znanym powszechnie pod nazwą 'dusza', jak też pod pojęciami takimi jak: łac. *anima*, gr. *psyche*, hebr. *nefesz*, *atman* w tekstach wedyjskich (Rygweda).

Pierwotna forma 'duszy' – tchnienia, występuje później, jako powszechny w religiach sprecyzowany motyw mający istotne znaczenie w kosmologii świata. Wierzenia te utwierdzała bądź mitologia biblijna, bądź mity antropogeniczne (np. sumeryjskie)², w których końcowym aktem kreacji istoty ludzkiej było 'tchnienie' boskie ożywiające ciało. Archetypem obrazowego przedstawienia 'duszy' jest niewątpliwie wizualizowana forma antropomorficzna, a 'dusza-oddech', ale też 'dusza-cień' lub sobowtór należą do najbardziej pierwotnych wyobrażeń odnotowanych wśród wierzeń ludów niepiśmiennych [Ringgren, Ström 1975].

'Duszy' przypisano również zdolność opuszczania ciała podczas snu, przyznając jej status tzw. 'duszy zewnętrznej'. Początkowo będąc jedną z wielu stała się z czasem szczególnym jej przypadkiem określanym 'duszą zmarłego', wskazującym na możliwość przeżycia mocy, pozostającej w bezpośrednim związku z człowiekiem. Oddalona od ciała zapewniała człowiekowi życie, (choć w treściach folklorystycznych nie zawsze tak było) i była gwarantem życia pośmiertnego, ponieważ śmierć dotyczyła ciała, a nie tego, co znajdowało się poza nim. Z uwagi na strukturę 'duszy zewnętrznej' spokrewnionej, a nawet identycznej z wyobrażeniem anioła, jej obecność interpretowano, jako formułę bezpieczeństwa duchowego [Leeuw 1997: 268].

¹ Ślady wierzeń w identyfikację duszy z oddechem zawierają m.in. treści ludowych wątków folklorystycznych [Arch.1; Arch.2].

² Opisy kreacji ludzi przez bogów, dokonywanej różną techniką, jako jedne z wielu podkreślają wyraźnie konieczność użyczenia boskiego tchnienia, „bez którego (ludzie) byli podobni zwierzętom” [Łyczkowska, Szarzyńska 1981: 67].

W umysłowości pierwotnej substancję ‘duszy’ stanowiła wyobrażona idea mocy łączona z poszczególnymi częściami i narządami ciała np. z głową, sercem, wątrobą, okiem, krtanią, dużym palcem u nogi czy kciukiem. Znajdowała się ona także w tym wszystkim, co ciało opuszcza [Leeuw 1997: 253]. Tak osobliwe – z punktu widzenia człowieka współczesnego – pojmowanie duszy, doprowadziło do kreacji wielu dusz, względnie wielości jej elementów, którym przydano określone funkcje. Motywy: pluralizmu dusz, reinkarnacji występują prawie we wszystkich mitach i systemach wierzeniowych. U Azteków dusze wojowników przemieniają się w kolibry lub barwne motyle [Frankowska 1987: 267–268], u Celtów w istoty podobne do ludzkich żyjących w świecie równoległym [Matela 2009: 87–88]. Słowiańska tradycja ludowa i demonologia tanatyczna przekazują pokaźny zasób różnych antro-po-, zoo- lub ornitomorficznych wyobrażeń ‘duszy’ wskazujących na jej transmigrację lub raczej metempsychozę warunkowaną [Bylina 1992: 8; Gieysztor 1982: 216–218; Lehr 2015: 89–95].

Znane w mitologiach koncepcje dalszego życia jednej z dusz podkreślają jednoznacznie jej aspekt nieśmiertelności jak np. u Jakutów, przypisujących go duszy *sür* [Kośko 1990: 115–116]. Niekiedy duszę lub jej element łączono z imieniem (*Edzii*; plemiona afrykańskie); w ludowych wierzeniach chińskich z przodkiem (jedna z trzech dusz *hun*), względnie z mocą nadprzyrodzoną *sikun* otrzymaną w dniu urodzenia (Indianie) [Ringgren, Ström 1975; Leeuw 1997; Żbikowski 1978; Kramer 2007]. Najbardziej jednak reprezentatywne zdają się być wyobrażenia staroegipskie dotyczące aspektów osobowości, w których złożona koncepcja *ach* (połączone po śmierci człowieka dusze *ba* i *ka*) wyraźnie podkreśla nową kreację ciała zmarłego. Symbolizuje równocześnie pomyślnie odrodzenie i zmartwychwstanie – przekształcenie człowieka z istoty śmiertelnej w nieśmiertelną [Ikram 2004].

Skomplikowane wyobrażenia pierwotne o ‘duszy’ (wielości sił duchowych) można sprowadzić do najbliższej temu pojęciu zasady, która stanowi o indywidualności i osobowości człowieka. Zestawiana jest przez niektórych badaczy z energią, która przenika wszechświat, pojmowaną, jako swoistego rodzaju materia duchowa, dająca ciału życie poprzez jej związek z oddechem.

2.2. ‘Dusza’ i tożsamość

‘Dusza’ – „zrodzona” w efekcie działań strategicznych podbudowanych emocjami stając się osobliwym remedium – zapoczątkowała rozwój refleksyjnie zorientowanych poglądów filozoficznych i religijnych od uformowanej teorii dualizmu ontologicznego przez koncepcję trychotomiczną prowadzącą w myśli wschodniej do mistycyzmu. Stwierdzenia powyższe prowokują do

wysunięcia hipotetycznego założenia, iż pierwotnie ukonstytuowany fenomen 'duszy' – przeobrażającej swoją ideę w zróżnicowanych kulturowo kontekstach – stał się podstawą utożsamienia zjawiska kulturowego, ze świadomością 'ja', czyniąc abstrakt pojęciowy archetypem 'sobości' nieprzemijającej.

Począwszy od starożytności dominującym poglądem w zachodniej myśli jest obecność nieśmiertelnego elementu struktury bytowej człowieka oraz związek 'duszy' z kosmiczną zasadą rzeczywistości zawarty w greckich wierzeniach przedorfickich i orfickich. Poglądy te przejęli pitagorejczycy, ale przełomowym momentem zdaje się być teza Heraklita, który 'duszę' mikrokosmosu związał z 'duszą' – Logosem makrokosmosu. Anaksagoras utożsamiał wspólny wszystkim *nus* (rozum) z ludzką *psyche* (duszą), pojęciem wprowadzonym przez Sokratesa. W przeciwieństwie do swoich poprzedników pojmujących *psyche* jako tchnienie łączone z inteligencją, Sokratesowska *psyche* oznaczała człowieka właściwego, jego 'ja'. W filozofii Platona 'dusza' uważana za esencję osoby, jej część, dla Arystotelesa „esencja bytu”, najdoskonalsza z form materii, posiadająca świadomość rozumienia świata zewnętrznego i świadomość siebie, najbliższa połączeniu z Bogiem nie mogła jednak istnieć niezależnie. 'Dusza' i materia wchodząca w skład ciała człowieka tworzyła swoistą całość, a nie dwa oddzielne byty. Problem nieśmiertelności 'duszy' został rozwiązany poprzez uwidocznione przez Arystotelesa trzy jej aspekty: wegetatywność, zmysłowość i rozumność. Nieśmiertelność przyznano jedynie rozumowi umożliwiającemu myślenie [Krapiec 1983].

W filozofii nowożytnej, wzorującej się na tezach Kartezjusza uznającego nieśmiertelność 'duszy', wprowadzono element 'ducha', którego istotę stanowiło myślenie. Ten rozpowszechniony w filozofii podmiotu pogląd utożsamiający 'duszę' z 'duchem' a 'ducha' z myśleniem, okazał się przekonaniem trwałym, choć mylnym w rozważaniach teologicznych [Krapiec 1983]. Z religioznawczego punktu widzenia fenomen 'ducha' jest zagadnieniem przynależącym do kwestii typu hierarchicznego, a nie tożsamościowego. W rozumieniu pierwotnym człowiek wraz ze swą cielesnością, był 'duszą', ponieważ nosił w sobie wyobrażoną moc, a nawet jej wielokrotność. W dualistycznym poglądzie starożytnych filozofów i w myśli chrześcijańskiej 'dusza' zdeprecjonowała ciało i uległa uduchowieniu, zindywidualizowaniu, wysubtelnieniu, jakie można spotkać w tradycji hinduskiej. Kolejna metamorfoza teologiczna tego fenomenu prowadziła do deprecjacji 'duszy' i ustanowienia nad nią pojęcia czystego 'ducha' – pierwiastka boskiego, symbolu największej głębi 'duszy' poprzez fakt jego abstrakcyjności i nierzeczywistości. Trychotomiczny podział jest jednak tylko układem, sytuującym i obrazującym wyobrażone zależności wzajemne zjawisk: ciało – dusza – duch, a nie wskazaniem interpretującym związek 'ducha' z myśleniem [Leeuw 1997].

Na kształtowanie poglądów późniejszych, europejskich myślicieli wywarły również wpływ interpretacje starotestamentowe (w akcie stwórczym człowiek staje się lub jest *nefesz*, która nie istnieje poza ciałem, obecnie przyznaje się jej nieśmiertelny byt) oraz nowotestamentowe (jedność śmiertelnego ciała i ‘duszy’ – pierwiastka życia) [In.1].

Z dotychczasowych koncepcji można wyprowadzić kwintesencję ‘duszy’ i jej właściwości zawierającą się w rozumieniu zjawiska, jako synonimu życia i osoby, bytu niezniszczalnego, nagradzanego lub karanego po śmierci człowieka, opozycji dla słabego ciała mogącego przyczynić się do jej utraty [Wilowski 2000]. Egzemplifikacją jest chrześcijaństwo, w którego odłamach (katolicyzm, prawosławie i większość protestantów), uznaje się indywidualność ‘duszy’ ludzkiej (elementu duchowego), pochodzącej od Boga, obdarzonej świadomością i wolą, w sposób umożliwiający trwanie ‘ja’ po śmierci ciała [In.2].

Pojmowanie ‘duszy’ oraz poszukiwanie elementu nieśmiertelności, zajmuje istotne miejsce w religiach i koncepcjach filozoficznych Wschodu, w których namysł nad ‘duszą’ doprowadził do wysublimowanego rozumienia istotowości tego fenomenu i bardziej wyrazistego związku z tożsamością człowieka.

W przyjętej przeze mnie opcji ‘duszy’ identyfikowanej z ‘ja’, pozornie sprzecznej, bo łączącej sferę ideacyjną z głęboką refleksją myśli wschodniej nad zagadnieniem świadomości człowieka w kontekście śmierci, zasadne jest w tym miejscu pytanie o źródło tak ukierunkowanych koncepcji interpretacyjnych, zwłaszcza w hinduizmie i buddyzmie.

Niewątpliwie wszystko zaczęło się w Indiach bramińskich i buddyjskich – najstarszej cywilizacji a także w starożytnych Chinach – od pojawienia się w ostatnich wiekach przed naszą erą pojęcia jednostki, jej świadomości, a nawet ‘ja’, czyli *aham*. W Chinach indywidualność jednostki oznaczało imię, czyli *ming* [Mauss 1973]. Rezultatem dociekań przedstawicieli rozlicznych teorii była konstatacja, iż istota bytu człowieka, nieśmiertelne ‘ja’, rzeczywiste jego ‘ja’ albo wewnętrzna istota jest jednocześnie częścią Absolutu. Rozumiana jako mikrokosmos (*Atman*) odpowiada istocie makrokosmosu (*Brahman*). Ujawnia się ona wówczas, gdy człowiek uświadomi sobie istotę psychiki odnajdując w niej najgłębsze ludzkie ‘ja’, ‘duszę’ tożsamą z samym ostatecznym bytem. Manifestacji ucieleśnionego ‘ja’ bliskiego zachodniemu rozumieniu ‘duszy’ odpowiada pojęcie sanskryckie *dźiwa* – żyjący w ciele – śmiertelne ‘ja’ identyfikujące się z ciałem i myślą [Wilowski 2000]. Koncepcja buddyjska neguje jednakże istnienie ‘duszy’ w świecie psychicznym uznając jedynie obecność serii nieciągłych stanów psychicznych, połączonych i poruszanych strumieniem karmanu zrodzonym z pragnień, których wyzbycie się

umożliwia dotarcie do Absolutu [Toynbee 1968]. Podstawą jest twierdzenie, iż wszystkie obrazy i pojęcia 'ja' są w istocie rzeczy jedynie projekcjami umysłu, względnymi, uwarunkowanymi i nietrwałymi. Istnieje tylko zmieniające się połączenie pięciu złożonych elementów: materii, odczuć, doznań, tworów umysłu i świadomości, które regularnie, co jakiś czas tworzą pewną psychofizyczną konfigurację. Wraz ze śmiercią czasowo powiązane ze sobą elementy rozpuszczają się bądź rozpadają [Kramer 2007].

Hindusi zatem wierzą w ponadosobową nieśmiertelność tj. w tożsamość istoty 'duszy' ludzkiej z Absolutem, buddyści zaś w nieśmiertelność pozaosobową tzn. w możliwość unicestwienia swojego 'ja' poprzez uwolnienie się z egocentryzmu. W tybetańskiej wykładni buddyzmu nie występuje byt niezmienny i niezależny, jak 'dusza' czy *ego*, ale subtelny element świadomości. Jest nim niezniszczalna kropla *bindu*, umieszczona w czakrze serca, przeżywająca śmierć ciała, gwarantująca wierzącym w reinkarnację ciągłość między kolejnymi żywotami aż do osiągnięcia pełnego oświecenia [Toynbee 1968; Wilowski 2000].

W religii islamskiej – podobnej w swej koncepcji do myśli chrześcijańskiej – 'dusza' ludzka jest nieśmiertelna, zachowuje świadomość, pamięć i charakter człowieka [Stefaniuk, Domańska 2013]. W doktrynie konfucjańskiej natomiast uznającej istnienie duszy cielesnej (*p'o*) i duchowej duszy eterycznej (*hun*); pierwsza z nich traci swą indywidualność w momencie śmierci i łączy się z ziemią, względnie z pierwiastkiem *yin*, druga związana z niebem i pierwiastkiem *yang* tylko przez pewien czas zachowuje swe istnienie, ulegając rozkładowi. Do czasu adaptacji buddyjskiej idei reinkarnacji, relacje z 'duszami' zmarłych w religii chińskiej zapewniał powszechny do dzisiaj, znany od najdawniejszych czasów kult przodków [Swienko 1981].

2.3. 'Dusza' a współczesne koncepcje

Zaprezentowane warianty interpretacyjne fenomenowi 'dusza', będące kulturowym aspektem wierzeń transcendentnych, wyjaśniające koncepcję nieśmiertelności duchowej, a nawet cielesnej, są w miarę przystępne dla przeciętnego uczestnika kultury. Zawarte bowiem w idei fenomenu wskaźniki tworzą logiczny ciąg skojarzeń, choć niepopartych empirycznie. 'Dusza' – podmiot niematerialny, byt istniejący samodzielnie, niepodzielny, niepodlegający rozkładowi po śmierci ciała. Jako racja podmiotowości ludzkiego 'ja' organizuje materię, a funkcja bycia formą stanowi, iż jest jedyną podstawą tożsamości człowieka [Krąpiec 1983]. Trudności interpretacyjne pojawiają się, jednak wówczas, gdy zjawisko to poddane zostanie analizie

naukowej np. psychologicznej próbie jego translacji. Pozostaje wówczas albo odrzucenie, jak to ma miejsce w naukach Buddy albo pełna akceptacja lub z pewnymi korektami (buddyzm tybetański, hinduizm). Przez wiele wieków fenomen ‘duszy’ – klucz do nieśmiertelności spełniał z powodzeniem swoją podstawową misję, jaką była nadzieja na przetrwanie po śmierci fizycznej, ponieważ jego ogląd był domeną mentalno-emocjonalnych doznań, odczuć i ideacji. Sprawdzał się również we wschodnich koncepcjach filozoficznych utożsamiających ideę ‘duszy’ ze świadomością ‘ja’, Absolutem, czy wywodzących ten konstrukt pojęciowy ze źródeł boskich w teoriach zachodnich.

Naukowe rozważania współczesne, o ile dotyczą problemu ‘duszy’, rozgrywają się już na płaszczyźnie nauk neurobiologicznych, medycznych i koncentrują się na wnikliwym badaniu procesu umierania w aspekcie funkcjonowania mózgu – ośrodka zawiadującego między innymi stanami psychicznymi. Bez względu na różnice poglądów główny dyskurs dotyczy zagadnienia nieśmiertelności człowieka, jako istoty cielesnej, chociaż pojawiają się także głosy poruszające problem świadomości ‘ja’.

Zakładając więc – w ślad za przedstawionymi niektórymi koncepcjami – obecność bytu niematerialnego sterującego życiem ludzkim, niezależnego i niepodlegającego śmierci, konsekwentne jest przeświadczenie o tym, iż tożsamość ‘ja’ winna trwać w jakiejś formie po transgresji ostatecznej. Za nieśmiertelnością ‘duszy’ opowiadał się laureat nagrody Nobla australijski neurofizjolog John Carew Eccles (1903–1997). Dowodził, iż posiadane przez człowieka ‘ja’ (nieśmiertelny umysł – rzeczywistość duchowa) działa poprzez materialny mózg (rzeczywistość fizyczna), niemogący wytwarzać zjawisk psychicznych. Jakkolwiek obie rzeczywistości przenikają się wzajemnie, to według tego uczonego, muszą istnieć bliżej nieokreślone siły duchowe generujące tego rodzaju stany [In.3].

Zasadność tego twierdzenia, potwierdzają również wnioski z badań nowojorskiego lekarza Sama Parni, uczestnika międzynarodowego projektu AWARE (*awariness resuscitation*). Prowadzone obserwacje wykazały, iż nieaktywny mózg nie jest automatycznie martwy, dowodząc nadto aktywności świadomości długo po ostatnim uderzeniu serca. Poświadczają to relacje osób przywróconych do życia, opisujących swoje wrażenia (rozświetlony tunel, poczucie harmonii i spokoju i inne zjawiska kojarzone z NDE (*near death experience*) a także obserwacje wizualne i doznania akustyczne pacjentów. Wskazuje na to również wzrastająca aktywność wartości neuroprzekazników u zmarłych – dawców, którzy podczas operacji wykazywali oznaki życia. Mimo postępu technicznego nadal nie można zbadać wszystkich obszarów neuronalnych, w których prawdopodobnie mogą utrzymywać się resztki świadomości [Szumalik 2015: 59–62]. Dowiedziono jednak, iż świadomość

'ja' przeżywa śmierć mózgu, ale jak długo taki stan może się utrzymywać, trudno na razie określić.

Podobną koncepcję, choć inaczej interpretowaną, prezentuje światowej sławy holenderski kardiolog dr Pim van Lommel. Konkluzja jego poglądów sprowadza się do teorii wiecznej świadomości, niezależnej od ciała fizycznego, której istnienie opiera na wnioskach wynikających z wieloletnich badań nad przypadkami NDE. Przyjmuje on obecność nielokalnej świadomości, która „produkuje” naszą świadomość, dopuszczając tym samym jej doświadczanie po śmierci niezależnie od funkcji mózgu, pełniącego jedynie rolę odbiornika i przekaźnika. Jakkolwiek van Lommel nie wypowiada słowa 'dusza', ale posługuje się pojęciem świadomość, to według tej teorii mieszczące się w niej 'ja' winno być niezniszczalne [In.4].

Nierozstrzygnięty problem 'duszy', która o ile istnieje, jest dla wielu naukowców projekcją stanów percepcji umysłu, stawia jednostkę mającą zmierzyć się z własną śmiercią, przed otchłanią nicości, czymś abstrakcyjnym i niewyobrażalnie traumatycznym. Dzieje się tak dlatego, iż niezależnie od zróżnicowanych interpretacyjnie poglądów, koncepcji filozoficznych, wierzeń i religii kwestia zaistniałego tworu kulturowego – 'duszy' dotyka tożsamości człowieka, a poprzez nią wspólnoty, społeczności, dla której śmierć jednostki jest zakłóceniem homeostazy. Potwierdza to wielowiekowa tradycja łącząca się z wiarą w istnienie 'duszy' nieśmiertelnej, wokół której narastały zróżnicowane formy praktyk funeralnych i zwyczajów wskazując tym samym, iż jest ona silnie umocowana w dziedzictwie kulturowym w wielu regionach świata. Są to: obrzędy pogrzebowe i ceremonie żałobne, pochówek, kremacja, mumifikacja, ceremonie odsyłania dusz zmarłych do zaświatów, rytuały uwolnienia 'duszy' (Indianie) obrzędy komemoratywne odprowadzane w miejscach pochówku bądź w miejscach przechowywania relikwii zmarłych (tzw. domy przodków), zwłaszcza ich wyprzeżonych głów, czaszek, skalpów, kości długich (Nowa Gwinea), przedmiotów lub zwierząt uważanych za ich wcielenie (tabliczki z imieniem przodka – Chiny, fetysze z zamkniętą 'duszą' – Afryka) [Żurawski 2007: 418–419; Kramer 2007: 254]. To także dobrze znane chociażby w tradycji polskiej, szerzej słowiańskiej czy europejskiej: rytzy przekraczania (np. opuszczanie trumny na każdym progu, pożegnanie zmarłego z rodziną), wspomaganie (świecenie zniczy na cmentarzu – odpowiednik palonych w średniowieczu ognisk dla 'dusz'; pozostawianie dodatkowego nakrycia na stole wigilijnym – zwyczaj interpretowany dzisiaj, jako miejsce dla niespodziewanego gościa, dawniej 'duszy' zmarłego) oraz celebracje upamiętniania (np. prawosławne *Pominki*, katolickie *Zaduszki* – relikwowa forma pogańskich dziadów, Dzień Wszystkich Świętych czy reaktywowane celtyckie święto Halloween).

Uzewnętrzanie czci oddawanej ‘duszom’ antenatów jest wyrazem trwającej z pokolenia na pokolenie potrzeby kontynuacji genealogicznej. Wynika ona z rozpaczliwej woli własnego przetrwania wiążącej się z troską o ocalenie własnej indywidualności także po śmierci. Zapewnia tym samym trwałość nieweryfikowalnej iluzji idei nieśmiertelności, której kulturowym symbolem jest ‘dusza’.

Bibliografia

- Bylina Stanisław, 1992, *Człowiek i zaświaty. Wizje kar pośmiertnych w Polsce średniowiecznej*, Warszawa: Upowszechnianie Nauki – Oświata „UN-O” sp. z o.o.
- Eliade Mircea, 1988, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. I, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Eliade Mircea, 1994, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Frankowska Maria, 1987, *Mitologia Azteków*, Warszawa: Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe.
- Gieysztor Aleksander, 1982, *Mitologia Słowian*, Warszawa: Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe.
- Ikram Salima, 2004, *Śmierć i pogrzeb w starożytnym Egipcie*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Kośko Maria Magdalena, 1990, *Mitologia ludów Syberii*, Warszawa: Wydawnictwo Filmowe i Artystyczne.
- Kramer Kenneth Paul, 2007, *Śmierć w różnych religiach świata*, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Krąpiec Mieczysław, 1983, *Dusza ludzka*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. Romuald Łukaszyk, Ludomir Bieńkowski, Feliks Gryglewicz, t. 4, Lublin: KUL, s. 378–380.
- Leeuw van der Gerardus, 1997, *Fenomenologia religii*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Lehr Urszula, 2015, *Soul in the folk imagination. Conceptions – metamorphosis – relations*, „Romanoslavica”, t. LI.2/2015, s. 87–100.
- Łyczkowska Krystyna, Szarzyńska Krystyna, 1981, *Mitologia Mezopotamii*, Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.
- Matela Leszek, 2009 *Kod druidów i sekrety Celtów*, Białystok: Studio Astropsychologii.
- Mauss Marcel, 1973, *Socjologia i antropologia*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Ringgren Helmer, Ström V. Åke, 1975, *Religie w przeszłości i w dobie współczesnej*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Stefaniuk Tomasz, Domańska Karolina, 2013, *Rozumienie życia doczesnego i śmierci w źródłach islamskich – Koranie i Hadisach*, „Kultura i Wartości”, nr 2 (6), s. 121–135.
- Swienko Henryk, 1981, *Religia i religie*, Warszawa: Iskry.
- Szumalik Adam (red.), 2015, *Co właściwie dzieje się, kiedy umieramy*, „Świat Wiedzy”, marzec 2015, s. 54–63.

- Toynbee Arnold, 1968, *Człowiek wobec śmierci*, w: *Człowiek wobec śmierci*, red. Arnold Toynbee i in., Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 91–149.
- Wilowski Włodzimierz, 2000, *Zagadnienie życia i śmierci w wybranych poglądach filozoficznych i religijnych Zachodu i Wschodu*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Żbikowski Tadeusz, 1978, *Zwyczaj, obrzędy i symbole religijne Indii i Chin*, w: *Zwyczaj, obrzędy i symbole religijne*, red. Józef Keller i in., Warszawa: Iskry, s. 24–140.
- Żurawski Sławomir (red.), 2007, *Obyczaje, języki, ludy świata. Encyklopedia PWN*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Źródła archiwalne własne (Arch.)

- Arch.1 – wieś Łącko (Beskid Sądecki), APE IAE PAN, Kraków, nr inw. 1575/1978.
- Arch.2 – wieś Obidza (Beskid Sądecki), APE IAE PAN, Kraków, nr inw. 1555/1977.

Źródła internetowe (In.)

- In.1 – Dusza (religia; [https://pl.wikipedia.org/wiki/Dusza_\(religia\)](https://pl.wikipedia.org/wiki/Dusza_(religia)); 2015-10-01).
- In.2 – Ks. Michał Kaszowski, Istnienie człowieka po śmierci. Nieśmiertelność duszy (http://www.teologia.pl/m_k/zag08-1a.htm; 2015-09-24).
- In.3 – Ks. M. Piotrowski TChr. Laureat Nagrody Nobla o istnieniu nieśmiertelnej duszy (<http://adonai.pl/wiecznosc/?id=83>; 2015-09-24).
- In.4 – Śmierć jest prawdopodobnie innym stanem naszej świadomości – mówi holenderski kardiolog (<http://natemat.pl/99331,smierc-jest>; 2014-07-01).

‘Soul’: A Cultural Key to Immortality

Summary

The context of this presentation encompasses cultural content containing the soul motif (myths, beliefs, thanatic demonology threads, religions, philosophies), analysed from the perspective of identity. The motif emphasises an aspect of the spiritual principle that is variously designated (e.g., *vis vitalis*, *anima*, *nefesh*, *psyche*, *atman*), its fate and transformations on various ontological levels (metempsychosis, reincarnation, ecstatic states, oneiric states). Analysis of texts and narratives – from transcendental perception (animism, manism, divine particle) to scientific ascertainments (e.g., Doctor Pim van Lommel’s theory of consciousness beyond death) – indicates, in spite of differences in language of the texts resulting from various outlooks on reality, a relatively clear presence of this phenomenon. On the other hand, a confrontation of ideational images of this phenomenon with reflections and concepts of modern academic discourses concerning consciousness reveals parallels existing in two basic issues: the essence of “I” and the so-called “life after life”. This also calls for putting

forward a thesis that the objective of creating this conceptual construct ("soul") was a move – in the course of civilizational evolution – towards the substantiation of the intentionality content, and the message related to it, concerning the fact that the intangible element of "I" survives death. The phenomenon of "soul" that exists in the history of humanity and in cultures of the world, irrespective of theories accepting or negating it, remains a cultural symbol and a semantic designation of eternal life.

Keywords: myths, beliefs, religions, philosophical concepts, modern theories.

Rozdział 3

Dusza niczym złoto, dusza niczym wąż – hermeneutyczny głos w dyskusji o naturze duszy

Monika Nowakowska
Uniwersytet Warszawski

Streszczenie

Jedną z najstarszych indyjskich tradycji filozoficznych jest *mīmāṃsā*, wychodząca pierwotnie od rytualnej egzegezy tekstów wedyjskich (XV–V w. p.n.e.). Jej przedstawiciele przyjmowali za pewnik odwieczne trwanie Wed i niezmiennie, niezależne od człowieka czy boga, znaczenie wedyjskich słów. Sednem Wed był dla nich nakaz rytualny i jego konieczna skuteczność. W obronie tego *mīmāṃsā* warunkowo zaakceptowała też inne tezy, na przykład o istnieniu duszy jako niezbędnego, ostatecznego wykonawcy/sprawcy i beneficjenta czynności rytualnych, które podjąć musi ten, kto pragnie trafić do nieba. W najwcześniejszych zachowanych tekstach mimansy informacji o duszy mamy niewiele, kwestię rozwijają dopiero autorzy klasycznego okresu tej tradycji. W niniejszym artykule przyglądamy się dyskusji nad naturą duszy zawartej zwłaszcza w sanskryckich traktatach przedstawiciela mimansy Kumarili Bhattya (ok. VII w. n.e.), bliżej rozpatrując w kontekście doktrynalnym intrygującą strofę ŚV V.18.28.

Słowa kluczowe: dusza, Indie, Kumārila, *mīmāṃsā*, rytuał, Śabara, *Wedy*.

3.1. Wstęp i uwagi terminologiczne

W sanskryckim traktacie filozoficznym z VII w. n.e., (będącym, ściśle biorąc, zgodnie z indyjską tradycją literacką komentarzem, a nawet komentarzem do komentarza), zatytułowanym *Śloka-vārttika* („Komentarz w stro-

fach”; dalej ŚV), którego autorem był Kumārila Bhaṭṭa¹, w dyskusji o istnieniu i naturze duszy ludzkiej pojawia się zwrotka z na tyle enigmatycznym porównaniem, że doczekała się dwóch wersji przekazu. W niniejszym artykule podejmiemy próbę interpretacji owej strofy, traktując to jako sposobność do przedstawienia zarówno kontekstu doktrynalnego debaty, której strofka stanowi drobny element, jak i jej szerszego tła historyczno-kulturowego.

Odniesienie do hermeneutyki, pojawiające się w tytule, kieruje nas wprost do podstawowego zadania owego nurtu w myśli indyjskiej, którego przedstawicielem był Kumārila, a mianowicie mimansy (*mīmāṃsā*), specjalizującej się w rytualnej egzegezie tekstów wedyjskich, a potem szerzej w hermeneutyce tekstów religijno-prawnych. Po drugie odniesienie to wskazuje, jak zobaczymy, na ściśle egzegetyczne podłoże i uwarunkowania udziału mimansy w debacie o duszy, wynikającego z konieczności spójnego wyinterpretowania Wed i rytuału wedyjskiego, ugruntowującego ich celowość i sensowność.

Wreszcie, pisząc „dusza” w kontekście indyjskim, mamy najczęściej na myśli termin *ātman* („jaźń”; wyprowadzany od czasownika znaczącego „(od)dychać”), najróżniej doktrynalnie interpretowany, używany także jako zaimek zwrotny, a w najstarszych tekstach, co interesujące, oznaczający czasem „ciało”. Natomiast u autorów mimansy pojawiają się też inne terminy, w ramach wyводу argumentacyjnego traktowane zwykle synonimicznie, najczęściej metonimiczne – jak *puruṣa* („osoba, człowiek”), *puruṣ* („człowiek”), także *nara* („człowiek”). O ile pojedynczo miewają one w różnych systemach myśli indyjskiej specyficzne i niekoniecznie fizyczne konotacje, o tyle ich łączne pojawienie się u autorów mimansy kieruje naszą uwagę na, jak się zdaje, charakterystyczne dla tego nurtu biologiczno-empiryczne rozumienie człowieka, również w jego wymiarze duchowym (zob. 3.3.2.1.).

3.2. Porównanie

Wspomniana zwrotka w oryginale według części tradycji brzmi tak:

tasmād ubhaya-hānena vyāvṛṭty-anugamātmakāḥ
puruṣo 'bhyupagantavyaḥ kuṇḍalādiṣu sarpavat

[ŚV V.18.28].

¹ Wszystkie sanskryckie terminy i nazwy własne występujące w tekście odmieniamy zgodnie z zasadami fleksji polskiej, wyrazy w mianowniku podając w transliteracji naukowej, a w pozostałych przypadkach stosując transkrypcję spolszczoną opracowaną przez Andrzeja Ługowskiego w „Słowie wstępnym” do *Słownika mitologii hinduskiej*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie DIALOG, 1994.

Co można bez kontekstu wstępnie i dosyć dosłownie przełożyć następująco:

Dlatego, ze względu na odrzucenie obu, należy uznać, że człowiek (*puruṣa*) ma w swej naturze zanikanie i trwanie, niczym w splotach (*kuṇḍala*) itd. wąż (*sarpa*).

W drugiej wersji strofki, zaświadczonej w innym przekazie, w miejsce węża pojawia się złoto (*svarṇa*), a termin *kuṇḍala* interpretowany jest w nieco innym znaczeniu, czyli w przekładzie dosłownym:

Dlatego, ze względu na odrzucenie obu, należy uznać, że człowiek ma w swej naturze zanikanie i trwanie, niczym w kolczykach (*kuṇḍala*) itd. złoto (*svarṇa*).

Tradycja, odnotowując obie wersje, dzieli się świadectwami, zachowanymi w manuskryptach i potwierdzonymi w różnych wydaniach tekstu. Drugi wariant strofy znajdziemy jako lekcję główną w wydaniach uznawanych za godne zaufania, a i obraz złota jako jednej i tej samej substancji przetwarzanej w różne kształty stanowi standardowy przykład w dyskusjach przedstawicieli indyjskich nurtów gramatycznych i filozoficznych nad teorią znaczenia słów w powiązaniu z teorią poznania. Natomiast za pierwszym wariantem stoi zarówno autorytet wielkiego znawcy mimansy i płodnego tłumacza tekstów sanskryckich na angielski, Ganganathy Jhy, który o węzu właśnie mówi w swoim przekładzie ŚV, jak i, co ważne, zacytowanie tej lekcji w tekście tworzącego w VIII w. n.e. buddyjskiego krytyka stanowiska Kumarili, Śantarakszity (Śāntarākṣita). Wrócimy do tego w punkcie 3.4. Interpretacja.

3.3. Kontekst

3.3.1. Terminologia i kontekst historyczny

Jedną z najstarszych indyjskich tradycji filozoficznych jest *mīmāṃsā*, wychodząca pierwotnie od rytualnej egzegezy i interpretacji Wed, czyli zbiorów hymnów w języku staroindoaryjskim (*veda* – „wiedza”), powstałych w XV–V w. p.n.e., a uznanych z czasem za święte i fundamentalne dla późniejszego hinduizmu. Termin *mīmāṃsā* – derywat rzeczownikowy od formy dezyderatywnej czasownika „myśleć” (*man*), czyli ‘pragnienie myślenia’, później ‘namysł, analiza, refleksja’ – oraz jego pochodne pojawiają się już w samym korpusie wedyjskim, w kontekście pogłębionych rozważań, zwłaszcza rytualnych². Jako tradycja egzegetyczna *mīmāṃsā* uformowała się prawdopodobnie z końcem okresu powstawania brahman (*brāhmaṇa*,

² Zob. Verpoorten 1987: 2–3.

od ok. X do ok. V w. p.n.e.), czyli tekstów prozaicznych zajmujących się interpretacją rytuału i hymnów wedyjskich, obudowujących je kosmologią i pierwocinami myśli teologiczno-filozofującej.

Przedstawiciele mimansy uznawali odwieczne trwanie Wed i niezmiennie, niezależne od człowieka czy boga, znaczenie wedyjskich słów. Wedy wedle mimansy były *apauruṣeya* (dosł. „bezosobowe”), czyli nie pochodziły od żadnego osobowego autora, a w związku z tym jako źródło wiedzy były bezbłędne i niezawodne, istniały w przekazie ustnym od zawsze i od zawsze wyrażały dharma (*dharma* – dosł. „to, co ustanowione, co podtrzymuje; zasada, rozporządzenie; obowiązek”), czyli powinność rytualną. Sednem przesłania wedyjskiego był nakaz rytualny i jego konieczna metafizycznie sensowność³. Tym samym, wskazując na dharma, czyli to, co powinno zostać zrealizowane, nie to, co jest, Wedy jako Słowo (*śabda*, *śāstra*) stanowiły źródło poznania tego, co wykraczało poza percepcję i inne środki poznania oparte na percepcji. W takim ujęciu Wedy nie opisywały faktów, hymny wedyjskie nie miały być interpretowane jako źródło wiedzy o świecie i wydarzeniach historycznych⁴. Wręcz przeciwnie, wszelkie elementy narracyjne w Wedach miały tylko wartość pomocniczą. Tym, co było ważne w Wedach dla mimansy, był nakaz podejmowania działania rytualnego (*kriyā*, *karman*). Zadaniem mimansy była właściwa interpretacja tego nakazu, z wyzyskaniem wszelkich możliwości wypracowywanego przez wieki aparatu egzegetycznego, służącego do drobiazgowych analiz formuł wedyjskich w ich najbliższym i szerszym kontekście, do identyfikowania elementów pierwszorzędnych (np. czasownik wyrażający nakaz rytualny w trybie życzącym) i drugorzędnych, itd. Stworzony w ramach mimansy zespół reguł stanowił później źródło dla wielu innych indyjskich tradycji, od prawodawczych po filozoficzne.

Nie ma jasności, czy i kiedy *mīmāṃsā* rozwinęła własne koncepcje na przykład metafizyczne, czy tylko je z czasem zapożyczyła z innych systemów, bo jednak jej głównym zainteresowaniem była dharma i rytuał. Najstarszym i zasadniczym tekstem mimansy jest ogromny zbiór sutr (czyli zgodnie z indyjską tradycją ustną bardzo zwięzłych sformułowań zawierających tylko niezbędne informacje, często niezrozumiałych niemal bez komentarza, o funkcji głównie mnemotechnicznej) zatytułowany *Mimansa-sutra* (*Mīmāṃsā-sūtra*, ok. 200? p.n.e.; dalej MS), którego autorstwo przypisuje się Dżajminiemu (Jaimini). Pierwsza sutra wyraża programowe zainteresowanie mimansy, czyli pragnienie poznania dharmy, powinności rytualnej:

³ O podstawowych założeniach mimansy zob. np. Verpoorten 1987 lub po polsku Nowakowska 2001.

⁴ Zob. Bronkhorst 2001.

athāto dharma-jijñāsā (MS I.1.1., „Oto więc [jest czas na] pragnienie poznania powinności rytualnej”). Rozwija to sutra druga: *codanā-lakṣaṇo ’rtho dharmah* [MS I.1.2: „Powinność rytualna (*dharmā*) to cel (również: „sens; wartość”), którego oznaką jest wezwanie rytualne (*codanā* – dosł. „bodziec, pobudka”)”]. Innymi słowy, *dharmā* jest tym, na co wskazuje, do czego prowadzi nakaz rytualny. Jak objaśnia komentarz Śabary (patrz niżej) do tej sutry: *codanā iti kriyāyāḥ pravartakam vacanam āhuḥ*, czyli „wezwanie rytualne to wypowiedź nakłaniająca do działań rytualnych (*kriyā*)”⁵.

Charakterystyczne dla *mimāṃsā* jest występowanie form wyrażających pragnienie, życzenie, począwszy od samej nazwy tej tradycji, czyli „pragnienia namysłu”, po „pragnienie poznania” w pierwszej sutrze. Głównym też i prototypowym wezwaniem rytualnym jest dla *mimāṃsā* formuła *svarga-kāmo yajeta*, czyli „niech ofiarowuje ten, który pragnie, pożąda (*-kāma*) nieba (*svarga*)”, a zatem podstawową siłą napędzającą człowieka, w tym w jego działaniu ofiarnym, jest pragnienie, pożądanie. Jak zobaczymy, pragnienie, chęć (*icchā*) pojawia się także jako oznaka wskazująca na istnienie duszy, która jest wedle *mimāṃsā* podłożem pragnień i stanów emocjonalnych⁶.

Jeśli chodzi o niebo (*svarga*), do którego pragnie trafić podmiot realizujący czynności rytualne, to jest ono w tekstach wczesnej *mimāṃsā* dosyć enigmatyczne⁷. W komentarzu Śabary do MS VI.1.1–3 pojawiają się w kontekście egzegezy rytualnej rozważania na temat funkcji terminu *svarga* w nakazie *svarga-kāmo yajeta* itp. Pada tam sformułowanie, że słowo „niebo” oznacza to, co przynosi szczęście (*prīti-sādhana-vacanas*), wszelkie inne informacje na jego temat są wedle *mimāṃsā* bezpodstawne, nie mają pokrycia ani w faktach, ani nie są rozwijane w wezwaniu rytualnym. Jedyne, co wezwanie *svarga-kāmo yajeta* implikuje, to wskazanie – skoro wiadomo skądinąd, że realizacja tego, co należy czynić (*kartavya*), owocuje przyjemnością (*sukha-vān*), a tego, co czynić nie należy (*akartavya*), nieprzyjemnością (*duḥkha-vān*) – że podjęcie nakazanej w wezwaniu czynności skutkuje przyjemnością (*sukha-phalo yāgo bhaviṣyati*) i to dostępną temu tylko, kto tę nakazaną czynność, czyli ofiarę, spełnił⁸. Poza ewidentnym aspektem etycznym takiego ujęcia, zwrócić trzeba również uwagę na definiowanie nieba w terminach emocjonalnych. Powinniśmy sobie też uświadomić, za Halbfassem⁹, że *mīmāṃsā* zachowała

⁵ Polskie przekłady pierwszych sutr MS wraz z fragmentami komentarza Śabary zob. Nowakowska 2002.

⁶ Zob. Frauwallner 1968: 52, a także niżej: 3.2.2. Kontekst doktrynalny.

⁷ Por. też Verpoorten 1981.

⁸ MD V: 173–179; por. Jha 1933: 964–967.

⁹ Halbfass 1983: 273; zob. też Bronkhorst 2000: 79.

„dziedzictwo ‘przed-karmicznej’ przeszłości indyjskiej tradycji” w epoce, w której podstawowymi założeniami większości nurtów stało się działanie karmana (*karman* – „czyn, uczynek”) jako sumy wszystkich uczynków człowieka oraz sansary (*saṃsāra*) jako kręgu kolejnych żywotów. Oba tych pojęć w tych znaczeniach we wczesnej mimansie nie napotkamy, nie kłopotą się zatem ona ani żadnym wyzwoleniem z kręgu wcieleń, ani kwestią gromadzenia lub niegromadzenia karmana. Najstarsza *mīmāṃsā* nie zajmowała się działaniami człowieka jako takimi, a tylko i wyłącznie jego aktywnością rytualną zgodnie z wytycznymi wedyjskimi, rozumianą zresztą jako obowiązek moralny.

3.3.2. Kontekst doktrynalny

Rozważając naturę człowieka wedle indyjskich systemów myśli, Wilhelm Halbfass [1991: 274–279] w odniesieniu do mimansy podkreślał, że wszystkie ortodoksyjne systemy hinduskie, kładące nacisk na wyzwolenie (*mokṣa*), osłabiają rolę człowieka w świecie: istota ludzka to tylko jedna z sukni, jakie dusza, jaźń może przybrać, jeden z jej tymczasowych nośników bytowania na ziemi, które i tak przecież wkrótce porzuci. Człowiek to jedna z ról duszy, nawet jeśli uprzywilejowana, skoro bliżej jej ku wyzwoleniu, ale jedna z wielu. Człowieczeństwo stanowi szczególną soteriologiczną sposobność, ale i jest szczególnego rodzaju więzieniem. Wyzwolenie dotyczy więc jaźni w człowieku i wyzwala się jaźń z człowieka, a zatem niekoniecznie człowiek, jako taki, mógł te ortodoksyjne systemy interesować. Ale, jak podkreśla Halbfass, jeden system wyróżnił człowieka jako stworzenie myślące i planujące. To właśnie *mīmāṃsā*, najpierw wcale a potem dużo mniej przejęta wyzwoleniem niż inne „ortodoksyjne” systemy, skupiona była na dharmie, rytualnej powinności i aktywności ofiarnej, które miały przynosić zasługę religijną oraz zapewnić stosowną nagrodę dla ofiarnika w życiu ziemskim lub po śmierci. Specjalizowała się tym samym, jak pisze Halbfass, w rytualistycznym i religijnym planowaniu, zarówno życia, jak i „poza-życia”. Dlatego też bardziej zajmował ją człowiek jako tymczasowe, doczesne stworzenie¹⁰.

W tym świetle też możemy rozważać mimansowe koncepcje istnienia i charakteru duszy człowieka. Nieoczywistość potrzeby dyskusowania tych kwestii w ramach systemu egzegezy potwierdza późne ich pojawienie się w tekstach przedstawicieli mimansy. Tak naprawdę dopiero w klasycznym okresie rozwoju filozoficznego szkół mimansy, w VI–VII w. n.e., autorzy poruszają tematy soteriologiczne, zresztą w kontekście polemik z innymi koncepcjami

¹⁰ Halbfass 1991: 275.

filozoficzno-religijnymi, zwłaszcza buddyjskimi. Teoria interpretacji rytualnej wymagała jednak przyjęcia pewnej perspektywy pozaświatowej, a zatem i istnienia jakiejś trwałej jaźni, beneficjenta czynności rytualnych. Nietrwałej ofierze trzeba było przydać trwały aspekt. A to wymagało skonstruowania, a przynajmniej zverbalizowania, pewnej metafizyki. Jak wykazują badacze¹¹, *mīmāṃsā* miała w tym czerpać wiele idei z innych szkół myśli bramińskiej (czy to nurtu njaji i wajsiesziki (*nyāya*, *vaiśeṣika*), czy sankhji (*sāṃkhya*)), zawsze jednak przykrawając je do swoich potrzeb, tak by niezagrożony trwał autorytet i wewnętrzna niesprzeczność Wed.

Stanowisko mimansy w kwestii duszy było częściowo analizowane i prezentowane, najczęściej przy okazji szerszego omawiania tego nurtu, chociaż bardziej systematycznej analizy doczekali się na razie Śabara i Prabhākara, czyli drugi z wielkich autorów mimansy okresu klasycznego¹², a Kumārila, mimo jego niezaprzeczalnie istotnej pozycji w historii myśli indyjskiej, jak dotąd nie.¹³

3.3.2.1. Śābara-bhāṣya

Mimansa-sūtry o duszy nie wspominają. Pierwsze rozważania na ten temat w zachowanych do naszych czasów tekstach znajdziemy w olbrzymim komentarzu prozą do MS autorstwa Śabary, zwanym *Śābara-bhāṣya* („Komentarz Śabary”; dalej ŚBh), który datowany jest na ok. IV–V w. n.e.¹⁴ Rozważania te znajdują się przy tym w cytowanym przez Śabarę fragmencie wcześniejszego, niezachowanego w całości komentarza, który stworzyć miał niejaki Vṛttikāra (dosł. „komentator”), a i tenże Komentator cytuje tutaj, jak się przypuszcza, jeszcze innego autora¹⁵. Widać w każdym razie po tych piętrowych cytowaniach, że tematyka „duchowa” przyjmowała się w mimansie z trudem, a już na pewno nie była jeszcze w owym czasie w niej zdomowiona.

Punktem wyjścia dyskusji w komentarzu jest odwołanie do sformułowania z rytuału wedyjskiego, gdzie w kontekście stosu ciepłego mówi się, że zmarły ofiarnik (*yajamāna*), wyposażony w ofiarne utensylia, udaje się

¹¹ Na przykład Taber 1990; Pandurangi 2006; Verpoorten 2012.

¹² Zob. np. Biarreau 1968; Verpoorten 2012; Freschi 2012, 2014.

¹³ Analizę dyskusji o duszy u Śabary można znaleźć u Biarreau [1968], natomiast poglądy nieco młodszego współczesnego Kumarili autora, założyciela drugiej szkoły mimansy, Prabhakary Miśry, rozpatrywali niedawno Verpoorten 2012 oraz Freschi 2012. Ogólniejsze prezentacje debaty znajdziemy w pracach Jha 1964; Pandurangi 2006; Freschi 2014 czy Taber 1990 (który wspomina o podjęciu debaty od Kumarili przez Śāntarakṣitę; zob. niżej 3.3. Interpretacja). Bliższe badanie stanowiska Kumarili zapowiadał Uno 1999, niestety, wygląda na to, że zamierzenia zarzucił.

¹⁴ Por. Slaje 2007: 111, przypis 61; Bronkhorst 2007: 12, przypis 14.

¹⁵ Zob. Frauwallner 1968: 109–110; Bronkhorst 2007: 11.

(*yāti* – dosł. „idzie”) natychmiast (*añjasā*) do świata niebieskiego (*swargam lokam*). A przecież ciało ofiarńnika płonie na stosie. Jeśli formuła należąca do korpusu wedyjskiego nie kłamie, to coś innego (*anya*) udaje się do nieba. Na to odpowiada się, że istnieje coś innego, jest to *ātman*, czyli jaźń, dusza, odrębna od ciała, która wędruje do nieba¹⁶.

Rozwija się bardziej zaawansowana dyskusja nad zdefiniowaniem istoty duszy, przechodząc od tego, co obserwowalne zewnętrznie, do tego, co dostępne tylko wewnątrznie, w introspekcji i samopoznaniu. Ustala się najpierw warunki fizyczne, czyli przede wszystkim przez stwierdzenie, czym dusza nie jest (nie jest ciałem), a następnie wskazanie na znaki występowania duszy w ciele. Chodzi o takie oznaki życiowe jak to, że się oddycha, wydycha (*prāṇiti*, *apāṇiti*), wzdycha czy mruga (*ucchvasiti*, *nimiṣati*), które nie mogą przynależeć do ciała, ponieważ po śmierci ciało opuszczają. Muszą więc być związane z obecnością duszy. Od tego jest krok do innych aspektów cielesności, które przemawiają za istnieniem duszy, a mianowicie podnosi się kwestię stanów emocjonalnych. Odczucia takie jak „przyjemność i tym podobne” (*sukhādi*) dostępne są tylko osobie ich doświadczającej, nikomu innemu, inaczej niż czysto zewnętrzne atrybuty ciała widoczne dla każdego.

Z tym wiąże się kolejny argument za istnieniem duszy, a mianowicie zjawisko poznania (*vijñāna*) i fakt istnienia podmiotu poznawczego (ktoś *jānāti*, „poznaje”, a więc istnieje *jñānasya kartṛ*, „sprawca poznania”). To dusza poznaje i to na przestrzeni czasu, co tłumaczy też zjawisko pamięci (*smṛti*). Co więcej, o istnieniu duszy wnioskujemy na podstawie pragnienia (*icchā*), które – wedle tekstu ŚBh – nie byłoby możliwe wobec przedmiotu wcześniej niepostrzeżonego czy inaczej poznawczo niezidentyfikowanego. Podmiot pragnienia jest tożsamy z podmiotem postrzeżenia. Podmiot poznawczy musi przy tym być trwały, nie można, jak chcieliby buddyści, interpretować go jako ciąg aktów poznawczych. Jest dusza zatem podmiotem poznawczym, który uczy się, pamięta, rozpoznaje i pragnie, działa i kontynuuje swoje działania, a na dodatek dysponuje poczuciem i doświadczeniem „ja” (*aham*). Dostępny on jest też poznaniu sam sobie w samouświadomieniu (*svasaṁvedya*). Śābara podsumowuje dyskusję, przywołując sformułowania *Bṛhadāraṇjaka-upaniṣady* – *ātman* jest niezniszczalny (*aśīrya*) i wiadomy samemu sobie (*ātma-jyotiḥ; puruṣaḥ svayaṁ jyotiḥ bhavati*).

W świetle tego odwołania do *upaniṣady* można się zgodzić z Halbfassem [1991: 276], że najczęściej pojawiający się u Śābary termin określający człowieka – *puruṣa*, synonim *atmana*, nie oznacza gatunku biologicznego homo

¹⁶ Większe fragmenty tej dyskusji zostały przełożone na polski w Nowakowska 2002. Por. Frauwallner 1968; Jha 1933.

sapiens, ale przywołuje ideę wiecznej duchowej zasady. Śabara określa nim nie tylko człowieka na ziemi, ale używa go również w odniesieniu do duszy, która trwa po śmierci człowieka i zbiera owoce jego czynów. Jednakże nawet po śmierci, bezcielesny, *puruṣa* – *ātman* jest nadal sprawcą, podmiotem działania, oraz „doznającym”, podmiotem doświadczenia. Jest dużo bardziej konkretną i czasową istotą niż *ātman* w innych systemach filozoficznych. Pozostaje, jak napisała Biarreau [1968], „podmiotem życia empirycznego”, korzystając z nagród w niebie niemal tak samo, jak używa ich człowiek na ziemi.

Kwestia duszy pojawia się też u Śabary w komentarzu do MS 2.1.5¹⁷, w której wprowadzane jest pojęcie apurwy (*apūrva* – dosł. „niepoprzedzony”), czyli skutku działania rytualnego, który trwa w mocy po przeminięciu aktu ofiarnego. Zapewniając urzeczywistnienie się jego celu, gwarantuje sensowność tego aktu, a ściśle biorąc sensowność wezwania (*codanā*) do działania ofiarnego, czyli zawierających te wezwania Wed. Postulując istnienie apurwy wskazuje się na konieczny nośnik dla nietrwałego aktu rytualnego (*karman*). Ów nośnik jest definiowany jako taki właśnie ze względu na to, że przenosi się w czasie i przestrzeni (z miejsca ofiary np. w jej rezultat, niebo), czego oczywiście ofiara sama w sobie nie czyni. W tym kontekście pojawia się charakterystyka duszy (*ātman*), substratu dla gromadzenia się owego nośnika, czyli apurwy. Jest dusza wszechobecna (*sarva-gata*), a zatem nie przemieszcza się, a oznaką jej wszechobecności są ujawniające się wszędzie, w różnych miejscach i porach, stany emocjonalne (*bhāva*)¹⁸.

3.3.2.2. Kumārila

Kumārila Bhaṭṭa (ok. VII w. n.e.) nie tylko dał początek jednemu z dwóch klasycznych odłamów nurtu mimansy, ale i odgrywał niezmiennie ważną rolę w dziejach filozofii indyjskiej. Jest autorem czterech prac, z których trzy zachowały się do naszych czasów w całości

Śloka-vārttika stanowi komentarz do pierwszych trzydziestu sześciu sutr MS w interpretacji Śabary, tworzących tzw. *Tarka-padę* (*Tarka-pāda*), w których zawierają się podstawy systemu filozoficznego mimansy. W ramach komentarza do piątej sutry pojawia się, zaraz po omówieniu problemu urzeczywistniania skutków rytualnych, partia strof poświęcona kwestii istnienia atmana (ŚV V.18 *ātma-vāda*).

Kumārila zaczyna swoją analizę, jak Śabara, od wątpliwości, w jaki sposób zmarły ofiarnik, wyposażony w ofiarnicze akcesoria, trafia do nieba – wskazując na interesujący trop metonimicznego związku ciała z duszą

¹⁷ MD II: 358–379.

¹⁸ Por. Jha 1933: 175–181; zob. też 3.3.2.2 Kumārila.

w różnych wypowiedzeniach wedyjskich. Najważniejsza dla Kumarili jest jednak perspektywa zaprzeczenia istnienia duszy, co postawiłoby sens całej Wedy pod znakiem zapytania, jako że nie byłoby związku przyczynowo-skutkowego między rytuałem a obranym celem (np. niebem). Gdyby przyjąć, że wszystko jest tylko wytworem świadomości (jak czynią to buddyści), nie byłby sprawca beneficjentem czynności rytualnych, Wedy wzywałyby do działania na próżno (*mṛṣā*). Dlatego Kumārila podejmuje się wykazania istnienia duszy, żeby potwierdzić autorytet Wed (*veda-pramāṇa*). A zatem, jak i Śabara, wskazuje, że to dusza tak naprawdę dysponuje składnikami ofiary, acz za pośrednictwem ciała. Dusza wędruje do nieba, jest czyncą (*karṭṛ*) i jednocześnie tym, który spożywa (*bhokṭṛ*) owoce czynów.

Argumentacja przebiega dalej mniej więcej tropem Śabary, ale z większymi partiami polemicznymi. Wychodzi Kumārila od tezy: dusza jest czymś innym niż ciało, zmysły czy rozum (*buddhi*); jest wieczna (*nitya*), a ciało nietrwałe. Teza ta spotyka się z poważnym zarzutem wynikającym z ontologii przyjętej przez przeciwnika – a mianowicie skoro dusza jest wieczna, to musi być niezmienna? Kumārila nie akceptuje takiego stanowiska, w jego ujęciu w wieczności duszy mieści się też podleganie przez nią zmianom (*vikriyā*). Jedno nie musi wykluczać drugiego. Jako analogię wskazuje się zachowywanie tożsamości przez człowieka, który na drodze życia od dzieciństwa do starości podlega nawet radykalnym przemianom, a dalej jest tym samym człowiekiem. Tak konstruowana osoba ludzka jest podłożem stanów emocjonalnych i innych, nośnikiem sprawczości i doznawania.

Ta wizja duszy prowokuje polemikę z buddyjskimi tezami o istnieniu tylko świadomości i strumienia następujących po sobie nietrwałych stanów budujących poczucie osoby. Kończy ją wstępne podsumowanie tego etapu dyskusji w strofie ŚV V.18.73: istnieje dusza osobowa (*pums*), jest wieczna (*nitya*), wszechobecna (*sarva-gata*), z natury swej zdolna poznawać (*jñāna-śakti-svabhāva*), zdolna do zajmowania kolejnych ciał (*dehāntara-kṣama*), chociaż faktycznie nieprzemieszczająca się (*agacchan*). To ona jest podmiotem działań rytualnych, przewodzi im, niby ofiarnik, osobiście ich nie wypełniając. Odrzuca następnie Kumārila zarzuty wajsiesziki definiującej działanie jako ruch. I chociaż sama dusza się nie rusza, to jest wykonawcą ruchu ze względu na zarządzanie nim. Jest podmiotem działania, sprawcą, ale to nie znaczy, że sama, bezpośrednio działa – ona inicjuje działania, realizowane przez ciało i zmysły. Nabywa zaś ciała i narządów zmysłów dzięki uczynom z poprzednich żywotów, a zatem ich aktywność jest jej aktywnością.

Następuje po tym w ŚV długa partia bezpośrednich objaśnień komentarza Śabary, w której powtarzane są jego argumenty (o oddychaniu, doznaniach, etc.) z wtrętem polemicznym z buddystami. Tu znajduje autor okazję

do przedstawienia ciągu racji semantyczno-pragmatycznych związanych z pojęciami „ja” (*aham*) i „moje” w odniesieniu do ciała i w odniesieniu do duszy, z konkluzją, że *aham* odnosi się do atmana, nie do ciała. I jest *aham* samopoznawalne, pozostając przy tym nie(roz)poznawalne dla innych. Poznanie jest po prostu jednym ze stanów duszy, dusza jako podmiot poznawczy zachowuje tożsamość w czasie. Jest dusza niezniszczalna (*avināśin*).

Kolejny traktat Kumarili, prozą oraz w strofach, zatytułowany *Tantra-vārtika* [„Komentarz (objaśniający) doktrynę”], kontynuuje komentarz ŚV do MS od sutry I.1.37, podnosząc już tematy bardziej specjalistyczne dla mimansy – drobiazgowo rozważania semantyczne i rytualistyczne dla celów hermeneutyki wedyjskiej. Przy okazji rozstrzygnięć dotyczących apurwy (czyli owej niepodlegającej percepcji mocy świeżo wytwarzanej w działaniu rytualnym, która gwarantuje urzeczywistnienie się celu rytuału, a zatem i odpłaty za zasługi (*punya*) i przewiny (*pāpa*)), stwierdza się, że to dusza jest podłożem (*āśraya*) apurwy. Dusza jest prawdziwym sprawcą, co pokazano w ŚV, a skutki działań rytualnych odkładają się w formie potencjalnej (*śakti*) w duszy ofiarnika.

Dusza jest przy tym, jak się powtarza, nośnikiem pojęcia „ja” i jedynym podmiotem doznań emocjonalnych. Jest wszechobecna (*sarvavyāpin*), wszechprzenikająca. Natomiast pojęcie „ja” wskazuje po prostu na istnienie duszy, która ma naturę czystej świadomości (*caitanya-svabhāva*), nieograniczonej miejscem i czasem. Jest niematerialna (*amūrta*) i z ciałem się nie miesza; a więc nie może się z nim przemieszczać, ponieważ jest wszędzie, ma zawsze kontakt z ciałem, gdziekolwiek by się ono przemieściło. Jest mnoga – dusz jest wiele (bo ciał jest wiele). Każda dusza ma przy tym możliwość dostępu tylko do własnych doznań (związanych z danym ciałem) i poznawania tylko za jego pośrednictwem. Dusze nie poznają się nawzajem, a jako niematerialne, choć wszystkie wszechobecne, sobie nie przeszkadzają. Współwystępują w tej samej przestrzeni, zachowując odrębność i osobową tożsamość.

3.4. Interpretacja

Z tak zarysowanym kontekstem wróćmy do strofy ŚV V.18.28. Pojawia się ona w partii początkowej podejmującej dyskusję, czy wieczność wyklucza zmianę (por. wyżej 3.3.2.2. Kumārila). Można ją w tym świetle przełożyć dokładniej następująco:

„Dlatego, ze względu na odrzucenie obu [skrajnych tez: 1) o całkowitym zniszczeniu wszelkich śladów danej osoby przy zmianie stanu, np. emocjonalnym; 2) o niezmiennym jej trwaniu], należy uznać, że dusza osobowa ma w swej naturze [jednoczesne] zanikanie i trwanie, niczym wąż w splotach itp.”.

A w wersji drugiej: „Dlatego, ze względu na odrzucenie obu [skrajnych tez: 1) o całkowitym zniszczeniu wszelkich śladów danej osoby przy zmianie stanu, np. emocjonalnym; 2) o niezmiennym jej trwaniu], należy uznać, że dusza osobowa ma w swej naturze [jednoczesne] zanikanie i trwanie, niczym złoto w kolczykach itp.”.

Zatem argumentuje się tutaj, iż dusza jednocześnie ma właściwości niezienne, trwałe (np. istnienie), i podlega zmianie np. w formie stanów emocjonalnych. Dusza trwa wiecznie, zachowując tożsamość, mimo że emocje są nietrwałe, przemijające.

Jak to się ma do porównania? I to przekazanego w dwóch wersjach? Naturalnym wyjaśnieniem zaistnienia dwóch lekcji mógłby być błąd skryby – w sylabicznych pismach indyjskich łatwo o pomylenie obu tych wyrazów. Tym bardziej, że nawet najbliższy Kumarili w czasie komentarz innego przedstawiciela mimansy, Parthasarathiego (Pārthasārathi Miśra, XI/XII w.) do tej partii ŚV niczego zresztą niewyjaśniający, także przekazany został w dwóch wariantach. Dwa przekazy mogą jednak wskazywać na nieco odmienną interpretację stwierdzanej w strofice analogii.

Wersja ze złotem¹⁹ przywołuje natychmiast dyskusje między indyjskimi gramatykami a przedstawicielami najstarszych szkół filozoficznych nad teorią znaczenia, w powiązaniu z teorią poznania. Wskazuje zatem na rozważania, jakie rodzajowe właściwości pozwalają identyfikować daną substancję (*dravya*), jaką rolę odgrywają i do jakiego stopnia należy do nich kształt (*ākṛti*). W dyskusjach indyjskich autorów pojawiają się, za tradycją już upanisadową, przykłady charakterystyki gliny (*mṛd*) lub właśnie złota (*svaṇṇa*) i różnych wyrobów z nich uczynionych²⁰. Porównując duszę do złota większy nacisk kładłoby się na jej jednolitość substancjalną: dusza może przybierać rozmaite kształty, zachowując swoją naturę, tak jak złoto pozostaje złotem, niezależnie od (tymczasowego i zmiennego) kształtu²¹.

Wersja z węzem²² znajduje natomiast poparcie w obszernym traktacie sanskryckim buddyjskiego autora Śāntarakṣity (Śāntarakṣita, VIII w.), *Tatva-saṃgraha* („Kompendium zasad”), oraz u jego bezpośredniego kome-

¹⁹ Zob. np. Freschi 2014: 149–150.

²⁰ Zob. Scharf 1996.

²¹ Teoria znaczenia jest dla mimansy, a zatem i Kumarili kluczowa, poświęca się jej wiele uwagi. Choć to wykracza poza ramy niniejszego artykułu, warto tutaj chociażby wskazać na rozdziały *Ākṛti-vāda* i *Vana-vāda* w ŚV, a zwłaszcza strofy 21–23 z tego drugiego, gdzie, komentując Śabare, mówi się o przekształcaniu złota w rozmaite wyroby, wiążąc to ze stanami emocjonalnymi człowieka (przywiązanego lub nie do danego kształtu i odczuwającego w związku z tym radość, smutek lub obojętność).

²² Zob. Jha 1983: 387.

tatora Kamalaśili (Kamalaśila, VIII w.), którzy podejmują polemikę z tezami mimansy o istnieniu duszy. Kontekst dyskusji budowany jest odmiennie, ale ukazuje się tam przedstawiciele mimansy jako głoszących tezę, że dusza ma charakter świadomości (*caitanya*) rozumianej jako *buddhi*, czyli inteligencja. Interpretuje się podnoszony przez mimansę aspekt zanikania wiązany z duszą jako wzajemne wykluczanie się takich stanów emocjonalnych, jak szczęście, nieszczęście itd., a aspekt trwania jako niewykluczanie się wzajemne świadomości, substancjalności i istnienia. Tę dwojakość duszy przyrównuje się do węża (*ahi, sarpa*), który błyskawicznie zmienia kształt od zwiniętego w splotach (*kuṇḍalāvasthā*) do wyprostowanego (*ārjavāvasthā*), zachowując cały czas charakter bycia wężem (*sarpatva*). Tak samo w przypadku duszy, będącej w swej naturze odwieczną świadomością, mamy do czynienia z zanikaniem i na nowo powstawaniem stanów definiowanych jako szczęście, nieszczęście itd., podczas gdy świadomość trwa. A dlaczego nie przyjmuje *mīmāṃsā* ani teorii buddyjskiej o absolutnej nietrwałości atmana, ani założeń innych szkół bramińskich o absolutnej jego trwałości? Albowiem całkowita nietrwałość duszy oznaczałaby nietrwałość tego, co (rytualnie) uczynione, i brak powiązania owoców działań z działającym. Przy założeniu zaś jednokształtności wiecznej duszy nie byłoby stanów szczęścia, nieszczęścia itd., jak w przypadku przestrzeni. I dlatego, tu się pojawia cytat ze ŚV V.18.28, ponieważ oba (skrajne stanowiska) się odrzuca, należy uznać, że dusza człowieka ma naturę jednocześnie zanikania i trwania, niczym w splotach itd. wąż²³.

Ze względu na to, że jest to najbliższy Kumarili w czasie znany nam tekst komentujący jego strofę, możemy go uznać za mocne świadectwo za lekcją wężow²⁴. Mimo podobieństwa do przykładu ze złotem w kolczykach, różnica ujęcia jest wyraźna. Złoto jest jednolite substancjalnie, stanowi identyfikowalny materiał rozmaitych indywidualnych kształtów. Wąż jest zaś jednostkowo tożsamy mimo przybieranych przez siebie różnych kształtów. Oba przykłady implikują niepoleganie na kształcie, ale jednak to analogia wężowa podkreśla nam indywidualną jednostkowość duszy, podlegającej zmianom tylko w określonych sferach, a zachowującą tożsamość, tak jak to proponuje Kumārila.

Co interesujące, acz być może przypadkowe, obiekt porównania, czyli wąż, pojawia się w kontekście ówczesnych indyjskich refleksji nad teorią

²³ TS 222–284 (zwłaszcza 223–226); Por. Jha 1937: 164–191 (zwłaszcza 165–166).

²⁴ Wąż w splotach (*kuṇḍalādiṣu sarpavad*) jako analogia atmana przywoływany jest krótko również we fragmentarycznym komentarzu Umveki (Umveka, ok. 700–750) do wcześniejszej partii ŚV, poświęconej percepcji, w kontekście analogicznych rozważań na temat trwałości i zmienności (ŚV V: 132). Por. Uno 1999: 422.

poznania jako klasyczny przykład błędu poznawczego związanego z percepcją („to nie wąż, a sznur”). Taka konotacja może w naszym przypadku dodatkowo sugerować, że tak samo jak wąż, dusza jest trudno percepcyjnie uchwytana, łatwo wziąć za nią coś innego (sznur – ciało?), nie daje się złapać i przytrzymać ani jednoznacznie zdefiniować. Migocze, mami, nieustannie jakby w ruchu, wymyka się poznaniu, a przecież jest. I, wedle mimansy, trwa ponad ciałem i mimo ciała, a jednak wyraźnie w związku z ciałem.

Bibliografia

- Biardeau Madeleine, 1968, *L'Ātman dans le commentaire de Śabaravāmin*, w: *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou: 40e anniversaire de la fondation de l'Institut de civilisation indienne de l'Université de Paris*, 1967, Publications de l'Institut de civilisation indienne, 28, Paris: E. de Boccard, s. 109–125.
- Bronkhorst Johannes, 2000, *Karma and Teleology. A problem and its solution in Indian philosophy*, „Studia Philologica”, Monograph Series, XV, Tokyo: International Institute for Buddhist Studies.
- Bronkhorst Johannes, 2001, *The Origin of Mīmāṃsā as a School of Thought: A Hypothesis, Vidyārnavavandanam. Essays in Honour of Asko Parpola*, „Studia Orientalia” 94, Helsinki: Finnish Oriental Society, s. 83–103.
- Bronkhorst Johannes, 2007, *Mīmāṃsā As Vedānta*, w: *Mīmāṃsā and Vedānta. Interaction and Continuity*, Papers of the 12th World Sanskrit Conference, t. 10.3, red. Johannes Bronkhorst, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., s. 1–91.
- Frauwallner Erich, 1968, *Materialien zur Ältesten Erkenntnislehre der Karmamīmāṃsā*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse Sitzungsberichte, 259, t. 2, Abhandlung, Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Süd- und Ostasiens, z. 6, Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.
- Freschi Elisa, 2012, *Action, Desire and Subjectivity in Prābhākara Mīmāṃsā*, w: *Hindu and Buddhist Ideas in Dialogue. Self and No-Self*, red. Irina Kuznetsova, Jonardon Ganeri i Chakravarthi Ram-Prasad, Farnham: Ashgate Publishing Ltd., *Dialogues in South Asian Traditions: Religion, Philosophy, Literature and History*, s. 130–144.
- Freschi Elisa, 2014, *Freedom Because of Duty: The Problem of Agency in Mīmāṃsā*, w: *Free Will, Agency, and Selfhood in Indian Philosophy*, red. Matthew R. Dasti, Edwin F. Bryant, New York: Oxford University Press, s. 137–163.
- Halbfass Wilhelm, 1983, *Karma, Apūrva, and “Natural” Causes: Observations on the Growth and Limits of the Theory of Saṃsāra*, w: *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, red. W. D. O’Flaherty, Delhi: Motilal Banarsidass, s. 268–302.
- Halbfass Wilhelm, 1991, *Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought*, New York: State University of New York.
- Jha Ganganath, 1933, *Shabara-bhashya*, tłum. na j. ang. Ganganath Jha, 3 tomy, Gaekwad’s Oriental Series, nr LXVI, Baroda: Oriental Institute.

- Jha Ganganatha, 1937, *The Tattvasaṅgraha of Śāntarakṣita with the Commentary of Kamalaśīla*, tłum. na j. ang. Ganganatha Jha, t. I, Gaekwad's Oriental Series, nr LXXX, Baroda: Oriental Institute.
- Jha Ganganatha, 1964, *Pūrva-Mīmāṃsā in Its Sources*, Varanasi: Banaras Hindu University.
- Jha Ganga Nath, 1983, *Ślokaṁvartika. Translated from the original Sanskrit with extracts from the commentaries "Kasika" of Sucarita Misra and "Nyayaratnākara" of Partha Sarthi Misra*, Sri Garib Das Oriental Series, nr 8, Delhi: Sri Satguru Publications [wyd. 1: Calcutta 1900].
- Jhā Gaṅgānātha, 1998, *The Tantravārttika of Kumārila Bhaṭṭa. A Commentary on Śabara's Bhāṣya on the Pūrvamīmāṃsā Sūtras of Jaimini*, tłum. na j. ang. Gaṅgānātha Jhā, t. 1–2, Bibliotheca Indica, nr 161 (Fascicles I–XIX), Delhi: Pilgrims Book Pvt. Ltd., (wyd. 1: 1924).
- MD = *Mīmāṃsādarśanam*, wyd. K. V. Abhyankar, A. Jośi, Trivandrum: Ānandāśrama Sanskrit Series 97 (t. I–VII), reprint 1980–1994.
- Nowakowska Monika, 2001, *Mimansa*, w: *Filozofia Wschodu*, red. Beata Szymańska, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 107–116.
- Nowakowska Monika, 2002, *Džajmini, Mimansasutry*, w: *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. Marta Kudelska, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 147–159.
- Olivelle Patrick, 1998, *The Early Upaniṣads. Annotated Text and Translation*, tłum. i wyd. Patrick Olivelle, New York – Oxford: Oxford University Press, South Asia Research.
- Olivelle Patrick, 2004, *The Āśrama System. The History and Hermeneutics of a Religious Institution*, New Delhi: Mushiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd. (Oxford University Press 1993).
- Pandurangi K. T., 2006, *Metaphysics and Ontology of Pūrvamīmāṃsā*, w: *Pūrvamīmāṃsā from an Interdisciplinary Point of View*, red. K. T. Pandurangi, History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization, t. II, cz. 6, New Delhi: Centre for Studies in Civilizations, s. 101–129.
- Scharf Peter M., 1996, *The Denotation of Generic Terms in Ancient Indian Philosophy: Grammar, Nyāya, and Mīmāṃsā*, Transactions of the American Philosophical Society, New Series, t. 86, nr 3 (1996), Philadelphia: American Philosophical Society.
- Slaje Walter, 2007, *Yājñavalkya-brāhmaṇas and the Early Mīmāṃsā*, w: *Mīmāṃsā and Vedānta. Interaction and Continuity*, Papers of the 12th World Sanskrit Conference, t. 10.3, red. Johannes Bronkhorst, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., s. 115–158.
- ŚV = *Ślokaṁvarttika of Śrī Kumārila Bhaṭṭa. With the commentary Nyāyaratnākara of Śrī Pārthasārathi Miśra*, 1993, wyd. i rewizja Ganga Sagar Rai, Ratnabh Arati Series 4, Varanasi: Ratna Publications.
- ŚVV = *Ślokaṁvarttikavyākhyā Tātparyāṭikā of Umveka Bhaṭṭa*, 1971, wyd. S. K. Ramana-tha Sastri, Madras: University of Madras.
- Taber John, 1990, *The Mīmāṃsā Theory of Self-Recognition*, „Philosophy East and West”, t. 40, nr 1 (Jan., 1990), s. 35–57.

- TS = *Tattvasaṅgraha of Śāntarakṣita. With the Commentary of Kamalaśīla, ed. with an Introduction in Sanskrit by Embar Krishnamacharya with a foreword by the general editor*, 1926, 2 tomy, Baroda: Central Library [a SARIT edition].
- TV = Kumārila Bhaṭṭa, *Tantravārttika. A Commentary on Śabara's Bhāṣya on the Pūrvamīmāṃsā Sūtras of Jaimini*, 1998 (1924), t. I, tłum. na j. ang. Gaṅgānātha Jhā, Delhi: Pilgrims Book Pvt. Ltd.
- Uno Tomoyuki, 1999, *Ontological Affinity Between the Jainas and the Mīmāṃsakas Viewed by Buddhist Logicians*, w: *Dharmakīrti's Thought and Its Impact on Indian and Tibetan Philosophy*, red. Shoryu Katsura, Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, s. 419–431.
- Verpoorten Jean-Marie, 1981, *Une discussion sur le ciel dans le commentaire de Śabara aux „Mīmāṃsā sūtra”* (MīmS. VI 1 1-2-3), „Annali dell'Istituto Orientale di Napoli” 41, s. 391–402.
- Verpoorten Jean-Marie, 1987, *Mīmāṃsā Literature*, A History of Indian Literature, t. VI, cz. 5, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Verpoorten Jean-Marie, 2012, *Some Aspects of Ātman According to Prabhākara and Śālikanātha*, w: *World View and Theory in Indian Philosophy*, „Warsaw Indological Studies Series”, t. 5, red. Piotr Balcerowicz, New Delhi: Manohar, s. 277–298.

Soul As Gold, Soul As Snake – a Hermeneutic Voice in the Debate over the Nature of Soul

Summary

One of the oldest Indian philosophical traditions, Mīmāṃsā, focused primarily on the ritual exegesis of the Vedic corpus (1500–500 B.C.E.). Its main axiom was the eternity of beginningless Vedas and the unchanging relationship between Vedic words and their meaning, independent of any human or divine factor. Mīmāṃsā believed that the essence of Vedas was the ritual injunction and its infallible efficacy. To defend this assumption, Mīmāṃsā conditionally accepted also other premises, as, for example, the existence of human soul as the indispensable ultimate agent of ritual activities necessarily undertaken by those who wish to achieve heaven and the enjoyer of their fruits (svarga). In the earliest preserved Mīmāṃsā texts there is scarcely any information on the existence or nature of the soul, the question was pursued only later, by authors of the classical period of this tradition. In the article we are following the debate over the nature of the soul as recorded in particular in the treatises of one of Mīmāṃsā representatives, Kumārila Bhaṭṭa (ca. 7th century C.E.), taking a closer look at the intriguing verse ŚV V.18.28 in its broader doctrinal context.

Keywords: India, Kumārila, Mīmāṃsā, ritual, soul, Śabara, Vedas.

Rozdział 4

Koncepcja duszy pojedynczej jako oznaka racjonalności starożytnych Greków (?)

Daria Szymańska-Kuta

Uniwersytet Jagielloński
w Krakowie

Streszczenie

Tym, co można postrzegać jako charakterystyczną cechę greckiej psychologii, jest pogląd, że człowiek posiada jedną tylko duszę rozumianą jako wyłącznie źródło życia odpowiedzialne za wszelkie formy ludzkiej aktywności. Taki pogląd na duszę jako pojedynczy, jednorodny byt odróżnia grecką kulturę od innych kultur starożytnych, jak również od wielu kultur tradycyjnych, zakładających istnienie dwóch, trzech a nawet więcej dusz w jednym człowieku. Dlatego warto rozpatrzyć, dlaczego Grecy byli tak wrażliwi na punkcie problemu jedna dusza vs wiele dusz, a także, czy typowo grecka koncepcja duszy bezsprzecznie pojedynczej i jednorodnej może być następstwem znaczącej zmiany, jaka zaszła w greckiej cywilizacji i kulturze wraz z postępem racjonalnego myślenia.

Słowa kluczowe: psychologia starożytna, grecka koncepcja duszy, monopsychiczność vs polipsychiczność, dusza pojedyncza, dusza dualna, dusza wieloraka.

4.1. Grecki zwrot monopsychiczny na tle ościennych kultur

Zgodnie z podstawowym założeniem greckiej psychologii istnieje jedna tylko *psyche* – jedna, ogólna siła witalna / zasada życia – rozumiana jako wyłącznie i ostateczne źródło wszystkich postaci życia, a także – co istotne w omawianym kontekście – wyłączny i ostateczny podmiot uczuć, myśli, zachowań i postaw człowieka; słowem, jeden podmiot wszystkich doświadczeń składających się na całość ludzkiego życia, zarówno organizmalnego, jak i psychicznego.

Tak rozumiany monizm psychologiczny – inaczej mówiąc, monopsychiczność / monopsychizm – jest cechą dystynktywną greckiej psychologii, odróżniającą starożytnych Greków od wielu kultur ościennych, w których funkcjonowały koncepcje polipsychiczne, tzn. koncepcje zakładające pluralizm podmiotów odpowiadających (zwykle) za funkcjonowanie człowieka na różnych poziomach (organizmalnym, mentalnym etc.). Najbardziej wyrafinowane antyczne doktryny polipsychiczne, takie jak egipska¹ i irańska (zaratustriańska)², wyróżniały w człowieku nawet siedem (w Egipcie) i dziewięć (w Iranie) podmiotów psychicznych – różnych i oddzielnych aspektów *Ja*³.

To, na co warto zwrócić uwagę, odwołując się na wstępie do niegreckich, polipsychicznych ujęć duszy, to fakt, że choć w różnych kulturach występują wyobrażenia licznej mnogości „dusz”, tak jak choćby w Egipcie i w Iranie, to jednak istnieje tendencja do sprowadzania pluralizmu psychologicznego do jakiegoś rodzaju „dualizmu” – będącego niejako elementarną i modelową postacią pluralizmu. Ów „dualizm” psychologiczny – wywodzony z szamanizmu i traktowany jako zjawisko charakterystyczne dla kultur archaicznych oraz dla kultur tradycyjnych⁴ – miał występować w różnych kulturach w postaci przekonania, że człowiek posiada zasadniczo dwie dusze, a przynajmniej dwa wyraźne różne, a czasem przeciwstawne, typy dusz. Pierwsza z owych dwóch dusz to „dusza cielesna”, którą można też określić mianem „duszy w ciele” albo „duszy ciała”, ponieważ to ona odpowiada za animację i podtrzymywanie życia żywego, organicznego ciała. Jako taka „dusza cielesna” jest ściśle związana z ciałem – powstaje w momencie narodzin (albo w okresie płodowym) i ginie w momencie śmierci (wraz z rozkładem ciała). Druga z dwóch dusz – w odróżnieniu od „duszy cielesnej” – jest całkowicie niezależna od ciała. To ona jest nieśmiertelna – trwa nadal po śmierci i rozkładzie fizycznego ciała – i to ona odbywa wędrówki pozaświatowe (poza ciało).

¹ Na temat egipskiego pluralizmu psychologicznego – rozpatrywanego z perspektywy problemu integracji i dezintegracji psychicznej – zob. Assmann 1998: 384–403.

² Ponieważ w zaratustrianizmie nie funkcjonowała jedna obowiązująca, ortodoksyjna doktryna psychologiczna, w literaturze irańskiej obecne są ślady kilku różnych wariantów irańskiej koncepcji duszy. Są one świadectwem istnienia różnych szkół myśli irańskiej, proponujących własne, różne modele psychologiczne wyliczające od trzech do dziewięciu „dusz”. Na ten temat zob. Gignoux 2001: 11–30; Bode 1960: 15–34; Shaked 1994: 57–58.

³ Ze starożytnych pluralizmów psychologicznych warto wskazać także na chińską koncepcję, zgodnie z którą człowiek ma dwie dusze, *hun* – duszę „duchową”, która opuszcza ciało po śmierci, oraz *po* – duszę „cielesną” związaną z ciałem, przy czym w jednym człowieku może współistnieć kilka dusz *hun* i kilka dusz *po*.

⁴ Taki pogląd na dualizm duszy, wprowadzony pierwotnie przez Hultkrantz [1953] oraz Paulsona [1958], rozpowszechniony został głównie w literaturze antropologicznej.

Na tak rozumiany polipsychizm – ujmowany jako „dualizm psychologiczny” – warto zwrócić szczególną uwagę, podejmując zagadnienie greckiego zwrotu monopsychicznego, a to dlatego, że podobne polipsychiczne wyobrażenia funkcjonowały pierwotnie także w Grecji. Zanim Grecy przyjęli monopsychizm (co ostatecznie nastąpiło ok. V w. p.n.e.) we wcześniejszych fazach greckiej kultury – w czasach homeryckich i jeszcze w okresie archaicznym – wydawali się podzielać przekonanie o wielości „dusz”⁵. Z jednej strony uznawali istnienie pewnej liczby podmiotów odpowiadających za przytomną, „dzienną” aktywność człowieka w śmiertelnym wymiarze doczesnym/cielesnym. Takimi podmiotami były homeryckie „pobudki”, takie jak *thymos*, *noos* i *menos*, zwykle interpretowane jako siedliska lub ośrodki odpowiadające za wybrane typy ludzkiej aktywności – za siły witalne, zapał życiowy, odwagę, zdolność myślenia etc. Z drugiej natomiast strony uznawali istnienie *psyche*, która – wprost przeciwnie – uaktywnia się dopiero wtedy (i dokładnie wtedy), gdy ustaje „przytomna” aktywność człowieka (podczas snu, w stanie omdlenia, a przede wszystkim po śmierci). To ona była pojmowana jako *pryncypium* życia pośmiertnego – *ergo* nieśmiertelności – a także jako podmiot doznań o charakterze wizyjnym, jakich człowiek może doświadczać za życia w ciele. Idąc w ślad za greckim sposobem ujmowania *psyche* można by powiedzieć, że był to podmiot „nocnej”, poza-cielesnej i poza-światowej aktywności człowieka⁶.

Ten wczesny grecki pluralizm psychologiczny został jednak wyparty u schyłku epoki archaicznej, kiedy Grecy przyjęli, że *psyche* może być tylko jedna. Przełomowe przejście od wyobrażeń o istnieniu wielu różnych podmiotów psychicznych do przekonania o istnieniu jednej tylko *psyche* znajduje

⁵ Na takim stanowisku stoi Jan Bremmer, który dostrzega w psychologii homeryckiej dwa typy ujęć duszy, z jednej strony *psyche* niezależna od ciała, a z drugiej strony liczne „dusze cielesne” – i stąd kojarzy on psychologię homerycką z koncepcją dwóch dusz postulowaną w literaturze antropologicznej [Bremmer 1983; 2010: 13–14]. Odrzuca on jednak szamanistyczną genezę greckiej koncepcji „dwóch dusz” [Bremmer 2010: 19].

Odnosząc się do ustaleń Bremmera trzeba się zgodzić, że wielość podmiotów psychicznych to zjawisko, które rzeczywiście zwraca uwagę w greckiej kulturze do schyłku epoki archaicznej. Twierdzenie na tej podstawie, że homeryccy i archaiczni Grecy wyznawali dualistyczną, czy polipsychiczną koncepcję duszy, może być jednak nieuprawnionym nadużyciem, ponieważ przynajmniej w czasach homeryckich nie funkcjonowała w Grecji żadna specyficzna doktryna duszy, a tylko rozproszone wyobrażenia psychologiczne, które odzwierciedla zróżnicowana terminologia odnosząca się do różnych pobudek lub funkcji psychicznych, spośród których termin *psyche* używany jest wyłącznie na określenie tej „duszy”, która opuszcza ciało po śmierci.

⁶ Badacze są zasadniczo zgodni co do takiego charakteru wczesnej greckiej koncepcji duszy. Na ten temat zob. Snell 2009: 13–39; Dodds 2002: 11–30, 111–142; Rohde 2007: 7–48; Schofield 1991: 13–34; Zaborowski 2008; Bremmer 1983; 2010: 11–29.

odzwierciedlenie (m.in.) w platońskiej koncepcji duszy. Platon utrzymuje nie tylko, że *psyche* jest jedna, ale także – jak dowodzi w *Fedonie* [78–80] – że ta jedna *psyche* musi być jednopostaciowa i prosta (*monoeides*). Jedność – pojedynczość i jednorodność *psyche*, jej wewnętrzna bezróżnicowość – jest niepodważalną właściwością duszy jako takiej, a zarazem kluczowym argumentem na rzecz nieśmiertelności *psyche*. Zgodnie z argumentacją Platona śmierci podlega wszystko to, co jest złożone, a to dlatego, że wszystko, co jest złożone z elementów składowych, podlega rozkładowi na owe elementy, czyli śmierci (bo śmierć to nic innego, jak rozkład na cząstki elementarne). Idąc za takim tokiem rozumowania, Platon stwierdza, że wieczne i nieśmiertelne jest wszystko to, co bezpostaciowe i proste, ponieważ jako takie nie podlega rozkładowi, czyli śmierci. Stąd *psyche* – jako byt nieśmiertelny, wieczny – z konieczności jest bytem prostym/jednorodnym.

Osobliwość platońskiej koncepcji duszy polega na tym, że uznając istnienie jednej tylko, i to ściśle jednorodnej *psyche*, Platon utrzymywał równocześnie, że ta jedna *psyche* musi się jakoś rozdzielać się na różne typy aktywności, jakie człowiek podejmuje. Rozróżniając trzy oddzielne porządki, w jakich człowiek funkcjonuje: (1) poznawczy (poznawczo-religijny), (2) społeczny, oraz (3) przyrodniczy (organizmalny), Platon wyróżniał trzy podstawowe, z gruntu różne typy aktywności, jakie człowiek podejmuje, a mianowicie: (1) myślenie, (2) zapal, czyli wola działania, oraz (3) zaspokajanie naturalnych potrzeb ludzkiego organizmu. Kierując się takim podziałem wyróżnił w duszy trzy „części”, które za nie odpowiadają, a mianowicie, (1) nieśmiertelną część rozumną (*to logistikon*), oraz dwie części śmiertelne, (2) zapalczywą (*to thymikon*) oraz (3) pożądliwą (*to epithymetikon*)⁷. Nie są to trzy różne dusze, ale trzy różne „części” duszy, to znaczy, trzy różne aspekty lub tryby jednej i tej samej, jedynej *psyche*⁸.

Komentując tę platońską koncepcję duszy trzyczęściowej, można by powiedzieć, że Platon zapożyczył wybrane archaiczne wyobrażenia różnych podmiotów psychicznych, i umieścił je w jednej *psyche*, którą uznał za jedną jedyną. W ten sposób zredukował wielość „dusz” z okresu homeryckiego do jedności jednej *psyche* działającej w trzech różnych trybach. W podobny sposób problem duszy rozwiązywali wszyscy greccy filozofowie po Platonie. Zakładali oni bowiem, że *psyche* jest (i może być) tylko jedna, ale zarazem dopuszczali, że w jakiś sposób siła życiowa duszy musi się rozdzielać, ponie-

⁷ Rp. IV,435c-444b; Tim. 41c–d; 69c–72d; Phaedr. 246a–b, 253d i nast. – lokacja fragmentów Platona za wyd. J. Burneta [Platonis Opera, Oxford 1900–1907].

⁸ Klasyczna analiza Platońskiej koncepcji duszy trzyczęściowej – Thomas More Robinson [1995: 119–131]. Wartościową próbę rozwiązania sprzeczności między twierdzeniami Platona, że dusza jest jednopostaciowa i prosta, oraz że jest złożona, bo należy w niej wyróżnić trzy części składowe, przedstawił Christopher Shields [2001: 137–156].

waż *psyche* pełni wiele, z gruntu różnych funkcji. Tak Arystoteles wyróżniał różne moce/władze (*dynameis*) jednej *psyche*, stoicy wyróżnili osiem części jednej *psyche*, i podobnie wszystkie późniejsze szkoły medio- i neoplatońskie, neoarystotelesowskie i neostoickie⁹.

Analiza filozoficznej refleksji nad naturą duszy pokazuje, że unifikacja *psyche*, jaka dokonała się w Grecji w V w p.n.e., polegała na uzgodnieniu wielości różnych wcześniejszych „dusz” i na ich połączeniu – wchłonięciu w nowe pojęcie jednej tylko, pojedynczej *psyche*. Może to prowadzić do wniosku, że grecka rewolucja psychologiczna bynajmniej nie doprowadziła do zniesienia wcześniejszego pluralizmu psychologicznego, ale do jego zawoalowania. W nowej koncepcji jednej tylko duszy zachował się bowiem element pluralizmu w postaci części lub władz duszy, które mogą być postrzegane jako relikty polipsychizmu homeryckiego. A skoro tak, to całkiem zasadnie można się zastanawiać, czy greckie przejście od pluralizmu do monizmu nie jest w jakimś sensie iluzoryczne – czy nie jest tak, że za deklarowanym monopsychizmem kryje się całkiem realny polipsychizm, co najlepiej obrazuje powszechnie uznawana wielość części/władz duszy. Takie postawienie problemu jest jak najbardziej sensowne ze współczesnej perspektywy, ale nie z perspektywy greckiej. Dla Greków jedność i jedyność *psyche* opierała się na niepodważalnych podstawach ontologicznych, w myśl których części lub władze duszy to zaledwie pochodne moce duszy jako takiej – duszy właściwej, czyli samej substancji duszy, która jest bezsprzecznie jedna – pojedyncza i jednolita. Niekwestionowane ontologiczne założenia dotyczące samej istoty *psyche* znalazły odzwierciedlenie w szczególnej wrażliwości Greków na punkcie monopsychiczności. Gdy w późnym antyku pojawiły się koncepcje zakładające istnienie pluralizmu psychologicznego, a dokładnie, sugerujące, że nie ma ani dwóch części ani dwóch władz jednej duszy (jak wówczas powszechnie uważano), ale są dwie różne dusze¹⁰, zostały one potraktowane jako odstępstwo od właściwej, monistycznej doktryny psychologicznej. Co znamienne, tę wrażliwość na punkcie monopsychizmu

⁹ W omawianym kontekście psychologia grecka po Platonie analizowana była przez: Bouffartigue 2001; Blumenthal 1971, 1996; Frede, Reis 2009; Elkaisy-Friemuth, Dillon 2009; Sorabji 2004: 248–261.

¹⁰ Różne warianty koncepcji dwóch dusz pojawiły się kolejno u Filona Aleksandryjskiego (w QG II 59 – Philon d’Alexandrie, *Quaestiones et solutiones in Genesim*, red. C. Mercier, Paris 1979, i w *Det.* 82–3 – Quod deterius potiori insidiari soleat, red. F. H. Colson, Cambridge MA – London 1929) oraz u Numeniosa z Apamei (fr. 44 – Numénios, *Fragments*, wyd. É. Des Places, Paris 1973). Za swego rodzaju koncepcję dwóch dusz bywa też uznawana koncepcja przedstawiona przez Jamblicha w *De Mysteriis* VIII 6 (Iamblichus, *On the Mysteries*, red. E. C. Clarke, J. M. Dillon, J. P. Hershbell, Atlanta 2003).

odziedziczyło po Grekach chrześcijaństwo (i w ogóle kultura zachodnia), uznające polipsychizm za herezję. Wyraźne echo tej wrażliwości – a zarazem aktualności sporu między mono- a polipsychizmem – pobrzmiwia w zdaniu Augustyna z Hippony: „Niechaj sprzed Twego oblicza, Boże, znikną, jak gadatliwi zwodziciele, ci, którzy zauważając w naszym akcie podejmowania decyzji dwie sprzeczne chęci, twierdzą, że mamy dwie dusze różnej natury”¹¹.

4.2. Geneza i znaczenie greckiego monopsychizmu – próba odpowiedzi¹²

Przedstawiony powyżej zarys przejścia od poli- do monopsychizmu, jakie nastąpiło ok. V w. p.n.e., wystarcza, żeby postawić pytanie o jego genezę i znaczenie. Czy rzeczywiście mamy tu do czynienia z jakimś istotnym przełomem w antycznej (pre)historii psychologii? Jakie były powody, dla których Grecy uznali, że *psyche* może być tylko jedna? Jaki jest istotny sens twierdzenia, że *psyche* jest tylko jedna? I w końcu, jak można oceniać wpływ greckiego zwrotu monopsychicznego na kształtowanie się zachodniego pojęcia *Ja*?

4.2.1. Pojęcie odpowiedzialności i podmiotowości a dusza pojedyncza

To, co narzuca się w odpowiedzi na pytanie o genezę greckiego zwrotu psychologicznego z V w. p.n.e., to związek monopsychizmu z przełomem, jaki dokonał się w greckiej kulturze u schyłku epoki archaicznej. Przełom ten można określić mianem przejścia greckiej kultury od stadium kultury tradycyjnej do bardziej złożonego stadium kultury rozwiniętej, a właściwie, rozwiniętej, złożonej cywilizacji. Widomymi znakami tej transformacji cywilizacyjnej było oddzielenie tego, co religijne od tego, co świeckie, a dokładnie rozróżnienie trzech autonomicznych porządków, z których każdy funkcjonuje opierając się na innych, właściwych dla siebie zasadach. Te trzy porządki to: (1) porządek natury (*physis*) – świat przyrody ożywionej, którym rządzi niezmiennie, powszechne prawo natury, „niejawne *pryncypium* życia”, jak powiedzieliby Grecy określając, co to jest *physis*; (2) społeczno-polityczna przestrzeń ludzkiej

¹¹ *Confessiones* VIII 10 (Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1982). Por. też: Orygenes, *PArch* III 4 (Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1996).

¹² Udzielając odpowiedzi na pytanie o genezę greckiego monopsychizmu, badacze zwracali wcześniej uwagę na rozwój poezji lirycznej, rozwój filozofii, pojawienie się nurtu orficko-pitagorejskiego, naukę Sokratesa, wpływy irańskie, a także procesy unifikacyjne towarzyszące przemianom kulturowym i cywilizacyjnym. Zestawienie stanowisk zob. Bremmer 2010: 22–24.

kultury, w której rządzą obyczaje i prawa (*nomoi*) stanowione przez człowieka, *ergo* umowne i zmienne; i (3) świat bogów – nieprzenikniony dla człowieka świat boskich wyroków. Wyraźne oddzielenie od świata bogów zarówno sfery natury – rządzonej przez uniwersalne prawa wykrywane przez filozofów – jak i sfery społeczno-politycznej – zarządzanej i reformowanej przez zawodowych polityków – słowem, emancypacja świeckiej myśli krytycznej, tak filozoficznej, jak i politycznej, skutkowałą umacnianiem się przekonania o ludzkiej odpowiedzialności za takie a nie inne urządzenie świata ludzi.

Takie przekonanie postrzegane jest jako cecha swoista greckiej mentalności, obserwowalna już w okresie archaicznym i stale narastająca wraz z postępującą autonomizacją świata ludzi względem świata bogów. Jak pokazał Kurt Raaflaub, już w okresie archaicznym Grecy wierzyli, że za cierpienie i nieszczęścia, jakich ludzie doświadczają, odpowiadają oni sami, a nie bogowie czy inne niewidzialne siły, i że to ludzie, a nie bogowie, muszą sami rozwiązywać własne problemy – przełamywać kryzysy dotyczące ludzkiej społeczności i ustanawiać „dobry porządek” (*eunomia*) oraz sprawiedliwość (*dike*). Nawet jeżeli uznawano, że bogowie ingerują w ludzkie sprawy – zsyłają kary na ludzi niegodziwych, a ludziom sprawiedliwym udzielają wskazówek za pośrednictwem wieszczków – nie znosi to zasadniczej odpowiedzialności człowieka za własne czyny – za dobrobyt całej społeczności, a także za swój osobisty dobrostan – własne szczęście i spełnienie, które sam tylko człowiek może sobie zapewnić¹³.

Wzmocnianie poczucia osobistej odpowiedzialności za własny los sprawiło, że człowiek grecki nie mógł nie uzmysłwić sobie istnienia własnego, jednostkowego *Ja* – podmiotu, który nie tylko doświadcza szczęścia oraz nieszczęścia, i odbiera to doświadczenie jako swoje własne (a nie czyjeś inne), ale także podmiotu, który – właśnie jako podmiot – podejmuje działanie będące wyłącznie jego własnym działaniem (a nie czymś innym), za które tylko on jeden zostanie pociągnięty do odpowiedzialności. Pojęcie jednostkowego, pojedynczego podmiotu narzucało się samo. Człowiek nie mógł już zrzucić odpowiedzialności za swoje czyny na inne podmioty – ani na inne dusze, ani na żadnych bogów, demony lub duchy, czy to tkwiące w nim samym, czy poza nim. Nie mógł już zachować się tak jak Agamemnon, który po odebraniu kochanki Achillesowi powiedział: „Nie ja jestem winny, tylko Dzeus, Mojra i w mglistej pomroce krocząca Erynia. To oni wtrącili [...] myśl moją w okrutne zamięcanie [...]. Ale czy ja to zrobiłem? Sam bóg dokonał wszystkiego”¹⁴.

¹³ Raaflaub 2005: 257–263.

¹⁴ *Iliada* 19, 86–90 – wyd. Homer, *Iliada*, tłum. K. Jeżewska, Warszawa 2005 (tłum. K. Jeżewskiej, nieznacznie zmodyfikowane).

Tak więc, wraz z wyeksponowaniem osobistej odpowiedzialności polipsychiczność rozumiana jako wielość podmiotów odpowiadających za różne ludzkie postawy i zachowania, straciła rację bytu, i w jej miejsce podkreślona została monopsychiczność – istnienie jednej tylko *psyche* rozumianej jako wyłączny i ostateczny podmiot wszelkich uczuć, myśli, postaw i zachowań, i w ogóle całości życia psychicznego.

4.2.2. Monizm filozoficzny i pionowa integracja

Inna możliwa odpowiedź na pytanie o genezę i znaczenie greckiego monopsychizmu zwraca uwagę na wartość przyznawaną jedności. Szczególna predylekcja do jedności, którą odziedziczyła po Grekach kultura zachodnia, bierze początek w greckim monizmie filozoficznym, który wychodził z założenia, że aby wyjaśnić złożoną naturę rzeczywistości, należy wyeliminować arbitralność i przypadkowość, i sprowadzić wielość i różnorodność zjawisk naturalnych do jedności jednej zasady, która je wszystkie wyjaśni.

W ten sposób greccy filozofowie podporządkowali wielość zjawisk jednej zasadzie, która jest przyczyną wszystkiego (od której wszystko pochodzi) i która tak samo rządzi wszystkimi elementami wszechświata. W ten sposób skonstruowali obraz kosmosu jako spójnej całości – uporządkowanej harmonijnie za sprawą najwyższej zasady, jaką jest Jedno/Monada. Jako czynnik formalny Jedno narzuca stosowną miarę wielości zjawisk, i w ten sposób uzgadnia to, co niezgodne – integruje wielość w jedność. Jest to więc typ integracji pionowej polegającej na tym, że jeden element przejmuje kontrolę kierowniczą nad wszystkimi pozostałymi i podporządkowuje je sobie, narzucając im stosowną (własną) miarę.

I dokładnie tak samo – jako jedna spójna całość zintegrowana pionowo – ujmowana była *psyche*. Będąc odwzorowaniem kosmicznego porządku dusza składała się zasadniczo z dwóch antytetycznych części, wyższej i niższej, z których pierwszą cechowała jedność, a drugą wielość. Niższa część duszy – obejmująca wielość emocji i popędów – przedstawiana była jako żeńska albo jako zwierzęca strona ludzkiej natury, domena biernych doznań, ślepych impulsów, bezwiednych i beładnych odruchów – zmiennych i nieumiarowanych. Wyższa część duszy pokrywała się natomiast z jednym tylko elementem najwyższym, a mianowicie rozumem/umysłem, przedstawianym, przeciwnie, jako element męski, aktywny, twórczy i stały. Niezmienny prawy rozum, za stoikami nazywany *to hegemonikon*, to jedyny element zdolny do sterowania impulsami, emocjami i popędami, a zarazem do integrowania duszy w harmonijną całość poprzez narzucenie jej stosownej miary. Tak rozumianą integrację psychiczną, osiąganą poprzez podporządkowanie

wszystkich poruszeń jednemu prawemu rozumowi, Platon zdefiniował w pitagorejskich kategoriach jako harmonię duszy będącą zdrowym konsonansem tego, co wyższe – rozumne – z tym, co niższe – bezrozumne – co do tego, które z nich ma rządzić¹⁵.

Pokazuje to, w jaki sposób najwyższa wartość przyznana jedności i rozumności – przy równoczesnej dewaluacji emocji i popędów jako z definicji „niskich”, „zwierzęcych” – wygenerowała grecki ideał człowieka monopsychicznego – w tym przypadku monopsychicznego w tym sensie, że za pomocą jednego tylko elementu rozumnego chce on panować nad wszystkimi namiętnościami, popędami i impulsami, ignorując fakt, że w ten sposób tłumi własne odczucia, potrzeby, ale też nieznane potencjały. Tak skonstruowany monopsychiczny typ idealny – odziedziczony przez kulturę zachodnią produkt greckiej racjonalności – z perspektywy współczesnej przedstawia się jako sztuczne zawężenie i usztywnienie *Ja*, które zachodzi wtedy, gdy człowiek ignoruje swoje *Ja* realne – realną całość z natury polipsychicznego życia wewnętrznego – a to dlatego, że nie chce widzieć samego siebie inaczej jak tylko jako osobę stałą w swojej jednej, niezmiennej postawie – zawsze i wszędzie rozumnej i opanowanej. Tak rozumianą zachodnią monopsychiczność Colin Ross podsumował w wyjątkowo cierpki sposób: „w kulturze zachodniej normą statystyczną jest patologiczna pseudo-jedność, [...] polegająca na tym, że nasze częściowe *Ja* znajdują się pod totalitarnym panowaniem śmiertelnie poważnego, pseudomęskiego, szowinistycznego i małostkowego *Ja*, [...] które uzurpuje sobie kontrolę kierowniczą i nazywa siebie jednym jedynym”¹⁶.

Bibliografia

- Assmann Jan, 1998, *A Dialog Between Self and Soul*. Papyrus Berlin 3024, w: *Self, Soul, and Body in Religious Experience*, red. Albert Baumgarten, Jan Assmann, Guy G. Stroumsa, Leiden: Brill, s. 384–403.
- Blumenthal Henry J., 1971, *Plotinus’ Psychology. His Doctrines of the Embodied Soul*, Hague: Martinus Nijhoff.
- Blumenthal Henry J., 1996, *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity. Interpretations of the De Anima*, Ithaca (New York): Cornell University Press.
- Bode Dastur Framroze A., 1960, *Man, Soul, Immortality in Zoroastrianism*, Bombay: J. C. Tarapore/K. R. Cama Oriental Institute.
- Bouffartigue Jean, 2001, *Ame immortele, visible, hétérogène: les effets des mots du Phédon et du Timée*, w: *Andre-Jean Festugière: Hellenisme et Christianisme*.

¹⁵ Rp. 432 a – *Platonis Opera*, t. 4, wyd. J. Burnet, Oxford 1900–1907.

¹⁶ Ross 2008: 199–201.

- Colloque organisé par le Centre d'Études du Saulchoir et le Centre Thomas More à la Tourette*, les 27–28 septembre 1997, Paris: Le Centre d'études du Saulchoir, s. 27–40.
- Bremmer Jan N., 1983, *Early Greek Concept of the Soul*, Princeton: Princeton University Press.
- Bremmer Jan N., 2010, *The Rise of Unitary Soul and It's Opposition to the Body. From Homer to Socrates*, w: *Philosophische Anthropologie in der Antike*, red. L. Jansen, Ch. Jedan, Frankfurt am Main: Ontos Verlag, s. 11–29.
- Dodds Eric Robertson, 2002, *Grecy i irracjonalność*, tłum. Jacek Partyka, Bydgoszcz: Wydawnictwo Homini.
- Elkaisy-Friemuth Maha, Dillon John Myles (red.), 2009, *The Afterlife of the Platonic Soul. Reflections of Platonic Psychology in the Monotheistic Religions*, Leiden-Boston: Brill.
- Frede Dorothea, Reis Burkhard (red.), 2009, *Body and Soul in Ancient Philosophy*, Berlin–New York: Walter de Gruyter.
- Gignoux Philippe, 2001, *Man and Cosmos in Ancient Iran*, Roma: Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente.
- Hultkrantz Åke, 1953, *Conceptions of the Soul among North American Indians: A Study in Religious Ethnology*, Stockholm: Ethnographical Museum of Sweden.
- Paulson Ivar, 1958, *Die primitive Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker. Eine religionsphänomenologische Untersuchung*, Stockholm: The Ethnographical Museum of Sweden.
- Raaflaub Kurt A., 2005, *Polis, "the Political", and Political Thought. New Departures in Ancient Greece, c. 800–500 BCE*, w: *Axial Civilizations and World History*, red. Johann P. Arnason, S. N. Eisenstadt, Björn Wittrock, Leiden–Boston: Brill, s. 253–283.
- Robinson Thomas More, 1995, *Plato's Psychology*, Toronto–Buffalo–London: University of Toronto Press.
- Rohde Erwin, 2007, *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, tłum. Jerzy Korpanty, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Ross Colin, 2008, *Kontinuum dysocjacji*, w: *Jekyll i Hyde. Wielorakie Ja we współczesnym świecie*, red. Mick Cooper, John Rowan, tłum. Joanna Kowalczevska, Jacek Suchecki, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, s. 186–202.
- Schofield Malcolm, 1991, *Heraclitus' theory of soul and its antecedents*, w: *Companions to Ancient Thought, 2: Psychology*, red. Stephen Everson, Cambridge: Cambridge University Press.
- Shaked Shaul, 1994, *Dualism in Transformation: Varieties of Religion in Sasanian Iran*, London: School of Oriental and African Studies, University of London.
- Shields Christopher, 2001, *Simple Souls*, w: *Essays on Plato's Psychology*, red. Ellen Wagner, Lanham – Boulder – New York – Oxford: Lexington Books, s. 137–156.
- Snell Bruno, 2009, *Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*, tłum. Agna Onysynow, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Sorabji Richard, 2004, *The Philosophy of the Commentators, 200–600 AD. A Source-book*, t. 1: *Psychology (with Ethics and Religion)*, London: Duckworth.

Zaborowski Robert, 2008, *Sur le sentiment chez les Présocratiques. Contribution psychologique a la philosophie des sentiments*, Stakroos.

The Concept of a Single Soul as an Indication of Rationality of Ancient Greeks (?)

Summary

What can be seen as a distinctive feature of Greek psychology is the view that a human being possesses only one soul, conceived as the sole source of life responsible for all kinds of human activity. This view of the soul as a single unitary entity distinguishes Greek culture from other ancient cultures as well as from many indigenous cultures positing double, triple, or even multiple soul in one human being. It thus seems worthwhile to consider why Greeks were so sensitive to the problem of single vs. multiple soul, and whether the distinctively Greek concept of an undeniably single and unitary soul can be a consequence of a significant change that took place in Greek civilization and culture along with the progressing development of rational thinking.

Keywords: ancient psychology, Greek concept of the soul, monopyschism vs polyschism, single soul, dual soul, multiple soul.

Rozdział 5

Kilka uwag o związkach duszy i głosu w świetle wybranych pism filozoficznych

Magdalena Majdak

Instytut Języka Polskiego Polskiej Akademii Nauk
w Krakowie

Streszczenie

Celem artykułu jest próba wydobywania z wybranych pism filozoficznych tych treści, które odnoszą się do głosu i duszy. Przegląd ukazuje, że za powstaniem, brzmieniem i oddziaływaniem głosu kryje się coś więcej niż tylko mechaniczny przepływ powietrza, a intuicje dotyczące tego faktu sięgają starożytności. Poszukiwanie dawnych sposobów postrzegania głosu może poszerzyć współczesną perspektywę badawczą i pedagogiczną omawianej materii.

Słowa kluczowe: głos, dusza, filozofia, emisja głosu, Arystoteles.

Artykuł jest próbą przybliżenia wybranych poglądów filozoficznych dotyczących funkcjonowania głosu ludzkiego. Wielu myślicieli wskazuje na istotną, wręcz fundamentalną rolę duszy w tym procesie, zarówno w przypadku mechanizmu wydobywania głosu, jak i jego późniejszego brzmienia. Aby uzasadnić powyższe twierdzenie, przywołam tu poglądy tych, którzy dostrzegli rangę zagadnienia i poświęcili mu uwagę. Treści zawarte w pismach Arystotelesa i innych myślicieli uwrażliwionych na tę problematykę wpisują się we wciąż aktualne pytania o sposoby postrzegania głosu, jego rolę, rządzące nim prawa, mechanizm działania. Ukazanie filozoficznych podstaw, implikacji i konotacji tego fenomenu uzmysławia, z jak bogatą materią mają do czynienia pedagodzy głosu oraz adepci pracy nad jego rozwojem. Warto pamiętać, że „dla starożytnych kształcenie głosu stanowiło element *paidei* – modelu kształtowania człowieka i sfery publicznej” [Michalik 2010: 22].

Prezentowana tu wizja głosu jest głęboko humanistyczna. Ujmuje go w ścisłym związku z człowiekiem – jego autorem, właścicielem, sprawcą (trudność w dobraniu właściwego określenia również jest tu znacząca). Pedagogiki głosu w rozumieniu, jakie reprezentuję, nie można utożsamiać ani z mechanicznym treningiem narządów artykulacyjnych, ani z użytkowym kształceniem zawodowym, ani ze specjalizacją w określonej technice wokalne, lecz z odkrywaniem siebie – często w obu znaczeniach tego słowa – poprzez obserwację brzmienia swojego głosu. Głos jest tu postrzegany w perspektywie filozoficznej jako wielka kategoria ontologiczna, do której nawiązują najwięksi myśliciele, tacy jak Platon, Arystoteles, Kartezjusz, Rousseau, Heidegger czy Derrida [Michalik 2010]. Zagadnienie to – rozległe i głębokie – wciąż domaga się interpretacji.

Celem niniejszego artykułu jest odczytanie rozważań Arystotelesa na temat związków głosu i duszy ujętych w perspektywie pedagogicznej. W tym kontekście analizie poddane zostaną etiologia głosu, mechanizm jego funkcjonowania, rodzaje brzmienia, katalog narządów anatomicznych, bez których naturalne wydawanie głosu nie byłoby możliwe. Dla szerszego kontekstu przywołane zostaną również współczesne poglądy na te zagadnienia. Podstawę materiałową do rozważań będą stanowiły przekłady tekstów Arystotelesa (lub jemu przypisywanych, znajdujące się w wydaniu *Dzieł wszystkich*¹), w których porusza on problematykę głosu, oraz grecki pierwowzór wraz z tłumaczeniami i komentarzami.

Pojęcie duszy u Starożytnych było w literaturze przedmiotu omawiane wielokrotnie, na konferencji zaś szczegółowo przedstawione w referatach zawartych w niniejszym tomie. W kontekście zagadnienia głosu można je ujmować trojako: jako duszę ludzką, duszę pozostałych istot żywych² oraz duszę wszechświata³. Przedmiotem tutaj prezentowanych analiz jest pojęcie duszy ludzkiej.

Teorię powiązań duszy i muzyki, w tym głosu, rozwinęli pitagorejczycy. Pitagoras

wyróżnił w swej filozofii trzy rodzaje muzyki, które [...] można określić jako: *musica instrumentalis*, czyli zwykłą, słyszalną muzykę uzyskiwaną przez grę na lirze lub flecie; *musica humana* – nieustającą, lecz niesłyszalną muzykę

¹ Cytowanie zgodne z powszechnie obowiązującą numeracją Bekkera.

² Według Arystotelesa wszystkie żywe stworzenia, także rośliny, posiadały duszę. Niesie to implikacje dotyczące po pierwsze obecności w nich życia, po drugie – być może – możliwości wydawania przez nie głosu vs. emitowania dźwięków o określonych częstotliwościach.

³ Por. hasła: „dusza” i „dusza świata” w *Powszechnej encyklopedii filozofii* [Maryniarczyk 2000–2009].

wytwarzaną przez każdy ludzki organizm, a wyrażającą się przede wszystkim w harmonijnym (lub nieharmonijnym) współbrzmieniu między ciałem a duszą; oraz *musica mundana* – muzykę samego kosmosu, która wkrótce miała zasłynąć jako muzyka sfer [James 1996: 37].

Pitagorejczycy sądzili, że między trzema wymienionymi rodzajami muzyki istnieje „zasadnicza tożsamość: fletnista, i kosmos mogli grać tę samą nutę” [James 1996: 37] – prawom rządzącym muzyką podlegał cały Wszechświat. „Ponieważ *musica instrumentalis* i *musica humana* posiadały tę samą istotę i stanowiły przejaw tej samej prawdy, przeto uderzając w struny liry można było wzbudzić analogiczne [...] wibracje w instrumencie, jakim jest organizm ludzki” [James 1996: 37]. Sam Pitagoras stosował muzykę jako lekarstwo na różne choroby. Porfiriusz podaje, że „cierpienia duszy i ciała uśmierzał rytmemi, pieśniami i inkantacjami, [...] znał i pieśni leczące choroby ciała; śpiewając je leczył cierpiących” [Porfiriusz 1993: 14, 15]. Pitagoras

wprowadził muzykę jako podstawę wykształcenia, a w pewnych melodiach i rytmach uzdrawiających ludzką charakter i cierpienia, jak też przywracających pierwotną harmonię władz duszy, odkrył zaporę i terapię dla chorób duszy i ciała. [...] swoim uczniom zalecał tak zwane przygotowanie muzyczne i ćwiczenia [...], dzięki którym łatwo opanowywali i obracali w przeciwne rodzaje się w nich namietności duszy [Jamblich 1993: 48–49]. Udać się bowiem na spoczynek, oczyszczali umysły z niepokoju i zgiełku dnia pieśniami i wybranymi melodiami, dzięki czemu uzyskiwali spoczynek spokojny, któremu towarzyszyły sny nieliczne i dobre; wstając zaś, zmieniawszy rytmy, uwalniali się od ociężałości i zawrotów głowy. Faktem jest również i to, że, jak mówią, uśmierzali namietności i choroby bez wymawiania słów pieśni, a jedynie przez czarodziejskie zamawiania i zaklęcia [Jamblich 1993: 67]. [Pitagorejczycy] niektóre z chorób leczyli inkantacjami [Jamblich 1993: 112]. Sam zaś ów mąż [...] [Pitagoras] skłaniał uszy i umysł ku wzniosłej harmonii kosmosu; sam jeden bowiem słyszał tylko i pojmował, jak oświadczał, powszechną harmonię sfer i poruszanych przez nie gwiazd, jak i ich współbrzmienie, tworzące pieśń mocniejszą i czystsza, niż [wszelkie pieśni] śmiertelników [...] [Jamblich 1993: 49].

W tym kontekście należy wspomnieć o popularnym współcześnie nurcie kontynuacji poszukiwań tego rodzaju, objawiającym się próbami odkrywania wibracji Wszechświata, dostrajaniem do nich własnej duszy czy tworzeniem gabinetów medycyny wibracyjnej. Osoby trudniące się leczeniem kamertonami, gongami mają nierzadko tytuły naukowe, pracują i publikują prace z tej dziedziny na wyższych uczelniach. Należy przyznać, że wyzwanie jest poważne: skoro za pomocą odpowiednio dobranej częstotliwości można zburzyć biblijne mury Jerycha, to być może, dzięki precyzyjnemu zastosowaniu innej, udałoby się rozbić komórki rakowe. Brak solidnych podstaw

naukowych i charakterystyczne dla New Age (do którego autorzy publikacji odwołują się niekiedy wprost [Dewhurst-Maddock 2001]) szukanie powiązań między wszelkimi elementami rzeczywistości uniemożliwia na razie wejście tej wiedzy na salony nauki. Fakty te świadczą jednak o systematycznym powracaniu motywu korespondencji między mikro- a makrokosmosem⁴, o stałym dążeniu człowieka do zrozumienia prawideł rządzących Wszechświatem i odkrycia porządku wszechrzeczy.

Dusza według *Uniwersalnego słownika języka polskiego* (by nie wikłać się w określony pogląd na jej charakter, a jednocześnie zdefiniować temat rozważań) to „całokształt dyspozycji duchowych, psychicznych, uczuciowych i intelektualnych człowieka składających się na jego osobowość; psychika, świadomość” [Dubisz 2002]. Niezależnie od tego, czy duszę postrzegano jako odrębną od ciała, jego część lub formę, jako element materialny czy duchowy, jej obecność wiązała się z pierwiastkiem życia. „Starożytne pojęcie duszy [...] stanowi podstawę dla dzisiejszego rozumienia duszy, identyfikowanej ze świadomością lub nieświadomością, z charakterem, jaźnią lub osobowością człowieka” [Kobierzecki 2001: 11].

Jeżeli chodzi o drugie z tytułowych pojęć, wyodrębnienie *głosu samego w sobie* sprawia kłopot, gdyż jest on podstawowym składnikiem, substratem komunikacji werbalnej. Jego brak uniemożliwia śpiewanie, wołanie, mówienie, jęczenie, trudno go jednak z tych czynności wyabstrahować, analizowanie zaś całej aktywności komunikacyjnej, w której jest obecny, nie jest możliwe. Określenie przedmiotu dociekań łączy się tu z próbą rozróżnienia zjawisk dźwięku i głosu, którego to rozdzielenia można dokonać zarówno w rzeczywistości pozajęzykowej, jak i w języku. Według *Uniwersalnego słownika języka polskiego* *głos* to „dźwięk wydawany przez istoty żyjące; mowa, śpiew; także: każdy bodziec zewnętrzny oddziałujący na zmysł słuchu; brzmienie”, *dźwięk* zaś to „wszelkie wrażenie słuchowe będące reakcją na bodziec zewnętrzny, brzmienie czegokolwiek, np. głos, szmer, hałas, zgrzyt, stuk”. Również w grece znaczenia jednostek *głos* i *dźwięk* nakładają się na siebie⁵.

Odnosząc się do tytułowych kategorii, w rozdziale *Dźwięk i słuch* traktatu *O duszy* Arystoteles pisze: „Co się tyczy głosu, to jest on swojego rodzaju dźwiękiem jestestwa żywego; bo oczywiście żadna z istot nieżywych nie wydaje głosu. Tylko w przenośni mówimy o wydawaniu głosu przez przed-

⁴ Autorka artykułu jako racjonalistka i osoba niezmuszona jeszcze przez los do korzystania z usług medycyny niekonwencjonalnej dystansuje się od jej osiągnięć jako niepotwierdzonych naukowo.

⁵ Rozważania poświęcone temu zagadnieniu znajdują się w osobnym opracowaniu.

miototy takie, jak flet, lira i inne nieżywe przedmioty, które posiadają skalę dźwięków, melodię i «mowę» własną» [Arystoteles 1992: 420b].

Pisze dalej Arystoteles: „głos jest wprawdzie dźwiękiem wydawanym przez zwierzę, lecz nie jakkolwiek częścią [ciała]⁶. Ponieważ każdy dźwięk wtedy powstaje, gdy coś uderza o coś w czymś, mianowicie w powietrzu, dlatego jest całkiem zrozumiałe, że wydają głos jedynie te jestestwa, które wciągają w siebie powietrze» [Arystoteles 1992: 420b].

Jak podkreśla redaktor edycji, Paweł Siwek, „«głosu» (φωνή) nie należy mylić tutaj ze «słowem»» (λόγος), które stanowi element mowy» [Arystoteles 1992: 97, przyp. 170]. Mamy tu do czynienia z nieistotnym na pierwszy rzut oka, a fundamentalnym, jeżeli chodzi o istotę i definicję głosu elementem, jakim jest życie. Głos byłby zatem dźwiękiem (wraz ze wszystkimi cechującymi go parametrami fizycznymi) wzbogaconym o pierwiastek życia, mogącym istnieć dzięki życiu oraz implikującym obecność życia. W ten sposób powstaje triada: dusza – życie – głos.

Spostrzeżenie to z jednej strony może wydawać się oczywiste, z drugiej jest brzemienne w skutki. Współcześnie bowiem często mamy do czynienia z odhumanizowaną wizją głosu. Pojawia się ona w publikacjach nie tylko specjalistycznych, ale także popularnych. Powszechnie podkreśla się np. podobieństwo tworzenia głosu do działania instrumentu muzycznego i wskazuje na konieczność istnienia trzech elementów składowych: wibratora, czyli krtani ze strunami głosowymi, generatora, czyli układu oddechowego oraz amplifikatora, czyli wzmacniacza w postaci rezonatorów. Obserwacja współczesnego postrzegania i definiowania głosu wskazuje na brak obecności *psyche*. Wszystko to jest istotne w kontekście badań nad teoriami dotyczącymi powstawania głosu oraz pytań o to, od czego zależy jego brzmienie. Czy głos (?) uzyskany z krtani człowieka umarłego, wydany sztucznie, tak jak w eksperymencie, który przeprowadzono w celu podważenia wspomnianej niżej teorii Hussona, można nazwać głosem. Wydaje się że nie – ze względu na brak życia i świadomości. Przypomnę, że w definicji emisji głosu znajduje się składnik świadomego kierowania. Sam Arystoteles zaś postrzega głos jako nośnik znaczenia i przekaznik świadomości.

Sposób, w jaki tworzy się głos, do dziś jest tajemnicą. Współcześnie przywołuje się trzy teorie dotyczące jego powstawania [referuję za: Tarasiewicz 2003: 64–66], z czego pierwsza z nich (tzw. teoria mioelastyczna)

⁶ Jednym z uzupełnień wielu definicji słownikowych mogłoby być zatem dodanie informacji o roli toru głosowego czy aparatu mowy. Np. klaskanie – jest głównie domeną działalności ludzkiej (nie wszystkich istot żywych) i mimo że jest dźwiękiem „wydawanym przez istoty żyjące”, nie jest głosem.

obowiązywała do połowy ubiegłego wieku. Głosiła ona, że powietrze, przechodząc przez struny głosowe, pociera je i w ten sposób wprawia w drgania. Najistotniejszą rolę grały tu mięśnie krtaniowe i oddechowe. W latach 50. XX w. Raoul Husson zauważył, że drgania strun nie zależą od wydychanego powietrza, lecz od pracy kory mózgowej. Husson stwierdził, że krtąń ludzka i zwierzęca mają podobną budowę, tym zaś, co sprawia, że ludzie wykształcili mowę jest mózg. Teoria ta, zwana kloniczną lub neurochronaksyjną, również należy już do przeszłości. Trzecia, obowiązująca współcześnie teoria – aerodynamiczna godzi dwie wymienione powyżej. Jak pisze foniatra, prof. Maria Zalesska-Kręcicka: „wibracje strun głosowych są zjawiskiem pasywnym, ale akustyczna jakość dźwięku jest z pewnością kontrolowana w sposób aktywny. [...] Mimo bardzo intensywnych badań do dnia dzisiejszego nie są do końca wyjaśnione mechanizmy regulacyjne struktur biorących udział w tworzeniu głosu” [Zalesska-Kręcicka 1996: 116].

Widzimy więc po pierwsze, że funkcjonowanie głosu wciąż jest zagadką, po drugie zaś, że mechaniczne teorie dotyczące jego powstawania nie odpowiadają na wiele pytań i nie wyjaśniają wielu zjawisk, z którymi powszechnie można się spotkać chociażby na wspomnianych zajęciach z emisji głosu. Co ciekawe, znakomita większość zaburzeń głosu ma charakter czynnościowy, niewynikający z patologii w budowie anatomicznej, w przeciwieństwie do schorzeń organicznych, których źródłem jest konkretna anomalia morfologiczna. Zdarza się, że scjentyzm oraz brak dostatecznego czasu na rozmowę nie pozwalają na całościowy ogląd pacjenta, w tym m.in. jego sytuacji psychicznej, stosunku do wykonywanego zawodu, sposobu poruszania się, charakteru i wielu, wielu innych. „Dlatego to właśnie zajęcia z emisji głosu pozwalają niekiedy lepiej rozwinąć możliwości głosu niż klasyczna rehabilitacja foniatryczna” [Zalesska-Kręcicka 1996: 116].

Jednym z niezbędnych, zajmujących poczesne miejsce w kształceniu głosu czynników, jest oddech. Arystoteles poświęca mu wiele uwagi, część z nich zawiera w rozprawie zatytułowanej *O życiu i śmierci*. Istotne jest tu z jednej strony powiązanie oddychania z tą częścią duszy, która odpowiada za wydawanie głosu, „duszą bezwiedną” [Wilejczyk 2008: 186], z drugiej zaś z mechanizmem wydobywania głosu. Filozof pisze:

W samej rzeczy do dwóch funkcji posługuje się natura powietrzem wdychanym, tak samo jak i językiem (posługuje się nim zarówno do smakowania, jak do mówienia – pierwsze jest koniecznością, dlatego większość zwierząt je posiada; mowa artykułowana zaś ma na celu wyższe zadowolenie). Podobnie i oddech jest [dla jestestwa] nieodzownym środkiem zachowania wewnętrznego stopnia ciepłoty [...], ale też i do wydawania głosu i zapewnienia w ten sposób jestestwu wyższego szczęścia [Arystoteles 1992: 420b].

Jak zauważa E. T. Gendlin, mamy tu do czynienia z pewną paralełą: oddech, podobnie jak język, służy z jednej strony podstawowym celom życiowym, z drugiej strony – przyjemności: język – mowie, oddech – wydawaniu głosu [Gendlin 2012: 13].

Według Arystotelesa

Organem oddychania jest krtień. A znów organem, któremu ona służy za środek do celu, są płuca. [...] Ale i najbliższa okolica serca odczuwa potrzebę oddychania. Dla tej to przyczyny trzeba, aby powietrze wchodziło do wnętrza zwierzęcia w chwili, gdy oddycha. Konsekwentnie, głos jest uderzeniem powietrza wciągniętego o tak zwaną tchawicę, dokonanym przez duszę obecną w tych częściach; bowiem, jak zaznaczyliśmy, nie każdy dźwięk wydany przez zwierzę jest głosem – przecież dźwięk można wydawać nawet językiem, jak to czynią ludzie kaszlący [Arystoteles 1992: 420b].

Tak więc: „Wszyscy wprawdzie wdychamy to samo powietrze, wysyłamy natomiast różne tchnienia i dźwięki w zależności od zróżnicowania danych narządów, za których pośrednictwem prąd powietrza przedostaje się u poszczególnych ludzi na zewnątrz” [Arystoteles 1993: 800a].

Wyróżnione przez Arystotelesa elementy anatomiczne związane z wydawaniem głosu to płuca, tchawica, krtień, jama ustna, usta, przepona. O roli tych samych narządów mówimy w emisji głosu także i dziś. Filozof daje kilka spostrzeżeń ściśle emisyjnych, zwraca uwagę np. na załamywanie głosu, które może być spowodowane osłabieniem klatki piersiowej, „gdy ludzie nie są już władni wydać z tchem powietrza” tak jak „się zdarza, iż nogi i barki osłabną” [Arystoteles 1993: 804b]. „Gdy zaś oddech jest całkowicie suchy, wówczas głos bywa szorstki i łamiący się. Wilgoć bowiem, byle była lekka, spaja powietrze i nadaje głosowi pewną czystość” [Arystoteles 1993: 801a]. „Albowiem [ludzie, którzy mają płuca lepkie] wydają wprawdzie głos, lecz nie są w stanie wymawiać wyraźnie głoski dlatego, że wydech powietrza jest pozbawiony napięcia, i tylko wydają głos, jak gdyby wydech był wyrzucany przemocą ze samej krtani” [Arystoteles 1993: 804b]. Co więcej, „zepsucie głosu nie na czym innym polega jak na uszkodzeniu miejsca, przez które wydech wychodzi [...]” [Arystoteles 1993: 901b]. Kwestie te zostaną szczegółowo omówione w innym artykule poświęconym konkretnie temu zagadnieniu.

Kontynuując wątek anatomiczny, trzeba wspomnieć o roli przepony – mięśnia, który oddziela klatkę piersiową od jamy brzusznej. Jego rola w emisji głosu jest podkreślana, choć niekiedy przeceniana. Ciekawe, że to właśnie przepona (dokładny obszar jest przez badaczy dyskutowany [Kobierzecki 2001: 21]) jako siedlisko duszy występuje już w pismach Homera. U autora *Iliady* „serce i przepona oznaczają nie tylko narządy fizyczne, ale są także dwiema odmianami cielesnej duszy człowieka. Serce pobudza czynności

emocjonalne, przepona przyjmuje przeważnie czynności intelektualne” [Kobierzecki 2001: 23] (z rzadka emocjonalne). „Dusza-przepona jest związana bardziej z wrażeniami wzroku, słuchu i mowy. Jest siedzibą tego, co zostało uchwycone za pomocą tych organów duszy [...], jest organem spostrzegania dobra, szlachetności” [Kobierzecki 2001: 90]. Przepona jako dusza cielesna stanowi rodzaj pojemnika dla dusz niecielesnych. Co istotne, ruchy przepony nie podlegają bezpośredniej kontroli człowieka. U Homera aktywnym narządem życia duchowego jest serce, przepona zaś nie jest ukazywana jako czynne źródło życia psychicznego. U Platona przepona stanowi granicę między drugim rodzajem duszy, która jest m.in. źródłem odwagi czy gniewu oraz znajduje się blisko płuc i serca a trzecim, który znajduje się w piersi poniżej przepony, w pobliżu wątroby. Stoicy np. dzielili duszę na osiem części, z których jedna była odpowiedzialna za kierowanie fonacją [Reale 2012: 391]. Należy tu pamiętać, że mimo tych samych nazw określających u poszczególnych filozofów rodzaje lub części duszy nie można ich ze sobą utożsamiać.

Istotny wniosek, jaki płynie z dostrzeżenia przepony i potraktowania jej jako siedliska duszy u Starożytnych jest taki, że i współcześnie przepona wyznacza obszary powiązane m.in. z konkretnym rodzajem głosu. Judy Apps na podstawie własnej praktyki wyróżnia np. głos pochodzący z „głowy, z piersi, z serca i z trzewi”. „Wysokie tony wywołane wibracją rezonatorów w czaszce składają się na dźwięki pełne entuzjazmu i zaangażowania. Rezonans w klatce piersiowej wzbogaca głos o brzmienie dojrzałe, poważne i budzące zaufanie. Niższe tony rezonujące w sercu komunikują pasję i uczucia. I wreszcie – rezonans w najniższych partiach tułowia wyraża szczerość oraz autentyczność” [Apps 2011: 71–72].

Nie sposób nie wspomnieć tu o powiązaniach jakości głosu z temperamentem, osobowością, budową ciała i charakterem, które dostrzegał Arystoteles. W *Fizjognomice* mają źródło późniejsze próby typizacji głosów. „Dlaczego – pyta Arystoteles – wszyscy, którzy są gorący z usposobienia, mają głos potężny? [...] Gorący oddech przyciąga ku sobie powietrze [znów mamy do czynienia z niezbywalną rolą oddychania], i to głębszy przyciąga więcej [Arystoteles 1993: 899a]. Głos „niski i silny świadczy o odwadze, wysoki zaś i osłabiony o lękliwości” [Arystoteles 1993: 806b], „wysoki głos świadczy o usposobieniu popędliwym. Gniewny bowiem i popędliwy ma zwyczaj podnosić głos i mówi krzykliwie, ten natomiast, kto jest nastrojony pogodnie, osłabia brzmienie i mówi niskim głosem” [Arystoteles 1993: 807a]. „[...] głos niski zdaje się być cechą natury szlachetniejszej, a w śpiewie ton niski jest lepszy od wysokiego, niski ton bowiem jest formą wyższości, a wyższość jest rodzajem wyższej dobroci” [Arystoteles 1993: 787a–786b].

„Dusza – tchnienie życia, oddech, duch (psyche), identyfikowana jest z rozumem, uczuciami, wrażeniami, wolą, charakterem, jaźnią, osobowością itp.” [Kobierzecki 2001: 17]. Już w starożytności, w jednym z opisów diagnostyki chorego autorstwa Areteusza z Kapadocji czytamy o pacjencie cierpiącym na gruźlicę: „Głos jest ochrypły, kark nieco ukośnie w stronę pochylony, wysmukły, nie może być z łatwością w jedną i drugą stronę obracany, lecz jest sztywno naprężony itd.” [Brzeziński i in. 2004: 94]. W psychiatrii zwraca się uwagę na powiązanie intonacji, której przebieg może być jednym z elementów np. w diagnostyce choroby duszy – depresji. Duszę i chorobę duszy słysząc zatem w głosie. Dla kontekstu: w najstarszym traktacie o zasadach wykonywania chorału gregoriańskiego Hieronim z Moraw odpowiada na pytanie o to, kto nie może śpiewać – są to melancholicy [Matusiak 2015]. Sam Arystoteles zaś pyta: „Dlaczego ci, którzy się zacinają, bywają melancholikami? Czy dlatego, że być melancholikiem polega na tym, że się łatwo ulega wyobraźni, zaś ci, którzy się zacinają w mowie, są właśnie tacy? Albowiem pęd do mówienia wyprzedza u nich możliwość, wobec tego, że umysł prędzej nadąży za tym, co się mu ukazuje” [Arystoteles 1993: 903b].

Jak zauważa Arystoteles, „nie jest tak, iż o zróżnicowaniu głosów stanowią jedynie różnice w budowie narządów [układu oddechowego], lecz również wszelkie [ich] stany chwilowe” [Arystoteles 1993: 801a]. Jak pisze Stagiryta: „Wydaje mi się, że dusza i ciało w doznaniach swoich zależą wzajemnie od siebie. I gdy nastrój duszy ulega zmianie, zmienia zarazem powierzchowność, a znów gdy powierzchowność ulega zmianie, zmienia zarazem nastrój duszy” [Arystoteles 1993: 808b]. Porównajmy z tekstem współczesnym: „Głos jest efektem końcowym tego, co dzieje się z człowiekiem, jego trwałych lub chwilowych stanów psychicznych” [Zaleska-Kręcicka 1996: 116]. Takie stwierdzenia stanowią o sensie pedagogiki głosu, gdyż wskazują na istotną w tym procesie rolę psychiki.

Dzieła Arystotelesa ukazują, jak w parze z wybitnym intelektem autora idzie niesłychana wrażliwość i uważność poznawcza. W cytowanej tu rozprawie *Zagadnienia przyrodnicze* Filozof wyjaśnia na przykład naturę zjawisk, które musiał dostrzec i uznać za istotne, a mianowicie: dlaczego głosy są bardziej donośne w nocy [Arystoteles 1993: 899a], dlaczego z oddalenia wydają się bardziej piskliwe [Arystoteles 1993: 899a], dlaczego ci, którzy zbudzili się ze snu, mają głos chrapliwy [Arystoteles 1993: 900a], dlaczego po przyjęciu posiłku głos się załamuje [Arystoteles 1993: 900a], dlaczego w zimie mamy głosy niższe [Arystoteles 1993: 900b], dlaczego, gdy się posypie orkiestrę plewami, chórzystom śpiewa się gorzej [Arystoteles 1993: 901b], dlaczego sól wrzucona do ognia wydaje szmer? [Arystoteles 1993: 902a]. Ciekawość Stagiryty dotyczy zarówno świata widzialnego, jak i niewidzialnego.

„[Do wydania głosu] wymaga się, by czynnik uderzający był obdarzony duszą i miał określone wyobrażenie [tego, co chce głosem wyrazić]”⁷. Dla Arystotelesa „Głos bowiem jest dźwiękiem posiadającym określone znaczenie, a nie prostym [uderzeniem] wciągniętego powietrza, jakim jest kaszel” [Arystoteles 1992: 421a]⁸. W dwóch ostatnich zdaniach Filozof łączy istnienie duszy, głosu i znaczenia. Konstatuje wreszcie, że w głosie brzmi sens, a on sam jest jak gdyby przewodnikiem między duszą a znaczeniem.

Niniejszy artykuł porusza zagadnienie w pełnym znaczeniu tego słowa interdyscyplinarne, dotyczące onieśmielającego w swym bogactwie zagadnienia głosu. Jak wspomniano na wstępie, w pedagogice głosu naturalnego, o którym mówimy, nie chodzi o wyodrębniane w słownikach znaczenie muzyczne⁹, które może przywołać na myśl np. technikę *bel canto* lub inne, lecz o zwykłe wydobywanie głosu prawdziwego, organicznego, czynność niemal tak naturalną jak oddychanie. Celem ćwiczeń emisyjnych w tym rozumieniu jest raczej przywracanie brzmienia zharmonizowanego z ciałem, psychiką i duszą, będącego pochodną stanu, w jakim człowiek się znajduje. Głos w tej perspektywie pochodzi z duszy i prowadzi do odkrycia duszy.

Starożytni postrzegali głos w perspektywie fizycznej, biologicznej, estetycznej, etycznej, społecznej. Jednym z celów niniejszego artykułu było ukazanie zaplecza filozoficznego i potencjału rozważań teoretycznych nad jego fenomenem w kontekście zajęć z emisji głosu. Umieszczenie ich w tej perspektywie uzmysławia, z jak istotną materią mamy do czynienia, i pozwala zwrócić uwagę na ich rolę w poszukiwaniu i wyrażaniu duszy.

⁷ Dla kontekstu przytaczam fragment pochodzący ze współczesnego podręcznika: „U początku każdej fonacji leży wyobrażenie dźwięku czy głoski. Staje się ono impulsem dla narządu głosowego” [Tarasiewicz 2003: 68].

⁸ „Głos powstaje wtedy, gdy dzięki temu powietrzu powietrze zamknięte wewnątrz tchawicy uderza o nią. Wykazuje to jasno niemożliwość wydawania głosu w chwili wdychania lub wydychania; [wydawać go można] tylko w czasie trzymania w sobie tchu; bowiem tym właśnie tchem zatrzymanym wywołuje się ruch [na którym polega głos]. Stąd także jasno wynika, dlaczego ryby nie wydają głosu — bo nie mają tchawicy! A znów tego organu nie posiadają, bo ani nie wdychają, ani nie wydychają powietrza. Dlaczego tak się dzieje, to inna kwestia” — pisze Arystoteles [1992: 3, 421a].

⁹ Por. definicję słowa emisja w *Uniwersalnym słowniku języka polskiego: muz.* «wydobywanie głosu w śpiewie; emisja głosu».

Bibliografia

- Apps Judy, 2011, *Głos perswazji. Jak mówić, aby inni nas słuchali*, tłum. Leszek Śliwa. Warszawa: MT Biznes.
- Arystoteles, 1978, *Pisma różne*, tłum. Leopold Regner, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Arystoteles, 1990–2001, *Dzieła wszystkie*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, t. 1–7:
- 1990, t. 1: *Kategorie, Hermeneutyka, Analityki pierwsze, Analityki wtóre, Topiki, O dowodach sofistycznych*, przekł., wstępy i komentarze Kazimierz Leśniak.
- 1990, t. 2: *Fizyka, O niebie, O powstawaniu i niszczeniu, Meteorologika, O świecie, Metafizyka*, przekł., wstępy i komentarze Kazimierz Leśniak i in.
- 1992, t. 3: *O duszy, Krótkie rozprawy psychologiczno-biologiczne, Zoologia, O częściach zwierząt*, przekł., wstępy i komentarze Paweł Siwek.
- 1993, t. 4: *O ruchu zwierząt, O poruszaniu się przestrzennym zwierząt, O rodzeniu się zwierząt, O barwach, O głosach, Fizjognomika, O roślinach, Opowiadania zdumiewające, Mechanika, Zagadnienia przyrodnicze, O odcinkach niepodzielnych, Położenia i nazwy wiatrów, O Melisiosie, Ksenofaniesie i Gorgiaszu*, przekł., wstępy i komentarze Antoni Paciorek, Leopold Regner, Paweł Siwek.
- 1996, t. 5: *Etyka Nikomachejska, Etyka wielka, Etyka Eudemejska, O cnotach i wadach*, przekł., wstępy i komentarze Daniela Gromska, Leopold Regner, Witold Wróblewski.
- 2001, t. 6: *Polityka, Ekonomika, Retoryka, Retoryka dla Aleksandra, Poetyka, Zachęta do filozofii, Ustrój polityczny Aten, List do Aleksandra Wielkiego, Testament*, przekł., wstępy i komentarze Maria Chigerowa.
- 1994, t. 7: *Słownik terminów arystotelesowych, Indeksy pojęć i nazw*, ułożył Krzysztof Narecki. Indeksy pojęć i nazw sporządziła Dobrochna Dembińska-Siury.
- Brzeziński Tadeusz i in., 2004, *Historia medycyny*, Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL.
- Copleston Frederick, 2004, *Historia filozofii*, tłum. Henryk Bednarek, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Dewhurst-Maddock Olivea, 2001, *Terapia dźwiękiem. Jak osiągnąć zdrowie poprzez muzykę i śpiew*, Białystok: Studio Astropsychologii.
- Dubisz Stanisław (red.), 2002, *Uniwersalny słownik języka polskiego*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN (USJP).
- Gendlin Eugene T., 2012, *Line by Line Commentary on Aristotle's De Anima*, University of Chicago.
- Jamblich, 1993, *O życiu pitagorejskim*, w: *Żywoty Pitagorasa*, przełożyła, wstępem i przypisami opatrzyła Janina Gajda-Krynica, Wrocław: Wydawnictwo EPSILON, s. 25–131.
- James Jamie, 1996, *Muzyka sfer. O muzyce, nauce i naturalnym porządku wszechświata*, tłum. Mieczysław Godyń, Kraków: Znak.
- Kobierzecki Tadeusz, 2001, *Gnōthi seautón – dusza, charakter, jaźń, osobowość, osoba. Dzieje pięciu pojęć*, Akademia Muzyczna im. Fryderyka Chopina, Warszawa: Wydawnictwo Akademii Muzycznej.

- Maryniarczyk Andrzej (red.), 2000–2009, *Powszechna encyklopedia filozofii*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, hasła: „dusza” i „dusza świata”, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/d/duszaswiata.pdf>; <http://www.ptta.pl/pef/pdf/d/duszal.pdf>.
- Matusiak Błażej, 2015, wykład na XXIII Festiwalu Muzyki Dawnej „Pieśń naszych korzeni”, Jarosław.
- Michalik Joanna, 2010, *Filozofia i głos*, Kraków: Nomos.
- Porfiriusz, 1993, *Żywot Pitagorasa*, w: *Żywoty Pitagorasa*, przełożyła, wstępem i przypisami opatrzyła Janina Gajda-Krynica, Wrocław: Wydawnictwo EPSILON, s. 3–24.
- Reale Giovanni, 2012, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3: *Systemy epoki hellenistycznej*, tłum. Edward Iwo Zieliński Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Tarasiewicz Bogumiła, 2003, *Mówię i śpiewam świadomie. Podręcznik do nauki emisji głosu*, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Wilejczyk Magdalena, 2008, *Filozofia przyrody Arystotelesa – wokół koncepcji czterech elementów*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Zalesska-Kręcicka Maria, 1996, *Rola krtani w mechanizmie tworzenia głosu*, w: *Materiały VII Sympozjum Naukowego „Problemy pedagogiki wokalne”*, Zeszyt Naukowy AM we Wrocławiu, nr 68, Wrocław: Polskie Stowarzyszenie Pedagogów Śpiewu, Akademia Muzyczna im. Karola Lipińskiego we Wrocławiu, s. 113–118.

A Few Comments on the Relationship of the Soul and Voice in the Light of Selected Philosophical Writings

Summary

The article is an attempt to extrapolate from selected philosophical writings the content related to voice and the soul. An overview of the material shows that there is more to the emission, tone and influence of voice than mere mechanical airflow, and that this intuition has been known to mankind since antiquity. Seeking old ways of perceiving voice can do much to broaden our contemporary perspective, both in research and education.

Keywords: voice, soul, philosophy, voice emission, Aristotle.

Rozdział 6

Pojmowanie duszy w judaizmie

Roman Marcinkowski

Uniwersytet Warszawski

Streszczenie

Celem wystąpienia są rozważania na temat pojmowania duszy w judaizmie z uwzględnieniem podziału na judaizm biblijny i rabiniczny. Autor wskazuje charakterystyczną dla obu epok terminologię dotyczącą duszy i wyjaśnia jej właściwe rozumienie, posługując się odpowiednio cytatami z Biblii hebrajskiej lub z Talmudu, a ściślej mówiąc z Miszny i Gemary. Omawia się tu m.in. następujące zagadnienia: ciało i dusza, śmierć i zmartwychwstanie oraz nieśmiertelność duszy. Ze względu na ograniczone ramy czasowe wystąpienia nie przedstawia się tego tematu w ujęciu filozofii i kabały.

Słowa kluczowe: dusza, życie po śmierci, przyszły świat, zmartwychwstanie, Biblia, Miszna, Gemara, Talmud, judaizm.

Zdefiniowanie duszy w judaizmie jest trudnym zadaniem ze względu na złożoność określającej ją terminologii. W czasach biblijnych osobę ludzką postrzegano jako całość bez szczególnego rozróżnienia na duszę i ciało. Terminy¹ hebrajskie נשמה *neszama*² i רוח *ruach*³ znaczyły tyle, co ‘dech’,

¹ Terminy biblijne dotyczące duszy zdefiniowano głównie na podstawie słownika Wilhelma Geseniusa, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Leipzig 1899.

² Wyraz נשמה *neszama* w hebrajskim biblijnym ma kilka znaczeń:

1) ‘oddech’, ‘tchnienie życia’, zasada, podstawa życia ludzkiego ciała 1 Krl 17,17; Iz 2,22; 42,5; Hi 27,3; Dn 10,17; także w złożeniu *niszmata chajjim* – ‘tchnienie życia’ (Rdz 2,7) lub *niszmata ruach chajjim* – dosł. ‘tchnienie ducha życia’. (W tekście zastosowano powszechnie przyjęte skróty polskich nazw ksiąg biblijnych.);

2) ‘duch człowieka’ lub ‘dusza ludzka’ jako podstawa intelektu, Prz 20,27; Hi 26,4;

3) ‘tchnienie Boże’:

a) jak ‘sztorm’, ‘zawierucha’ Hi 37,10;

b) ‘tchnienie gniewu’ lub ‘tchnienie złości’ Iz 30,33; Hi 4,9 *niszmata ruach appo* – dosł. ‘tchnienie ducha jego gniewu’ lub ‘jego złości’ 2Sm 22,16; Ps 18,16; albo też dosłownie: ‘tchnienie wichru jego nozdrzy’;

c) jako podstawa życia, zasada dająca życie Hi 27,3; 33,4;

d) jako podstawa mądrości Hi 32,8;

4) jak *nefesz* (patrz niżej).

³ Biblijny wyraz רוח *ruach* w znaczeniu ‘dusza’:

1) ‘oddech’, ‘dech’, ‘wiatr’, ‘duch’;

‘oddech’, ‘tchnienie’, a wyraz נפש *nefesz*⁴ odnosił się do osoby, a nawet do samego ciała, co znajdujemy w już w Torze, gdzie sformułowanie *nefesz met* oznacza dosłownie ‘ciało zmarłego’ w kontekście zakazu dotykania go przez ślubującego nazireat (Lb 6,6).

2) przyczyna ożywiająca ciało (w odróżnieniu od *nefesz*, które oznacza indywidualne życie), to co wyraża się przez oddech, duch człowieka i zwierzęcia Koh 3,19.21; 8,8; 12,7; Rdz 45,27 (duch żył);

3) ‘*anima*’, rozumna dusza, duch w znaczeniu ‘umysł’:

a) sidziba (miejsce) uczuć i wzruszeń, jako ‘niepokój’ Rdz 41,8; Dn 2,1; ‘zmartwienie’, ‘troska’, ‘smutek’

szewer ruach – dosł. ‘złamanie ducha’, ‘zmartwienie’, ‘przygnębienie’ Iz 65,14; *morat ruach* – ‘gorycz’, ‘zgryzota’, ‘niechęć’, ‘uraza’, ‘bolewanie’, ‘zgorszenie’, ‘oburzenie’ Rdz 26,35; *dakkei ruach* – ‘troski’, ‘bóle ducha’ Ps 34,19; *kocer ruach* – ‘niecierpliwość’, ‘zniecierpliwienie ducha’ Wj 6,9; Hi 21,4 (w połączeniu z *nefesz* i *apajim*) *erech ruach* ‘zwątpienie’, ‘bojaźliwość’ Iz 61,3 ale też ‘odwaga’, ‘męstwo’; (lo) *kama od ruach be...* – dosł. ‘(nie) powstał już duch w...’ Joz 2,11; 5,1; Hab. 1,11; Iz 19,3;

b) ‘usposobienie’, ‘charakter’, ‘sposób myślenia’, ‘umocnienie’, ‘mocniejszy’ Ps 51,12; ‘bardziej męski’, ‘mężniejszy’ Prz 18,14; ‘wierniejszy’ Prz 11,13; Ps 32,2; duch odnowiony dzięki Bożej mocy Ez 11,19; 18,31;

kor ruach – dosł. ‘chłód ducha’ Prz 17,27;

c) w odniesieniu do woli, postanowienia, decyzji 1Krn 5,26; 28,12; 2Krn 21,16; 36,22; Ezd 1,1.5; Ag 1,14; Jr 51,1; Ez 20,32; 35,21

d) ‘wiedza’, ‘poznanie’, ‘rozumienie’, ‘mądrość’ *ruach chochma* – ‘duch mądrości’ Wj 28,3; Hi 20,3; 32,8.18; Oz 9,7

4) *Ruach Elohim* – Duch Boży lub *Ruach Haszem* – Duch Pana. Księga Liczb ujmuje to następująco:

„Pan zstąpił w obłoku i rozmawiał z nim [Mojżeszem]. Wziął z ducha, który był w nim, i przekazał go siedemdziesięciu starszym. A gdy zstąpił na nich duch, wpadli w uniesienie prorockie, ale więcej tego nie powtórzyli”.

„Dwóch mężów pozostało w obozie. Jeden nazywał się Eldad, a drugi Medad. Na nich też zstąpił duch, gdyż i oni należeli do wezwanych, tylko nie opuścili namiotu. Wpadli więc w obozie w uniesienie prorockie. Przybiegł młodzieniec i oznajmił Mojżeszowi: »Eldad i Medad wpadli w obozie w uniesienie prorockie«. Jozue, syn Nuna, który od młodości swojej był w służbie Mojżesza, zabrał głos i odrzekł: »Mojżeszu, panie mój, zabroń im«. Mojżesz zaś odparł: »Czyż zazdrosny jesteś o mnie? Oby tak cały lud Pana prorokował, oby mu dał Pan swego ducha«” (Lb 11,25–29).

⁴ Znaczenia wyrazu נפש *nefesz* m. (l.mn. *nefaszot* lub rzadziej *nefaszim*): (a) ‘dech’ ‘tchnienie’, ‘chuch’; (b) ‘istnienie ludzkie’, ‘istota cielesna’ (także zwierzę Rdz 1,20; Kpł 7,11), a w szczególności również indywidualne życie, które odbywa się przez oddychanie (Miszna w kontekście mierzenia odległości od znalezionej w polu trupa wskazuje na nos jako część ciała, przez którą uchodzi życie, por. Sot 9,4); w złożeniu *nefesz chajja* – dosł. ‘dusza żyjąca’, ‘istota żywa’ (Rdz 1,20); (c) *anima*, umysł, serce, uczucie, wiedza, poznanie, myślenie (Rdz 34,3).

Istnieją jeszcze inne wyrazy biblijne, które stosowano na określenie duszy zwłaszcza w tekstach poetyckich, np. *יחידה* *jechida*⁵ – dosł. ‘jedyna’ i *חיה* *chajja*⁶ – dosł. ‘żyjąca’, ‘życie’.

Te same terminy hebrajskie (*neszama*, *ruach*, *nefes*, *jechida*, *chajja*) przejął judaizm rabiniczny wyrosły na pniu judaizmu biblijnego, zasadniczo jednak różniący się w kwestii duszy, jej nieśmiertelności, zmartwychwstania i życia po śmierci. Dopiero w czasach pobiblijnych nieśmiertelność duszy stała się jednym z głównych filarów wiary zarówno dla wyznawców judaizmu jak i dla chrześcijan.

Wiemy⁷ z różnych źródeł⁸, że saduceusze (i podobnie też Samarytanie opierający swą wiarę na Pięcioksięgu) odrzucali wiarę w życie pozagrobowe, prawdopodobnie z tego względu, że nie zajmuje się nim *Tora shebichtaw*, czyli *Tora* spisana, a jedynie *Tora shebeaalpe*, tzn. *Tora* ustna, której nie przyjęli. Uważali, że dusza umiera wraz z ciałem, a śmierć kończy definitywnie ludzką egzystencję. Mędrzy talmudyczni wywodzący się z kręgów faryzejskich ostro się temu sprzeciwiali i swoje przekonania ujęli w formie dogmatu: ‘Jeśli ktoś odrzuca wiarę w zmartwychwstanie, nie będzie miał w nim udziału’ (*Sanh* 90a). Odrzucanie dogmatu o zmartwychwstaniu stanowiło istotę sporu religijnego pomiędzy saduceuszami i faryzeuszami, kwestionowało ich naukę o nagrodzie i karze, do której przywiązywali ogromną wagę do tego stopnia, że wątek związany ze zmartwychwstaniem umieścili w codziennej liturgii ‘Osiemnastu błogosławieństw’, jednej z najważniejszych modlitw żydowskich, które wymienia Miszna:

Ty utrzymujesz żyjących z miłością, ożywasz martwych z wielką łaskawością, podtrzymujesz upadających, leczysz chorych, wyzwalas zniewolonych i dochowujesz wiary tym, którzy śpią w prochu. Któż jest jak Ty, Panie potężnych czynów,

⁵ *יחידה* *jechida* – poetyckie wyrażenie dla duszy lub życia, por. *Ps* 22,21; 35,17.

⁶ *חיה* *chajja* – ‘żyjąca dusza’, ‘życie’, ale też ‘tchnienie’, ‘oddech’, ‘dech życia’ *Ps* 74,19; 78,50; 143,3; *Hi* 33,18.22.28; 36,14; ‘uchodzi z kogoś życie’ *Ez* 2,2; ‘nie ma w nim życia’ *Ez* 37,8; *Hab* 2,19;

Boża przyczyna życia, dana przez Boga, Bóg jest Panem ducha wszelkiego ciała *Lb* 16,22; 27,16; do Boga wraca duch po zakończeniu żywota *Koh* 12,7; *Ps* 104,29; *Hi* 34,14
duch ożywiający ciało, dający ciału życie *Iz* 31,3

⁷ W opracowaniu wykorzystano z następujących haseł *Encyclopaedia Judaica*, Keter Publishing House, Jerusalem 1971–1972 (16 vol.), vol. 17 (Suplement), 1982: ‘Afterlife’, ‘Body and soul’, ‘Death’, ‘Heart’, ‘*Olam ha-ba* – „the coming world”’, ‘Resurrection’, ‘Soul’.

⁸ Por. Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, z jęz. grec. przeł. Zygmunt Kubiak, Jan Radożycki, wstęp Eugeniusz Dąbrowski, Poznań–Warszawa–Lublin 1979, s. 836 (18,1,4); tenże, *Wojna żydowska*, z jęz. grec. przeł. oraz wstępem i komentarzem opatrzył Jan Radożycki, Poznań 1980, s. 166 (2,8,14); a także Nowy Testament daje świadectwo temu, por. *Dz* 23,8; por. również A. Cohen, *Talmud*, Warszawa 1997, s. 359.

i któż jest do Ciebie podobny, Królu, który zsyłasz śmierć i obdarzasz życiem, i sprowadzasz zbawienie? Tak, dochowujesz wierności i ożywasz zmarłych. Błogosławiony jesteś Panie, który zmarłych ożywasz⁹.

Bóg stworzył człowieka na swój obraz i swoje podobieństwo (*becalmenu kidmutenu* Rdz 1,26), przez co człowiek jest podobny do Boga i oprócz ciała posiada także duszę, potwierdzającą pokrewieństwo człowieka ze swym Stwórcą i stawiającą go ponad innymi stworzeniami. Rabini przyjmują owe pięć wskazanych wyżej terminów na określenie duszy: *neszama*, *ruach*, *nefesz*, *jechida* i *chajja*, ale podobnie jak w Biblii hebrajskiej tylko trzy pierwsze są najczęściej używane i tak naprawdę trudno jest określić różnice między nimi.

Według wykładni rabinicznej *neszama* to 'usposobienie', *ruach* jest 'tym, co się wznosi i opada'¹⁰, a *nefesz* oznacza 'krew', ponieważ powiedziano: 'krew jest duszą' (Pwt 12,23). *Chajja* czyli 'żyjąca' dlatego, że trwa, gdy inne członki ciała obumierają. *Jechida* – dosł. 'jedyna' tak się nazywa, ponieważ wszystkie części ciała występują parami, a ona jedna nie ma pary. *Nefesz* kojarzona z krwią oznacza żywotność¹¹, co odnosi się tak do ludzi jak i do zwierząt. Talmud utrzymuje, że 'każda *nefesz* odradza *nefesz* i każda rzecz bliska *nefesz* też ją odradza' (Ber 44b)¹², co rabini wyjaśnili, że spożywanie

⁹ Mędrcy talmudyczni wyjaśnili słowa porannej modlitwy: 'Błogosławiony bądź Panie, który przywołujesz martwych do życia', że każde obudzenie się rano przypomina zmartwychwstanie, gdyż sen uważano za jedną szóstą część śmierci, por. Ber 57a. Przekład fragmentu za A. Cohen, *Talmud*, tamże.

¹⁰ Hebr. *Mi jodea, ruach bne haadam haole hi lemala weruach habehema hajoredet hi lemata laarec?*... 'Kto wie, czy duch (*ruach*) człowieka unosi się do góry, a duch zwierząt schodzi na dół, na ziemię?' Koh 3,21.

¹¹ Miszna w sąsiadujących ze sobą lekcjach (Ned 4,3 i Ned 4,4) używa wyraz *nefesz* w dwu znaczeniach: jako 'życie' i jako 'zdrowie'. W traktacie *Nedarim* 4,3 w kontekście określenia życia zwierząt czystych rytualnie zastosowano termin hebr. *nafsah* – dosł. 'jej dusza', tzn. dusza zwierzęcia (*behema*, r. żeński). Tak dosłownie tłumaczy J. Neusner, por. Jacob Neusner, *The Mishnah. A New Translation*, New Haven and London 1988, s. 413: 'it's soul belongs to Heaven'. P. Kehati jedynie w komentarzu odnosi się do duszy zwierzęcia, a tłumaczy *nefesz* jako 'życie': 'its life belongs to Heaven', por. Pinchas Kehati, *Misznajot mewa'arot*, Jeruzalaim 5764 (2003) oraz wersja z przekładem na język angielski tego samego autora: *The Mishnah, Seder Nashim, A New Translation With a Commentary*, Translated by Rafael Fisch, Jerusalem 1994, s. 49–50. H. Danby również tłumaczy *nefesz* jako 'życie' i nie wyjaśnia tego, por. Herbert Danby, *The Mishnah*, London 1958, s. 269. Kolejna lekcja Miszny *Nedarim* 4,4 używa zwrotu *umarpeehu refuat nefesz* – dosł. 'i lecz go leczeniem duszy', co zapisano w kontekście troski o zdrowie kolegi. Danby, tamże, s. 269 i Kehati, tamże, s. 52 tłumaczą to jako: 'and he may heal him', a Neusner, tamże, s. 413: 'and he heals him himself', a ja proponuję: 'wolno mu ratować jego zdrowie'.

¹² Skrótów nazw traktatów Miszny i Talmudu za: Miszna: *Zeraim* (*Nasiona*), pod redakcją naukową Romana Marcinkowskiego, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2013, s. 17–18. Fragmenty

zwierząt razem z ich *nefaszim* lub *nefaszot* wzmacnia *nefesz* spożywającego je, daje mu więcej sił witalnych. Stąd wniosek, że *nefesz* ginie wraz ze śmiercią jej nosiciela. *Ruach* i *neszama* zdają się występować w literaturze rabinicznej zamiennie zwykle w znaczeniu *psyche*, co ze zrozumiałych względów może odnosić się tylko do człowieka.

Teologia judaizmu nie precyzuje wyraźnie opinii dotyczących relacji pomiędzy ciałem i duszą, ani też na temat samej duszy. Pomijając aspekty filozoficzno-kabalistyczne główne źródło dla tego zagadnienia stanowi literatura talmudyczno-midraszowa. Informacje dotyczące tematu, porozerzucane w różnych miejscach, są zwykle niespójne i nie ma zgodności co do ich interpretacji. Mędracy talmudyczni tak naprawdę nie uważali tego czysto teoretycznego zagadnienia za istotne. Skupiali się raczej na sprawach bardziej praktycznych jak zmartwychwstanie ciał i sąd Boży. Dla uczonych talmudycznych dusza była, w pewnym sensie, rozdzielna czy odłączalna od ciała. Bóg stwarzając człowieka (Adama, *adam* po hebr. oznacza właśnie 'człowiek') tchnął przecież w jego nozdrza tchnienie życia *niszmát chajjim* (Rdz 2,7; Taan 22b). Podczas snu człowieka dusza unosi się ku górze, żeby się odświeżyć (Genesis Rabba 14,9), a w chwili śmierci opuszcza ciało tylko po to, żeby się z nim znów połączyć w czasie zmartwychwstania (Sanh 90b–91a). Do tego nawiązuje fragment modlitwy: „O mój Boże, dusza, którą mi dałeś, jest czysta; Ty ją stworzyłeś, Ty ją uformowałeś, Ty ją tchnąłeś we mnie. Zachowaj ją razem ze mną, a gdy ją ode mnie weźmiesz, to ją odnow potem dla mnie” (Hertz, Modlitewnik).

Ze źródeł rabinicznych nie wynika jasno, czy dusza zdolna jest do samodzielnej świadomej egzystencji po śmierci człowieka, czyli po opuszczeniu jego ciała. Literatura midraszowa również nie precyzuje tego zagadnienia, choć znaleźć tu można opinię, że ciało nie jest w stanie żyć bez duszy, a dusza bez ciała (Tanchuma Wajikra 11). Zgodnie z inną opinią dusza po śmierci człowieka przechodzi w stan spoczynku (Szab 152b), a dominującą zdaje się teza, że jest ona zdolna do samodzielnego świadomego bytu poza ciałem (Ket 77b; Ber 18b–19a). Mówi się nawet, że dusza poprzedza ciało swoją egzystencją (Chag 12b), ale nie jest to należycie wyjaśnione.

Według wykładni rabinicznej dusza jest gościem w ciele człowieka na ziemi (Leviticus Rabba 34,3) i z tej racji, ze względu na tak ważnego gościa należy z szacunkiem odnosić się do ludzkiego ciała. W żaden sposób nie można tego łączyć z myślą gnostyczną o duszy uwięzionej w ciele, gdyż taka idea nie znajduje akceptacji w literaturze rabinicznej. Dusza i ciało tworzą harmonijną

Talmudu, wersety biblijne, jak i inne teksty źródłowe (jeśli nie zaznaczono inaczej) zapisano według autorskiego przekładu z języków oryginalnych.

jedność. Jak Bóg wypełnia cały świat, widzi go, ale nie jest widzialny, tak też dusza wypełnia ciało człowieka, widzi ale nie jest widzialna (Ber 10a). W wigilię szabatu Bóg daje każdemu człowiekowi dodatkową duszę, którą zabiera wraz z odejściem szabatu (Bec 16a). Dusza jest czysta, jak czysty jest sam Bóg, który wprowadza ją do ludzkiego embrionu podczas stwarzania ludzkiego życia (Nid 31a). Ponieważ człowiekowi duszę daje Bóg, dlatego tylko On ma prawo mu ją odebrać, a wszelkie działanie ludzkie, które mogłoby odebrać człowiekowi duszę lub to przyspieszyć, jest zabronione (Hi 1,21; Aw Zar 18a i Tosefta; Szulchan Aruch Jore Dea 345).

Jeśli ktoś pilnuje czystości swojej duszy, przestrzegając Bożych przykazań, ten ją zachowa, ale jeśli nie zachowuje przykazań, to Bóg odbierze mu jego duszę (Nid 31a). Człowiek będzie sądzony z grzechów, którymi zanieczyścił duszę, a ona będzie oskarżycielem. Ciało nie będzie mogło zrzucić winy za grzechy na duszę, ani dusza na ciało, ponieważ w czasie zmartwychwstania Bóg połączy je i razem osądzi jako jedno. Talmud wyjaśnia to w formie przypowieści. Pewien właściciel sadu zatrudnił do pilnowania go dwóch ludzi. Jeden z nich był kulawy, a drugi niewidomy. Kiedy zauważył, że ubyło owoców z sadu, posądził o to pilnujących go. Ci się tłumaczyli swoją ułomnością i niemożliwością zrywania owoców, jeden dlatego, że nie mógł się przemieszczać, a drugi, ponieważ nie widział. Wtedy właściciel sadu posadził kulawego na plecach niewidomego i osądził ich razem (Sanh 91a; Tanchuma Wajikra 12).

Biblia hebrajska podaje dwa powody śmierci człowieka:

- Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi, do której musi powrócić (Rdz 2,7; 3,19; Hi 10,9).
- Drugi powód śmierci ludzkiej dotyczy grzechu. Pierwsi ludzie (Adam i Ewa w raju) przez nieposłuszeństwo wobec Boga i skosztowanie owocu z zabronionego drzewa pozbawili siebie i wszystkich potomnych życia wiecznego. Śmierć jest karą za grzech pierworodny (Rdz 3, 22–24).
„W pocie czoła będziesz zdobywać pożywienie, zanim wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty, ponieważ prochem jesteś i w proch się obrócisz” (Rdz 3,19).

Większość wersetów biblijnych mówi o zmarłym, który zstępuje do grobu, a stamtąd do krainy śmierci (Iz 14,9–12; Ez 32,17–32), którą określa się różnymi terminami (zawsze w rodzaju żeńskim i bez przedimka określającego, czyli jak rzeczowniki własne): *szeol*, *erec* – ‘ziemia’, a raczej ‘podziemie’ (1 Sm 28,13; Jon 2,7; Hi 10,21–22), *kewer* – ‘grób’ (Ps 88,12), *afar* – ‘proch’ (Iz 26,6.19; Rdz 3,19), *bor* (Iz 14,15; 38,18; Prz 28,17) lub *szachat* – ‘dół’ (Ps 7,16), *awaddon* – ‘zagłada’, ‘zatrącenie’ (Hi 28,22), *nahalei Belijjaal* – ‘potoki Beliala’

(2 Sm 22,5-6). Tę krainę określa się także jako ‘dolna część ziemi’ (Ez 31,14); ‘przepastna czeluść’ (Lm 3,55); ‘kraina ciemności’ (Hi 10,21).

Wszyscy zmarli tam trafiają, nawet ci, którzy nie zostali pochowani (Rdz 37,35; Iz 14,19; Ez 32,17-32). W Biblii szczególną uwagę przywiązuje się do pochówku, zwłaszcza w grobie rodzinnym (Rdz 47,29-30; 49,29; 50,25; 2 Sm 21,12-14). Niemożność pochowania zmarłego było bardzo dotkliwą karą (1 Sm 14,11).

Choć wróżenie i wywoływanie duchów zmarłych jest w judaizmie zabronione, to ślady tego znajdujemy nawet w Biblii hebrajskiej, gdzie król Saul przy pomocy wróżki wywołuje ducha Samuela (1 Sm 28,7-20).

Rozpowszechniony na Bliskim Wschodzie zwyczaj składania pożywienia zmarłym nie zniknął zupełnie w czasach drugiej świątyni. Deuterokanoniczna z judaistycznego punktu widzenia Księga Tobiasza (4,17) zachęca do rozdawania jałmużny podczas ceremonii pogrzebowych: ‘Kładź chleby twoje na grobie sprawiedliwych, ale grzesznikom nie dawaj’. Nie chodzi tu o składanie pożywienia zmarłym, gdyż Tora tego wyraźnie zabrania (Pwt 26,14).

Zagadnienie śmierci pojawiało się w dyskusjach rabinicznych, czego ślady zachowały się w Talmudzie. Znane jest powiedzenie rabiego Jaakowa Kurszaja z traktatu *Pirke Awot*: „Ten świat jest tylko przedsionkiem przyszłego świata” (P Aw 4,16), a śmierć jest przejściem przez wrota oddzielające obydwa światy, pozwala wejść w świat, który cały jest dobry (Kid 39b). Podczas śmierci dusza opuszcza ciało z takim krzykiem, który rozbrzmiewa od jednego do drugiego końca świata (Jom 20b). Znane też jest porównanie tego i przyszłego świata do doby hebrajskiej, która rozpoczyna się wieczorem i nocą (ten świat), a następnie przechodzi w dzień (przyszły świat).

Poza dwoma wyjątkami wzięcia do nieba Henocha i Eliasza (Rdz 5,24; 2 Krl 2,1) według Biblii hebrajskiej wszystkich spotyka ten sam los, tzn. trafiają do Szeolu, skąd nie ma powrotu: „... kto schodzi do Szeolu, nie wróci, nie powróci już do swojego domu, nie ujrzą go więcej strony rodzinne” (Hi 7,9-10). Wyjątek w tym względzie może stanowić 2 Sm 14,14: „Na pewno umrzemy, jak woda rozlana na ziemię, której nie da się zebrać, a Bóg nie podniesie istoty żywej..., zanim nie odepchnie wypędzonego”. Być może jest tu zawarta aluzja do grzechu Adama i Ewy, czego skutkiem było wypędzenie z raju i pozbawienie życia wiecznego. Hebr. *tchijat hametim* – dosł. ‘ożywienie zmarłych’ oznacza wiarę w to, że zmarli powrócą w swych ciałach do życia na ziemi, na której będą żyć ponownie. Zaświadczona w czasach machabejskich *tchijat hametim* różni się od wiary w jakiś rodzaj egzystencji po śmierci w innej rzeczywistości i nie jest tym samym, co nieśmiertelność duszy. Tę prawdę jako artykuł wiary podaje Miszna w traktacie *Sanhedryn* 10,1: „Cały Izrael ma udział w Przyszłym Świecie, jako że jest powiedziane”

(Iz 60;21): „Cały twój lud będzie ludem sprawiedliwych, którzy posiadą ziemię na zawsze, nowa odróśł z mojego szczepu, dzieło rąk moich, abym się wślawił”. Oto ci, którzy nie mają udziału w Przyszłym Świecie: ten, kto mówi, że w Torze nie ma [wzmianki] o powstaniu z martwych, [kto mówi,] że Tora nie [pochodzi] z Nieba oraz Epikurejczyk. Rabi Akiwa powiada: „Także ten, kto czyta obce księgi oraz ten, kto szepcze nad raną, mówiąc: Nie ukarzę cię żadną z tych plag, jakie zesłałem na Egipt, bo Ja, Pan, chcę być twym lekarzem” (Wj 15,26). Abba Szaul powiada: „Także ten, kto wymawia Imię Boga według jego liter”. Zostało to również włączone jako drugie błogosławieństwo do modlitwy Amida, stanowi także ostatni trzynasty artykuł wiary według Majmonidesa.

To przeświadczenie, które zawiera traktat Sanhedryn, miało silne oparcie we wspomnianych wyżej słowach z Księgi Izajasza: „Cały lud twój będzie ludem sprawiedliwych, którzy posiadą ziemię na zawsze...”. W tym kontekście judaizm mówi o odrodzonym narodzie w przeciwieństwie do myśli hellenistycznych, skupiających się na jednostce, która miała być nagrodzona lub ukarana. Dlatego ta idea wymagała nieśmiertelności duszy. Talmud Babiloński Sanh 91a-b przytacza anegdotę¹³, według której ani sama dusza, ani też samo ciało nie może grzeszyć, ani być sprawiedliwym, ponieważ, jak to już wyżej zaznaczono, osądzone będą razem i razem nagrodzone lub ukarane.

Rabini odczytali zmartwychwstanie wyraźnie jako cielesne. Problem, jaki rozważali, dotyczył tego, czy zmartwychwstali będą mieć swoje stare ciała z ich wadami, czy raczej ciała doskonałe bez wad, gdyż w innym przypadku mieliby problem z dotarciem do Izraela z odległych miejsc diaspory (Talmud Jerozolimski Kil 9,4; 32c; Ket 12,3; 35b; 11a; Sanh 90b). To sprawiło, że wielu pobożnych Żydów chciało, żeby ich pochować najlepiej w Jerozolimie i w ładnych szatach. Inny problem polegał na określeniu zmartwychwstania jako stanu prowadzącego do bezpośredniego wejścia do przyszłego świata, czy też oznacza ono stan przejściowy, który poprzedza ostateczne zbawienie. Niektórzy stawiali nawet przyszły świat przed zmartwychwstaniem. Kolejnym pytaniem była próba ustalenia, kto może zmartwychwstać. Jedni wskazywali wyraźnie tylko sprawiedliwych, inni uważali, że zmartwychwstanie jest dla wszystkich. Louis Finkelstein w *Mawo leMasechtot Awot we-Awot de-Rabi Natan* twierdzi, że od dawnych czasów istniały dwie szkoły myślenia, według

¹³ Mędrców nurtowało pytanie, w którym momencie życia człowiek otrzymuje duszę. Rabini orzekli, że w fazie embrionalnej. Na ten temat miał rozmawiać rabi Jehuda ze swym rzymskim przyjacielem Antoniuszem, który miał wskazać poczęcie jako właściwy moment dla otrzymania duszy, gdyż inaczej embrion nie byłby w stanie się ukształtować i uległby zepsuciu. Taką opinię miał podtrzymać rabi Jehuda.

jednej dusza po śmierci idzie do Szeolu ('dołu'), tzn. do grobu i tam czeka na zmartwychwstanie. Według innej szkoły dusza zaraz po śmierci wznosi się do Boga i staje na sądzie ostatecznym. Według pierwszego poglądu przyszły świat dotyczy zmartwychwstania, zgodnie z drugim odnosi się do formy egzystencji pomiędzy śmiercią i zmartwychwstaniem. Finkelstein dodaje, że termin *haolam haba* 'przyszły świat' występuje w obu znaczeniach zarówno w literaturze rabinicznej jak i później.

Ten problem miał być przedmiotem sporu między Szammaitami a Hillelitami. Pierwsi uważali, że dusze po śmierci, czyli 'martwe dusze' przebywają w grobie lub specjalnym 'skarbcu' aż do odkupienia, kiedy to sprawiedliwi są nagradzani zmartwychwstaniem. Drudzy utrzymywali, że dusze po śmierci są natychmiast karane w piekle lub nagradzane w niebie, a pod koniec czasów wszyscy zmartwychwstaną na sąd ostateczny, jedni ku wiecznemu zbawieniu, inni na wieczne potępienie.

W świetle Biblii hebrajskiej w przeciwieństwie do bóstw Mezopotamii:

- Bóg Izraela jest Bogiem żywym:
„będzie się ich nazywać dziećmi żyjącego Boga” (*jeamer lahem benei El-Chaj Oz 2,1*), 'Niech żyje Pan!' (*Chaj Adonaj! Ps 18,47*).
- Jego panowanie rozpościera się od nieba do Szeolu:
„Kiedy wzniosę się do nieba, Ty tam jesteś i gdy się położę w Szeolu, jesteś przy mnie”.
- On sprowadza śmierć i daje życie:
„Pan uśmierca i ożywia, sprowadza do Szeolu i wywodzi [stamtąd]” (1 Sm 2,6).
Eliasz wskrzesza zmarłego syna wdowy, u której zamieszkał, mówiąc:
„Panie, Mój Boże, błagam, niech dusza tego chłopca wróci do niego” (1 Krl 17,21).
Elizeusz wskrzesza zmarłego syna Szunemitki (2 Krl 4,18-37).
- On może zachować swych wiernych od Szeolu – krainy wszystkich zmarłych bez rozróżnienia, czy zaznają szczęścia, czy spotka ich kara
„Nie pozostawisz mojej duszy w Szeolu”, co rozumiano jako 'zmar-twychwstanie ciała' (Ps 16,10).

Istotny w sprawie nieśmiertelności duszy werset Biblii Prz 12,28 jest od wieków różnie tłumaczony: *Beorach-cedaka chajjim wederech netiwa al-mawet*, według Biblii Tysiąclecia: „Na drodze prawości jest życie, kroczenie po niej jest nieśmiertelnością”, zgodnie z przekładem Brytyjskiego i Zagranicznego Towarzystwa Biblijnego: „Na ścieżce sprawiedliwości jest życie, lecz droga odstępstwa wiedzie do śmierci”. Ja proponuję: „Sprawiedliwość jest sposobem życia, drogowskazem nieśmiertelności”.

Mędracy talmudyczni wierzyli w kontynuację życia po śmierci, a dokładniej mówiąc w nieśmiertelne istnienie duszy. Różnili się w szczegółach. Szeroko rozpowszechniony był pogląd, że człowiek sprawiedliwy zaraz po śmierci trafia do Ogrodu Eden, gdzie czeka przygotowane dla niego miejsce w szczególnej części ogrodu (Szab 152b; B Mec 83b). Niegodziwi trafiają do Gehinnom, czyli miejsca wiecznego potępienia (Chag 15a; Ber 28b; Er 19a). Nie sprecyzowano, czy mowa tu o cielesnej czy bezcielesnej formie bytowania. Dusza w chwili śmierci zostaje odłączona od ciała i unosi się w górę, aż osiągnie 'skarbiec pod tronem chwały' (Szab 152b), gdzie w górnym niebie zwanym *Arawot* ma swoją prasiadzielę, swoje miejsce jeszcze sprzed czasu egzystencji¹⁴, „znajdują się tam skarby życia, pokoju i wszelkich błogosławieństw oraz dusze sprawiedliwych, a także tych, którzy mają się dopiero narodzić i rosa, którą Święty Jedyń, niech Imię Jego będzie błogosławione, może ożywić zmarłych” (Chag 12b). Dusze niegodziwych zostaną uwięzione (Szab 152b), zawrócone na ziemię (Ecclesiastes Rabba 3,21, wystrzelone z procy przez upadłych aniołów (Szab 152b).

Razem z wierzeniami w „niebiański skarbiec”, do którego wracały dusze po śmierci, rozprzestrzeniła się również w czasach talmudycznych wiara w to, że dusza wraz z ciałem trafi do piekła na krótki okres lub na zawsze. Według rabiego Lewiego dusza przez trzy dni krąży nad ciałem zmarłego z nadzieją, że do niego powróci i odchodzi dopiero, gdy tę nadzieję utraci (Talmud Jerozolimski M Kat 3,5; M Kat 82b; Jew 16,1; 15c). W innych miejscach mówi się, że dusza odbywa żałobę po zmarłym przez siedem dni (Szab 152a), a nawet że czuwa przy ciele aż do roku (według innej wersji odbywa wówczas swoje oczyszczenie), kiedy ciało ulega rozkładowi i dopiero po tym terminie odchodzi (Szab 152b). Nie ma też zgodności ani tym bardziej jednakowej opinii mędrców w sprawie świadomości, jaką zachowuje zmarły. Jedne źródła mówią, że zmarły słyszy wszystkie rozmowy wokół niego, dopóki jego grób nie zostanie szczelnie zapieczętowany (Szab 152b), inne, że boi się bólu i wstydu ('robaki sprawiają taki ból zmarłemu jak szpilki wbijane w żywe ciało' (Szab 13b).

Utrzymuje się, że zmarli mają kontakt z żyjącymi i mogą się objawić w wyjątkowych sytuacjach (Ber 18b), a nawet mogą prowadzić rozmowy z żyjącymi (oddech dochodzący z grobu na polu rabiego Nachmana, „a kiedy przyszedł rabi Nachman, odezwał się głos z grobu” Szab 152b).

¹⁴ Ślady preegzystencji dusz znajdujemy nawet w żydowskiej literaturze pięknej. Świętym przykładem jest tu „Księga raju” Icyka Mangera, gdzie główny bohater Szmuel Aba Aberwo dzięki fortelowi zachował pamięć o rajskim przebywaniu przed przyjściem na świat, o czym poinformował cadyków.

Zmarłe kobiety przebierały się w piękne szaty i używały kosmetyków. Oberżystka¹⁵ po nawiązaniu kontaktu ze zmarłym, którym się wcześniej zajmowała, zażądała, żeby jego matka przysłała jej grzebień i kosmetyki przez umierającą kobietę. Inny zmarły narzekał do swojej sąsiadki, że nie był w stanie wspiąć się do górnych zaświatów, ponieważ został pochowany w trzcinowej macie (Ber 18b).

Mędracy szczególnie uwypuklali moc sprawiedliwych po ich śmierci. Rabi Szimon ben Lakisz nauczał, że istotna różnica między żyjącym i zmarłym sprawiedliwym polega wyłącznie na prowadzeniu rozmowy (Talmud Jeruzolimski Aw Zar 3,1). Jeśli ustalono cokolwiek na tym świecie w imieniu kogoś zmarłego, jego usta poruszają się w grobie (Sanh 90b). Mówi się też o rabbim Jehudzie Hanasi, że po śmierci odwiedzał swój dom regularnie w wigilię każdego szabatu, a zaniechał tego tylko ze względu na szacunek wobec mędrców (Ket 103a). Talmud twierdzi jednak, że robienie uwag na temat zmarłego jest jak mówienie o kamieniu (Ber 19a). Zmarli najwięcej wiedzą o swoim bólu, a najmniej o tym co się dzieje na świecie (Ber 18b).

Biblia hebrajska – jak to wyżej podkreślono – nie zajmuje wyraźnego stanowiska w sprawie nieśmiertelności duszy. Poza dwoma wymienionymi wyżej przypadkami cudownego wzięcia do nieba Henocha i Eliasza zwykły śmiertelnik trafia do Szeolu, gdzie przebywa w ciemności w stanie lotnym (Lb 16,33; Ps 6,6; Iz 38,18). Mędracy talmudyczni wskazywali nawet, że jest wiele odniesień do życia po śmierci w samej Biblii (Sanh 90b-91a), trzeba je tylko umieć odczytać. Są fragmenty Biblii hebrajskiej, zwłaszcza w księgach prorockich, które można rozumieć jako zapowiedź zmartwychwstania, np. Iz 26,19 czy Ez 37,1–14. Taki wyraźny fragment, wspomniany już wyżej, zawiera jedna z najmłodszych ksiąg Biblii hebrajskiej, Księga Daniela: „Wielu spośród śpiących w prochu ziemi obudzi się, jedni do życia wiecznego, inni na wieczne pohańbienie i potępienie” (Dn 12,2).

Więcej takich wątków z czasów drugiej świątyni znaleźć można w literaturze apokryficznej (z judaistycznego punktu widzenia), szczególnie w Księgach Machabejskich (2 Mch 7,14.23; 4 Mch 9,8; 17,5.18).

Według literatury rabinicznej wraz ze śmiercią człowieka dusza opuszcza jego ciało, ale w ciągu pierwszego roku, jak to już wyżej zaznaczono, pozostaje z nim w czasowym kontakcie, dopóki ono nie ulegnie rozkładowi. Ten pierwszy rok po śmierci człowieka stanowi czas oczyszczenia dla duszy (czyścić?). Potem dusze sprawiedliwych idą do raju (*Gan Eden*), a dusze niegodziwych

¹⁵ Historię lewity, który zachorował w drodze do Coar, opisuje ostatnia lekcja traktatu *Jewamot*. Koledzy zostawili go pod opieką oberżystki, która zajmowała się nim aż do jego śmierci, por. Jew 16,7. Do tej sytuacji nawiązuje Gemara.

zmarłych zostają strącone do piekła (*Gehinnom*, Szab 152b–153a; Tanchuma Wajikra 8). Niejasny jest stan duszy po śmierci. Jedne źródła podają, że dusze sprawiedliwych zostają ‘schowane pod Tronem Chwały’ (Szab 152b), inne opisują, że zmarli mają pełną świadomość (Exodus Rabba 52,3; Ket 77b; 104a; Ber 18b–19a). W czasach mesjańskiego wybawienia dusze wrócą do prochów i zmarli ożyją podczas zmartwychwstania. Nie jest wyjaśnione, czy zmartwychwstaną tylko prawi, czy obejmuje to wszystkich zmarłych. Niektóre źródła podają, że prochy dusz niegodziwych zostaną po ich osądzeniu rzucone pod nogi sprawiedliwych, twierdząc że: ‘Nie będzie *Gehinnom* w przyszłych czasach’ (Rosz Hasz 17a; Tosefta do Rosz Hasz 16b; B Mec 58b; Ned 8b; Aw Zar 3b). To przeczy teorii wiecznego potępienia niegodziwych.

Zagadnienie zmartwychwstania podzieliło saduceuszy i faryzeuszy. Stanowisko tych ostatnich przyjmuje Talmud wskazując zmartwychwstanie ciał jako dogmat wiary (Sanh 10,1; 90b–91a). Rabini prowadzą także dysputy na temat ‘mesjańskiego królowania’ (Ber 34b; Szab 63a i Raszi), które poprzedzi koniec tego świata i nastanie przyszłego, w którym sprawiedliwi będą żyć w pełni chwały „ciesząc się Bożą Obecnością w świecie czysto duchowej przyjemności” (Ber 17a). W tej ostatniej kwestii rabini są jednak powściągliwi, gdyż ich zdaniem wiedzę na ten temat posiada jedynie Bóg.

Judaizm ortodoksyjny utrzymuje zarówno wiarę w zmartwychwstanie ciał jako część mesjańskiego odkupienia, jak też wiarę w nieśmiertelność duszy po śmierci. Te prawdy wiary zostały włączone do liturgii. Cytowano już wcześniej fragment modlitewnika uwzględniający to zagadnienie (Herz 18), wyrażający wiarę w to, że Bóg modłącemu się w ten sposób po jego śmierci przywróci duszę do jego ciała, kiedy nadejdzie czas. Wiara w życie duszy po śmierci występuje w różnych modlitwach odmawianych przy okazji wspomnień zmarłych, zawiera ją *Kadisz*, modlitwa odmawiana podczas pochówku nad grobem zmarłego (Kadisz 1106–09, 212, 269–271).

Judaizm reformowany zarzuca jednak dosłowne rozumienie zmartwychwstania ciał i ogranicza się do wiary w duchowe życie po śmierci, co wymusiło odpowiednie zmiany w liturgii.

Bibliografia

- Albeck Chanoch, 2008, *Sziszsa Sidre Miszna* (z hebr. *Sześć Porządków Miszny*), Jeruzalaim (Jerozolima): The Bialik Institute and Dvir Publishing House.
- Alcalay Reuven, 1996, *The Complete Hebrew-English Dictionary*, Tel-Aviv: Chemed Books – Yedioth Ahronoth.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 1969 i n., Editio funditus renovata, ed. K. Elliger et W. Rudolph Masoram curavit G. E. Weil, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

- Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, 1976, Warszawa: Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne.
- Biblia Tysiąclecia*, 1980, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, 3. wyd., Poznań–Warszawa: Wydawnictwo Pallotinum.
- Cohen Abraham, 1997, *Talmud*, Warszawa: Cyklady.
- Dalman Gustaf H., 1938, *Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*, Göttingen: J. Kauffmann.
- Danby Herbert, 1958, *The Mishnah*, London: Oxford University Press.
- Enciclopedia Miqra'it, 'ocar hajedi'ot 'al haMiqra' utqufato*, 1950–1989, Jeruzalaim 710–749: Mossad Bialik.
- Enciclopedia Talmudit le'injenei halacha*, 1952–1998, vol. 1–23, Jeruzalaim 712–758: Yad Harav Hertzog.
- Encyclopaedia Judaica*, 1971–1972 (16 vol.), vol. 17 (Supplement), 1982, Jerusalem: Keter Publishing House.
- Encyclopedia Talmudica*, 1969–2000, vol. 1–6, Jerusalem 5729–5760: Talmudic Encyclopedia Institute.
- Gesenius Wilhelm, 1899, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Leipzig: Friedrich Christian Wilhelm Vogel.
- Hertz Joseph H., 1976, *Modlitewnik: Seder tefilot kol haszana*, *Daily Prayer Book*, Soncino Press.
- Jastrow Marcus, 1950, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, I–II, New York: Pardes Publish House.
- Kehati Pinhas, 2003, *Miszna: Zeraim (Nasiona)*, Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Köhler Ludwig, Baumgartner Walter, 1958, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros + Supplementum*, Leiden: E. J. Brill.
- Marcinkowski Roman (red.), 2013, *Miszna: Zeraim (Nasiona)*, Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Marcinkowski Roman (red.), 2014, *Miszna: Moed (Święto)*, Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Neusner Jacob, 1988, *The Mishnah. A New Translation*, New Haven – London: Yale University.
- Talmud Bawli*, 1520–1523, Wenecja (Wyd. D. Bomberg i późniejsze).
- Talmud Jeruzalmi*, 1523–1524, Wenecja (Wyd. D. Bomberg i późniejsze).
- The Responsa Project CD 23 Plus*, 2015, Bar-Ilan University.
- Unterman Alan, 1994, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, Warszawa: Książka i Wiedza.

The Concept of the Soul in Judaism

Summary

The aim of the paper is to discuss the concept of the soul in Judaism, taking into consideration the subdivision into Biblical and Rabbinic Judaism. The author points to the terminology pertaining to the soul which is characteristic of the two periods, and explains how this terminology should be understood properly by using the citations from the Hebrew Bible or from the Talmud, respectively – or, to be precise, from the Mishnah and Gemara. The issues discussed here include the body and the soul, death and resurrection of the dead, as well as the immortality of the soul. Due to the limited time frame of the presentation, the topic is not approached from the perspective of philosophy and the Kabbalah.

Keywords: afterlife, Olam ha-ba, “the coming world”, resurrection, soul, Judaism, Bible, Mishnah, Gemara, Talmud.

Rozdział 7

Troista natura człowieka w świetle twierdzeń o niezupełności Gödla

Kamil Popowicz

Uniwersytet Warszawski

Streszczenie

W starożytności człowiek był postrzegany jako istota troista, złożona z ciała (*soma*), duszy (*psyche*) i ducha (*pneuma*). W XVII w. Kartezjusz połączył duszę i ducha (myśl i świadomość) w jedno (myślę więc jestem), tym samym redukując człowieka tylko do dwóch substancji, ciała i duszy (dualizm kartezjański). W XVIII w. dalszej redukcji dokonali materialści, np. La Mettrie i d'Holbach, czyniąc z myślenia jedynie funkcję materii (ciała). Dla nich człowiek stał się istotą złożoną z jednej tylko substancji (monizm).

W XX w. dokonała się ewolucja w przeciwnym kierunku. Twórca informatyki Alan Turing był kartezjanistą. Hardware i software postrzegał jako odpowiedniki mózgu i umysłu. Wzorem Kartezjusza utożsamiał też myśl i świadomość, dlatego uważał, że sztuczna inteligencja z czasem stanie się świadoma.

Z Turingiem nie zgadzał się Kurt Gödel, odkrywca twierdzeń o niezupełności systemów formalnych. Ich konsekwencją była teza o ograniczeniach algorytmicznych maszyn liczących Turinga, wynikających z niezupełności samej matematyki. Gödel uważał, że świadomość wykracza poza te ograniczenia, co dowodzi, że jest niealgorytmizowalna, a zatem jest czymś innym od inteligencji obliczeniowej komputera. Pod koniec XX w. argumentację tę rozwinęli John Searle i Roger Penrose. Ten ostatni sformułował hipotezę świadomości kwantowej.

Komputer jest zatem tworem binarnym (hardware – software), natomiast człowiek jawi się ponownie jako istota troista, złożona z ciała, umysłu i świadomości, odpowiadającym triadzie ciało – duch – dusza.

Słowa kluczowe: ciało, duch, dusza, Kartezjusz, Turing, komputery, Gödel, Penrose.

Współcześnie przywykliśmy definiować człowieka w kategoriach dualizmu „dusza i ciało”, a dyskusja toczy się jedynie wokół zagadnienia, czy

dusza istnieje, czy nie. Zwolennicy światopoglądu materialistycznego za realne uważają jedynie ciało, istnienie duszy zaś traktują jak przesąd i relikwiny dawnych nieoświeconych czasów. Z kolei według ludzi religijnych pogląd taki jest wyrazem ciasnego redukcjonizmu i relikwiny dziewiętnastowiecznego pozytywizmu.

Wydaje się, że pewna jałowość tej debaty, w której obie strony okładają się stałym zestawem wiecznie tych samych epitetów (bo przecież nie argumentów), bierze się po pierwsze, z braku właściwych definicji pojęć, a po drugie i ważniejsze, z faktu, że cała ta dzisiejsza debata ma już w punkcie wyjścia charakter uproszczony.

Człowiek nie zawsze był postrzegany jako istota dwoista, złożona z duszy i ciała. Spór jest dłuższy i bardziej złożony, niż nam się współcześnie wydaje. W początkach refleksji nad tym zagadnieniem, w czasach starożytnych, człowiek był często uważany za istotę troistą, złożoną z ciała, duszy i ducha, przy czym duch i dusza nie były tym samym.

I tak dla Greków człowiek zbudowany był z ciała (σώμα – *soma*), duszy (ψυχή – *psyche*) i ducha (πνεῦμα – *pneuma*). Podobną intuicję odnajdujemy w tradycji żydowskiej. W języku hebrajskim istnieją terminy: *guf* (גוף) (ciało), *nephesh* (נֶפֶשׁ) (dusza, także życie, albo żywa dusza) i *ruah* (רוח) (duch). Rozróżnienie między nimi wyraźnie pojawia się w Biblii. Na przykład w Liście do Tesaloniczan Św. Paweł mówi: „Sam Bóg pokoju niech was całkowicie uświęca, aby nienaruszony duch wasz, dusza i ciało bez zarzutu zachowały się na przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa” (1 Tes 5, 23). Co prawda różnica ta gubi się niekiedy w tłumaczeniu na języki współczesne, w których duch i dusza, często traktowane są wymiennie.

Co jednak oznaczają te terminy? Rozróżnienie na duszę i ciało jest intuicyjnie oczywiste dla każdego człowieka, zarówno wierzącego, jak i niewierzącego. Rozróżnienie między duszą i duchem jest niejasne chyba nawet dla filozofów. Żeby je wyjaśnić musimy się cofnąć do momentu, kiedy to owa troista wizja natury ludzkiej została odrzucona.

Stało się to u samego progu nowożytności, w XVII w., za sprawą Kartezjusza (1596–1650). To on zastąpił model troisty, prostszym modelem dwoistym. Dla Kartezjusza cały świat składał się tylko z dwóch substancji. Pierwszym była materia, którą zdefiniował jako substancję rozciągłą (*res extensa*), drugą zaś dusza którą zdefiniował jako substancję myślącą (*res cogitans*). Tak narodził się dualizm kartezjański, żywy do dzisiaj, choć współczesna kogniwiastyka woli rozróżniać między mózgiem a umysłem, a nie między ciałem a duszą. Ale idea jest ta sama.

Kartezjusz jest autorem sentencji: *Myszę więc jestem* (*Cogito ergo sum* – *Je pense donc je suis*), która po raz pierwszy pojawiła się w jego *Rozprawie*

o metodzie (1637). Wszyscy znają to zdanie, ale może nie dość często zastanawiamy się nad jego szerszymi implikacjami. A zdanie to było aktem redukcji. Akt myślenia i akt bycia, wcześniej rozdzielone, stały się oto jednym i tym samym. Wcześniej instancją myślącą w człowieku był duch (*rûah*), a instancją żywą i świadomą swego życia dusza (*nephesh*). Myślenie i samoświadomość nie były zatem jednym i tym samym. Dopiero u Kartezjusza pojawiła się teza, że myślenie automatycznie implikuje świadomość – myślę, **więc** jestem, a właściwie myślę, **więc** wiem, że jestem, myślę, **więc** jestem świadomy tego, że jestem. Tym samym zniknęła potrzeba dwóch różnych instancji, z których jedna byłaby myślą, a druga świadomym życiem. Jedna i ta sama kartezjańska substancja myśląca (*res cogitans*) stała się wystarczająca do wytłumaczenia dwóch bardzo różnych zjawisk, które też szybko jęto postrzegać jako jedno zjawisko.

Notabene, jedną z bardziej znanych konsekwencji tej redukcji był pogląd Kartezjusza, że zwierzęta są pozbawione świadomości. Skoro nie myślą w sposób werbalny, jak człowiek, to nie mogą powiedzieć „myślę, więc jestem”, zatem nie mogą uświadomić sobie swego istnienia, zatem nie są samoświadome. Nie mają świadomości, bo nie mają myślącej duszy. W tym miejscu trzeba podkreślić, że owa redukcja dokonana przez Kartezjusza, była od początku nieuprawniona i nie poparta żadnymi empirycznymi obserwacjami.

Przejście od troistej do dwoistej wizji natury ludzkiej było jedynie początkiem. Następnym logicznym krokiem była dalsza redukcja dualizmu do monizmu. Dokonała się ona w kolejnym stuleciu. Oświeceniowi filozofowie, ateści, Julien Offray de La Mettrie (1709–1751) w książce *Człowiek-maszyna* (*L’homme-machine*) z 1748 r. i Paul-Henri Thiry, baron d’Holbach (1723–1789) w dziele *System przyrody* (*Système de la nature*) z 1770 r., uznali myślenie za funkcję ciała, a więc materii, tym samym wyeliminowali potrzebę duszy jako osobnej substancji myślącej (*res cogitans*). Odtąd materialne ciało mogło myśleć samo. Koncepcja taka stała się podstawą materialistycznego, wyzbytego „przesądów” światopoglądu aż do początków XX w.

Dopiero rewolucja, jaka dokonała się w nauce w XX stuleciu, pozwoliła nieco zweryfikować ten pogląd. Historię tej rewolucji zwykło się określać jako upadek pozytywizmu w nauce i wiele już o niej napisano. Opisy te jednak koncentrują się na ogół jedynie na załamaniu materializmu i monizmu. Rzadziej przedstawia się następne stadium tego procesu, jakim jest załamanie dualizmu, które obserwujemy u progu XXI w.

Na kryzys monizmu złożyło się wiele przyczyn. Jedną z nich było wynalezienie komputerów. Człowiekiem uważanym za ich najbardziej bezpośredniego twórcę był brytyjski matematyk Alan Turing (1912–1954), od którego nazwiska pierwsze komputery nazywano „maszynami Turinga”. Turing był

przekonanym zwolennikiem kartezjańskiego dualizmu i komputerowego modelu umysłu. Mózg ludzki był dla niego złożoną maszyną liczącą, a umysł skomplikowanym programem realizowanym przez tę maszynę. Używając współczesnych pojęć należy powiedzieć, że mózg białkowy jest odpowiednikiem hardware'u (*bioware*m, czy też *wetware*m), a umysł software'u.

Co więcej taki pogląd doprowadził Turinga do przekonania, iż komputer może kiedyś stać się autentycznie inteligentny i świadomy. Skoro bowiem raz zaakceptuje się kartezjańską redukcję świadomości do myślenia (*Cogito ergo sum*), a myślenia do pewnego algorytmu, który może wykonać maszyna licząca, to logicznym staje się wniosek, że owa maszyna licząca po pierwsze, myśli, a po drugie, w myśleniu tym jest, czy w każdym razie stanie się kiedyś, samoświadoma. Rzeczona koncepcja tak zwanej „sztucznej inteligencji” (AI – *Artificial Intelligence*) jest dziś znana nawet laikom, gdyż przez ostatnie pięćdziesiąt lat została rozpropagowana przez popkulturę, literaturę i filmy science fiction, w rodzaju *Terminatora* czy *Matrixa*.

Sam Turing podchodził jednak do swej idei bardzo poważnie. W 1950 r. zaproponował prosty test, mający jego zdaniem określić, czy dany komputer jest świadomy. Otóż jeśli człowiek rozmawia z komputerem, ale nie wie o tym (dziś można by zaaranżować taką sytuację w postaci czatu internetowego z komputerowym programem konwersacyjnym) i komputer ów zdoła skutecznie zmylić człowieka i przekonać go, że ten rozmawia z drugim człowiekiem, to należy uznać, że komputer ten wykazał poziom inteligencji nieodróżnialny od inteligencji ludzkiej. Tym samym, zgodnie z logiką *cogito ergo sum* należy również przyjąć, że komputer ów jest świadomy – myśli więc jest. Test ten nazwano testem Turinga. Stosunkowo niedawno, w czerwcu 2014 r. serwisy światowych mediów obieğa wieść, że po raz pierwszy w historii komputer rzekomo zdał test Turinga, skutecznie udając trzynastoletniego chłopca¹. Fakt ten wzbudził wówczas sporo kontrowersji.

Idea „sztucznej inteligencji” jest powszechnie znana dzięki popkulturze, a i o samym Turingu powstało kilka filmów fabularnych². Słabiej są znane losy jego filozoficznych oponentów. Najważniejszym z nich był austriacki matematyk Kurt Gödel (1906–1978). W 1931 r. w wieku zaledwie dwudziestu pięciu lat opublikował on przełomowy artykuł, w którym zawarł dwa twierdzenia o niezupełności systemów formalnych. Z pierwszego z tych twierdzeń

¹ Giles Fraser, *A computer has passed the Turing test for humanity – should we be worried?*, tekst dostępny online: <http://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2014/jun/13/computer-turing-test-humanity>.

² Najnowszym jest *Gra tajemnic* Mortena Tylduma, która w 2014 r. zdobyła Oscara za najlepszy scenariusz adaptowany.

wynikało, że każdy system formalny dość złożony by zawierać w sobie arytmetykę, musi być niezupełny, albo popaść w wewnętrzną sprzeczność. Innymi słowy, w każdym takim systemie pojawią się twierdzenia, których w ramach tego systemu nie da się ani udowodnić, ani obalić.

Twierdzenie Gödla ma praktyczne konsekwencje dla informatyki. Komputery Turinga są maszynami liczącymi zaprogramowanymi aby wykonywać pewne programy, będące mniej lub bardziej złożonymi algorytmami. Zaś te algorytmy podlegają ograniczeniom wynikającym z twierdzenia o niezupełności. W praktyce oznacza to tyle, że istnieją problemy matematyczne, których żaden komputer, niezależnie od jego mocy obliczeniowej, nigdy nie rozwiąże. Gwoli uczciwości trzeba przyznać, że ograniczenie to dostrzegł również sam Turing.

Najciekawsze, a relatywnie najsłabiej znane, są jednak implikacje filozoficzne tego faktu. Otóż Gödel stwierdził, że o ile komputer, maszyna licząca, jest ograniczony twierdzeniami o niezupełności, to ludzki umysł nie podlega tym samym ograniczeniom. Matematyk-człowiek często jest w stanie wskazać rozwiązanie problemu, którego komputer formalnie nie jest w stanie rozwiązać. Zdaniem Gödla stanowi to dowód, iż myślenie ludzkie nie jest całkowicie algorytmizowalne. Innymi słowy przyjęty przez Turinga model eksplikacyjny, w którym parze mózg-umysł w prosty sposób odpowiada para hardware-software, jest modelem błędnym. Ludzki umysł jest czymś więcej niż tylko programem działającym na białkowym nośniku. Wielkie pytanie brzmi, czym?

Szukając odpowiedzi na to pytanie w latach 50. Gödel napisał artykuł *Is Mathematics a Syntax of Language?*, którego nie opublikował za życia³. Postawił w nim tezę, że relacje syntaktyczne między wyrażeniami w językach naturalnych, jak polski, czy angielski, da się wyrazić w sposób matematyczny. Ujmując rzecz prościej, syntaktyka języków naturalnych jest matematyką. Dla Gödla oznaczało to tyle, że różnica między ludzkim umysłem a komputerem, której wyjaśnienia szukał, nie może tkwić w języku. Język jest algorytmizowalny i komputer może go sobie przyswoić. Różnica musi tkwić gdzie indziej. Gödel ostatecznie uznał, że sekret musi tkwić w świadomości, którą człowiek posiada, a komputer nie. Co więcej natura owej świadomości nie może być matematyczna i algorytmizowalna, gdyż musi ona wykraczać poza ograniczenia twierdzeń o niezupełności. Świadomość nadaje myśleniu jego semantykę. „Myślenie” komputera ma charakter jedynie syntaktyczny. Komputer po prostu nie rozumie tego, co oblicza, a człowiek tak. Ponadto świadomość daje człowiekowi poczucie własnego „ja” (kartezjańskiego

³ Kurt Gödel, *Is mathematics a syntax of language?* [Gödel 1995: 334–362].

„sum”). Komputer nie posiada jaźni. Nawet jeśli zda test Turinga, będzie to oznaczać tylko tyle, że jego program jest w stanie skutecznie i przekonująco jaźń symulować, nie zaś, że rzeczywiście ją posiada⁴. Rozmowa z takim komputerem będzie, najzupełniej dosłownie, rozmową z nikim.

Podsumowując:

Dla Turinga, podobnie jak dla Kartezjusza, inteligencja implikuje świadomość.

Dla Gödla nie ma między nimi koniecznego związku.

Dla Turinga świadomość jest kategorią obliczalną i algorytmizowalną.

Dla Gödla nie. Natura świadomości pozostaje niewyjaśnioną zagadką.

Dla Turinga mózg jest maszyną liczącą.

Dla Gödla mózg, owszem, jest maszyną liczącą, ale połączoną z „duchem” („*brain is a computing machine connected with a spirit*”).

Turing myśli w kategoriach filozoficznych kartezjańskiego dualizmu – ciało i umysł.

Gödel myśli w przedkartezjańskich kategoriach trójcy ciało, umysł i świadomość.

Szczególnie interesujący jest fakt, że spekulując na temat natury świadomości Gödel użył pojęcia „duch” (*spirit*). Świadczy to o pewnym pomieszaniu pojęć. Gdyby trzymać się klasycznego rozróżnienia między *psyche* i *pneumą*, czy też między *nephesh* a *rûah* to Gödel lepiej by zrobił mówiąc o „duszy” (*soul*). Być może nie zrobił tego, gdyż terminu „dusza” używał Kartezjusz, a z Kartezjuszem właśnie Gödel polemizował? Nie ma jednak co się kłócić o słowa. Istotne jest, że wraz z Gödlem do filozofii umysłu powróciła po wiekach stara koncepcja troistej natury ludzkiej. Ważny jest również fakt, że to

⁴ W latach 80. tezę tę spopularyzował amerykański filozof John Searle w słynnym eksperymencie myślowym o chińskim pokoju. Searle porównał komputer do człowieka nieznającego chińskiego, ale dysponującego dokładną instrukcją jak można łączyć chińskie symbole w dłuższe ciągi, w zgodzie z regułami syntaktycznymi. Człowiek taki zamknięty w chińskim pokoju otrzymywałby z zewnątrz listy po chińsku, na które mógłby odpowiadać także po chińsku, nie rozumiejąc ani słowa ani z czytanego, ani z pisanego tekstu. Tymczasem Chińczyk pozostający na zewnątrz pokoju miałby wrażenie, że koresponduje z drugim Chińczykiem. W ten sposób człowiek z chińskiego pokoju „zdałby test Turinga”, gdyż zdołałby oszukać prawdziwego Chińczyka i przekonać go, że sam jest Chińczykiem, a przynajmniej rozumie chiński język. Komputer jest w tej samej sytuacji. Może manipulować symbolami językowymi na poziomie syntaktycznym, ale nie rozumie nic z tego, co sam mówi. Searle po raz pierwszy opisał eksperyment chińskiego pokoju w artykule *Minds, Brains and Programs* [Searle 1980].

W Polsce idee Searle'a popularyzował między innymi Stanisław Lem w zbiorze esejów *Tajemnica chińskiego pokoju* [Lem 1996].

właśnie wynalezienie komputerów przez Turinga pozwala dzisiaj sfalsyfikować twierdzenie Kartezjusza, że „*cogito ergo sum*”. Oto istnieje współcześnie coś, co wprowadzie poniekąd myśli (to znaczy procesuje informacje), ale mimo to nie ma jaźni (posiada *cogito*, ale nie posiada *sum*). Wynika z tego, że jedno nie implikuje drugiego.

Próbując zrozumieć tajemnicę świadomości, Gödel zwrócił się w końcu w stronę filozofii Edmunda Husserla (1859–1938). Uderzyło go, że dla Husserla język stanowił przeszkodę w osiągnięciu poznania, zaciemniającą barierę między postrzeganym światem, a postrzegającą świadomością. Zatem myślenie werbalne utrudniało, a nie ułatwiała dotarcie do świadomości czystej. Twierdzenie to było zgodne z intuicjami Gödla, a sprzeczne z przekonaniami Turinga. Co było szczególnie ważne dla Gödla, Husserl spróbował na nowo zdefiniować świadomość, inaczej niż zrobił to Kartezjusz. W swoich *Medytacjach kartezjańskich* (1931) zaprezentował sposób dojścia, na drodze redukcji transcendentnej, do ‘Ja’ transcendentnego. Zapoznawszy się z teorią Husserla, Gödel uznał, że była ona lepszym modelem świadomości, od teorii Kartezjusza czy Turinga.

Skoro jednak świadomość nie jest równoznaczna z umysłem, ani też nie jest prostą funkcją werbalnego myślenia, to jaka jest jej natura? Matematyka nie jest w stanie powiedzieć o tym nic ponad to, co stwierdził Gödel. Pytanie to trzeba zadać specjalistom nauk empirycznych, i to paradoksalnie nie biologom, tylko fizykom. Mechanika kwantowa zawsze wykazywała zastanawiający związek ze świadomością, co wprowadzało zresztą w konsternację kilka pokoleń fizyków. W tradycyjnej interpretacji kopenhaskiej zdarzenia kwantowe mają charakter probabilistyczny, a na ich wynik ma wpływ akt obserwacji. To świadomy obserwator powoduje redukcję funkcji falowej do jednego z możliwych stanów. Interpretacja kopenhaska w dziwny sposób przypomina filozofię George’a Berkeley’a (1685–1753), w której świat istnieje, gdyż Bóg go obserwuje. W mechanice kwantowej miejsce Boga zajął dowolny świadomy obserwator. Gdyby interpretacja kopenhaska okazała się kiedyś prawdziwa, co oczywiście nie jest przesądzone, to oznaczałoby to, że świadomość jest zjawiskiem o fundamentalnym znaczeniu dla samych podstaw fizyki.

Stąd od wielu lat pojawiały się próby stworzenia kwantowej teorii świadomości, w jawnej opozycji do podejścia Kartezjusza czy Turinga. Kwestia ta budziła jednak tak duże kontrowersje, że przez długi czas fizycy, którzy próbowali taką teorię sformułować, spotykali się z rezerwą, a nawet niechęcią środowiska naukowego. Niektórym złamało to kariery. Dobrym przykładem może być David Bohm (1917–1992), którego oskarżano ironicznie o „kwantowy mistycyzm”.

Sytuacja zmieniła się dopiero w 1989 r. kiedy to sir Roger Penrose (ur. 1931) opublikował książkę *Nowy umysł cesarza*⁵. Penrose połączył implikacje twierdzeń Gödla i kopenhaskiej interpretacji mechaniki kwantowej i uznał, że redukcja funkcji falowej jest jedynym zjawiskiem znanym fizyce, które przynajmniej potencjalnie mogłoby wyjaśnić zachodzące w ludzkim myśleniu procesy nieobliczeniowe i niealgorytmiczne. Nie koniec na tym, Penrose zaproponował również hipotezę odnośnie do zjawisk kwantowych zachodzących w mózgu, które miałyby być odpowiedzialne za świadome myślenie. Zjawiska takie jego zdaniem mogłyby zachodzić w mikrotubulach tworzących cytoszkielet komórek mózgowych. Mikrotubule są zbudowane z mniejszych podjednostek o wymiarach $3,5 \times 4$ nm, co oznacza, że elektrony przechodzące przez nie znajdują się w odległości zaledwie ok. 2 nm od siebie, co teoretycznie powinno pozwolić na ich kwantowe splątanie. Hipoteza ta przedstawia opis testowalnego i weryfikowalnego zjawiska kwantowego, które mogłoby zachodzić w mózgu. Był to ważny przełom, gdyż zjawiska kwantowe normalnie zachodzą jedynie w świecie mikroskopowym, dlatego przytłaczająca większość naukowców uważała dotąd mózg za strukturę zbyt wielką, by mogła stanowić odpowiednie środowisko dla zjawisk kwantowych. Z tego względu teoria Penrose'a spotkała się początkowo z olbrzymią falą krytyki, głównie ze strony neurologów i biologów. Jednak w 2014 r. ogłoszono, iż kwantowe vibracje rzeczywiście udało się zaobserwować w mikrotubulach, co dało hipotezie Penrose'a pewne potwierdzenie empiryczne i na powrót ożywiło debatę o kwantowej świadomości.

Wróćmy jednak do duszy. Należy podkreślić, że Penrose, pomny być może oskarżeń o „kwantowy mistycyzm”, jakie padały wobec jego poprzedników, nigdzie nie pisał o „duszy kwantowej”, czy czymś w tym rodzaju. Jest tu zresztą ostrożniejszy od Gödla, który bez oporów określał mózg mianem maszyny liczącej połączonej z duchem. Nie zmienia to faktu, że termin „dusza kwantowa” zaczął się pojawiać na obrzeżach debaty o świadomości, głównie w tekstach o charakterze pseudonaukowym. Trzymając się z daleka od interpretacji stricte mistycznych, czy religijnych, można jednak zasygnalizować kilka interesujących korelacji. Teoria świadomości kwantowej jest oparta na szerszej teorii informacji kwantowej, gdyż elektron przechodzący przez mikrotubulę, ze swoimi stanami spinowymi może funkcjonować jako kubit, czyli bit kwantowy (podstawowa jednostka informacji kwantowej).

Informacja kwantowa różni się od informacji „zwyczajnej” (to jest algorytmicznej i dostępnej obecnym komputerom) kilkoma interesującymi własnościami, wśród których należy wymienić tak zwane twierdzenie

⁵ Polskie wydanie: Penrose 2000.

o niemożliwości klonowania (*the no cloning theorem*). W odróżnieniu od informacji zwykłej, którą można dowolnie kopiować (z czego chętnie korzystają m.in. piraci komputerowi), informacji kwantowej nie da się powielić. Fakt ten ma pewien wydźwięk pesymistyczny. Zwolennicy Turinga i dualizmu kartezjańskiego w momencie pojawienia się komputerów jęli fantazjować o możliwości przeniesienia ludzkiej pamięci i świadomości (pojmowanej na sposób kartezjański, po prostu jako ludzki umysł) na nośnik krzemowy, np. do pamięci jakiegoś superkomputera, który zostanie zbudowany w przyszłości. Gdyby świadomość miała rzeczywiście charakter algorytmiczny i obliczeniowy, jak chciał Turing, to faktycznie coś takiego mogłoby kiedyś stać się możliwe, a człowiek zyskałby wówczas swego rodzaju nieśmiertelność. Pomysł zyskał sobie wielką popularność w popkulturze i był eksploatowany w wielu powieściach science fiction⁶. Jeśli jednak rację mają Gödel i Penrose i świadomość ma charakter kwantowy i niealgorytmiczny, to takie skopiowanie jej na inny nośnik nie będzie możliwe. Filozof czy teolog może w tym momencie zauważyć, że to samo dotyczy przecież duszy. Według tradycyjnych wierzeń każdy człowiek posiada własną indywidualną duszę, która jest tylko jedna i unikalna. Nie można jej ot tak sobie skopiować.

Kolejną zastanawiającą własnością informacji kwantowej jest twierdzenie, według którego, przynajmniej teoretycznie, nie da się jej zniszczyć (*no-deleting theorem*). Zwykłą informację da się dość łatwo skasować z nośnika, na którym została zapisana. Wystarczy w tym celu wcisnąć klawisz delete. Z informacją kwantową jest inaczej. Wśród uczonych nie ma zgody, co do tego, czy istnieje w ogóle jakikolwiek proces fizyczny, zdolny ją całkowicie unicestwić. Na przykład Stephen Hawking jest zdania, że informacja kwantowa może zostać utracona, jeśli będący jej nośnikiem obiekt wpadnie do czarnej dziury. Jednak inni fizycy, jak choćby Leonard Susskind, są zdania, że informacja może przetrwać nawet wtedy. Niestety hipotezy tej nie da się w chwili obecnej przetestować, ani sfalsyfikować. Rozważania te prowadzono dotąd w oderwaniu od hipotezy Penrose'a o kwantowej naturze świadomości. Jednak warto przyrzeć się ich konsekwencjom, gdyż są one wręcz szokujące. Jeśli informacja kwantowa faktycznie nie ulega zniszczeniu, a świadomość na charakter kwantowy, jak chce Penrose, to wynikałoby z tego logicznie, że również świadomość powinna móc przetrwać śmierć organizmu. Hipoteza brzmi więcej niż kontrowersyjnie i nic dziwnego, że tak wielu naukowców deprecjonuje ją określeniem kwantowego mistycyzmu. Jednak rosnąca liczba fizyków przyznaje, że „coś może być na rzeczy” i że warto prowadzić dalsze

⁶ Zob. np. Greg Egan, *Miasto Permutacji* [Egan 2007].

badania w tym kierunku⁷. I znowu filozof czy teolog nie może w tym momencie nie zauważyć, że nieśmiertelność duszy jest jednym z najważniejszych dogmatów wszystkich religii objawionych.

Wreszcie ostatnią kwestią wartą poruszenia jest pewna cecha mechaniki kwantowej, znana od stu lat, a odróżniająca ją od mechaniki klasycznej. Tradycyjna mechanika newtonowska miała charakter deterministyczny. Nic nigdy nie zachodziło w niej przypadkiem, lecz wszystkie zdarzenia w dziejach, od początku wszechświata, zachodziły na sposób reakcji łańcuchowej. Skoro raz powstał wszechświat, wszystko, co stało się później, zaszło w sposób planowy i konieczny. W świecie tak zdefiniowanym nie było żadnego miejsca na wolną wolę świadomych jednostek. Ludzkie uczynki były tylko kolejnymi wydarzeniami ściśle zdeterminowanymi już u początku czasów. Człowiek był marionetką, a wolna wola całkowitą iluzją. W odróżnieniu od mechaniki klasycznej, mechanika kwantowa ma charakter probabilistyczny. Wydarzenia nie przypominają tu reakcji łańcuchowej, lecz zachodzą zgodnie z rachunkiem prawdopodobieństwa. Mogą, ale nie muszą się zdarzyć. Przy tym należy tu wyjaśnić, że choć sama przypadkowość nie jest jeszcze tożsama z wolną wolą, to stanowi dla niej podstawę fizyczną. Jedynie tam, gdzie zdarzenia nie są zdeterminowane, tam możliwy jest jakikolwiek wybór. Gdyby zaś świadomość miała charakter kwantowy, oznaczałoby to, że powinna ona podlegać prawom mechaniki kwantowej, to zaś przynajmniej sugeruje możliwość istnienia wolnej woli jako procesu fizycznego. Hipoteza świadomości kwantowej przywraca człowiekowi wolność i odpowiedzialność za własne czyny, których mechanika klasyczna go pozbawiała. Tym samym hipoteza ta ma wymiar etyczny. Zaż filozof czy teolog zauważy, że Bóg dał człowiekowi wolną wolę i że faktycznie nie mógł tego zrobić we wszechświecie deterministycznym. Potrzebował do tego świata probabilistycznego, takiego, jakim jest świat kwantowy.

Podsumowując, powyższe refleksje mają charakter spekulacyjny i mogą jeszcze łatwo okazać się całkowicie błędne. Mimo to nie sposób nie odnotować jednego faktu. Jeszcze sto, sto pięćdziesiąt lat temu, w epoce triumfującego materializmu i pozytywizmu, żaden fizyk czy matematyk nie potraktowałby poważnie naukowej teorii duszy. Prawdopodobnie większość zareagowałaby mniej więcej tak, jak Pierre-Simon de Laplace (1749–1827), kiedy Napoleon zapytał go, czy w swoim systemie świata przewidział miejsce dla Boga. Laplace odpowiedział wówczas, iż „taka hipoteza była mu niepotrzebna”.

⁷ Całkiem niedawno o potencjalnej nieśmiertelności świadomości pisał Henry Stapp, fizyk z Uniwersytetu w Berkeley, w artykule *Compatibility of Contemporary Physical Theory With Personality Survival*, dostępnym online: <http://www-physics.lbl.gov/~stapp/Compatibility.pdf>.

To samo dotyczyło wówczas duszy i ducha. Oświecenie zredukowało je do rangi niepotrzebnych hipotez. Obecnie wprawdzie wciąż należą one jedynie do świata hipotez, i to nader kontrowersyjnych, jednak różnica polega na tym, że dzisiaj są one poważnie dyskutowane przez czołowych naukowców i już nie zbywa ich się zdaniem, że są „niepotrzebne”.

Bibliografia

- Egan Greg, 2007, *Miasto Permutacji*, Stawiguda: Solaris
- Fraser Giles, *A computer has passed the Turing test for humanity – should we be worried?*, <http://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2014/jun/13/computer-turing-test-humanity>.
- Gödel Kurt, 1995, *Is mathematics a syntax of language?*, w: Kurt Gödel, *Collected Works. III: Unpublished essays and lectures*, Oxford: Oxford University Press, s. 334–362.
- Hodges Andrew, 2002, *Enigma. Życie i śmierć Alana Turinga*, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Holbach Paul-Henri d', 1957, *System Przyrody*, t. 1–2, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- La Mettrie Julien Offray de, 1984, *Człowiek-Maszyna*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Lem Stanisław, 1996, *Tajemnica chińskiego pokoju*, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Penrose Roger, 1997, *Makroświat, mikroświat i ludzki umysł*, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Penrose Roger, 2000, *Nowy umysł cesarza. O komputerach, umyśle i prawach fizyki*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Searle John, 1980, *Minds, Brains and Programs*, „The Behavioral and Brain Sciences” 3, s. 417–424.
- Stapp Henry, *Compatibility of Contemporary Physical Theory With Personality Survival*, <http://www-physics.lbl.gov/~stapp/Compatibility.pdf>.
- Wang Hao, 1990, *Reflections on Kurt Gödel*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Wang Hao, 1996, *A Logical Journey: From Gödel to Philosophy*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Wilde Mark M., 2013, *Quantum Information Theory*, Cambridge, Massachusetts: Cambridge University Press.

Ternary Nature of Man in the Light of Gödel's Incompleteness Theorems and Penrose's Theory of Consciousness

Summary

Greek philosophers pictured man as a sort of a trine being composed of a body (*soma*), a soul (*psyche*) and a spirit (*pneuma*). In the 17th century, René Descartes replaced that model with a simpler binary one (man composed of body and soul – Cartesian dualism). The French materialists of the 18th century, La Mettrie and d'Holbach, went even further as they reduced thinking to a mere faculty of matter (the body). Thus Cartesian dualism got replaced by materialist monism.

In the 20th century, first the Cartesian dualism resurfaced with the invention of computers. Alan Turing advocated a computer model of mind. For him, mind was to brain what software was to hardware. Second, the trine model of a body, a mind and a consciousness got revived after Kurt Gödel discovered his two incompleteness theorems. Gödel observed that computing machines are limited by the incompleteness of mathematics; however, he also stated that the human mind transcended those limits. Gödel concluded that this was due to man's consciousness and that consciousness was a non-computable factor that computers could not imitate. In the late 20th century, Roger Penrose formulated a hypothesis of quantum consciousness.

Today it thus seems that the computer is a binary being constituted by hardware and software, while man once more appears to be a trine being, made of body, mind and consciousness, or, if one prefers, of body, spirit and soul.

Keywords: body, spirit, soul, René Descartes, Alan Turing, computers, Kurt Gödel, Roger Penrose.

Rozdział 8

Dusza w czasach ponowoczesnej reprodukcji

Marta Zajac

Uniwersytet Śląski
w Katowicach

Streszczenie

Romano Guardini, w dziele *Koniec czasów nowożytnych*, opisuje mutację, jaka dokonała się w obrębie ludzkiej tożsamości w erze ponowoczesnej. Twierdzi on, że nigdy zmiana nie była aż tak radykalna. Człowiek Masy, jak nazywa sobie współczesnych niezależnie od ich przekonań oraz światopoglądu, funkcjonuje w nowej rzeczywistości, w której zmianie uległy tak podstawowe punkty odniesienia, jak natura i kultura. Natura jest *nie-naturalna*, kultura *niekulturalna*, a ich miejsce stopniowo zajmuje abstrakcyjny system. W tak zmutowanej rzeczywistości Bóg wciąż jest obecny, ale „jest On *nigdzie*”. Poszerzając refleksję Guardiniego o pytanie: Czy Człowiek Masy ma duszę?, z jednej strony nawiązuję do klasycznego przedstawienia duszy ludzkiej jako *twierdzy*, z drugiej – odnoszę się do ery cyberprzestrzeni i człowieka w *Sieci*, zamieszkującego już nie tyle rzeczywistość, co *ekran*. Ostatecznie wskazuję na problemy z tożsamością jako jedno z możliwych znaczeń ponowoczesnego kryzysu duchowości i duszy.

Słowa kluczowe: dusza, twierdza wewnętrzna, chrześcijaństwo, (po)nowoczesność, Romano Guardini, Internet, cyberteologia.

„[...] w twierdzy wewnętrznej pozostawiono tylko mury, i to w dodatku jedynie zgłiszczą, które nie posiadają prawie niczego z postaci pierwotnej” [Stein 2006: 118]. W ten sposób Edyta Stein, karmelitanka i filozof, kreśli obraz duszy po nowożytnym zwrocie naukowym w esaju *Twierdza duchowa*, którego tytuł i treść nawiązują do mistycznej wizji św. Teresy z Avila, zawartej w dziele *Twierdza wewnętrzna*. „On jest naszym mieszkaniem, a my z naszej strony możemy budować sami to mieszkanie” [Święta Teresa od Jezusa 2006: 99], czytamy, a Stein rozwija tak nakreśloną koncepcję duszy jako *twierdzy*, odgrozionej od świata zewnętrznego murami, w środku pełnej komnat, z których

najbardziej wewnętrzną zamieszkuje On – Bóg [Stein 2006: 95–110]. Komnaty twierdzy wewnętrznej przedstawiają poszczególne etapy wędrówki duszy ku Bogu, ale i poznawania oraz odzyskiwania siebie. Stein, świadoma wprowadzie zagrożeń, jakie niesie naukowy pozytywizm, wciąż zgadza się na pojmowanie duszy jako „rozległego królestwa, które człowiek musi zdobywać, gdyż ze swej natury [...] tonie raczej w świecie zewnętrznym” [Stein 2006: 115].

Ciekawe, że jeśli przyjąć taką koncepcję, to życie duchowe cechowałaby dynamika znacząco odmienna od tej, którą kojarzymy ze światem zewnętrznym. Działając, przekraczamy to, co znane, aby podbić, oswoić, zrozumieć to, co nieznanne. W perspektywie duchowej z kolei największe wyzwanie stanowiłaby rzeczywistość człowiekowi najbliższa, czyli on sam. Należy oswoić, przygarnąć, zamieszkać to, co wydaje się już dane. Niemniej, jak zauważa Stein, komentując wizję św. Teresy – „Mieszkańcy [...] wolą przebywać na zewnątrz, wolą zatrzymać się w murach twierdzy, nie znając często wcale jej wnętrza”, i dodaje: „Jeżeli ktoś nie zna swojego własnego domu, [jest] to jakiś dziwny i osobliwy przypadek” [Stein 2006: 95]. Osobliwość opisywanego przez obie Święte przypadku ma też na myśli i stara się wyjaśnić Gilbert Keith Chesterton, kiedy stwierdza, że świat dla chrześcijanina jest czymś w rodzaju *zamku* wilkołaka, który winien jednakże stać się jego *domem*: „Musimy patrzeć na wszechświat jak na zamek wilkołaka, który trzeba zdobyć, a jednocześnie jak na nasz własny dom, do którego możemy wrócić pod wieczór [...]” [Chesterton 2012: 124]. Być może człowiek, który nie chce przebywać w swoich własnych granicach, słusznie poniekąd postrzega świat, a przez to i siebie samego, jako miejsce niepewne i niespokojne, miejsce, „w którym straszy”. Święta Teresa również wspomina o rozmaitych gadzinach, płazach, padalcach, bydlętach, czyli rzeczach „tego świata” i nimi tylko zainteresowanych, zdegenerowanych władzach duszy, wałęsających się bez celu w okolicach twierdzy. Ale ów „zamek wilkołaka”, jakim są upadły świat i upadły człowiek, ma być domem: miejscem bezpiecznym, gdzie wszystko, czyli ludzka przygoda, kreatywność, zmiana się zaczyna i gdzie także „pod wieczór”, pod koniec dnia, u schyłku życia się kończy, czyli dopełnia, integruje, scala, nabiera ostatecznego sensu. Przemawiają więc do nas i te fragmenty *Twierdzy wewnętrznej*, w których przemieniona dusza zostaje porównana do pszczoły pracownicy zbierającej miód¹, czy też do uwolnionego z kokonu białego motyla².

¹ Por. „Otóż jak pszczoła [...] nie siedzi ciągle w ulu, ale wciąż wylatuje z niego i lata od kwiatka na kwiatek zbierając miód, tak i duszy pracującej nad poznaniem siebie, dobrze jest [...] wlecieć niekiedy wyżej, do rozważania łaskowości Boga” [św. Teresa od Jezusa 2006: 21].

² Na początku kilkunastu opisu czytamy na przykład: „robaczek [...] żywiąc się liściem morwowym [...] wysnuwa z siebie jedwab i dziwnie misterną robotą zwija go w kokonik [...] i w nim umiera”; a w końcowej części – „dusza [...] gdy [...] całkiem już stanie się umarła dla świata, wtedy przemienia się w białego motyla” [św. Teresa od Jezusa 2006: 97–100].

Taki jest klasyczny obraz duszy ludzkiej, który – choć niepozbowiony dramaturgii – wciąż jednak w sposób kojący współgra i współbrzmi z tym, co względnie znamy i rozumiemy. Wiemy, czym jest dom i zamieszkiwanie. Znamy też zamek niejednego wilkołaka. Poznaliśmy pospolitość i brzydotę bezmyślnej egzystencji, ale wciąż silniejsza jest tęsknota za dobrem i pięknem. Stein jednak, przypomnijmy, pisze o zgłiszczach, czyli o dewastacji wewnętrznej twierdzy, jaką wniosło w nasze postrzeganie świata myślenie techniczne. Chesterton z kolei zyskał przydomek samotnego buntownika, walczącego z tyranią nieodwracalnych w istocie zmian historycznych i kulturowych. Mówiąc inaczej, określenie „klasyczny”, czy „tradycyjny”, coraz częściej oznacza „nie nasz”, już nie nasz. Przedstawione przeze mnie intuicje dotyczące najbardziej wewnętrznego, intymnego wymiaru ludzkiej egzystencji, jakim byłaby próba zamieszkiwania życia z Bogiem, są bez wątpienia niezwykle cennym duchowym przekazem, którego wartość w pewnym zakresie można uznać za uniwersalną. Istnieją jednak inne jeszcze narracje, które częściowo dopełniają, ale stawiają też pod znakiem zapytania przedstawioną koncepcję duszy jako twierdzy.

We wstępie do angielskiego tłumaczenia książki Romano Guardiniego *Das Ende der Neuzeit* (*The End of the Modern World*) Frederick Wilhelmsen umieszcza taki komentarz: „w tym nowym świecie Bóg istnieje, ale będzie On *nigdzie*” [Wilhelmsen 1998: XV; podkr. i tłum. – M.Z.]³. Dzieło *Koniec czasów nowożytnych* (tak brzmi polskie tłumaczenie tytułu) zostało opublikowane w latach 50. XX w. i uznane za głęboko poruszające, bo też i głęboko prawdziwe, po którym, jak pisze z kolei w krótkiej przedmowie Richard Neuhaus, nic nie jest już takie samo. Neuhaus i Wilhelmsen zgodnie uznają, że po pierwsze, książka Guardiniego to coś więcej niż książka: nie można jej przeczytać i odłożyć, trzeba do zawartej w niej wizji czasów ponowoczesnych w taki czy inny sposób się odnieść; po drugie, wizja ta jest wyjątkowa mroczna i niepokojąca („najbardziej posępna książka wydana w Niemczech po upadku Trzeciej Rzeszy” [Wilhelmsen 1998: XIII]), „Problem nie polega na tym, czy szklanka jest do połowy pusta, czy do połowy pełna, ale co zrobisz, wiedząc, że jest już całkowicie pusta” [Neuhaus 1998: X]); po trzecie, dzieje się tak ponieważ Guardini konfrontuje czytelnika z rzeczywistością naznaczoną dotkliwym *brakiem*, twierdzi, iż dostrzega całkowite zerwanie historycznej ciągłości, początek nowej ery [Wilhelmsen 1998: XI, XIII, XIV].

³ Podam w tym miejscu brzmienie oryginału: „within this new world God is, but He will be nowhere”. Słowa Wilhelmsena są na tyle szczególne, że pomimo stosunkowo nieskomplikowanej formy gramatycznej, ich rozumienie, a zarazem i przekład, nie są jednoznaczne. Dokładne tłumaczenie brzmiałoby bowiem: „w tym nowym świecie Bóg istnieje, ale nigdzie Go nie będzie”. W perspektywie teologicznej jest to jednak wypowiedź raczej pozbawiona sensu.

Czym konkretnie jest owo zerwanie, brak, pustka otwierająca się w codziennym doświadczeniu, częściowo już zostało powiedziane. „Bóg jest, ale będzie On nigdzie”. Co więcej, w rozumieniu Wilhelmsena Guardini opisuje w ten sposób nową kondycję osób wierzących. Takie ma być doświadczenie ponowożytnych chrześcijan, „chrześcijan przyszłości” [por. Wilhelmsen 1998: XXI]. To znacznie więcej zatem niż zgłiszcza murów wewnętrznej twierdzy, i zupełnie coś innego od walki zniedołężniałej duszy z gadzinami wałęsającymi się wokół jej domostwa, duszy niezdolnej dotrzeć do duchowych skarbów, jakie ono kryje. W osobie ludzkiej, postuluje Guardini, dokonało się na skalę większą niż kiedykolwiek wcześniej jakieś pęknięcie, nastąpiła zmiana z niczym innym nieporównywalna.

Pora chyba postawić bardziej konkretne pytania: Co się stało? O jakiej zmianie pisze Guardini? Na czym miałyby polegać jej radykalność? Guardini nie wspomina wprost o Bogu, dla którego nie będzie w świecie miejsca, nie chodzi mu przecież o sekularyzm ani o ateizm. Kreśli natomiast sylwetkę nowego człowieka, tak zwanego *Człowieka Masy*, który jest wytworem myślenia technicznego i procesu industrializacji, i w którym podstawowe do tej pory kategorie opisu kondycji ludzkiej okazują się bezużyteczne. W szczególności, Guardini rozważa mutację, jaka się dokonała w obrębie pojęć natury i kultury. To w tym punkcie następuje wspomniane radykalne zerwanie ciągłości. To w tym sensie nic już nie będzie takie samo, a przyszłość nie da się zrozumieć za pomocą odniesień do przeszłości. *Nie-ludzki człowiek*, *nie-naturalna natura* i *niekulturalna kultura* to podstawowe pojęcia, którymi operuje Guardini, wyznaczając horyzont dokonującej się zmiany „[...] człowiek niemający w sobie nic z człowieka kultury i natura nie-naturalna tworzą zasadniczą podstawę, na której będzie się opierać przyszły sposób istnienia” [Guardini 1969a: 63]). W pewnym miejscu swojego wywodu Guardini pisze nawet o „utracie człowieczeństwa” [Guardini 1969a: 61]; dodaje jednak: „Nie przypisujemy [...] wyrazowi «człowieczeństwo» wartości etycznej” [Guardini 1969a: 61]. Guardiniemu nie chodzi bowiem o wartościowanie czy moralizowanie, ale o jak najdokładniejszy opis. A utrata człowieczeństwa, o której wspomina, to nic innego jak utrata tradycyjnego rozumienia pojęć natury i kultury. Przyglądnijmy się zatem postaci Człowieka Masy⁴.

Stanowi on, jak powiedziano, zupełnie nową jakość. Zupełnie nową jakość stanowi również owa masa, do której nowy człowiek przynależy, i której częścią chce pozostać. Nie jest to masa plebejska, tłuszcza, pospólstwo, tłum – istniejące w każdej epoce jako konieczne tło dla wybitnych

⁴ Moja prezentacja Człowieka Masy w niniejszym artykule opiera się na: Guardini 1969a: 50–86.

jednostek. Wybitne jednostki są teraz częścią masy i podlegają tym samym, co wszyscy mechanizmom. Wybitne jednostki nie chcą być ani wybitne ani jednostkowe, ponieważ bycie w masie stwarza niespotykane do tej pory możliwości, a pragnienie anonimowości zastąpiło dawne dążenie do indywidualizmu. Indywidualizm, bycie jednostkowym, pojedynczym źle się kojarzy (jak ujął ów problem Guardini: „człowiek instynktownie dąży ku temu, by nie występować indywidualnie, lecz pozostać anonimem – jak gdyby pozostanie sobą było podstawą krzywdy i wszelkiego niebezpieczeństwa” [Guardini 1969a: 55]). A zatem to ludzie masy stanowią elitę naszych czasów. To ludzie masy są wybitni, twórczy i spełnieni. Jest to możliwe, ponieważ współczesna masa nie jest już bezwładna i chaotyczna; współczesna masa została wyposażona w – system. Niezwykle precyzyjny, złożony, niezawodny. System ów, uporządkowany zbiór abstrakcyjnych zależności, stanowi teraz podstawowy punkt odniesienia i reguluje życie jednostek, które na jego wzór kształtują swoje życie. To za pomocą systemu czynią one świat sobie poddanym i w ramach systemu zyskują poczucie tożsamości. W ten sposób jednak świat staje się jakby niewidzialny, i mniej namacalny, i trochę też i mniej realny. Albowiem system daje się poznać jedynie przez swoją skuteczność. Nie ma nazwy ani oblicza. Niczego też nie komunikuje. Jest czystym działaniem, działaniem *per se*.

W ten sposób życie w masie, hegemonia systemu, podporządkowanie myślenia i działania abstrakcjom powodują utratę tradycyjnego rozumienia pojęć natury i kultury. Natura w erze ponowoczesnej jest – dekoracją, tłem, tworzywem, nigdy – treścią. Natura to kwiaty wazonie. Romantyczny zachód słońca. Cel podróży. Natura nie odnosi się do człowieka bezpośrednio. „Naturalny” nie oznacza ani „konieczny”, ani „wskazany”, ani „dany”. Podobnej alienacji ulega kultura, ponieważ kultura w swoim podstawowym znaczeniu wskazuje na twórcze przekształcanie natury. Teraz działalność człowieka sprowadza się do twórczego przekształcania – systemu, przez co zmienia się również stosunek człowieka do jego dzieła. Ponieważ człowiek nie natrafia już na opór materii – materia została przecież wyeliminowana – wszędzie widzi już tylko siebie, ale jest to obraz sztucznie generowany przez wszechmocny i wszechobecny system, który nie podlega jakiegokolwiek weryfikacji. Jest to również, przypomnijmy, obraz skutecznego i sprawnego w swych działaniach – anonima.

Pozbawiony osobowości Człowiek Masy wciąż jednak, co podkreśla Guardini, może pozostać osobą. To nie utrata osobowości jest według niego największym problemem. Ważniejsza od osobowości jest osoba, a utrata osobowości – paradoksalnie lub nie – w procesie kształtowania się osoby może być nawet pomocna. Dla Guardiniego w owym procesie swoistej de-humaniz-

zacji kryje się innego rodzaju zagrożenie, a wiąże się ono ze wspomnianym przeobrażeniem pojęcia kultury. Paradoksalnie, w łonie nowej niekulturalnej kultury odzywa się pierwotna, niegdyś wszechpotężna – natura. Natura ma wiele znaczeń, jednym z nich jest właśnie dzikość i pierwotność. Człowiek, przypomina Guardini, opanował chaos natury mocą swojej pomysłowości, wytrwałości, niezłomności, mocą swojego wybujałego ponad naturę człowieczeństwa. To wizja zagrażającego chaosu przez tysiąclecia stanowiła dostateczną motywację, by świat porządkować. Wznosić mury, tamy, stawiać granice. Zaprowadzać ład. Ostatecznie, porządkowanie jest elementem najbardziej nawet wysublimowanej sztuki. Konfrontacja z siłami natury stoi więc u podstaw kultury, a proces ten dokonuje się zarówno na zewnątrz, jak i w samym człowieku⁵. Guardini opisuje natomiast sytuację, kiedy takiego napięcia zabrakło. Człowiek stał się panem natury, to znaczy, zewnętrzne zagrożenia zostały podporządkowane jego woli. W tej samej jednak chwili, czy przynajmniej w ramach tego samego procesu, moce ciemności zapanały nad jego wnętrzem. Człowiek „ma moc nad rzeczami, nie ma jednak [...] jeszcze nie ma – mocy nad swą mocą” [Guardini 1969a: 72]. Guardini postrzega to jako dysproporcję między wzrostem etycznym a wzrostem mocy. Moc sama w sobie nie jest ani dobra ani zła. Musi jednak być regulowana. Walka z naturą czy barbarią stanowiła pewien wzorzec zachowań, uczyła, jak postępować z siłami ciemności, a przede wszystkim pomagała w podtrzymaniu samego rozróżnienia. Kiedy takiego zewnętrznego wzorca zabrakło, nastąpił swoisty regres: kultura straciła swój podstawowy sens zmagania z naturą, stając się areną na nowo rozbudzonych instynktów, wśród których najsilniejsza okazała się wola mocy. Píše Guardini, że owa ciemność nowej kultury jest tym straszniejsza, że „mało kto widzi niebezpieczeństwo, [...] wszędzie przemawiają naukowcy, są w ruchu maszyny, funkcjonują urzędy” [Guardini 1969a: 73]. Ślepa wola mocy, tak jak system, stawia na skuteczność.

Zapytajmy więc: Czy Człowiek Masy ma duszę? Wilhelmsen twierdzi, że także chrześcijanin przyszłości będzie Człowiekiem Masy. Ta zmiana w ludzkiej kondycji jest nieunikniona. A zatem i Człowiek Masy powinien „mieć duszę”. Guardini w tym miejscu swojej refleksji problemem duszy ludzkiej *explicite* się nie zajmuje. Píše jedynie o końcu czasów i o „straszliwej samotności”, kiedy to miłość będzie już możliwa tylko „między samotnymi”

⁵ Angielski historyk Christopher Dawson, analizując wpływ chrześcijaństwa na kształtowanie się europejskiej tożsamości, stwierdza jednoznacznie, że impuls dla rozwoju kultury europejskiej, ale zarazem impuls dla duchowego wzrostu chrześcijanina stanowiła i stanowi współobecność dwóch pierwiastków: barbarii i cywilizacji, chaosu i ładu. Owo pogranicze, na co podaje wiele przykładów, było historycznym i geograficznym faktem, ale także rzeczywistością wewnętrzną, duchową [Dawson 1951: 17–19].

[Guardini 1969a: 85]. Podkreśla jednak wielokrotnie w swoich pismach (i do tej ich części warto moim zdaniem nawiązać), że podstawowym problemem ludzkiej egzystencji staje się stopniowo najbardziej elementarny jej wymiar, to znaczy – tożsamość. Człowiek „boi się siebie”, nie chce – być. Proste na pozór stwierdzenie: „Ja jestem «ja»” budzi w nim na przemian nadzieję i grozę [por. Guardini 1969b: 182–184].

Nakreślona do tej pory postać Człowieka Masy była wiernym przedstawieniem myśli Guardiniego. Ale stała się jednocześnie opisem rzeczywistości „jeszcze bardziej ponowżytej”: nieznanej Guardiniemu ery *cyberprzestrzeni*, którą jednak w swoich rozważaniach antycypuje. Czy rzeczywistość wirtualna mogłaby oznaczać koniec, czy choćby znaczący kryzys duchowości chrześcijańskiej? Z jednej strony twierdzenie takie wydaje się niedorzeczne, tak jak pytanie o jakikolwiek czasowo uwarunkowany czynnik czy okoliczność, które miałyby stanowić ograniczenie dla Boga – Absolutu i Praźródła. Z drugiej – zauważmy, że już w tym miejscu wystąpiło odniesienie do świata natury. Nawet jeśli by zastąpić źródło bardziej abstrakcyjnym *początkiem*, to pozostaje faktem, że wielowiekowa tradycja teologiczna pisze o biblijnym Bogu jako Prapoczątku odwołując się do specyfiki naturalnego źródła i na tej podstawie formułuje opisy Boskich atrybutów. Czy jest to jedynie historyczne uwarunkowanie? We wstępie do *Słownika symboliki biblijnej* czytamy: „Pismo Święte przemawia przede wszystkim za pomocą obrazów [...] Opowiadania, przypowieści, mowy proroków, rozmyślania mędrców, obrazy czasów przyszłych, interpretacja dawnych wydarzeń – wszystkie one odwołują się do obrazów z ludzkiego doświadczenia. Rzadko przedstawia się je za pomocą języka abstrakcyjnego o charakterze technicznym” [Ryken, Wilhoit, Longman III 1996: XV; podkr. – M.Z.]. Sam słownik stanowi ciąg wyrażen zaczerpniętych ze świata natury i pozostającej z nią w związku kultury: *cień, deszcz, drzwi, kamień, łoże, mgła, miasto, naczynie, okno, ogród, obłok, pustkowie, pustynia, ziarno, ziemia* itd., itp. W filozoficznym, dogłębnym studium hebrajskiej metafizyki autorstwa Claude’a Tresmontanta *Esej o myśli hebrajskiej*, również natrafiamy na powiązane ze sobą odniesienia do świata natury. Co więcej, to w ten sposób Tresmontant ukazuje zdecydowane różnice między metafizyką biblijną a grecką, które na poziomie pojęciowym wiele przecież łączy. Píše więc o prochu jako biblijnym obrazie nicości, ale przede wszystkim o załączku, dojrzewaniu, wzroście i owocowaniu jako elementach natury koniecznych do zrozumienia kluczowej w chrześcijaństwie koncepcji stworzenia [Tresmontant 1996: 21–27, 46–47]. Nie oznacza to, że w jego przekonaniu człowieczeństwo w antropologii biblijnej stanowi przedłużenie świata naturalnego. Wręcz przeciwnie, słusznie podkreśla dysonans między harmonią natury a ludzkim dramatem. Pokazuje natomiast,

jak każde z abstrakcyjnych pojęć, jakimi posługuje się hebrajska metafizyka, ma swój odpowiednik w świecie materialnym. U podstaw takiego podejścia widzi Tresmontant biblijny opis stworzenia świata w *Słowie*. To w związku z tym elementem biblijnej ontologii z jednej strony świat widzialny *znaczy* (jest „inteligibilny”), z drugiej – nie istnieją czyste abstrakcje: to, co niewidzialne *znajduje swój wyraz* w widzialnym [Tresmontant 1996: 71–83]. Czy taki opis daje się zastosować do (nie)rzeczywistości wirtualnej? A jeśli nie, to czy jest to problem tylko językowy?

O duchowości w czasach Internetu pisze obszernie Antonio Spadaro w dziele *Cyberteologia. Chrześcijaństwo w dobie Internetu*. Zauważa i nazywa wyzwania, jakie dla wiary chrześcijańskiej stanowi nowy sposób przeżywania rzeczywistości i doświadczania siebie – Sieć. Poniekąd żyjemy „w Sieci”: „Sieć nie jest narzędziem, lecz «środowiskiem»” [Spadaro 2013: 7]; „Naszym *mieszkaniem* jest między innymi terytorium cyfrowe” [Spadaro 2013: 15; podkr. – M.Z.]. Pojawiają się więc u Spadaro przywołane już wcześniej metafory przestrzenne. O ile jednak komnaty, twierdze, zamki i inne tradycyjnie pojmowane miejsca zamieszkania mają drzwi i okna, które „dzielą po to, aby łączyć” [por. Spadaro 2013: 159], o tyle schronienie, jakie oferuje cyberprzestrzeń, przybiera inny nieco kształt. Cyberprzestrzeń otwiera się za pomocą *ekranu*, ale „ekran nigdy nie jest oknem” [Spadaro 2013: 157]. Można dopatrywać się wielu w istocie podobieństw między językiem biblijnych opisów a funkcjonowaniem Sieci, między logiką Sieci a logiką teologii⁶, co nie zmienia faktu, że ekran – nowy sposób określania granicy i zarazem dość szczególny punkt otwarcia – niszczy transcendencję. Za pomocą ekranu „zaglądamy do środka”, to znaczy pozostajemy w obrębie naszych wyłącznych wytworów. Okno otwiera na inną rzeczywistość, drzwi dokąś prowadzą, osłona ukrywa, aby odsłonić. Ekran kieruje *do środka*. Rzeczywistość, którą ukazuje, „nie jest ani stała, ani pewna” [Spadaro 2013: 158]; nie musi mieć związku z konkretem, może od początku do końca być przez człowieka wymyślona⁷.

Podkreśla się niejednokrotnie w teologii Boską transcendencję, którą można rozumieć jako Boga swoistą *nieobecność*. Bóg i człowiek należą do różnych ontologicznych poziomów, przekonuje między innymi teologia

⁶ Czytaj na przykład: „Technologia [...] wyraża ludzkie pragnienie pełni”; „W sumie sieciowość winnego krzewu, w którego winoroślach płyną te same soki, nie jest odległa od obrazu Internetu”; „Haker [...] interpretuje [...] działanie jako pełne emocji uczestnictwo w stwórczym dziele Boga”; „Sieć jest przestrzenią daru” [Spadaro 2013: 13, 88, 104–107, 120].

⁷ Przedstawiona w dziele *Cyberteologia* refleksja jest bogata, złożona i niejednoznaczna. Na potrzeby niniejszego tekstu nawiązuję do jednego tylko z postawionych tam problemów.

apofatyczna [Kałuża 2014: 369, 373]. Wciąż jednak Bóg według myśli chrześcijańskiej nie jest abstrakcją. Biblijny Bóg ma *imię* i *oblicze*, człowiek „słyszy” Jego *głos*. Bóg, w swojej wszechmocy, przekracza zatem ontologiczną różnicę i zwraca się ku człowiekowi. Ale to człowiek decyduje o ciągu dalszym, a dusza ludzka jest na owo wyjście Boga *przestrzenią odpowiedzi*; miejscem, w którym człowiek rozstrzyga, w którą stronę się skieruje, dokąd podąży. Ta przestrzeń jednak, jeśli miałaby spełnić tak określone warunki, winna być *otwarta*. W Sieci natomiast człowiek pozornie otwiera się na nieskończoność, która ostatecznie okazuje się – *wnętrzem ekranu*.

Takie też może być jedno ze znaczeń opisywanego, ale i antycypowanego, przez Guardiniego kryzysu. Nieobecność Boga w erze ponowoczesnej jest raczej nieobecnością – człowieka. Kryzys duszy, rozmycie i zatarcie się samego pojęcia, to kryzys ludzkiej tożsamości, którą tradycyjnie pojmowane natura i kultura chroniły, kontrolując, a przynajmniej regulując, złudne i niebezpieczne poczucie wszechmocy.

Bibliografia

- Chesterton Gilbert Keith, 2012, *Ortodoksja. Romanca o wierze*, tłum. Magdalena Sobolewska, Warszawa: Fronda.
- Dawson Christopher, 1951, *Religion and the Rise of Western Culture*, London–New York: Sheed and Ward.
- Guardini Romano, 1969a, *Koniec czasów nowożytnych*, tłum. Zofia Włodkowska, w: Romano Guardini, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, tłum. Zofia Włodkowska, Janusz Bronowicz, Maria Turowicz, Kraków: Znak.
- Guardini Romano, 1969b, *Świat i osoba. Próby ujęcia chrześcijańskiej nauki o człowieku*, tłum. Maria Turowicz, w: Romano Guardini, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, tłum. Zofia Włodkowska, Janusz Bronowicz, Maria Turowicz, Kraków: Znak.
- Guardini Romano, 1998, *The End of the Modern World*, tłum. Elinor C. Briefs, Wilmington, Delaware: ISI Books Intercollegiate Studies Institute.
- Kałuża Krystian, 2014, *Granice apofazy. Filozoficzne problemy teologii negatywnej*, w: *W trosce o kulturę logiczną*, red. Kazimierz M. Wolsza, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, s. 369–392.
- Neuhaus Richard John, 1998, „Foreword”, w: Romano Guardini, *The End of the Modern World*, s. IX–XII.
- Ryken Leland, Wilhoit James C., Longman III Tremper (red.), 1996, *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, tłum. Zbigniew Kościuk, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”.
- Spadaro Antonio, 2013, *Cyberteologia: chrześcijaństwo w dobie Internetu*, tłum. Marcin Masny, Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM.

- Stein Edyta, 2006, *Twierdza duchowa*, tłum. Immakulata J. Adamska, Poznań: Zysk i S-ka.
- Św. Teresa od Jezusa, 2006, *Twierdza wewnętrzna*, tłum. Henryk Piotr Kossowski, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Tresmontant Claude, 1996, *Esej o myśli hebrajskiej*, tłum. Maria Tarnowska, Kraków: Znak.
- Wilhelmsen Frederick D., 1998, „Introduction”, w: Romano Guardini, *The End of the Modern World*, s. XIII–XXIII.
- Wolsza Kazimierz Marek, 2011, *Religijne wymiary doświadczenia i myślenia*, Opole: Wydawnictwo Świętego Krzyża w Opolu.

The Soul in the Age of Postmodern Reproduction

Summary

Romano Guardini, in his work *The End of the Modern World*, presents the post-modern mutation of human identity. In his view, the situation has never been so critical. The Mass Man (which is the term he uses to describe his contemporaries, regardless of their worldview) lives in a reality in which the concepts of nature and culture, the most elementary points of reference hitherto, have been radically changed. Nature has become non-natural, culture – non-cultural, their place being taken by an abstract system. In a reality transformed so deeply, God is still present, but He is “nowhere”. I extend Guardini’s reflection with the question: Does the Mass Man possess a soul? In doing so, I refer, on the one hand, to the classic conception of the soul as the interior castle, and on the other, to the new era of cyberspace and man on the Internet, one who inhabits not so much reality but the screen. Finally, I suggest that contemporary problems with identity formation can be a reason behind the postmodern crisis of spirituality and the soul.

Keywords: soul, the interior castle, Christianity, (post)modernity, Romano Guardini, Internet, cybertheology.

Rozdział 9

Dusza zatraczona

Jadwiga Mizińska

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej
w Lublinie

Streszczenie

Autorka porusza problem fenomenu deprecjacji podstawowego konceptu kultury europejskiej, jakim jest triada dusza – duchowość – duch. Autorka stara się prześledzić proces ignorowania i wypierania pojęcia „dusza” z języka – zarówno naukowego (zwłaszcza w psychologii), jak i potocznego. Fenomen „zatrąty duszy” wiąże z nurtami liberalizmu i konsumpcjonizmu.

Słowa kluczowe: duch, dusza, duchowość, bezduszość, behawioryzm jako psychologia bez psychiki, psychologia humanistyczna.

9.1. „Śmiertelni – nieśmiertelni” – geneza problemu duszy i duchowości

A teraz proszę słuchać uważnie. Człowiek w innych ludziach to właśnie jest dusza ludzka. Oto czym pani jest, oto czym oddychała, żywiła się, upajała przez całe życie pani świadomość. Pani duszą, pani nieśmiertelnością, pani życiem w innych ludziach. I co? Była pani w innych i pani pozostanie. I coś to dla pani za różnica, że potem będzie to pani nazywać pamięcią? To będzie pani, pani stanowiącą część przyszłości.

I ostatnia sprawa. Nie ma czym się niepokoić. Śmierć nie istnieje. Śmierć nas nie dotyczy. Ale powiedziała pani »talent«; to inna rzecz, to należy do nas, zostało nam odkryte. A talent to w najszerszym pojęciu dar życia.

Śmierci nie będzie, powiada święty Jan Ewangelista; proszę zwrócić uwagę na prostotę tej argumentacji. Śmierci nie będzie, jako że dawne już minęło.

To prawie jak stwierdzenie: śmierci nie będzie, bo wszyscy już to wiedzieli, jest to przestarzałe i nudne, teraz zaś istnieje potrzeba czegoś nowego, a nowe to życie wieczne [Pasternak 2001: 90].

Śmiertelni nieśmiertelni, nieśmiertelni śmiertelni. Ci żyją śmiercią tamtych, tamci umierają życiem tych. Trudno o zwięźlejsze i piękniejsze ujęcie podstawowego paradoksu ludzkiego istnienia. Etymologicznie „paradoks” to dwie prawdy na ten sam temat, zdające się nawzajem wykluczać. Żartobliwie zilustrował to niegdyś Julian Tuwim, powiadając: „Odyseusz: król Itaki i owaki”. Jednakże to, co jest antynomią i oksymoronem dla rozumu, musi się w jakiś sposób pomieścić w ludzkim sercu, czyli władzy odpowiedzialnej już nie za logikę myśli, ale za samo życie – sensowne życie człowieka **po ludzku**. Zawarta w aforyzmie Heraklita dwuznaczność to odzwierciedlenie samego jądra naszej dwojakiej natury. Człowiek bowiem nie mieści się bez reszty w „tutejszej” rzeczywistości materialnej, cielesnej i fizycznej. W równej mierze przynależy on do sfery niematerialnej, duchowej, metafizycznej. Jest przeto istotą śmiertelną i zarazem nieśmiertelną: immanentną i zarazem transcendentną. Właśnie dzięki temu zdolną do przekraczania siebie, w stronę „bycia bardziej”, niż to wynika z jego czysto ziemskiej, ograniczonej kondycji.

Problem duszy, pochodny od owej dwupłaszczyznowości ludzkiego bycia, pod różnymi postaciami jest obecny w każdej kulturze¹. W Europie „odkrywcami duszy” stali się starożytni Grecy, którzy nazwali ją *psyche*. Wyobrażali ją sobie jako motyla – byt niepochwytny, lekki, który w jakiś tajemniczy sposób „przysiada” na ciele i – mimo całej swej efemeryczności – decyduje o ludzkim losie. Podobnie, aczkolwiek bazując na innych przesłankach, uprzywilejowaną pozycję duszy utrzymywało chrześcijaństwo. Wierząc, iż człowiek stworzony został przez Boga na jego podobieństwo i obraz, to właśnie w ludzkim wnętrzu sytuowało duszę jako pierwiastek boski. Nazywano go również „człowiekiem wewnętrznym”, i to on był odpowiedzialny za to, by po wyzwoleniu się z okowów ciała, powrócić do swej prawdziwej, niebiańskiej ojczyzny. Mimo cielesnej śmiertelności ludzi oczekiwała bowiem autentyczna już nieśmiertelność. Stąd też wywodził się obligatoryjny dla każdego obowiązek troski o duszę, gdyż jeśli go zaniedba, to zamiast zbawczej rajskiej – czeka go potępiénca nieśmiertelność w piekle. Tradycyjną kulturę chrześcijańską, nadbudowaną na ideach Platońskich organizowała triada pojęć: dusza – duch – duchowość. Pierwotny wobec nich był Duch Boży, który udzielał się człowiekowi, a przez kierowane duszą jego czyny i dzieła konstituował sferę duchowości. Rozpięte na takiej siatce pojęciowej

¹ Obszerniej pisze o tym Gianfranco Ravasi w pracy *Krótką historia duszy* [Ravasi 2008].

imaginarium przenikało również do języka, i to nie tylko religijnego, ale także antropologicznego, literackiego oraz potocznego. Genialnym artystom przypisywano „nieśmiertelne dzieła”, zaś wielkim wodzom i bohaterom „wieczną sławę”. Przeciętny człowiek marzył o „zwykłej” nieśmiertelności, przysługującej każdemu z samej tylko racji wyposażenia w duszę.

Bez przywołania i wczucia się w ów tradycyjny paradygmat nie sposób i dziś zrozumieć większości arcydzieł malarstwa, rzeźby, muzyki, poezji, literatury. Ukazywały one swych bohaterów – Hamleta, Fausta czy Konrada z Mickiewiczowskich *Dziadów* – jako wahających się między „być z Bogiem” albo „nie być mimo Boga”. Stawką w każdym tak dramatycznym wyborze była własna dusza: jej ocalenie bądź zatracenie. Podobnie etos rycerski czy też kult świętych stałby się niezrozumiały bez „czasu katedr” – budowli sakralnych o kształcie złożonych do modlitwy ludzkich dłoni. Nawiązaniem do średniowiecznej mentalności, inspirowanej ideą „wylatywania nad poziomy”, stał się potem romantyzm, w znacznym stopniu kształtujący również polską historię ostatnich wieków. Spuścizna tego sposobu patrzenia na ludzką duszę zachowała się jednak najtrwalej w archiwum kultury ludowej. Powyższy zarys dziejów pojęcia duszy miał za zadanie jedynie nakreślić tło, od którego w zdecydowany – i rażący – sposób odstaje dzisiejszy stan społecznej i kulturowej **bez duszności**.

9.2. Proces od-uduchowienia kultury i społeczeństwa

Nowożytność, kulminująca w Oświeceniu, zbuntowała się przeciwko średniowiecznemu „uzależnieniu” człowieka od Boga, od podległości immanencji względem transcendencji. W imię ludzkiej autonomii i suwerenności wydała wręcz Bogu walkę. Markiz de Sade stał się postacią tragiczną, gdy poważił się spróbować absolutnej libertyńskiej, wolności po to, by „sprawdzić” czy Bóg go za to pokarze. Milczenie niebios Markiz uznał za dowód, że niebo jest puste [Banasiak: 2006].

Kultura nowożytna, a za nią współczesna, odrzucając „boskie niewolnictwo” człowieka, kontynuowała proces intensywnej sekularyzacji, a wraz z nim – **oduduchowienia**. Wprawdzie zachowała pojęcie „ducha”, a nawet wyniosła je na piedestał (jak u Hegla w postaci „ducha dziejów”), lecz stało się to kosztem pojedynczej, nieśmiertelnej ludzkiej duszy. Wskutek tego można było powtarzać za Heglem, iż masy są jedynie „mierzwą historii”. Wszelka duchowość kulminowała bowiem w Duchu Absolutnym, tylko niekiedy wcielającym się w wybitną jednostkę (jak Napoleon). „Ostateczne” wypalenie wszystkich trzech pokrewnych pojęć: duch – dusza – duchowość

dokonało się za sprawą Marksa, a raczej zwulgaryzowanej wersji marksizmu. Sam Marks, stawiając Hegla „z głowy na nogi”, przejął odeń ideę „żelaznych praw historii”. Nie wiązał ich już jednak z Absolutem, lecz z prawidłowością „nieubłaganej walki klas”. Ostatnia z nich, proletariat, jako „najszlachetniejsza” uzyskała wszakże rangę *quasi*-„absolutu”, swego rodzaju „Mesjasza” obdarzonego „eschatologiczną” misją uszczęśliwienia Ludzkości. Wizja ziemskiego raju miała uczynić zbędnym marzenie o raju niebiańskim. Wytrzeźwionemu z „opium religii”, zeświecczonemu społeczeństwu Bóg przestał być już potrzebny, zaś jednostce, jako częście potężnej masy, zbędną stała się nieśmiertelna dusza. Wraz z włożeniem między bajki pozaziemskiego raju szczęście – czyli dobrobyt i dobrostan całej ludzkości – miało się ziścić już na tej ziemi. Zarówno heglowska „mierzwa dziejów”, jak też marksowska „przodująca klasa” (oraz wszelkie pozostałe „masy ludzkie” stanowiące fundament przyszłego totalitaryzmu) to podmioty zbiorowe, ze swej natury duszy pozbawione. Znamieniem duszy jest wszak pojedynczość, poszczególność, niewymienialność – atrybuty pozostające w sprzeczności z podmiotem kolektywnym.

9.3. Zdrada duszy przez psychologię

Uprawiana na sposób naturalistyczny i scjentystyczny nauka z podobnym jak materialistyczna filozofia zapalem włączyła się w owo dzieło dekonstrukcji – a właściwe destrukcji – tradycyjnego imaginarium. Celowała w tym – o dziwo! – psychologia początków XX w. Behawioryzm – tak w amerykańskiej wersji Watsona, jak i radzieckiej Pawłowa – wprost ogłosił, iż psychika to tylko „czarna skrzynka”, zaś zachowaniem ludzkim, identycznie jak szczurzym czy psim, zawiaduje obserwowalne i mierzalne prawo zależności reakcji od bodźców. Po sukcesach behawioryzmu wkrótce też prawie cała, poddana dyktatowi „racjonalności” i „ściśłości”, kultura europejska odrzekła się transcendentaliów. Doskonałym podsumowaniem, a jednocześnie krzywym zwierciadłem tego fenomenu „scjentyzacji” i ateizacji stała się powieść Michaiła Bułhakowa *Mistrz i Małgorzata*. Jeden z jej bohaterów, mieszkaniec porewolucyjnej Moskwy, odrzuca wiarę zarówno w Chrystusa, jak i szatana, a Kanta wraz z jego dowodami na istnienie Boga „wysyła na Solówki”. Wprawdzie na obrzeżach takiej „ateistycznej” kultury wciąż skrycie funkcjonował „światopogląd religijny”, ale z punktu widzenia jej centrum religia jawiła się jako dziecinny zabobon i przesąd, który należało czym prędzej zwalczyć i unicestwić, aby nie przynosił wstydu „postępowemu światopoglądowi naukowemu”. Raz jeszcze podkreślmy ów paradoksalny fakt, iż w tym procesie **zatracenia duszy**

szczególnie aktywną rolę odegrała psychologia, która od czasów Arystotelesa mieniła się być właśnie **nauką o duszy**. Na przełomie XIX i XX w., pod ciśnieniem dominującego wzorca kultury materialistycznej, psychologia zajęła się gorliwie wyrafinowaną manipulacją na słowie „dusza” po to, by móc zachować prawo obywatelstwa pośród „obiektywnych” nauk. Wykorzystano w tym celu dwie strategie: jedną było wspomniane radykalne „wyrzucenie psychiki za burtę” przez behawioryzm, drugą natomiast – perfidne przekształcenie treści słów „psychika” tak, by w ogóle nie kojarzyła się już z duszą. Szczegółowo relacjonuje to Bruno Bettelheim w pracy *Freud a dusza ludzka*. Podkreśla on, iż w niemieckich oryginałach swych książek Freud wciąż jeszcze posługiwał się pojęciem duszy – *die Seele* – a dopiero angielskie przekłady podstawily pod to wyrażenie słowo „psychika” [Bettelheim 1991: 33 i n.]. Rzecz więc można, iż **dusza** zagubiła się w tłumaczeniu. Bynajmniej nie równoważna „duszy” „psychika” to „mechanizm” wprawdzie wysoce skomplikowany, to „aparat” trójwarstwowy, ale niemający już żadnego odniesienia do transcendencji.

Psychoanaliza, a za nią psychoterapia – na kozetce specjalisty od „nastawiania” zwichniętej psychiki – dążą do indywidualnego „zbawienia” pacjenta. W skrajnych, choć nierzadkich przypadkach, kończy się to podmianą psychologii przez **psychobiznes** polegający na uzależnianiu pacjentów od terapeutów i wykonywaniu przez nich ekspertyz „pod zamówienie” instytucji sądowych [Witkowski: 2009]. Całkiem już ostatnio nauki psychologiczne (wyjąwszy niemal zapomnianą psychologią humanistyczną) zmierzają w kierunku *stricte* empirycznym. Nasycone statystyką, tabelkami i rubrykami zbliżają się ambitnie ku naukom ścisłym, jednakże kosztem całościowej wizji człowieka jako niepowtarzalnej osoby. W podręcznikach psychologii, podobnie w naukowych opracowaniach, nie ma już nawet śladu po pojęciach duszy czy duchowości. Słowo „duch” trwa jedynie w przysłowiach i porzekadłach typu „w zdrowym ciele zdrowy duch”. Pojęcie duszy w tradycyjnym znaczeniu zachowało się w obfitości w kulturze i sztuce ludowej, traktowanej dziś jednakże jako historyczne, zamknięte archiwum.

9.4. Bez duszność neoliberalizmu: *korpoludzie*

Nauki, nie wyłączając humanistycznych, na czele z psychologią, mimowolnie przygotowały grunt pod ukorzenienie się obecnego ustroju neoliberalnego, którego wcieleniem, a zarazem symbolem stała się Korporacja. Rozpatrzmy ją tu pod jednym tylko względem, mianowicie jako swoiste zwięźczenie wcześniejszego, długotrwałego procesu wyrzekania się przez człowieka na serio traktowanej własnej duszy.

Pojawienie się Korporacji i wypieranie przez nią wszelkich innych niż ona form pracy i współdziałania nie stałoby się możliwe, gdyby ich nie poprzedziło odpowiednie przygotowanie mentalne. O ile Korporacja stanowi organizację, której – wedle Wikipedii – „substratem są członkowie korporanci”, o tyle nie potrzebuje już ona zwyczajnych **ludzi**. Każdy, kto wstępuje do Korporacji, musi się wyprzeć siebie nie tylko jako istoty posiadającej duszę, ale również – jako wyposażonej w wolną wolę i rozum, a nawet zdrowy rozsądek. Albowiem nadrzędnym celem korporacyjnego Systemu jest produktywność oraz zysk. Przy tym – jak tego dowodzi Noam Chomsky – nie chodzi o zysk dla człowieka, ale o realizację hasła „zysk ponad ludzi” [Chomsky: 2000]. Wszelakie „strategie”, „projekty” i „procedury”, jakimi rządzi się Korporacja, obliczone są na maksymalne zracjonalizowanie działań, a tym samym na wykluczenie wszelkiej nieprzewidywalności. „Czynnik ludzki”, który ją w sobie niesie, należy zatem zastąpić „kapitałem ludzkim” i „ludzkim potencjałem”. Chodzi o takie ich „zagospodarowanie”, jakie w najwyższym stopniu pomnoży zyski właścicieli, którzy zwykle pozostają anonimowi, zwłaszcza w przypadku korporacji międzynarodowych. Ażeby się wpisać w taki wzór funkcjonowania Korporacji, z nadzieją na jak największe korzyści własne, już na wstępie trzeba wyrazić zgodę na bycie wyłącznie „substratem korporacji”. Jest to równoznaczne z wyrzeczeniem się już nie tylko duszy, ale w ogóle podmiotowości. Od-człowieczenie, de-humanizacja nie są tu zatem jedynie ubocznymi skutkami, ale zgoła warunkiem wstępnym funkcjonowania w tym pod-ludzkim systemie; korporanci sami siebie nazywają poufale „korpolutkami”². Rezygnacja z własnej osobowości, z indywidualnego charakteru staje się poniekąd oczywista: wszelki indywidualizm czy woluntaryzm, jakiegokolwiek odchylenie od standardu prowadziłyby przecież do zgrzytów tej sprawnej maszyny, a ostatecznie do jej zatarcia i rozpadu. Przy okazji warto odnotować groteskowe zjawisko będące odzwierciedleniem tej zasady: im bardziej odpodmiotawia się korporanta, tym więcej podmiotowości przypisuje sobie sama Korporacja. Przykładem są huczne „urodziny Leclerca” (czy innego hipermarketu), z której to okazji zachęca się konsumentów do kupowania sobie – naturalnie za własne pieniądze – prezentów u „jubilata”.

Najbardziej przerażające jest jednak to, że powszechnemu trendowi do korporatyzacji ulegają bez większych oporów odwieczne instytucje powołane do strzeżenia tego, co w człowieku ludzkie – człowieczeństwa. Można

² O specyficznym slangu pracowników korporacji, odzwierciedlającym panujące w niej bezduszne stosunki, jak również „udręki hierarchiczne” i rozmycie się odpowiedzialności, można przeczytać m.in. w reportażu Doroty Wadeckiej *Nie daj się korpofolwarkowi* [Z Adamem Aduszkiewiczem, Zofią Miłską-Wrzosińską i Jackiem Santorskim rozmawia Dorota Wodecka], „Gazeta Wyborcza”, Magazyn Świąteczny z 19–20 września 2015.

tu wymieniać służbę zdrowia czy oświatę, ale lepiej uderzyć się we własne piersi. Od lat dokonuje się mianowicie przyspieszone przepoczwarczanie w Korporację Uniwersytetu! Kultura europejska, od czasów średniowiecza wspierająca się na dwóch kolumnach: Katedrze – świątyni wiary – i Uniwersytecie – świątyni wiedzy [Duda 2015: 53], wypracowała swoje najwspanialsze materialne i duchowe osiągnięcia właśnie dzięki ich autonomii w stosunku do sfery czysto użytecznej i doraźnie praktycznej.

Współczesny neoliberalizm ze swoim idolem Zysku pogwałcił autonomię Uniwersytetu, wymagając odeń, jak od każdej innej Korporacji, głównie ekonomicznej opłacalności. Tym samym zamordował to, co stanowiło o samej jego istocie i powołaniu: obowiązek (i przywilej) trwania na straży wolnej myśli oraz wysokich standardów humanizmu i humanitaryzmu. Zatem – duchowości, bez której kultura osuwa się w płaską technologię i zapada w prymitywną „mas”- czy „pop”-kulturę. Dominuje w nich już nie nakaz uszlachetniania, lecz spłaszczania ludzkich potrzeb i sprowadzania ich do konsumpcyjnych zachcianek. Celowe produkowanie sztucznych potrzeb konsumpcyjnych postępuje równolegle do redukcji prawdziwych ludzkich potrzeb duchowych. Łatwym do przewidzenia kresem tego procesu degradacji jest taki stan, gdy człowiek **jako człowiek** przestanie być w ogóle potrzebny również samemu sobie.

9.5. Zatrata duszy a perspektywa jej odzyskania.

Głód duchowości

Upiorna perspektywa całkowitego utowarowienia i zmechanizowania istot ludzkich przełamana jest jednak trendem przeciwnym. Duchowość, oficjalnie eliminowana na potrzeby Korporacji, znajduje sobie azyl w postaci zjawiska tzw. Nowej Duchowości. Jak to pokazują liczne opracowania [Guzowska: 2011], jest to nurt oddolny i wielce zróżnicowany. Wspólnym mianownikiem składających się nań licznych ruchów jest jedynie „głód duchowości”, potwierdzający słowa pieśni barda epoki poststalinowskiej Włodzimierza Wysockiego: *sapogami nie zatoptał duszy*. Opresja „klasycznego” totalitaryzmu w dziele „wydeptywania duszy” okazała się mimo wszystko mniej skuteczna niż dzisiejsza Korporacja. Bez używania przemocy fizycznej odziera z niej korporantów, przekształcając ich przez to we współczesnych niewolników Systemu. Ci, którzy się do niego idealnie przystosowali, musieli zaakceptować regułę bezlitosnej konkurencji, która każe postrzegać Innego wyłącznie jako rywala do materialnego sukcesu. Tym samym przystali też na swój status pionka w bezwzględnej i hiperbolizowanej Grze Rynkowej,

w każdej chwili mogącego z niej wypaść. Wówczas znajdzie się on na marginesie wykluczonych – na swego rodzaju ludzkim śmietniku.

Rozważając konieczność – i szanse – przywrócenia dzisiejszemu człowiekowi jego człowieczeństwa (a wraz z nim – duszy i godności), musimy oscylować między dwiema skrajnościami. Podczas gdy jedną jest dehumanizacyjna machina Koroporacji, to drugą, nie mniejszą, jest *newage'owy* zlepek wschodnich religii i kultów. „Nowa duchowość” jednak jest jedynie *ersatzem*, sztucznym duchowym pokarmem, pod pretekstem zaspokajania głodów duszy zatruwającym ją niejednokrotnie szkodliwymi i niszczycielskimi miazmatami, jak okultyzm czy satanizm. Jakie jest zatem trzecie wyjście?

Nie można wejść dwa razy do tej samej rzeki – ostrzegał wcześniej już przywoływany grecki mędrzec Heraklit. Nie można jednak brać tego zdania dosłownie. Wszak rzeka, mimo napływających nowych wód, dalej istnieje w swym zasadniczym kształcie. Również dla epoki dzisiejszej taką macierzystą rzeką jest Humanizm. Wystarczy go jedynie przywołać i zinterpretować pod kątem prawdziwych obecnych potrzeb. Największą z nich jest Potrzeba Człowieka, który sam siebie zapędził w ślepy zaułek, a w tym ciemnym kącie ujrzał siebie jako Narcyza: osobnika chorobliwie zakochanego w sobie samym, a przez to wyizolowanego i samotnego. Remedium na tę śmiertelną chorobą samozapatrzenia kryje się w przytoczonych wyżej słowach Borysa Pasternaka: „Człowiek w innych ludziach to jest właśnie dusza ludzka” [Pasternak 2001: 90].

Odzyskanie zatraconej ludzkiej duszy wymaga przywrócenia wypartej przez neoliberalizm postaci Innego jako Bliźniego, czyli kogoś, kto podtrzymuje nas w człowieczym istnieniu. Nie tylko za życia, oferując nam życzliwość, pomoc, przyjaźń i miłość, ale i po ziemskiej śmierci, kiedy to przechowuje nas w swojej żywej pamięci: „Bo była pani w innych i pozostanie. I cóż, że potem będzie to pani nazywać pamięcią? To będzie pani, pani stanowiącą częśćkę przeszłości” [Pasternak 2001: 90].

Dar życia, udzielony każdemu człowiekowi, nie zostanie nam odebrany wraz z momentem zgonu. Dla wierzących w nieśmiertelność duszy przybiera on postać życia wiecznego zanurzonego w Bogu. Dla nieobdarzonych łaską wiary jest to horyzont życia w pamięci konkretnych bliskich ludzi, jak też w pamięci kultury, o ile owa kultura zdoła powrócić do swych źródeł, czyli **kultu przodków** – ludzi, którzy byli przed nami i powierzyli nam bogactwo swego materialnego i duchowego dorobku, wobec której to spuścizny jesteśmy dziedzicami odpowiedzialnymi za przekazanie jej następnym pokoleniom.

Skoro już dzisiejszy język nie potrafi się obejść bez słowa „zysk”, należy jego znaczenie poszerzyć o **zyski duchowe**. Ich specyfika w stosunku do czysto ekonomicznych zasadza się na tym, że podczas gdy pierwsze są obiektem

konkurencji (gdy jeden zyskuje, drugi traci), to w przypadku indywidualnego bogactwa duchowego nie tylko nikt nie traci, ale zyskują – wszyscy. Dzieło Leonarda da Vinci, Szekspira. Norwida, Miłosa to „inwestycja” w rozwój duchowości i człowieczeństwa każdego z nas. Duchowość bowiem nie poddaje się prywatyzacji, ona istnieje jako ojczyzna wszystkich bez wyjątku ludzi.

Bibliografia

- Banasiak Bogdan, 2006, *Sade. Integralna potworność. Filozofia libertyńska, czyli konsekwencja śmierci Boga*, Łódź–Warszawa: Wydawnictwo Thesaurus.
- Bettellheim Bruno, 1991, *Freud i dusza ludzka*, tłum. Danuta Danek, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Chomsky Noam, 2000, *Zysk ponad ludzi. Neoliberalizm a ład społeczny*, tłum. Marcelina Zuber, Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Duda Józef, 2015, *Polskie dzieje czasu budowy i czasu chwały*, Lublin: Fundacja Pomocy Szkołom Polskim na Wschodzie im. T. Goniewicza.
- Guzowska Beata, 2011, *Duchowość ponowoczesna. Idee, perspektywy, prognozy*, Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Pasternak Borys, 2001, *Doktor Żywago*, tłum. Ewa Rojewska-Olejarczuk, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie „Muza”.
- Ravasi Gianfranco, 2008, *Krótką historią duszy*, tłum. Andrzej Wojnowski, Kraków: Wydawnictwo Salwador.
- Wodecka Dorota, 2015, *Nie daj się korpofolwarkowi* [z Adamem Aduszkiewiczem, Zofią Miłską-Wrzosińską i Jackiem Santorskim rozmawia Dorota Wodecka], „Gazeta Wyborcza”, Magazyn Świąteczny z 19–20 września.
- Witkowski Tomasz, 2009, *Zakazana psychologia*, t. I: *Pomiędzy nauką a szarlatanerią*, Taszów: Biblioteka Moderadora.

The Lost Soul

Summary

Spirit – soul – spirituality is the triad of concepts defining the traditional culture of Europe. The author argues that in both its colloquial and scientific language (including especially psychology) modernity, particularly postmodernism, has gradually done away with these categories, which has led to the emergence of a neoliberal and consumptionist reality, and a callous civilization. The author analyzes the reasons for this process, its progress and results in order to reflect on opportunities to recover the “lost” soul.

Keywords: spirit, soul, spirituality, callousness, behaviorism as psychology without psyche.

Część druga

Konceptualizacja duszy w języku

Rozdział 10

Judeochrześcijańskie pojęcie duszy w świetle faktów językowych

Renata Grzegorczykowa

Uniwersytet Warszawski

Streszczenie

Pojęcie duszy w judaizmie i chrześcijaństwie jest konsekwencją monoteizmu tych religii. Dusza jest odróżniona, a jednocześnie ściśle powiązana z pojęciem ducha, rozumianego jako transcendentna, niematerialna rzeczywistość, inaczej ukształtowane pojęcie Boga.

Odróżnienie 'duszy', indywidualnej, ograniczonej, zdeterminowanej przez materialne ciało, i 'ducha', ponadindywidualnego, nieograniczonego (jakby 'tchnienie Boga'), wprowadzone w języku hebrajskim (*nefesz* – *ruach*), występuje we wszystkich językach europejskich: gr. *psyche* – *pneuma*, łac. *anima* – *spiritus*, fr. *âme* – *esprit*, niem. *Seele* – *Geist*, ang. *soul* – *ghost*, *spirit*. Nazwy te mają różne etymologie, najczęściej wiążące się z wyobrażeniem 'powietrza', 'wiatru', 'oddechu', 'życia'. Tylko nazwy w językach słowiańskich powiązane są ze sobą etymologicznie: psł. **dusza* < *duch-ja* – **duchъ*.

W teologii chrześcijańskiej relacje między 'duchem' i 'duszą' są wielorakie: (1) dusza została stworzona przez tchnienie Boga (wejście ducha w człowieka), (2) dusza uczestniczy w duchu, jest jego częścią, mieszkaniem, (3) wejście w rzeczywistość duchową jest ostatecznym celem życia człowieka.

Indywidualność, jednostkowość duszy jest zdeterminowana przez jej związek z określonym ciałem. Ta relacja uzasadnia przekonanie o nieśmiertelności ciała, a więc chrześcijański dogmat o zmartwychwstaniu ciała.

Słowa kluczowe: dusza, duch, judaizm, chrześcijaństwo, etymologia, semantyka, lingwistyka teologiczna.

10.1. Wprowadzenie

Rozumienie duszy w sensie religijnym jako niematerialnej istoty człowieka, ożywiającej jego ciało, właściwe jest, jak się zdaje, wszelkim systemom religijnym. To najogólniejsze pojęcie może być dalej w różny sposób rozwi-

jane i uszczegóławiane. Jak pokazują badania antropologiczno-kulturowe (także przedstawione w tym tomie), pojęcie to może być rozszerzone na inne zjawiska świata, np. na zwierzęta, rośliny, a nawet przedmioty martwe (por. *dusza zwierzęca, roślinna, dusza miasta*), ale wówczas niematerialność duszy staje pod znakiem zapytania; pojęcie to rozumiane metaforycznie ma sens psychologiczny lub kulturowy. Może być też zniesiona jednostkowość duszy (jej związek z jedynym określonym ciałem), jak w koncepcji reinkarnacji. Niematerialność duszy, sposób jej bytowania, zwłaszcza po śmierci ciała, dookreślają w różny sposób poszczególne systemy religijne.

Wspólne najogólniejsze rozumienie duszy jako niematerialnej, niezniszczalnej istoty człowieka wynika z najbardziej elementarnego przekonania ludzkości, trwającego od wieków, takiego mianowicie, że bogactwo życia psychicznego człowieka nie znika, nie kończy się wraz ze śmiercią ciała (które wraca do ziemi, stając się częścią materii nieożywionej), ale w jakiś tajemniczy sposób istnieje nadal. Ta prawda w religiach monoteistycznych uzyskuje nowe naświetlenie i uzasadnienie.

Wiąże się to z wiarą w jedynego Boga, a więc z uznaniem istnienia rzeczywistości transcendentnej wobec świata, będącej jego sprawcą, przyczyną istnienia wszystkiego, co jest, podtrzymującą to istnienie. Bóg Abrahama, pytany przez Mojżesza o Imię, objawił swoją najgłębszą istotę: 'Jestem, który Jestem', a więc jedynym, który naprawdę 'jest': wszystko inne przemija, staje się (powstaje i odchodzi).

Ta rzeczywistość transcendentna objawia się w Starym Testamencie jako Osoba, Ojciec miłujący swoje stworzenie, opiekujący się nim, wychowujący, bo tylko tak, przez analogię, ograniczony umysł ludzki może tę nieograniczoną rzeczywistość ogarnąć, pojąć, przybliżyć swojemu rozumieniu.

W niektórych religiach przedabrahamicznych, mających jeszcze postać politeistyczną, można odnaleźć niejaki przecucie jedynego Boga, który się ukrywa – jako najważniejszy – poza wieloma postaciami bogów, jednakże brak jest tak jasnego pojęcia, jakie zostało objawione w Starym Testamencie.

Także w myśli filozoficzno-religijnej Dalekiego Wschodu (np. w taoizmie), jak również w filozofii greckiej widać zaczątki myślenia monoteistycznego: poszukiwanie prapoczątku i głębszego sensu świata. U Platona przecucie transcendencji wyrażane jest przede wszystkim przez świat idei, które są bardziej rzeczywiste aniżeli świat postrzegany zmysłowo, będący w platońskiej koncepcji jedynie odbiciem, cieniem świata idei. Natomiast dusza (psyche) to według Platona pierwiastek życia – trwały, nieśmiertelny, wieczny. Jednakże nie ma w koncepcji platońskiej ścisłego powiązania między duszą ludzką a światem idei, jak to ma miejsce w myśli monoteistycznej, w której dusza ludzka jest pojmowana jako „częstka” Ducha Bożego w człowieku.

Odróżnienie pojęciowe ‘duszy’ i ‘ducha’, a jednocześnie silne powiązanie między nimi, jest, jak się wydaje, cechą charakterystyczną antropologii judeochrześcijańskiej i znajduje odzwierciedlenie w językach należących do tego kręgu kulturowego.

10.2. Odróżnienie ‘duszy’ i ‘ducha’ w językach europejskich

Odróżnienie pojęciowe indywidualnej duszy, związanej z określonym, jednostkowym ciałem, i ponadindywidualnego, nieograniczonego ducha, który jest pojmowany w sensie religijnym jako swoista postać Boga, Jego tchnienie przenikające, ogarniające świat, występuje we wszystkich językach europejskich jako pojęciowa kontynuacja hebrajskiego przeciwstawienia, wyrażanego słowami: *nefesz* ‘dusza, oddech’ i *ruach* ‘duch, wiatr’. Poniższe zestawienie słów z wybranych języków europejskich ilustruje to podstawowe przeciwstawienie pojęciowe. Oczywiście współcześnie wyrazy te mają wiele znaczeń pozareligijnych, odnoszących się do zjawisk psychicznych czy kulturowych (por. np. *upaść na duchu*, *duch czasu*, *Geistwissenschaft*), jednakże są to albo znaczenia wtórne, wywodzące się z sensów religijnych, bądź też stanowią kontynuanty znaczeń pierwotnych, jak np. gr. *pneuma* – w pierwotnym i współczesnym sensie – ‘powietrze’ (obok religijnego znaczenia ‘duch’). A oto zestaw nazw ‘duszy’ i ‘ducha’:

Odróżnienie ‘ducha’ i ‘duszy’ w językach europejskich:

Nazwy ‘duszy’	Nazwy ‘ducha’
łac. <i>anima</i>	łac. <i>spiritus</i>
gr. <i>psyche</i>	gr. <i>pneuma</i>
niem. <i>Seele</i>	niem. <i>Geist</i>
fr. <i>âme</i>	fr. <i>esprit</i>
ang. <i>soul</i>	ang. <i>spirit, ghost</i>

W hebrajszczyźnie, z której wywodzi się biblijne przeciwstawienie obu pojęć, odróżnienie to kształtowało się powoli. Słowo *nefesz* było wieloznaczne, niedookreślone semantycznie. Oznaczało ‘oddech’, a więc najważniejszy pierwiastek życia, ale także ‘krew’ jako to, co również warunkuje życie. Pozostałości tego drugiego sensu odnajdujemy w dawnych szesnastowiecznych i siedemnastowiecznych polskich tłumaczeniach Biblii, np. „Zakazano, żeby krwi nie jadł, bo krew jest dusza”, „Nie będziesz jadł duszy z mięsem jej” (cytuję za Lindem). Natomiast pojęcie ‘ducha’ wiąże się z wiatrem, powietrzem, ale też z oddechem, tchnieniem Boga: „Duch Boży unosił się nad wodami”

(Rdz 1,2)¹. Bóg objawiał się w lekkim powiewie, a w Nowym Testamencie Duch Święty przychodzi w postaci wichru. Wyobrażenie oddechu i powietrza łączy oba pojęcia. W Starym Testamencie Duch Boga obrazowany jest jako Jego tchnienie skierowane do świata i człowieka: „Został napełniony duchem Bożym”.

Etymologie nazw ‘duszy’ i ‘ducha’ w językach europejskich mają podobny rodowód. Nazwy duszy odwołują się najczęściej do pojęcia ‘życia’ (*psyche, anima*) lub ‘oddechu’. Nieco inna jest etymologia nazw germańskich (*Seele, soul*), która (według OED) wiąże pojęcie duszy z wyobrażeniem wody (ten sam rdzeń, co w ang. *sea*), będącej również niezbędnym, obok powietrza, warunkiem życia.

Nazwy ducha odwołują się przede wszystkim do wyobrażenia wiatru i powietrza, a pośrednio także do oddechu (łac. *spiritus*, gr. *pneuma*). I znowu nieco inne jest pochodzenie nazw germańskich (ang. *ghost*, niem. *Geist*), które, według OED, łączy te wyrazy z nazwami intensywnych uczuć negatywnych.

Najciekawsza i najwięcej mówiąca o relacji między pojęciami ‘duszy’ i ‘ducha’ jest etymologia nazw słowiańskich, które pochodzą ze wspólnego źródła, jakim jest pie. rdzeń: **d^heu-* // **d^hou-* // **d^hem-*, oznaczający ‘unoszenie się w powietrzu, wiatr’. Rdzeń ten obecny jest w wielkiej grupie wyrazów słowiańskich o pokrewnych znaczeniach, m.in. takich, jak: psł. **duti* ‘wiać’ (pol. *dąć*), psł. **dъchъŋŋŋti* ‘tchnąć, oddychać’, psł. *duchъ* ‘powietrze, wiatr, oddech’, psł. **dymъ* ‘kłęby powietrza wywołane paleniem’ i wielu innych.

Słowiańska para wyrazów najlepiej oddaje relację między oboma pojęciami: *duch* to etymologicznie ‘wiatr, powietrze, oddech’, a potem w sensie religijnym: ‘niematerialna rzeczywistość, działanie Boga obecne w świecie’. Natomiast *dusza* (psł. **duch-ja*) to jakby ‘porcja ducha zamknięta w człowieku’, ‘miejsce, gdzie mieszka duch’ (podobnie jak inne wyrazy z sufiksem *-ja*, por. np. *świeca* < **světja*, to ‘miejsce, gdzie jest światło’, ‘narzędzie do świecenia’). Taka interpretacja nabiera szczególnej wyrazistości w chrześcijaństwie, w którym człowiek jest pojmowany jako mieszkanie (świątynia) Ducha Świętego.

Zakotwiczenie duszy w duchu ma w chrześcijaństwie dwojakie umocowanie: jakby **genetyczne** – człowiek powstał z tchnienia Bożego; Bóg czyniąc człowieka na swój obraz i podobieństwo podzielił się niejako z nim swoim duchem. Z drugiej zaś strony przez nieustanne działanie Ducha Bożego (w koncepcji chrześcijańskiej – Ducha Świętego) człowiek staje się **uczestnikiem** tej rzeczywistości. Dodatkowo wzmacnia tę relację udział człowieka w Eucharystii.

¹ Wszystkie cytaty z Biblii i skróty podaję za Biblią Tysiąclecia. Przypadki innych cytowań są odrębnie zaznaczone.

Wszystko to sprawia, że pojęcia ‘*duch*’ i ‘*dusza*’, choć odrębne, stają się w chrześcijańskiej koncepcji bardzo bliskie: odnoszą się jakby do dwóch aspektów tej samej rzeczywistości: w aspekcie indywidualnym – to „bardziej” – ‘*dusza*’, a w relacji do Boga – to „bardziej” – ‘*duch*’. Stąd w wielu kontekstach, zwłaszcza modlitwach, jak np. *Psalmy*, oba polskie wyrazy występują zamiennie.

10.3. Konteksty niwelujące różnicę między ‘*duchem*’ i ‘*duszą*’

Są to, jak już wspomniałam, przede wszystkim konteksty modlitewne, w których modlący się mówi o swoim wnętrzu duchowym albo jako o *duszy*, albo jako o *duchu*. W *Psalmach* mamy bardzo wiele tego typu użyć, np.: „W ręce twe Panie składałam ducha mego”, Ps 31; „Duch mój omdlewa”, Ps 143; „Duch mój słabnie”, Ps 77; obok: „Ustaje moja dusza”, Ps 119, „Dusza moja pragnie i tęskni”, Ps 84; „Dusza moja omdlewa tęskniąc”, Ps 119.

Wydaje się jednak, że nawet w przytoczonych kontekstach, w których mówi się o duchowym składniku człowieka, każdy z omawianych wyrazów akcentuje inny aspekt: *dusza* akcentuje indywidualność i podmiotowość, a *duch* – bardziej właściwość, relację do Boga, zorientowanie na rzeczywistość transcendentną. Stąd np. w *Psalmie* 31: „W ręce twe Panie składałam ducha mego” – wstawienie „duszę moją” nie byłoby właściwe, a już zupełnie niemożliwa byłaby zamiana *duszy* na *ducha* w zdaniu z *Księgi Mądrości* (3.1): „Dusze sprawiedliwych są w ręku Boga”.

10.4. Próba rekonstrukcji współczesnego obrazu człowieka: między cielesnością a duchowością

Analiza pojęcia duszy, wyznaczonego w chrześcijaństwie przez przeciwstawienie pojęć ‘*duszy*’ i ‘*ducha*’, pokazuje, że jawi się ona jako byt dwoiści: ściśle zrośnięty z indywidualnym, określonym ciałem, warunkującym życie biologiczne i właściwości psychiczne człowieka, a jednocześnie jako twór działania Ducha, postaci Boga, który udzielił człowiekowi swej istoty (tchnienie Boga) i stanowi ostateczny cel ludzkiego istnienia.

Dalszy rozwój nauk o człowieku, zwłaszcza współczesnej psychologii, przynosi nowe pojęcie, doprecyzowujące wiedzę o strukturze człowieka, mianowicie pojęcie ‘psychiki’, które zdaje sprawę z życia umysłowego i emocjonalnego człowieka o różnym stopniu sublimacji (w zaczątkowej formie

właściwego także zwierzętom). Sam wyraz *psychika* pojawił się w polszczyźnie stosunkowo późno, nieznanym jeszcze Lindemu, odnotowany został dopiero w Słowniku Warszawskim wraz z serią derywatów.

W ten sposób obraz struktury człowieka został nieco zmieniony i dziś, jak się zdaje, możemy go zrekonstruować, w sposób uproszczony, jako obejmujący cztery komponenty: (1) **ciało** i (2) należącą do niego, ściśle z nim zrośniętą **psychikę**, zdeterminowaną przez funkcje biologiczne mózgu, ginącą wraz z ustaniem funkcji biologicznych, następnie (3) **duszę**, która jest duchem zrośniętym z indywidualnym ciałem, ukształtowanym i zdeterminowanym przez jego właściwości, nie ginie i nie słabnie wraz ze słabnięciem i śmiercią ciała, i wreszcie (4) **ducha**, który jest nieograniczony i wolny, jest rzeczywistością niematerialną, transcendentną wobec człowieka i świata, a jednocześnie przenika świat, jest „włany” w człowieka. Wiele tekstów Nowotestamentowych potwierdza taką relację między człowiekiem i duchem, np. „Duch Boży mieszka w was” (1 Kor 3.16), „Ciało wasze jest Świątynią Ducha Świętego” (1 Kor 6, 19) i wiele innych.

Schematyczny obraz rekonstrukcji „części składowych” człowieka przedstawia poniższa tabela:

Ciało	Psychika	Dusza	Duch
• Materialne • Fizyczne • Zniszczalne	• Zależna od ciała • Ginie wraz z ciałem	• Niematerialna • Indywidualna • Ukształtowana przez związek z ciałem	• Rzeczywistość niematerialna • Ponadindywidualna • Nieograniczona • Świat absolutnych wartości

W komentarzu do tego obrazu warto podkreślić **ostrość granicy** oddzielającej **‘psychikę’ od ‘duszy’**. Psychika jest funkcją ciała, mimo pozoru niematerialności, niemożliwości postrzegania zmysłowego jej procesów (jedynie poprzez objawy cielesne). Nie da się „zobaczyć” zmysłami myśli, ani przeżycia uczuciowego. Przeżycia psychiczne są dostępne tylko w introspekcji. Psychika jest umocowana w ciele, słabnie wraz ze słabnięciem ciała i ginie wraz z jego śmiercią. Natomiast dusza nie słabnie wraz ze słabnięciem ciała: może być „wielka dusza” w ciele nic nie przeżywającym w danym momencie. Kiedy choroba czy upośledzenie „umniejsza” życie psychiczne, dusza (życie duchowe) bynajmniej się nie umniejsza, a może nawet przeżywać swoją pełnię, jak u męczenników, którzy w chwilach konania nie doświadczają wzniosłych wzlotów, a jedynie tylko przyłgnięcie do Boga (*Ufam Tobie!*)

Warto też zatrzymać uwagę na problemie **związku duszy z ciałem**, jej zrośnięciu z indywidualnym określonym ciałem. Ten związek kształtuje

duszę i sprawia jej nieodłączność od ciała. Nie ma duszy bez określonego ciała. Jest ona duchową stroną człowieka, jego osobowości ukształtowanej przez cielesne (w tym psychiczne) właściwości. Stanowi to podstawę przekonania o swoistym „uduchowieniu” ciała, co uzasadnia jego nieśmiertelność, wyznawaną w chrześcijańskim *Credo* w postaci wiary w zmartwychwstanie ciała. Do tej kwestii jeszcze wrócimy.

10.5. Teksty biblijne potwierdzające zrekonstruowany obraz człowieka

Przedstawiony obraz człowieka odnajdujemy przede wszystkim w tekstach św. Pawła, który w wielu *Listach* przybliży swoim słuchaczom antropologię chrześcijańską. O odrębności duszy i ducha jako składników wnętrza człowieka mówi wprost w pierwszym *Liście do Tessaloniczan*:

Bóg niech was uświęca, aby nienaruszony **duch** wasz, **dusza** i **ciało** bez zarzutu zachowały się na przyjście naszego Pana Jezusa Chrystusa (1 Tes 5.23).

Więcej sugestii o stosunku między ‘duszą’ i ‘duchem’ można wyczytać z bardzo tajemniczego fragmentu *Listu do Hebrajczyków* (4, 12–13), w którym mowa jest o prawdziwym osądzie człowieka, widzianego oczami Boga (w perspektywie „Bożego Słowa”, Bożej Prawdy):

Żywe jest bowiem słowo Boże, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia **duszy i ducha**, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca. Nie ma stworzenia, które by było przed Nim niewidzialne, przeciwnie, wszystko **odkryte i odsłonięte** jest przed oczami Tego, któremu musimy zdać rachunek (Hbr 4, 12–13).

To „rozdzielenie duszy i ducha” należy chyba rozumieć jako oddzielenie tego, co we wnętrzu człowieka jest jeszcze uwarunkowane cielesnie, kierowane pożadaniami egoistycznymi, zorientowaniem na własne dobro, od tego, co należy już do sfery ducha, a więc świata wartości absolutnych: dobra i prawdy (darów Ducha Świętego), dającego szeroką perspektywę moralną, uwalniającego od własnych pożądań i motywacji partykularnych. Stąd w chrześcijaństwie przyzywanie Ducha Świętego to modlitwa o właściwe widzenie, rozumienie otaczającego świata (prawdę) i perspektywę moralną w działaniu: „Przyjdź Duchu Święty i zamieszkał w nas”.

Rozumienie duszy jako uwarunkowanej cielesnie, zorientowanej na swoje ‘ja’ (czasem nawet przeżywane bardzo subtelnie) ukrywa się też w wielokrotnie formułowanym w Ewangelii wezwaniu do „utruty własnej duszy”, wezwaniu do samozatraty. Taki jest chyba najgłębszy sens słów zapisanych u św. Mateusza

(16, 24–25), też u św. Jana (12, 24–25). W dawnych tłumaczeniach, opartych na *Biblii* Jakuba Wujka, w tych kontekstach użyte jest słowo *dusza*:

Kto chce pójść za mną, niech się zaprze samego siebie [...]. Bo kto chce zachować swoją **duszę**, straci ją, a kto straci **duszę** z mojego powodu, znajdzie ją (Mt 16, 24–25). Por. też J 12, 24–25: „Kto kocha swoją **duszę**, traci ją”.

W tekście greckim i łacińskim odpowiednikiem *duszy* są wyrazy *psyche* i *anima*, oznaczające równocześnie ‘życie’, stąd w nowszych polskich tłumaczeniach pojawia się również *życie*, np. w *Biblii Tysiąclecia*: „Kto chce zachować swoje życie, straci je”. Wydaje się jednak, że takie tłumaczenie zmienia nieco i zubaża sens tego tekstu: nie chodzi tu bowiem o utratę życia biologicznego, ale o przemianę wewnętrzną, odrzucenie swojej egoistycznej, egocentrycznej orientacji (zaparcie się siebie): „Już nie żyję ja, lecz żyje we mnie Chrystus” – mówi św. Paweł (Ga 2,20).

10.6. Perspektywy eschatologiczne

Przedstawiona koncepcja antropologiczna, w której duchowa strona człowieka stanowi połączenie duszy, uwarunkowanej cieleśnie, ograniczonej, i ducha uczestniczącego w nieograniczonej rzeczywistości transcendentnej (Bogu), ma swoje konsekwencje dla teologii spraw ostatecznych (eschatologii).

(1) Uczestnictwo człowieka w rzeczywistości duchowej (Bogu), zapoczątkowane przez duchowe powołanie człowieka przy jego powstaniu (tchnienie Boga), prowadzi do ostatecznego pełnego udziału człowieka po śmierci w życiu Boga, we wspólnocie zbawionych. Ta wspólnota, obejmująca także ludzi żyjących, będących dopiero „w drodze”, określana jest w *Credo* katolickim jako „świętych obcowanie”.

(2) Zrośnięcie indywidualnej duszy z indywidualnym ciałem, ukształtowanie tej duszy poprzez związek z określonym ciałem sprawia, że ciało stając się w pewien sposób nieodłącznym składnikiem formującym duszę, uzyskuje aspekt nieśmiertelności, duchowości, wieczności. Musi w jakiś tajemniczy sposób nadal istnieć wspólnie z duszą, którą ukształtowało. I to jest podstawa chrześcijańskiej wiary w zmartwychwstanie ciała.

Oczywiście prawda o nieśmiertelności (zmartwychwstaniu) ciała wykacza poza wszelkie możliwości racjonalnego zrozumienia i wyobrażenia. I nie należy wysilać myśli w tym kierunku. Pewnym przybliżeniem tej idei może być jednak uświadomienie sobie faktu, że tożsamość człowieka przez całe życie trwa niezależnie od całkowitej biologicznej wymiany komórek i zmian (procesów) zachodzących w organizmie. Jest coś, co identyfikuje człowieka niezależnie od jego materialnego składu.

Tę trudną prawdę św. Paweł próbuje przedstawić swoim słuchaczom tworząc pojęcie ‘ciała duchowego’. Formułuje to w sposób następujący:

Zasiewa się [ciało] zniszczalne – powstaje zaś niezniszczalne; sieje się niechwalne – powstaje chwalebne; sieje się słabe – powstaje mocne; zasiewa się ciało zmysłowe – powstaje ciało duchowe (1 Kor 15, 42–44).

W innym zaś miejscu przybliży tę myśl, mówiąc o „człowieku zewnętrznym” i „wewnętrznym”:

[...] chociaż bowiem niszczy nasz człowiek zewnętrzny, to jednak ten, który jest wewnątrz, odnawia się z dnia na dzień. [...] wpatrujemy się nie w to, co widzialne, lecz w to, co niewidzialne. To bowiem, co widzialne, przemija, to zaś, co niewidzialne, trwa wiecznie (2 Kor 4, 16–18).

Wykaz skrótów

- Biblia Tysiąclecia – *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, w przekładzie z języków oryginalnych, Poznań 1965.
- Linde – Linde Samuel Bogumił, *Słownik języka polskiego*, t. 1–6, Lwów 1854–1860.
- OED – *The Oxford English Dictionary*, red. Michael Praffitt, Oxford 1989.
- Słownik Warszawski – *Słownik języka polskiego*, red. Jan Karłowicz, Adam Kryński, Władysław Niedźwiedzki, t. 1–8, Warszawa 1908–1027.

The Judeo-Christian Notion of the Soul in View of Linguistic Data

Summary

The concept of the soul in Judaism and Christianity is a consequence of the monotheism of these religions. The soul is distinguished, yet – at the same time – closely linked to the notion of the “spirit”, understood as a transcendent, immaterial reality, a differently shaped concept of God.

The distinction between the “soul”, individual, limited, dependent on the material body, and the “spirit” that transcends an individual and is unlimited (as if “the breath of God”), once introduced in Hebrew (*nephesh* – *ruach*), is also present in all European languages: Greek *psyche* – *pneuma*, Latin *anima* – *spiritus*, French *âme* – *esprit*, German *Seele* – *Geist*, English *soul* – *ghost*, *spirit*. These names have different etymologies, most often associated with the image of “air”, “wind”, “breath”, “life”. Only the Slavic languages both names are etymologically related to each other: Protosl. **dusza* < *duch*-ja – **duchъ*.

In Christian theology, the relationships between “spirit” and “soul” are manifold: (1) the soul was created by the breath of God (the entry of spirit into man), (2) the soul participates in the spirit, is a part of, housing of the spirit, (3) the ultimate goal of human life is to enter into transcendent, spiritual reality.

Individuality of the soul is determined by its relation to an individual, specific body. This relationship justifies the belief in the immortality of the body, and is thus the foundation of the Christian dogma of the resurrection of the body.

Keywords: *anima*, soul, spirit, Judaism, Christianity, etymology, semantics, theolinguistics.

Rozdział 11

Wyrazy „dusza” i „ciało”. Kolokacyjność słów i kontekstowa aktualizacja znaczenia DUSZA

Włodzimierz Wysoczański

Uniwersytet Wrocławski

Streszczenie

Przedmiotem artykułu jest przedstawienie stosunku wyrazu „dusza” wobec wyrazu „ciało” w świetle możliwych ich połączeń na podstawie materiału korpusowego i innych źródeł w celu ujęcia językowego kształtowania „pojemności” zakresowej pojęcia DUSZA.

Słowa kluczowe: wyraz dusza, wyraz ciało, kolokacje, aktualizacja znaczenia, konceptualizacja pojęć, korpus języka polskiego, semantyka lingwistyczna, aksjolingwistyka.

W odniesieniu do wymienionych w tytule artykułu wyrazów „dusza” i „ciało” należy najpierw odwołać się do stanowiska językoznawczego, jakie zajęła w tej kwestii Renata Grzegorzczukowa, mianowicie:

Wydaje się, że struktura ontyczna człowieka obejmuje cztery składniki: ciało, należącą do niego, ściśle z nim zrośniętą psychikę (pojęcie późne, nie znane jeszcze Lindemu), determinowaną przez funkcje mózgu, ginącą wraz z ustaniem funkcji biologicznych, duszę, która jest duchem zrośniętym z indywidualnym ciałem, ale od niego niezależnym w tym sensie, że nie ginie i nie słabnie wraz z ciałem [...], i wreszcie ducha, który jest wolny i nieograniczony, uczestniczy w rzeczywistości niematerialnej wobec człowieka transcendentnej, przenikającej świat¹. Taką wizję człowieka zanurzonego w rzeczywistości duchowej, która go

¹ Należy zauważyć, że wyrazy *dech*, *duch* i *dusza* są sobie bardzo bliskie etymologicznie, a „powtarzająca się wymiana *duch* – *dusza* nie jest przypadkowa” [Pajdzińska 1999: 54–55].

przekracza, wyczytać można z najwcześniejszych wyobrażeń poświadczonych językowo,

przy czym

rozumienie duszy jako 'życia' i 'niematerialnego, istotnego składnika człowieka', przeciwstawionego ciału prowadzi do ukonkretnienia znaczenia w postaci synonimu wyrazu człowiek i szerzej istota żywa,

wszelako

dusza jako 'niematerialny składnik człowieka' bywa rozumiana dziś także poza-religijnie, psychologicznie jako 'zespół cech psychicznych człowieka' [Grzegorzewska 1999: 338–339]².

Uściślając zasygnalizowane zależności, wskazać należy, że rozróżnia się odniesienia w triadzie *duch – dusza – ciało* (*дых – душа – тело*) w ujęciu antropologii chrześcijańskiej [zob. Шмелев 2002: 21]³. Nie przedstawiając tu szeroko filozoficzno-religijnej refleksji nad duszą i ciałem trzeba w kontekście teorii ludzkiej osoby zauważyć, że „w większości ksiąg *Starego Testamentu* człowiek opisywany był jako niepodzielna całość”, wszelako „z czasem zaznacza się wpływ kultury helleńskiej z jej dualistyczną koncepcją człowieka”, toteż w ostatnich księgach *Starego Testamentu* oraz w *Nowym Testamencie* „znajdujemy rozróżnienie w ludzkiej naturze dwu elementów: materialnego ciała (*soma*) i duszy (*psyche*)” [Kowalczyk 1980: 27–28]. Druga kwestia – związana z akcentowanym w *Piśmie Świętym* duchowym wymiarem człowieka i odniesieniem go zwykle do eschatologicznej przyszłości – dotyczy przeświadczenia, że „zbawienia oczekuje nie tylko nieśmiertelna dusza, lecz także – zmartwychwstałe w przyszłości – ciało” [Kowalczyk 1980: 28]⁴.

Wyróżniane są też dwie opozycje dualistyczne *duch – ciało* i *dusza – ciało* (*дых – плоть*⁵ i *душа – тело*) z pozycji naiwno-językowej świadomości, przy czym pierwsze człony tych opozycji *duch* i *dusza* (*дых* и *душа*) wskazują na

² W rozważaniach poświęconych duszy zauważa się, że „wyraz soul [dusza] może dotyczyć wyłącznie osób, a nie rzeczy” [Wierzbicka 1999: 225].

³ Mianowicie w starotestamentowym pojmowaniu człowieka jako jedności, „między *nefesz*, *basar* i *ruah* (*duch*) nie ma zasadniczej istotowej różnicy – są to różne sposoby spojrzenia na ten sam byt” [Smurzyńska 2012: 188].

⁴ Szerzej o wzajemnych korelacjach śmiertelności i życia oraz śmiertelności wobec nieśmiertelności w odniesieniu do współwystępujących ze sobą duszy i ciała zob. w naszej pracy [Wysocański 2012: 147–149].

⁵ W sensie cielesności, por. плоть 'тело живых существ (преимущ. человека)' [Герд 2011: 102].

niematerialny pierwiastek w człowieku, natomiast człony *ciało* i *ciało* (плоть и тело) – na pierwiastek materialny [zob. Шмелев 2002: 21].

Wiązanie duszy z człowiekiem jest w danych systemowych języka utrwalone bogato, por. np. *duszę by z człowieka wydarł* ‘o chciwym, bezwzględny’; *choremu póki dusze, póty nadzieje*; *dusza w kimś ledwo / ledwie się kołacze* ‘ktoś jest ledwie żywy, wkrótce może umrzeć’. W tej sferze mieści się skorelowanie duszy z ciałem oraz ciała z duszą. Na bazie materiału systemowego (w szczególności frazeologiczno-paremicznego) i korpusowego⁶ w niniejszym artykule przedstawione zostanie odniesienie wyrazu „dusza” wobec wyrazu „ciało” w świetle możliwych ich połączeń, a na tej podstawie zobrazowane zostanie językowe kształtowanie „pojemności” zakresowej pojęcia DUSZA.

11.1. Dusza oraz ciało

Jak wspomniano wyżej jedną z obszernych płaszczyzn wyznacza relacja duszy oraz ciała w kilku zasadniczych typach powiązań.

11.1.1. Dusza i ciało

Wśród wyekscerpowanych jednostek liczne wyrażają relację łączności duszy i ciała, którą wnosi spójnik „i” ‘używany do łączenia zdań lub innych wyrażań, które odnoszą się do tych samych przedmiotów lub faktów’. Ukazują one różne stosunki i znaczenia.

Utrwalone zostało połączenie obu pierwiastków, por. *dusza / duszyczka i ciało*⁷; *ciało i dusza*. Dane tekstowe wskazują na integralność duszy i ciała w odniesieniu do: istotowości człowieka, por. *Mówimy, że człowiek to dusza i ciało, ale przecież nie widzimy duszy stojącej obok ciała. Duch przenika ciało tak, że stają się jednością*; *W doktrynie chrześcijańskiej zakłada się, iż człowiek składa się z nieśmiertelnej duszy i ciała, podlegającego śmierci*; *ludzi chorych*, por. *Traktujący chorych jako całość, jedność duszy i ciała*.

W odniesieniu do obu obiektów wskazywana jest zachodząca implikacja obustronna, por. *z duszą i z ciałem*; *duszą i ciałem*.

W przystawalności dwóch wymiarów uwidacznia się, że dusza i ciało implikują odniesienia do tego, co psychiczne i tego, co fizyczne, por. *na duszy*

⁶ Źródła: Kolberg 1977; Krzyżanowski 1969–1972; Mayenowa 1966–2009; Müldner-Nieckowski 2004; Wysoczański 2012; *Narodowy korpus języka polskiego* (<http://nkjp.pl>; data dostępu 9.10.2015 r.).

⁷ Także: *duch i ciało*. Ze względu na ograniczenie miejsca wyraz „duch” nie jest w niniejszym artykule uwzględniany.

i [na] ciele. W świetle danych korpusowych przystawanie duszy i ciała ujawnia się w harmonii, równowadze warunkującej szczęście człowieka, por. *Możemy na przykład zastanowić się nad pojęciem wewnętrznej harmonii, która jest równowagą duszy, ciała i umysłu, a co z tego wynika gwarantem stabilnego szczęścia;* w harmonijnym rozwoju ludzi młodych, por. *Staramy się, aby nasi uczniowie rozwijali harmonijnie duszę i ciało.*

Cechą właściwą obu obiektom jest czystość, por. *dusze i ciała czystość.* Dusza i ciało wyraża zupełność, której ideacją jest śmierć człowieka w całej swojej istotowości, por. *umierać duszą i ciałem; umrzeć duszą i ciałem.* W związaniu duszy i ciała uwidacznia się totalność czyjegoś działania, nastawienia dla kogoś, na rzecz czegoś w: czyjejś wierności, byciu oddanym komuś, czemuś całkowicie, bez reszty, bez zastrzeżeń, por. *oddany duszą i ciałem; ktoś jest oddany [z] duszą i ciałem;* całkowitym oddawaniu się, poświęcaniu się czemuś, por. *oddawać, poświęcać się [z] duszą i ciałem;* oddawaniu się diabłu bez reszty, por. *z duszą i z ciałem diabłu się odda(wa)ć / (jest) oddany;* wspieraniu kogoś całkowicie, bez zastrzeżeń, por. *[z] duszą i ciałem stać przy kimś;* poczuciu całkowitej więzi z kimś, bez zastrzeżeń, por. *[z] duszą i ciałem należeć do kogoś.*

W zasobie korpusu znaczenia te pojawiają się w związku z: ulubioną drużyną sportową, por. *Tak samo zresztą jak człowiek, który oddałby duszę i ciało za „Kolejorza”,* oraz z systemem komunistycznym, por. *Ochab natomiast, zanim oddał duszę i ciało komunizmowi, zdobył porządne wykształcenie handlowe w Krakowie.*

Łączność duszy i ciała wskazuje również na: czyjeś działanie przynoszące destrukcję w wymiarze psychicznym i cielesnym, zwłaszcza zniszczenia kogoś moralnie (i fizycznie) całkowicie, zupełnie, por. *złamać kogoś na duszy i ciele;* czyjeś określone działanie odnoszone do duszy i ciała, np. przysięganie, por. *klął się na duszę i ciało;* rozdzielenie równoznaczne śmierci, por. *rozdzielenie dusze i ciała.*

Materiał tekstowy odzwierciedla ponadto liczne zakresy znaczeniowe wnoszone przez kolokacje wyrazu „dusza” i „ciało”.

Jest tu nieodgadnioność, wiązana z sekretami duszy i ciała kobiety, por. *Ja sekretu jej duszy i ciała nie znam i, prawdą a Bogiem, nawet nie próbowałem poznać.*

Bardzo rozbudowany kompleks konstytuuje wyrażanie bólu, cierpienia, choroby, leczenia, konkretnie:

- ból duszy i ciała, por. *Kiedy boli dusza i ciało; Rozdzierający duszę i ciało ból przyczał się na moment w jakimś zakamarku;*
- zranienie, okaleczenie duszy i ciała w następstwie: działań wojennych, por. *pozostały dzieci okaleczone na duszy i ciele;* działań terrorystycznych,

por. *Nie może zapomnieć, co terroryści wyrabiali w jego szkole. – Ma ranną duszę i ciało*; przemocy seksualnej, por. *Doświadczenie przemocy seksualnej jest jak ropiejąca rana w samym środku duszy i ciała*;

- choroby i przyczyny chorób duszy i ciała, występują przede wszystkim w związku z: depresją, por. *Tyle procent Polaków dotyka depresja, choroba duszy i ciała*; alkoholem, por. *Alkohol jest chorobą duszy, ciała i umysłu*; złym odżywianiem się, por. *Czasami mówi się o zaburzeniach odżywiania jako o chorobie duszy i ciała*; rozwiązłością, por. *bo lekarz jako fachowiec doskonale zdaje sobie z tego sprawę, że rozpusta niszczy duszę i ciało człowieka*; brakiem serdecznej więzi między ludźmi, por. *Wiele chorób duszy i ciała XXI wieku bierze się z braku komunikacji serca*;
- leczenie duszy i ciała przez: osoby boskie i święte: Pana Boga, Jezusa Chrystusa, Matkę Bożą, świętych, por. *kontakt z Bogiem, ale by leczyć duszę i ciało*; rany, które rozdzierają dusze i ciała niezliczonych naszych braci i sióstr. *Oczekują na ukojenie i uleczenie przez chwalebne rany zmartwychwstałego Pana*; Przez wstawiennictwo Ojca Pio proszę Cię, Miłosierny Boże, o cud uzdrowienia duszy i ciała ciężko chorej Beaty; o cud Wiary – by uleczyła Jej serce, duszę, ciało i umysł; szamana, por. *Szaman jest po to, by pomagać ludziom, leczyć ich dusze i ciało*; lekarzy, por. *jest lekarzem duszy i ciała*; znachorów, por. *Znający tajniki ludzkiej duszy i ciała oraz przyrody miejscowy znachor potrafił efektywniej pomóc niż absolwent uniwersyteckiego fakultetu medycznego*;
- środki lecznicze duszy i ciała, którymi są: słowa i uczynki księży-kapelanów w szpitalach, por. *kapelana ludzi chorych w Szpitalu Specjalistycznym w Nowym Sączu – za leczenie słowem i uczynkiem duszy i ciała*; sprawowana msza święta, por. *zostanie odprawiona msza święta w intencji chorych na duszy i ciele*; kolor, por. *kolor. A może uzdrowić naszą duszę i ciało*; Kolory mogą uzdrowić naszą duszę i ciało; zioła, por. *Zawiera lawendę i rumianek, które koją duszę i ciało*; sztuka, por. *Znając wzajemne oddziaływanie duszy i ciała trzeba wiedzieć, że są duchowe lekarstwa leczące ciało. Takim medykamentem jest sztuka*; muzyka, por. *Muzyka wkracza w moją duszę i ciało*; pocałunek, por. [pocałunek] *W literaturze natomiast był przedstawiany jako balsam dla duszy i ciała*;
- miejsca leczenia duszy i ciała, a konkretnie: specjalne kliniki, por. *Klinika Duszy i Ciała*.

Materiał korpusowy rejestruje implikacje łączności duszy i ciała w obszarze istotnych kwestii dla wierzących w Boga w ich życiu obecnym i przyszłym, mianowicie: obfitości zsyłanych łask dla ludzi w godzinie miłosierdzia, por. *Dzięki modlitwie w tej godzinie ześlę niezliczone łaski dla duszy i ciała oraz*

ochrony duszy i ciała przed szatanem, por. *Bójcie się raczej Tego, który duszę i ciało może zatracić w piekle.*

Zauważalny i wielowymiarowy jest wątek dbałości o duszę i ciało w aspekcie duchowym, moralnym, fizycznym, głównie obejmuje to: hartowanie duszy i ciała, por. *Walczcie w pokoju, nie dla sławy, a dla treningu, aby hartować duszę i ciało*; krzepienie duszy i ciała w konkretnych miejscach, którymi są specjalne ośrodki, por. *został ten ośrodek otwarty i poświęcony, by służyć pokrzepieniu dusz i ciał dzieci, młodzieży i rodzin, nosząc imię Jana Pawła II*; troskę o duszę i ciało, dbałość o dobro duszy i ciała: w duszpasterstwach, por. *Według drugiej duszpasterstwo jest troską o duszę i ciało człowieka tu i teraz*; poprzez sport, por. *Upragnionym ideałem było skończone piękno duszy i ciała. W tym to okresie ożywiono tradycję igrzysk olimpijskich*; post w tzw. czasie nakazanym, por. *Dla dobra duszy i ciała warto chociaż w Wielkim Tygodniu pościć.* Ukojenie duszy i ciała przynosi: płacz, por. *Płacz to ogromna ulga dla duszy i ciała*; zapewnienie harmonii duszy i ciała w określonych ćwiczeniach: poprzez jogę, por. *Jogę uważano za sposób na zachowanie harmonii duszy i ciała*; pokarm duszy i ciała, który zapewnia: sztuka, por. w typie „czy sztuka to pokarm dla duszy i ciała”; wizyta w konkretnym miejscu, por. *Pragnę, aby wizyta w Pawłowicach była uczcą dla duszy i ciała*; atrakcje dla duszy i ciała, por. *Podczas trzydniowej zabawy były atrakcje dla duszy i ciała*; rekreacja duszy i ciała zapewniana przez: konkretne miejsce, por. *Pobyty w ojczyźnie są nie tylko wakacjami ale również jest to rekreacja dla duszy i ciała*; konkretne formy zajęciowe, por. *narciarstwo, wyrwyjające nas z codziennej rutyny, będące relaksem dla duszy i ciała.*

Utrwalone zostały różne możliwości i konkretne przejawy w sferze dysponowania duszą i ciałem, które sprowadzają się do: rządu dusz i ciał, por. *zauroczony, zaufałem i oddałem jej rząd dusz i ciał w moich włościach*; wyrażenia siebie, por. *Dlatego wolę flamenco. Mogę pełniej zaprezentować swoją duszę i ciało*; nieograniczoności pragnień i potrzeb, por. *Czego dusza i ciało zapagnie*; wolności duszy i ciała od zaabsorbowania pożądaniem w przyjaźni, por. *Przyjaźń stwarza przestrzeń dla wymiany myśli i doświadczeń, ponieważ jest wolna od absorbującego duszę i ciało pożądania*; obnażenia duszy i ciała, por. *My kochamy mężczyzn. To dla nich zdecydowałyśmy się obnażyć duszę i ciało przed kamerami.*

11.1.2. Dusza z ciałem

Drugą z domen w obszarze wyznaczanym przez współwystępowanie duszy oraz ciała tworzy korelacja duszy z ciałem, przy czym znaczenie ‘razem z’ wprowadza przyimek „z” (także „ku”) ‘przyłączający nazwę rzeczy, która tworzy z nią określoną całość’.

1. Połączenie. Materiał słownikowy i korpusowy ilustrujący spojenie duszy z ciałem ukazuje niewielkie pole znaczeniowo-wyrazowe w tym obrębie. W zakresie konkretnych znaczeń mieszczą się tu: jedność rozumiana jako połączenie, zespolenie obu pierwiastków, por. *dusza z ciałem*.

Skonkretyzowaniem wskazanego scalenia jest ściśle złączenie w formie:

- zintegrowania, por. *złączyć / złączać duszę z ciałem; dusza złączy / złącza się z ciałem; dusza z ciałem / ciało z duszą złączona (-e); złączenie dusze ku ciału; dusza złącza się z ciałem / przysła k ciału / złączona jest z ciałem / przyłączona jest ciału; duszę złączyć z ciałem; złączenie dusze z ciałem; duszę złączyć z ciałem;*
- scalenia, zjednoczenia, por. *zjednoczenie dusze z ciałem*. Również w zasobach korpusowych odnajdujemy ideę pełni zespolenia, por. *Pamiętać, że ma się brzuch, głowę, mózg, serce, duszę, ciało. I koniecznie, że to wszystko jest razem – nie ma duszy bez ciała i odwrotnie.*

Dane korpusowe poświadczają ponadto następujące sensory: trzymanie się, niezbyt ściśle przyleganie do siebie, por. *Bo kapelusz powinien trzymać się głowy niczym dusza ciała. Ani nie przylegać za bardzo; obfitość dóbr, por. mamy w bród wszystkiego co dusza z ciałem zapragną.*

2. Rozdzielenie. Drugi – przeciwny względem poprzedniego – obszar wyznacza zniwelowanie korelacji duszy z ciałem, przy czym znaczenie ‘rozdzielenia’ wprowadza przyimek „od” ‘wprowadzający nazwę obiektu, od którego dana rzecz jest oddzielana lub oddzielona’, z kolei przyimek „z” wnosi sens ‘punkt wyjścia ruchu przestrzennego, działania związanego z tym ruchem, kierunek od czegoś, miejsce na zewnątrz czegoś’ oraz ‘wcześniejszy stan, faza tego, co ulega zmianie’.

Najwyrazistszą manifestacją rozdzielenia duszy od ciała jest perspektywa do końca życia, wszelako zanim nastąpi rozdział możliwe jest podejmowanie jakichś przedsięwzięć, realizacja czegoś, por. *aż do rozdzielenia dusze od ciała*.

Konkretnymi przejawami rozdzielenia, separacji są: rozłączenie, por. *dusza rozłącza się z ciałem / od ciała; rozłączać duszę od ciała / z ciałem; rozłączenie węzła dusze z ciałem; rozdzielenie, oddzielenie, por. dusza (roz)dzieli się z ciałem / od ciała; rozdzielenie dusze od ciała; oddzielić / rozdzielić duszę od ciała / z ciałem; rozwiedzenie, por. dusza rozwodzi się z ciałem / od ciała; wzięcie, wyrwanie, por. wziąć / wyrwać duszę z ciała; rozstanie, por. czyjaś dusza rozstała się z ciałem; rozwiązywanie, por. rozwiązywanie węzła dusze z ciałem; wychodzenie, por. dusza wychodzi z ciała; dusze z ciał wychodzące; odchodzenie, por. dusza od ciała odeszła; wylatywanie, por. wylatuje dusza z ciała.*

Poświadczenia korpusowe dotyczą:

- utrwalonego poglądu o odłączeniu duszy od ciała w chwili śmierci⁸, por. *Czym jest śmierć? Najczęściej określa się ją jako odłączenie duszy od ciała*; potwierdzenia opuszczenia ciała przez duszę w chwili śmierci człowieka z równoczesnym przejściem do wymiaru duchowego, por. *Więc śmierć jest to opuszczenie przez duszę ciała i przejście do wymiaru duchowego*; opuszczenia przez duszę ciała materialnego i pozostania jej w ciele subtelnym, por. *Śmierć jest jedynie porzuceniem przez duszę ciała fizycznego, natomiast ciało subtelne pozostaje*;
- niechęci rozłączenia się duszy z ciałem i związanego z tym jej cierpienia, por. *Albowiem bardzo niechętnie opuszcza dusza ciało i wierzą mi, że płacz jej i boleść nie są bez przyczyny*;
- uwolnienia duszy z ciała, tj. odreagowania, relaksacji pod wpływem określonej muzyki, por. *Wybuch... radosnej energii instrumentów perkusyjnych symbolizować ma ulgę z powodu uwolnienia duszy z ciała, a więc z wszelkich trosk doczesnych*.

3. **Antagonizm.** Kolejnym wycinkiem znaczeniowym w rozpatrywanym polu jest niezgoda między oboma bytami. Sprowadza się to do następującego wskazania na bój, a konkretnie na walkę duszy z ciałem, por. *dusza z ciałem wojuje*.

11.1.3. Dusza – ciało

Analizowany materiał językowy wskazuje na dualizm między duszą a ciałem. Relację tę konstytuują określone wskazania szczegółowe.

Najwyrazistsze w nadmienionej dwoistości jest przeciwstawienie duszy ciału, por. *dusza... ciało / cielsko; dusza / duszyczka a ciało*. Dualizm *dusza – ciało* w tekstach korpusu ukazywany jest jako: nieistnienie dylematu *dusza – ciało* w posłudze kapłańskiej, por. *Nie ma dylematu: dusza czy ciało – jest tylko jedna rzeczywistość – człowiek. Ten, któremu się służy w parafii drogą eucharystyczną; zniwelowanie tej dwoistości w świadomości, por. Należy więc dążyć do przewyższania dominującego w świadomości ludzi dualizmu pokartezjańskiego, który przeciwstawił duszę ciału; rozdarcie człowieka, por. człowiek i jego dualizm (dusza – ciało) – wewnętrzne rozdarcie; zniewolenie ducha, por. dualizm człowieka i świata (duch ludzki jako niewolnik duszy i ciała*.

Drugim zasadniczym stanem w dualizmie *dusza – ciało* jest równowaga widziana jako: kompensata dobrostanu ciała za sprawą duszy, por. *Gdzie*

⁸ Por. np. *mający duszę 'żywy'*. Szerzej zob. Wysoczański 2012: 140.

dustry miło, tam ciało rośnie; obustronne błogosławieństwo – ‘czczony, wielbiony (o Bogu i sprawach z nim związanych)’, por. *błogosławiony na duszy i na ciecie błogosławiony*.

W ścisłym związku z wymiarem poprzednim pozostaje niezbalansowanie urzeczywistniane jako: asymetria między dobrostanem duszy i niedomaganiem ciała, por. *Bodry na duszy, a chory na ciecie*⁹; preferencja zdrowia duszy, por. *Lepiej mieć duszę zdrową w chorym ciecie niż chorą w zdrowym*.

Kolejnym rodzajem korelacji w układzie *duza – ciało* są uwarunkowania wzajemne, w szczególności – duszy potrzebna jest nauka, ciału – pożywienie, por. *Nauką zasila się duza jak pokarmem ciało*.

Wskazane odniesienia między duszą a ciałem dopełniają dane korpusu akcentując: zniszczalność ciała i nieśmiertelność duszy, por. *Ciało ginie ale duza nie ginie (jest nieśmiertelna)*; opiekę Anioła stróża nad duszą i ciałem człowieka, por. *Strzeż duszy ciała mego zaprowadź mnie do żywota świętego..*; wymianę duszy za ciało, por. *Diało Zachodu ze Wschodem w ujęciu Stasiuka pozostawia wnioski raczej gorzkie – pojednanie jest pozorne, polega na wymianie – duszy za ciało*.

11.1.4. Duchowy – cielesny

W prezentowanym polu mieszczą się też odniesienia do tego, co jest właściwe duszy i do tego, co jest właściwe ciału. W zakresie wyróżnionego przeciwstawienia uwiadacznia się: zrównoważenie, por. *tak duszny / duchowny jako i cielesny*; asymetryczność, por. *więcej duszny / duchowny niż cielesny*; niewspółmierność, *Bóle duszne większe niż cielesne*; wykluczanie się, por. *nie duszny / duchowny a / ale cielesny*¹⁰.

11.1.5. Aliaż. Bycie duszy w ciecie. Perspektywa duszy

Analizowane jednostki wskazują na amalgamację, zawieranie się duszy w ciecie. Z punktu odniesienia duszy właściwości te wnoszą przede wszystkim sensory ‘kierunek przemieszczania się, którego celem jest wewnątrz czegoś’, ‘być elementem, składnikiem czegoś, w całości znajdować się w obrębie, w granicach czegoś’.

Charakterystyczne w omawianym obszarze jest bycie ku, zespalandie poprzez: urzeczywistnienie zejścia się, por. *duza przysła k ciału*; wlandie się

⁹ *Bodry* ‘rączy, rzeński, żwawy, rażny, rzeżwy, bystry’ [Karłowicz, Kryński, Niedźwiedzki 1900: 181].

¹⁰ Ze względu na specyfikę opozycji *duchow – cielesny*, kwestie te przedstawione zostaną pełniej w odrębnym naszym opracowaniu.

duszy w ciało, por. *w ciało wlewać duszę; dusza / duszyczka w ciało wl(ew)ana; wlanie dusze w ciało*.

Swoiste jest scalenie, a konkretnie: zespolenie dwóch dusz w jednym ciełe – ‘małżonkowie’, por. *dwie dusze w jednym ciełe*; bytowanie jednej duszy w dwóch ciałach, por. *jedna dusza we dwu ciełech; Dwa ciała, jedna dusza*.

W przedstawieniu językowym akcentowane jest ponowne zespolenie duszy i ciała, tzn.: przywrócenie duszy ciału, por. *przywrócić / wrócić duszę ku ciału / w ciało; wrócenie dusz(e) do / w ciało*; zwrócenie ciała duszy, por. *ciało wróci się duszy*.

Notowane w rozważanych zależnościach jest odniesienie do perspektywy czasu, konkretnie: do czasu życia, przed nadejściem śmierci ze wskazaniem, że obecność duszy w ciełe nie sprzyja rozmyślaniu o śmierci i towarzyszącym jemu modlitwom, por. *Co mi po kościele, kiedy dusza w ciełe*; do końca życia, póki człowiek żyje, tj. do czasu, kiedy obecność duszy w ciełe umożliwia jeszcze podejmowanie jakichś przedsięwzięć, realizację czegoś, nadzieja na coś, por. *poki dusza w / przy ciełe stoi / jest / odpoczywa / ustanie; poki dusza jest / stoi w / przy ciełe; poki dusza nic odbieży ciała; poki Pan nic wyżenie duszy z ciała*; czasu „jeszcze za życia człowieka”, z uściśleniem, że czas, gdy dusza nie opuściła ciała, sprzyja jakimś oczekiwaniom, rozmowom, działaniom, por. *Spodziewaj się śmieie, póki dusza w ciełe*.

Obecność duszy w ciełe indykuje: nieproporcjonalność, bowiem w niepozornym ciełe dusza może być wielka, por. *wielka dusza w małym ciełe*.

Utrwalone zostało w języku znaczenie rozłokowania, a konkretnie rozdystrybuowania jednej duszy do ciała, a drugiej do worka na pieniądze, por. *Jedna dusza ma być w ciełe, a druga w kalecie*.

Wskazane idee pojawiają się w materiale korpusowym w kontekstach wypadków drogowych, por. *Stowarzyszenie na rzecz Poprawy Bezpieczeństwa Ruchu Drogowego „Droga i Bezpieczeństwo” zorganizowało kampanię społeczną pod hasłem „Przypnij Duszę do Ciała”*.

11.1.6. Dusza bez ciała. Dusza poza ciałem

Zebrany materiał wskazuje też na rozłączność duszy od ciała. Nadmieniony stan wyraża dusza pozbawiona ciała, por. *dusza prozna ciała*.

11.2. Dusza oraz części i substancje ciała

Niezależnie od odniesień duszy względem ciała (por. pkt I.), wyekscerpowany materiał odzwierciedla kolokacyjność wyrazu „dusza” z nazwami części i substancji ciała. To swoiste „mapowanie” ciała ludzkiego jest wybiórcze.

1. **Dusza – czoło.** Najwyżej posadowioną częścią ciała, do której w materiale językowym zarejestrowane są odwołania do duszy jest czoło. Skorelowanie to ujawnia określone przyczyny i objawy, a konkretnie ujawnianie się nastroju, stanu emocjonalnego, por. *Kiedy chmura na czole, to pochmurno i w duszy*.
2. **Dusza – oczy.** Odniesienie duszy i oczu pojawia się w zasobie korpusowym ze wskazaniem na: równoznaczność tego, co jest w duszy z tym, co wyrażają oczy, por. *Łagodna dusza i oczy przepełnione dobrocią nie wyrażają nienawiści; radowanie duszy i oczu*, por. *Można było również nacieszyć duszę i oczy wystawą rzeźb drewnianych, wykonanych przez miejscowych artystów*.
3. **Dusza – uszy.** Utrwalone jest odniesienie duszy do uszu wskazujące na równorzędność, a konkretnie równowartość tego, co w duszy z tym, co będzie w uszach, por. *Co w duszy, to i w uszy*.
4. **Dusza – ramię.** Wyrażenie i w licznych jednostkach językowych odnotowywana jest przyległość duszy z ramieniem. Takie skorelowania zaznaczają strach, przerażenie, a mianowicie: ktoś bardzo się boi, bardzo się przestraszył, por. *dusza / uciekła / wskoczyła komuś na ramię (ze strachu)*¹¹; obawiać się czegoś; bać się, por. *mieć / ma duszę na ramieniu*; robić coś z niepewnością, z obawą o wynik, por. *robić coś z duszą na ramieniu*; niemożność leczenia w stanie przerażenia, obawy, por. *Nierychło leczyć, kiedy dusza na ramieniu*; niepewność, obawa, lęk, por. *z duszą na ramieniu*. Dane tekstowe potwierdzają bogato takie użycia ze znaczeniem strachu, niepewności, por. *Czasem trzeba czekać ponad 10 minut, żeby z duszą na ramieniu przejść przez ulicę bezpiecznie; a sama kiedy wsiadam do kabiny mam duszę na ramieniu*.
5. **Dusza – serce.** Odnotowywana jest współzależność duszy i serca. Odnosi się to do znaczenia zupełności, ścisłej – równowartości w pełni, por. *we wszystkich / wszej duszy i w pełnym / wszem sercu*;
6. **Dusza – kolana.** Utrwalona została lokalizacja duszy w kolanach wiązana ze strachem, bojaźnią wskutek reakcji wywołanej lękiem, przerażeniem, por. *Dusza mu już wlaźła w kolana*.
7. **Dusza – pięty.** Najniżej położonym miejscem ciała, z którym ma styczność dusza, są pięty. Taki układ implikuje przestraszenie, tchórzostwo w następujących aspektach: ktoś stracił odwagę, boi się, zląkł się, por. *dusza*

¹¹ W tym kontekście trzeba wskazać na zakorzenione przekonania w jaki sposób dusza opuszcza ciało, na przykład według wierzeń Słowian, szerzej zob. Koncewicz-Dziduch 2012: 184.

/ poszła / uciekła / weszła komuś w pięty; ma duszę w piętach; objawem umiejscowienia się duszy w piętach jest drzenie łydek, por. *Kiedy łydki drżą, to już dusza w piętach*.

8. **Dusza – krew.** Dusza wiązana jest z krwią na oznaczenie równowartości z supozycją utożsamienia duszy z krwią, por. *dusza i krew*. Wskazaną równorzędność duszy i krwi potwierdzają eksploracje danych korpusowych, por. [Amos] *Krew to dusza [dusza ciała jest we krwi]*.

11.3. Ciało oraz dusza

Paralelnym układem wobec zaprezentowanego wyżej związania duszy oraz ciała (punkt 11.1.) jest relacja biegunowo odwrotna, tj. więź ciała oraz duszy.

11.3.1. Ciało i dusza

Złączenie ciała i duszy wyznacza określone zakresy znaczeniowe.

Utrwalone zostało odniesienie do obu obiektów, które wyznacza więź wzajemna, por. *(nie tylko) wedle / podług ciała i (ale i) wedle / podług dusze; w ciełe i w duszy*. Cechą właściwą obu obiektom jest czystość, por. *czystość cielesna / ciała i duszna / dusze*. W rozważanym układzie mieści się zniszczenie w wymiarze cielesnym i duchowym utożsamiane z destruktywną siłą oka, por. *Wielu wzrok bazyliuszka zabija na ciełe, na ciełe i na duszy oko ludzkie wiele*.

11.3.2. Ciało z duszą

Głównymi aspektami w zespoleniu ciało z duszą są połączenie, rozłączenie i przeciwność.

1. **Połączenie.** W jedności ciała z duszą uwydatniana jest pełna spójnia, zespolenie, por. *ciało z duszą*; ściste złączenie, scalenie, por. *ciało z duszą złączono*. Odniesienia tego rodzaju odzwierciedlają też przykłady z korpusu tekstów w zaznaczeniu niepodważalności i siły zespolenia ciała z duszą, por. *Pamiętać, że ma się brzuch, głowę, mózg, serce, duszę, ciało. I koniecznie, że to wszystko jest razem – nie ma duszy bez ciała i odwrotnie*.
2. **Rozdzielenie.** W językowej rejestracji zauważalne jest rozłączenie, separacja ciała od duszy wyrażone w kategorii oddzielenia, por. *ciało od dusze się dzieli*.

3. **Antagonizm.** Kolejnym wycinkiem znaczeniowym w rozpatrywanym polu jest niezgoda między oboma bytami. Utrwalony jest zatarg, a konkretnie zgrzyt między jednym i drugim pierwiastkiem, por. *ciało z duszą przyjdzie do zwady*.

11.3.3. Ciało – dusza

Analizowany materiał językowy wskazuje na dualizm między ciałem i duszą. Relację tę konstytuują określone wskazania szczegółowe.

Dwoistość *ciało – dusza* konkretyzuje przede wszystkim: przeciwstawienie ciała duszy, por. *ciało... duszyca / duszyczka; na ciełe ...na duszy*; zasłonienie, bowiem ciało przysłania duszę, por. *ciało jest maską duszy*; sprzeciwianie się, por. *ciało przeciwia się duszy*; równowaga widoczna w zrównoważeniu dobrostanu duszy przez ciało, por. *W zdrowym ciełe zdrowa dusza*¹²; obustronne błogosławieństwo – ‘czczony, wielbiony (o Bogu i sprawach z nim związanych)’, por. *błogosławiony na duszy i na ciełe błogosławiony*.

Kolejnymi aspektami rozpatrywanego dualizmu są: nierównoważność bądź z racji preferencji choroby ciała na korzyść zdrowia duszy, por. *Lepiej chorować na ciełe niż na duszy*; bądź ze względu na to, że wgląd w duszę możliwy jest przez sumienie, a do oglądu ciała służą oczy, por. *Co oko ciała, to sumienie duszy*; jak też nierównomierność w korzyści, bowiem pożytek dla ciała nie służy duszy, por. *Co ciało lubi, to duszę gubi*; Kiedy się ciało na swą wolę uda, już tam na duszy radość barzo chuda; a umiarkowanie dla ciała służy duszy, por. *Przeciwności ciała lekarstwami są duszy; Ujmij ciała obroku, a dusza będzie syta*.

Kolejny zakres wyznacza: funkcjonowanie przejawiające się w nieskoordynowaniu działań na rzecz ciała z potrzebami duszy, por. *Ciało, ciało co wyrabiało, o duszy swej nie pamiętało*; dysproporcji między staraniami o duszę i ciało, por. *Kto ciało zbyt stroi, o duszę nie stoi*; rozporządzanie ze wskazaniem na to, że duszą nie można dysponować tak jak ciałem, por. *Ciało bierz, a od duszy wara*; uwarunkowania wzajemne, a mianowicie: ciało odziewane jest w drogie stroje, natomiast duszy należne są dobre uczynki, por. *Strój ciało w drogie jedwabie, ale strój duszę w uczynki dobre*; ponadto ciała potrzebne jest pożywienie, duszy – nauka, por. *Nauką zasila się dusza jak pokarmem ciało*.

Teksty bazy korpusowej ujawniają inne implikacje odniesień dusza – ciało, a mianowicie: obustronna niemożność powodowania zmian, przy możliwości wpływu ciała na procesy duszy, por. *ciało nie może powodować*

¹² Także: *W zdrowym ciełe zdrowy duch*. W tym odniesieniu należy zwrócić uwagę na chrześcijańską wizję sportu, która „zakłada, iż celem sportu jest rozwój «całego» człowieka. Według tej wizji długotrwałe, męczące i rygorystyczne treningi sportowe są niczym innym jak tylko szkołą rozwoju ciała, duszy i ducha sportowca” [Gądecki 2012: 51].

żadnych zmian w duszy, ani dusza w ciele, ale ciało wpływając może na zmianę tego, co dzieje się w duszy; całkowite oddanie duszy i ciała kochanej osobie, por. Oddałem Ci wszystko. Oddałem serce, duszę ciało; oddziaływanie na duszę poprzez ciało, por. Dzisiaj jednym ze sposobów na szczęście jest oddziaływanie na duszę poprzez ciało i praktykowanie jakiejś odmiany ćwiczeń fizyczno-duchowych.

11.3.4. Bycie duszy w ciele. Perspektywa ciała

W przeciwieństwie do przywołanej wyżej obecności duszy w ciele z perspektywy duszy zawieranie się duszy w ciele wyznaczone jest też z pozycji ciała.

Akcentowane są tu: scalenie – obecność jednej duszy w dwóch ciałach, por. *Dwa ciała, jedna dusza*; opozycyjność przynależnościowa – dusza będąca w ludzkim ciele przynależy diabłu, por. *W ludzkim ciele diabła dusza*; ponowne zespolenie – zwrócenie ciała duszy, por. *ciało wróci się duszy*.

Materiał korpusowy wnosi inne niż wskazane wyżej konsekwencje obecności duszy w ciele: udrękę, radość, wypróbowanie, por. *Najwyraźniej pobyt duszy w ciele był jednocześnie i udręką, i radością, ale stanowił przecież coś w rodzaju próby. Ciągle czekając na śmierć.*

11.3.5. Ciało bez duszy

Zebrany materiał systemowy wskazuje na rozłączenie ciała od duszy. Znaczenie ‘rozdzielny, niezłączony’ wnosi przymek „bez” ‘komunikujący, że nie ma tego, lub że nie dzieje się to, do czego odnosi się rzeczownik’.

W sferze tej rozłączności wskazywane są: osobność sygnalizowana przez niezwiązanie, por. *ciało bez / krom dusze*; ciało pozbawione duszy, por. *bezduszne ciało*; brak wartości, ze wskazaniem, że rozdzielenie dewaluje, por. *Lach bez konia jak ciało bez duszy*.

Według potwierdzeń tekstowych ciało pozbawione duszy jest tylko kupą mięsa, por. *Bez duszy ciało to tylko kupa mięsa*.

11.4. Części ciała oraz dusza

Analizowany materiał poświadcza odniesienia jakiejś części ciała do duszy. Przedstawiają to poniższe wyszczególnienia.

1. **Oko, oczy – dusza.** Jedną z najwyraźniejszych więzi części ciała z duszą są oczy. We wskazanym układzie wyróżnia się odbicie, tj. spojrzenie wyraża czyjeś uczucia, przeżycia, stan psychiczny, por. *Oczy są zwierciadłem duszy*. Przekonanie o tym odnajdujemy też w poświadczeniach teksto-

wych w zrelatywizowaniu oczu do zwierciadła, por. *Potem odkryto, że „zwierciadłem” duszy są oczy; ból, smutek – szczęście brak zainteresowania – zainteresowanie nienawiść – miłość skąpstwo – szczodrość wszystko oczy – to zwierciadło duszy*. W językowym ujęciu uwidacznia się utożsamienie wzroku z oczami duszy w wyobrażaniu sobie, por. *przypatrzeć się oczyma dusznemi/dusze; widzieć oczami duszy*. Potwierdzają to dane korpusowe we wskazaniu, że coś następuje przez pryzmat oczu duszy, por. *Oczami duszy „Oczami duszy malowane”*. Wiąż duszy z okiem, oczyma uwidacznia też zasób korpusu w innych znaczeniach – oczy jako światło duszy, por. *Światłem duszy są oczy, więc najważniejsze jest spojrzenie*.

2. **Lice – dusza.** Również skorelowana jest twarz z duszą dla wyrażania niespójności, gdy piękno twarzy jest daremne bez piękna duszy, por. *Szkoda na licu kraszy, kiedy w duszy nie ma okraszy*.
3. **Usta – dusza.** Znane jest odniesienie ust do duszy. Taka współzależność oznacza pilnowanie, ściślej – kontrolowanie tego, co się mówi jest równoznaczne ze opieką duszy, por. *Ust swych kto strzeże, strzeże duszy swojej*.
4. **Gardło – dusza.** Incydentalne jest odwołanie do gardła i duszy, które sygnuje grzech – popaść w grzech śmiertelny, por. *dać gardło na duszy*.
5. **Serce – dusza.** W języku rejestrowane jest związanie serca z duszą w celu wyrażenia gorącej miłości, której przejawem jest ogień miłości, por. *Miłość w sercu, ogień w duszy*.

11.5. Podsumowanie

Dokonana analiza pozwala na sformułowanie uwag natury ogólnej oraz wskazanie na kwestie szczegółowe. Wyrazy „dusza” oraz „ciało” tworzą bogatą sieć kolokacji zarówno w sensie przedmiotowego, jak też formalnego związania. Zaświadczonymi odniesieniami zasadniczymi są relacje *dusza oraz ciało* i *ciało oraz dusza*, w mniejszym stopniu relacje *dusza oraz części ciała* i *części ciała oraz dusza*, a także zasygnalizowany tylko w przeprowadzonych rozważaniach stosunek *duchowy oraz cielesny*. W tych układach znajdujemy też odwołania do kolokacyjności wyrazu „duch” i wypełnienia pojęcia ‘duch’. Skonfrontowanie danych systemowych (słownikowych, zwłaszcza materiału frazeologiczno-paremicznego) z danymi tekstowymi (korpusowymi) ujawnia z jednej strony potwierdzenia w pewnym zakresie pokrywania się połączeń z określonymi znaczeniami, w pewnym zaś – modyfikacji połączeń utrwalaonych (znaczeń w konkretnych jednostkach) i istnienia wielu połączeń

wyrazowych z nowymi znaczeniami. Zestawienie to pokazuje też określone pola wyrazowo-znaczeniowe niepojawiające się w realizacjach tekstowych. Ukazane powiązania unaoczniają określone aspekty wyprofilowania obu rozpatrywanych pojęć, zwłaszcza religijne, kulturowe i psychologiczne, oddają utwierdzone w języku wartościowanie *duszy* i *ciała*, a – w konsekwencji – rekonstruuja językowy obraz duszy w jej związaniu z ciałem, odślaniając stosownie do objętego zakresu strukturę ontyczną człowieka.

Bibliografia

- Gądecki Stanisław, 2012, *Sport ćwiczeniem ciała, ducha i duszy sportowca*, „Katecheta” 6, s. 51–53.
- Grzegorzczkova Renata, 1999, *Dzieje i współczesne rozumienie wyrazów duch i dusza*, w: *W zwierciadle języka i kultury*, red. Jan Adamowski, Stanisława Niebrzegowska, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 333–340.
- Karłowicz Jan, Kryński Adam, Niedźwiedzki Władysław (red.), 1900, *Słownik języka polskiego*, t. 1: A–G, Warszawa: Nakładem prenumeratorów.
- Kolberg Oskar, 1977, *Przysłowia*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza. Polskie Wydawnictwo Muzyczne.
- Koncewicz-Dziduch Edyta, 2012, *O słowiańskiej duszy w wierzeniach, kulturze, języku na przykładzie frazeologizmów sztokawszczyzny literackiej*, „Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej” 47, s. 181–192.
- Kowalczyk Stanisław, 1980, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych.
- Krzyżanowski Julian (red.), 1969–1972, *Nowa księga przysłów i wyrażen przysłowiowych polskich*, t. 1–3, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Mayenowa Maria Renata (red.), 1966–2009, *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 1–33, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Müldner-Nieckowski Piotr, 2004, *Wielki słownik frazeologiczny języka polskiego. Wyrażenia, zwroty, frazy*, Warszawa: Świat Książki.
- Pajdzińska Anna, 1999, *Metafora pojęciowa w badaniach diachronicznych*, w: *Przeszłość w językowym obrazie świata*, red. Anna Pajdzińska, Piotr Krzyżanowski, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 51–65.
- Smurzyńska Adrianna, 2012, *Dusza-umysł-ciało. Rozważania nad triadyczną antropologią*, „Racjonalia”, nr 2, s. 182–192.
- Wierzbicka Anna, 1999, *Dusa – soul i mind. Dowody językowe na rzecz etnopsychologii i historii kultury*, w: Anna Wierzbicka, *Język – umysł – kultura*, wybór prac pod redakcją Jerzego Bartmińskiego, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 522–544.
- Wysoczański Włodzimierz, 2012, *Umieranie i śmierć. Wielowymiarowość językowa*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Герд Александр Сергеевич (gł. red.), 2011, *Большой академический словарь русского языка*, t. 17, Москва–Санкт-Петербург: «Наука».

Шмелев Алексей Дмитриевич, 2002, *Дух и душа*, w: Алексей Дмитриевич Шмелев, *Русская языковая модель мира: Материалы к словарю*, Москва: Языки славянской культуры, s. 21–25.

The Words “Soul” and “Body”. Word Collocations and the Contextual Elaboration of the Meaning of the SOUL

Summary

The aim of this article is to present the relationship between the words “soul” and “body” in the light of their possible collocations, as demonstrated by corpus data and other sources. This is undertaken with a view to capture the linguistic process of shaping the “capacity for meaning” of the concept of SOUL.

Keywords: the word “soul”, the word “body”, collocations, meaning elaboration, conceptualization, corpus of Polish, linguistic semantics, axiolinguistics.

Rozdział 12

Doświadczenie duszy – doświadczenie ciała. O dwóch znaczeniach leksemu *dusza* we współczesnej polszczyźnie

Dorota Filar

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej
w Lublinie

Streszczenie

Artykuł zawiera analizę dwóch znaczeń słowa *dusza*, dominujących we współczesnej polszczyźnie: *dusza*₁ ‘pierwiastek psychiczny, umysłowy’ oraz *dusza*₂ ‘pierwiastek boski w człowieku’. Autorka wykorzystuje szeroki, otwarty model znaczenia słowa, uwzględniający złożone struktury wiedzy (kulturowej, doświadczeniowej czy naukowej), skorelowane z jednostką języka. Dzięki temu za dwoma rozpatrywanymi znaczeniami *duszy* można dostrzec dwa obrazy człowieka, dwa sposoby interpretowania ludzkiej natury. Czy są to obrazy konkurencyjne, stojące w konflikcie? Czy przeciwnie – uzupełniają się, dopełniają? Innymi słowy: czy polisemia *duszy* jest sygnałem pęknięcia światopoglądowego czy też – nie wyraża destabilizacji spójnego obrazu współczesnego człowieka? Dane systemowe nie pozwalają udzielić odpowiedzi na powyższe pytania, toteż autorka odwołuje się do współczesnych tekstów. Ukazują one zarówno możliwość płynnego „zlewania się”, czy krzyżowania punktów widzenia, wpisanych w dwa istotne dla współczesnego człowieka znaczenia *duszy*, jak i „zderzenie” dwu perspektyw (*dusza*₁ i *dusza*₂) nie do pogodzenia, często wywołujące niepewność – a w konsekwencji – także brak możliwości jasnego zdefiniowania znaczenia słowa *dusza*. Wynika stąd, że znaczenie słowa cechuje swoista wrażliwość na wszelkie istotne dla współczesności przemiany światopoglądowe, a zarazem otwartość na podmiotowe interpretacje złożonych zagadnień rzeczywistości.

Słowa kluczowe: semantyka, językowy obraz świata, eksperienccjalizm, dusza/ duchowość, cielesność.

Czy za karę, że nie wierzę w duszę, nie mam duszy?

[Stanisław Jerzy Lec, *Myśli nieuczesane*]

12.1. Ciało i dusza: monizm, dualizm, jedność?

W zależności od tego, co znaczy dla nas dusza, jej istnienie może być kwestią wiary lub też – można je weryfikować naukowo. Za dwoma sposobami pojmowania duszy podąża język: w znaczeniu polskiego słowa *dusza* następuje „zderzenie” dwóch jej obrazów, owocuujące „współwystępowaniem w znaczeniu słowa odmiennych perspektyw kategoryzacyjnych” [Tokarski 2013: 95]¹. Te dwie perspektywy ontologiczne [Bartmiński 2007]² realizują się nie tylko w systemie leksykalnym polszczyzny jako polisemia (*dusza*₁ i *dusza*₂), ale i w tekstach, które ukazują podłoże i konsekwencje „dwuocznego”³ postrzegania człowieka. Interesujące i kluczowe dla poniższej analizy jest zatem pytanie: czy perspektywy poznawcze wpisane w oba z omawianych poniżej znaczeń słowa *dusza* wykluczają się, są rozdzielne? Czy raczej współlistnieją, „zlewając się”, ukazując dwa różne acz niesprzeczne aspekty człowieczeństwa?⁴

Najważniejszym celem niniejszego artykułu jest interpretacja dwóch kluczowych we współczesnej polszczyźnie znaczeń leksemu *dusza* w kontekście rozważań nad duchowo-cielesną naturą człowieka.

W „potocznej filozofii”, wpisanej w struktury semantyczno-leksykalne polszczyzny, zaznacza się wyraźnie przeświadczenie, że człowiek jest istotą duchowo-cielesną, a doświadczenia cielesne i duchowe mają „wspólny podmiot”: istotę ludzką, której „ja” „rozciąga się” na różne aspekty czy akty poznania – zmysłowego, emocjonalnego, intelektualnego. Tak pojmowana jedność bytowa ludzkiej osoby nie była jednakże i nie jest kwestią bezsporną, wręcz przeciwnie: w myśli filozoficznej, religijnej, psychologicznej budowano wiele,

¹ Por. też wypowiedzi badaczy językowego obrazu świata na temat różnych typów racjonalności zawartych w języku, np. J. Bartmińskiego i R. Tokarskiego [Bartmiński, Tokarski 1993].

² W niniejszym artykule używam terminu perspektywa w nawiązaniu do definicji sformułowanej przez Jerzego Bartmińskiego w pracy *Punkt widzenia, perspektywa, językowy obraz świata* (tu przywołuję przedruk artykułu: Bartmiński 2007)).

³ Por.: „(...) wszystkie te pryzmaty – zarówno „scjentyczne” jak i „niescjentyczne” – współuczestniczą w naszym oglądzie świata. Dzięki temu postrzegamy rzeczywistość jak gdyby „dwuoczenie”, tj. stereoskopowo, wielowymiarowo, a więc w sposób bliższy natury rzeczy” [Chlebda 1993: 198].

⁴ Niekiedy mówi się o sytuacjach językowych, „w których ten sam uczestnik zdarzenia wydaje się przyjmować więcej niż jeden punkt widzenia jednocześnie (...) na skutek zachodzenia pewnych procesów mentalnych powodujących „zlewianie się” dwóch punktów widzenia (lub większej ich liczby)” [Głaz 2004: 73].

niekiedy skrajnie przeciwnych, teorii człowieka. Cieleśność i duchowość to zagadnienia rozpatrywane – zależnie od przyjętego światopoglądu – w duchu dualizmu, monizmu (redukcjonizmu), pluralizmu czy personalizmu. Wszystkie wymienione paradygmaty są dodatkowo wewnętrznie rozwarstwione⁵. Radikalnie dualistyczna ontologia zakłada, że dusza i ciało to dwa autonomiczne byty, „dwa oddzielone od siebie sposoby istnienia: świadomy (*res cogitans*) i materialny (*res extensa*) (...), które nie mogą spotkać się ze sobą ani ontycznie zespolić” [Sochoń 2007: 465]. Monizm uznaje natomiast, że wbrew potocznemu doświadczeniu, byt jest jednorodny, a różnorodność poznawcza człowieka jest iluzją ontologiczną, poznawczą fikcją. Oznacza to redukcję bytu do materii (np.: dusza, duchowość jako pochodna funkcji cielesnych – monizm materialistyczny) lub do ducha (np.: sfera materialna jako przemijający, nierzeczywisty fantom).

Nieskrajne postaci dualizmu, zmierzające w stronę filozofii personalistycznej, zakładają jednakże, iż człowiek to „jedność w duchu i materii”. Dualizm (istnieje ciało, istnieje też substancja duchowa) jest tu zatem wyraźnie przesłonięty przez pojmowanie człowieka jako jedności „zapewnionej przez formę substancjalną – duszę, która do swego urzeczywistnienia potrzebuje ciała” [Sochoń 2007: 463]. Próbując uniknąć „pułapki zarówno redukcjonizmu jak i dualizmu” o integralnej wizji człowieka mówią też niektórzy przedstawiciele personalizmu:

nie będzie człowieka bez własnego ciała, bez własnej duszy, bez własnego intelektu (...). Mówiąc o integralnej wizji człowieka w ramach personalizmu, należy uwzględnić to wszystko, co konstytuuje człowieka jako człowieka, unikając pułapki zarówno redukcjonizmu, jak i dualizmu (...). Człowiek pojęty redukcyjnie lub dualistycznie nie jest ani osobą, ani człowiekiem [Jaroszyński 2007: 48].

12.2. Założenia metodologiczne

Niniejsza analiza nawiązuje do badań nad językowym obrazem świata w wersji wypracowanej i usystematyzowanej w licznych rozprawach badaczy z kręgu lubelskiej szkoły językoznawczej⁶. W analizach wykorzystuję model

⁵ Na przykład w ramach rozwiązań monistycznych „bogatą strukturę bytu ludzkiego zredukowano albo do układu elementów materialnych i z nich wyprowadzano specyfikę działań ludzkich (monizm materialistyczny), albo do ewoluującego ducha, który uzewnętrznia się poprzez różne zjawiska fizyczne, niewchodzące jednak w jego strukturę bytową” [Maryniarczyk 2007: 7].

⁶ Chodzi o prace językoznawców lubelskich, przede wszystkim dwóch dużych zespołów badawczych: skupionego wokół grantu „Alternatywne sposoby kształtowania obrazu świata w systemie językowym i tekstach”: Ryszarda Tokarskiego, Anny Pajdzińskiej, Doroty Filar, Doroty Piekarczyk, Anety Wysockiej, Katarzyny Sadowskiej-Dobrowolskiej, Elwiry Bolek; a także o rozprawę z nurtu etnolingwistycznego – Jerzego Bartmińskiego, Stanisławy Nie-

szerokiego znaczenia słowa, odwołując się do złożonych struktur wiedzy, skorelowanych z jednostkami języka. Za istotne dla analizy semantycznej uznają wszelkie czynniki, które pomagają wyjaśnić, „co »ludzie myślą« lub »mają na myśli«, gdy danego słowa używają” [Wierzbicka 1991: 409]. Wśród wielu takich elementów wymienić można nie tylko systemowe relacje w języku (na wszystkich poziomach jego opisu), ale także m.in.: zdolności poznawcze człowieka, tradycje danej wspólnoty komunikacyjnej, stanowiące kulturową podstawę znaczeń językowych, wyrażane w słowach hierarchie wartości – czy wreszcie – panujące systemy ideologiczne, podsuwające gotowe, uogólnione interpretacje pewnego fragmentu rzeczywistości.

Podsumowując wyjściowe założenia analizy: dwa znaczenia *duszy* obecne w systemie leksykalno-semantycznym współczesnej polszczyzny (*dusza*₁ i *dusza*₂) są świadectwem dwu ścieżek interpretacyjnych, utrwalonych w świadomości zbiorowej (społeczności językowo-kulturowej), wskazują na dwie perspektywy oglądu człowieka jako bytu duchowo-cieleśnego. W tej systemowej formie istnieją one niejako potencjalnie, są modelowymi strukturami „do dyspozycji” mówiących. Istotnym świadectwem ich faktycznego, realnego funkcjonowania w języku są zaś ich realizacje tekstowe. Dlatego w poniższej analizie odwołuję się do tekstów, przede wszystkim kreatywnych⁷, które nie tylko wykorzystują systemowe cechy znaczenia, ale także – wydobywają to, czego nie może pokazać słownik: jak oba kluczowe znaczenia *duszy* funkcjonują w realnej przestrzeni semantycznej języka polskiego – a przede wszystkim – jak użytkownicy języka radzą sobie z wynikającą z obu znaczeń „dwuocnością” postrzegania ludzkiej istoty.

12.3. Człowiek, ciało i *dusza* w słownikach języka polskiego

12.3.1. Człowiek

Na ogół przyjmuje się, że wyrażany w polszczyźnie obraz istoty ludzkiej jest dualistyczny⁸, niemniej słownikowe definicje *człowieka* nie akcentują tego aspektu opisu. Jednym z nielicznych sygnałów dostrzegania owej ontologicz-

brzegowskiej-Bartmińskiej, Ewy Masłowskiej, Joanny Szadury, Urszuli Majer-Baranowskiej, Małgorzaty Brzozowskiej, Marty Nowosad-Bakalarczyk, Beaty Maksymiuk-Pacek, Katarzyny Prorok, Urszuli Bielińskiej-Gardziel i wielu innych badaczy pracujących w tej metodologii.

⁷ Pojęcie kreatywności i znaczenie wyrażenia *tekst kreatywny* szeroko rozpatrują autorzy tomu *Kreowanie świata w tekstach* [Lewicki, Tokarski 1995].

⁸ Potwierdzają to rozległe badania, por. m.in.: R. Grzegorzczakowa [1999], A. Wierzbicka [1999], D. Czaja [2005], J. Maćkiewicz [2006], D. Filar [1993, 1995, 2012, 2013, 2014], K. Lisczyk [2012], A. Piasecka [2008] i wiele innych.

nej złożoności jest definicja *człowieka* w słowniku S. B. Lindego: ‘jestestwo duszą rozumną obdarzone’ [Linde 1807–1814]. Współczesne słowniki języka polskiego omijają zaś ten kluczowy problem i czynią to na różne sposoby. Słownik pod red. M. Szymczaka na przykład podaje informacje zobiektywizowane naukowo (*Homo sapiens*, istota żywa z rodziny człowiekowatych’) i podkreśla wyjątkowość istoty ludzkiej, która ‘wyróżnia się wśród innych najwyższym rozwojem psychiki i życia społecznego, [jako] jedyna posiada kulturę i zdolność do jej tworzenia’. Na przeciwnym biegunie można zaś usytuować definicję ‘*człowiek* – istota taka jak my’, zawartą w słowniku M. Bańko, która zamiast naukowego obiektywizmu proponuje pełny subiektywizm, pozostawiając problem ewentualnego dualizmu samemu odbiorcy, który – w zależności od światopoglądu – rozstrzyga, kim (i jaka) jest „istota taka jak my”.

12.3.2. *Ciało*

Definicje *ciała*, jakie notuje *Słownik języka polskiego* pod redakcją M. Szymczaka, uwzględniają trzy podstawowe znaczenia tego słowa⁹ oraz znaczenia specjalistyczne, głównie matematyczne i fizyczne¹⁰. W codziennym użyciu leksem *ciało* nawiązuje najczęściej do którejś z trzech głównych definicji¹¹; przede wszystkim odnosi się do materialnego „kształtu” człowieka, co jest bliskie wyjaśnieniu zawartemu w słowniku M. Bańko: ‘Ciałem nazywamy człowieka postrzeganego fizycznie’. Do takiego znaczenia odwołuję się w niniejszym artykule.

12.3.3. *Dusza*

Polisemiczny jest także wyraz *dusza*, słownik M. Szymczaka notuje 10 różnych znaczeń tego leksemu, słownik M. Bańko wyodrębnia ich nawet nieco więcej. W niniejszym opracowaniu skupię się jednakże **na dwóch podstawowych we współczesnej polszczyźnie znaczeniach *duszy***. Uważam bowiem, że interpretują one istotę ludzką na dwa sposoby, aktywują dwa różne językowo-kulturowe obrazy człowieka.

⁹ 1. ‘tkanka mięsna, tłuszczowa, łączna i skórna obrastająca szkielet człowieka lub zwierzęcia’; 2. ‘organizm ludzki lub zwierzęcy (rzadziej roślinny) jako całość; czasem: tułów’; 3. ‘zwłoki’.

¹⁰ Por. *ciało stałe, ciekłe, płynne, niebieskie, geometryczne* i in.

¹¹ Choć najczęściej konkretne użycia nazw nie są prostymi werbalizacjami definicji słownikowych; opisy leksykograficzne, z oczywistych powodów, nie zawsze przystają do potocznego doświadczenia językowego (realizują inny cel i nie uwzględniają konkretnego kontekstu językowego [Bartmiński 1984]).

Po pierwsze *dusza* to ‘mentalny, psychiczny aspekt człowieka, związany z emocjami, stanami i procesami psychicznymi, myśleniem’ – takie znaczenie jest w dużej mierze zgodne ze współczesną interdyscyplinarną wiedzą (psychologiczną, medyczną) o człowieku. Po drugie zaś *dusza* to ‘pierwiastek boski w człowieku’ – językowy wykładnik trudnej do zweryfikowania intuicji metafizycznej, która pozwala interpretować człowieka w perspektywie religijnej.

We wszystkich najnowszych polskich źródłach leksykograficznych (słownikach języka ogólnego) **pierwsze znaczenie duszy** związane jest z **życiem wewnętrznym** człowieka, z ludzką zdolnością myślenia i odczuwania emocji:

- ‘siedlisko uczuć i myśli’ [Bańko 2000])¹²,
- ‘ogół właściwości, dyspozycji psychicznych człowieka, władze duchowe; psychika, świadomość’ [Doroszewski 1958–1969 oraz Szymczak 1992],
- ‘właściwości psychiczne człowieka: rozumowe i emocjonalne; psychika, duch, świadomość’ [Dunaj 1996].

Drugie kluczowe znaczenie leksemu *dusza* wiąże się z **kontekstem religijnym**:

- ‘niematerialna część człowieka, o której sądzi się, że jest nieśmiertelna i że po śmierci człowieka opuszcza jego ciało’ [Bańko 2000],
- ‘według większości wierzeń religijnych i kierunków filozofii idealistycznej: niematerialny i nieśmiertelny pierwiastek w człowieku, ożywiający ciało i opuszczający je w chwili śmierci’ [Szymczak 1992].

Renata Grzegorzczkova, analizując wyniki badań etymologicznych zauważa, że polska jednostka *dusza* semantycznie i morfologicznie wywodzi się z prasłowiańskich słów *duša* i *duch*; przy czym w języku polskim wyraz *dusza* uległ znaczeniowej konkretyzacji i „wskazuje na ‘porcję ducha’, która zlokalizowana zostaje w człowieku. Odpowiada to dokładnie teologiczno-filozoficznej koncepcji duszy jako uzyskującej indywidualność w powiązaniu z materią” [Grzegorzczkova 1999: 337]¹³. We współczesnych polskich źródłach leksykograficznych znaczenie *duszy* jako ‘pierwiastka boskiego’

¹² Warto zauważyć, że związek *duszy* z ‘emocjami’ czy ‘życiem wewnętrznym człowieka’ jest wyraźnie udokumentowany także w starszych słownikach, np. Lindego [1807–1814] czy wileńskim [Zdanowicz 1861]. Oba te słowniki zawierają definicję duszy: ‘uczucie, serce’.

¹³ Co ciekawe, podobny sposób myślenia o duszy został udokumentowany w niektórych, zwłaszcza nieco starszych, słownikach, np. w *Słowniku Warszawskim* [Karlłowicz, Kryński, Niedźwiedzki 1952–1953]: ‘**Duch indywidualny** (podkr. D.F.), który w połączeniu z ciałem stanowi człowieka’.

jest wyraźnie obecne, mimo iż – jak pisze Anna Wierzbicka – wiara, że istnieją dusze „pozaziemskie”, pochodzące od Boga, „stanowi część filozofii człowieka, którą nie wszyscy wyznają” [Wierzbicka 1999: 526], to jednak odnoszące się do takiego obiektu znaczenie *duszy* jest wyraźnie obecne w języku polskim.

Każde z dwóch omówionych tu znaczeń *duszy* wpisane jest w inny obraz człowieka, wyrasta z odmiennego sposobu interpretowania i opisywania ludzkiej natury.

12.4. Dwa znaczenia *duszy* a dwa językowo-kulturowe obrazy człowieka

Wspomniane powyżej dwa znaczenia *duszy*: ‘pierwiastek psychiczny, umysłowy’ oraz ‘pierwiastek boski w człowieku’, a zarazem powiązane z nimi obrazy istoty ludzkiej, chcę tu traktować jako dwa **językowo-kulturowe modele**, reprezentatywne dla dwóch sposobów myślenia o człowieku, umocowanych w języku i kulturze.

12.4.1. *Dusza* – ‘pierwiastek psychiczny i umysłowy’: człowiek i jego świat wewnętrzny

Za podstawowe leksemy, wskazujące „umiejscowienie” życia wewnętrznego człowieka, można uznać w języku polskim trzy jednostki: *dusza*, *głowa*, *serce*, gdyż to one skupiają cechy znaczeniowe związane z: emocjami, wolą, stanami – czynnościami – procesami psychicznymi, mentalnymi. Wyrazy *serce* i *głowa* wydają się przy tym w pewien sposób „wyspecjalizowane”, mówiąc w uproszczeniu: pierwszemu z nich można przypisać umowną charakterystykę ‘siedlisko uczuć’, drugiemu zaś – ‘pojemnik na myśli, rozum, pomysły, mądrość, wiedzę, pamięć’. Leksem *dusza* buduje z kolei ogólne odniesienie do bardzo zróżnicowanych cech, stanów, procesów mentalnych, psychicznych¹⁴. Odnosi się zarówno do cech osobowości (*harda*, *rogata*, *pocziwa dusza*), do aktów woli (*pragnąć*, *chcieć czegoś z całej duszy*), do emocji (*kochać*, *nienawidzić z całej duszy*), stanów psychicznych (*mieć szczęście*, *spokój*, *niepokój w duszy*; *być chorym na duszy* ‘być w stanie depresji, być przygnębionym, strapionym’), jak i do myśli, zamiarów (*rozważać coś w duszy*, *w głębi duszy* ‘myśleć, zastanawiać się

¹⁴ Anna Wierzbicka wskazuje na podobną wartość semantyczną rosyjskiego słowa *duša* [Wierzbicka 1999: 539].

nad trudną decyzją; *otworzyć przed kimś duszę* ‘wyjawić komuś swoje najskrytsze myśli, zamiary, uczynki’). Z *duszą* wiążemy także konotacje dotyczące etyki: ‘dobro/ zło’, zwłaszcza w perspektywie religijnej (*czysta dusza/ grzeszna dusza*); wprawdzie „wyspecjalizowaną” wartość semantyczną ‘pierwiastek moralny w człowieku’ należy przypisać jednostce leksykalnej *sumienie*, ale polskie słowo *dusza* może odnosić się do wskazanego przez Wierzbicką znaczenia ‘ze względu na tę część człowiek może być dobry’¹⁵, choć nie jest to mocno udokumentowane w systemowych danych współczesnej polszczyzny.

Zgodnie z uproszczoną logiką konceptualizacji językowej *świat wewnętrzny* (wnętrze – ‘dusza’) jest najczęściej sytuowany w obrębie („w środku”) *sfery zewnętrznej* – ‘ciała’ (por. *spokój wewnętrzny* ‘głęboki spokój duszy’ i *zewnętrzne opanowanie* ‘pozorny spokój, panowanie nad ciałem, nad zewnętrznymi przejawami emocji: mimiką, gestem, głosem’). Wielu językoznawców pisało o tym, że ciało człowieka można w tym kontekście określić poprzez odniesienie do metafory POJEMNIKA¹⁶: CIAŁO-POJEMNIK mieści w sobie niedookreśloną, abstrakcyjną „przestrzeń wewnętrzną (duchową)”; przymiotnik *wewnętrzny* (*problemy wewnętrzne, życie wewnętrzne*) odnosi się tu do *wnętrza ludzkiego* czyli ‘duszy’ (por. *wielka dusza w małym ciele* ‘o osobie niewielkiej postury, ale silnej duchowo’, *w zdrowym ciele zdrowy duch* ‘gdy człowiek dobrze się czuje fizycznie, to ma też lepszy nastrój, pogodny myśli’ itp.).

Obraz człowieka jako istoty złożonej z cielesnego pojemnika i zlokalizowanej w jego wnętrzu duszy można uzupełnić o analogiczne metaforyczne wyobrażenie, motywowane przez konceptualny porządek języka, zgodnie z którym sama DUSZA to POJEMNIK NA UCZUCIA, MYŚLI, WOLĘ, PROCESY, STANY, CZYNNOŚCI PSYCHICZNE, MENTALNE. Świadcstwem takiej konceptualizacji językowej są jednostki leksykalne: *nosić/ mieć w duszy smutek, radość, szczęście, spokój, lęk; uczucie np. miłość, żal rodzi się w duszy, dusza jest przepełniona/ wypełniona smutkiem, tęsknotą, wdzięcznością* itp. Taki sposób myślenia – o duszy jako pojemniku – jest wyrażenie realizowany w wielu tekstach, także kreatywnych, które wykorzystują go, uzupełniając o pewne szczegółowe elementy, nieutralne w zwyczaju językowym, ale konsekwentnie wyrastające z wyobrażenia duszy jako pojemnika, jak w przykładowym fragmencie:

¹⁵ Wierzbicka w jednym ze znaczeń angielskiego *soul* dostrzega wspomniany element etyczny, choć współcześnie, jak sugeruje autorka, treści moralne łączy się raczej z rzeczownikiem *conscience* (pol. *sumienie*) [Wierzbicka 1999: 526].

¹⁶ Mam tu na myśli klasyczny schemat wyobrażeniowy (*image schema*), zaproponowany przez Lakoffa [1987] oraz Johnsona [1987], por. też: Lakoff, Johnson 2011.

Miedzy nami jest przepaść, przepaść niezgłębiona,
 I choćbyśmy wykochać po brzeg dusze chcieli,
 To wszystko, co nas łączy, jest miłość szalona,
 A wszystko, co jest prawdą, na wieki nas dzieli

[Jan Lechoń, *Zazdrość*]

Rzeczownik *brzeg* ma różne znaczenia, np. *brzeg morza, rzeki*, ('pas ziemi stanowiący granicę między wodą a lądem; koniec, kres, granica zbiornika wodnego'); w takim sensie poetycki zwrot „wykochać po brzeg dusze” może oznaczać tyle, co 'kochać do granic duszy (?), do końca (?)', tak rozumiane metaforyczne połączenie wyrazowe „brzeg duszy” nie wydaje się do końca logicznie umotywowane konceptualnie. Brzeg, jednakże, to również 'krawędź czegoś, również pojemnika', np. *krawędź kielicha, szklanki*. Występująca w wierszu konstrukcja przyimkowa *po brzeg (po brzegi)* sugestywnie odsyła więc także do wyobrażenia pojemnika – zgodnie z kolokacją *coś jest pełne, wypełnione (czymś) po brzeg/ brzegi* czy *aż po brzeg/ brzegi* ('więcej już się w pojemniku nie zmieści'). Wydaje się zatem, że poetycka fraza „wykochać dusze po brzeg” może przynosić konkretyzację metaforycznego schematu DUSZY-POJEMNIKA, wypełnianego po brzegi miłością (por. „wykochać po brzeg”).

Wyobrażenie duszy-pojemnika może być rozwijane, a nawet zwielokrotnione za pomocą wielu innych obrazów kreatywnych, np. obrazu duszy-pomieszczenia, do którego może wejść człowiek. Taki sposób myślenia sygnalizowany jest m.in. w potocznym zwrocie frazeologicznym *wchodzić, wlażyć, ładować się z butami do czyjejś duszy* 'wdzierać się do czyichś intymnych przeżyć'. Żartobliwie rozwija go w jednym z aforyzmów Stanisław Jerzy Lec: „Nie włazi się kaloszami do duszy bliźniego. Wytarcie nóg nie pomaga”. Scena, którą przynosi aforyzm, jest skonkretyzowanym obrazem pomieszczenia, do którego wchodzi człowiek (*kalosze* 'obuwie stosowane gdy pada deszcz, jest błoto', *wycieranie nóg* czyli 'korzystanie z wycieraczki przed wejściem do domu'), a wynikający zeń przekaz można by zinterpretować jako ostrzeżenie: wdzieranie się w czyjąś duszę, psychikę jest jak deptanie czyjejś osobistej przestrzeni brudnymi, zabłoconymi butami i nie pomogą pozory dobrego wychowania (*wycieranie nóg przed wejściem*).

Anna Wierzbicka zauważa, że w kulturze zachodniej dominuje dualizm jako „wyraźny podział na dwie „części” żywego człowieka: materialną i niematerialną, to znaczy ciało i coś innego niż ciało, ale nierozzerwalnie z nim związanego” [1999: 530]¹⁷. Z badań nad polską *duszą* wynika, że możemy w polszczyźnie

¹⁷ Owo „coś” badaczka interpretuje na materiale dwóch języków: angielskiego i rosyjskiego. W angielskim – jako „res cogitans”, treść wyrażaną słowem *mind*, które w dualistycznym

odnaleźć podobny językowo-kulturowy schemat ludzkiej istoty, która jest „materialna i niematerialna”, a więc ma ciało i zarazem „coś innego niż ciało, ale nierozdzielnie z nim związanego”. Można jednakże zastanowić się, czy dualizm pojmowany jako podział człowieka na **dwie części** w pełni odpowiada pierwszemu znaczeniu polskiego słowa *dusza* ‘pierwiastek psychiczny, umysłowy, życie wewnętrzne’. Czy używając słowa *dusza* w tym znaczeniu zawsze mamy na myśli jedną „część” siebie? Inna hipoteza mogłaby zakładać, że raczej dostrzegamy (w językowej interpretacji człowieka) **dwa aspekty** ludzkiej istoty. Różnica (część – aspekt), pozornie nie wydaje się znacząca, ale jeśli postrzegamy dwa aspekty jednego bytu, to – do pewnego stopnia – oddalamy się od dualizmu w takiej postaci, w jakiej ukształtował się on w filozofii; cielesno-duchowa natura tworzy zaś samo sedno jedności bytowej ludzkiej osoby.

Zadanie „osadzenia” cielesno-duchowej natury człowieka w faktach językowych podjęła lingwistyka kognitywna. Badacze podkreślają, że wszelkie procesy kognitywne – poczynając od prekognitywnych schematów wyobrażeniowych poprzez sensualne podstawy pojęć, aż po procesy kategoryzacji – są zakotwiczone w fizycznych, somatycznych aspektach ludzkiej natury. Ludzki świat wewnętrzny nie jest zatem „bezciesny”, gdyż podstawowe determinanty poznania i odczuwania są związane z ludzkim doświadczeniem somatycznym:

Kategoryzacja podstawowego poziomu jest określana nie tylko przez to, jaki jest świat, ale również przez to, jak my współdziałamy ze światem za pomocą naszych ciał, naszej organizacji kognitywnej i kulturowo określonych celów. Hierarchia tego poziomu jest ustalana nie tylko przez to, co jest obiektywnie w świecie, ale i przez naszą naturę istot żyjących i nasze interakcje wewnątrz prawdziwego środowiska [Lakoff 2011: 134].

Nasza cielesność jest esencją tego, kim jesteśmy, tego, czym jest pojmowanie i tego, jaka jest nasza możliwość wyciągania racjonalnych wniosków i bycia twórczymi [Johnson 1987, xxxviii].

W sposób naturalny, dzięki somatycznym podstawom fundamentalnych doświadczeń, ludzki świat wewnętrzny jest więc „ucieleśniony”.

Istotność kategorii somatycznych dla pojęciowej organizacji języka została wykazana w wielu pracach badaczy językowego obrazu świata. Somatyzmy

obrazie człowieka wchodzi w opozycję z członem *body*. Zgodnie z wynikami badań Wierzbickiej, jednostka *mind* jest pojęciowo skupiona wokół myślenia i wiedzy i odzwierciedla „racjonalistyczny, intelektualny i naukowy charakter głównego nurtu zachodniej kultury” [Wierzbicka 1999: 541], w przeciwieństwie do rosyjskiej – subiektywnej, nieprzewidywanej, spontanicznej „*res sentiens*” [Wierzbicka 1999: 541], ukrytej za słowem *duša*, które buduje opozycję z rosyjskim leksemem *telo*.

uznano za istotny leksykalny wykładnik i „rezonator” emocji [Pajdzińska 1990b], wrażenia zmysłowe, dotyczące jakości fizycznych, zostały wskazane jako fundament metafor, ujmujących kategoryzację skomplikowanych, abstrakcyjnych procesów i zjawisk [por. Pajdzińska 1996]. Semantyczno-leksykalna analiza nazw części ciała także potwierdziła, iż językowy obraz somatycznej sfery człowieka obejmuje fundamentalne treści poznawcze, dotyczące zarówno fizycznego wymiaru rzeczywistości, jak i życia społecznego, relacji międzyludzkich, subtelnych treści emocjonalnych, etycznych czy intelektualnych [por. np. Filar 1995; Filar, Głaz 1996]. Szczegółowe analizy materiałowe językoznawców z kręgu JOS, poświęcone opisowi nazw somatycznych i mechanizmów kategoryzacji, metaforyzacji (i in.) są w niektórych punktach zbieżne z tezami, wpisanymi w doświadczeniową teorię języka, choć kształtowały się w dużej mierze niezależnie od badań kognitywistów.

Fakty odnalezione w systemowych znaczeniach słów, świadczące o spójnym postrzeganiu sfery duchowo-somatycznej jako całości znajdują potwierdzenie w tekstach; Marian Stala określa to jako proces „ucieśniania człowieka wewnętrznego” [1989: 12], to znaczy obdarzania w sposób metaforyczny wewnętrznych układów, narządów ludzkich funkcjami psychicznymi. Duchowo-cieleśna jedność człowieka odczuwana jest więc jako *status quo* człowieczeństwa.

Potwierdzeniem takiej możliwości interpretowania *duszy* ‘pierwiastka psychicznego, mentalnego, emocjonalnego’ są liczne obrazy tekstowe, które wyraźnie sygnalizują cielesne, fizykalne „osadzenie” życia duchowego (*duszy*), jak we fragmencie wiersza M. Świetlickiego:

Pierwsza warstwa: skóra.

Druga warstwa: krew.

Trzecia warstwa: kości.

Czwarta warstwa: dusza

[Marcin Świetlicki, *McDonald's*].

Kluczowy dla interpretacji powyższego fragmentu i wynikającego zeń obrazu człowieka jest powtarzający się we wszystkich wersach leksem *warstwa*. Ludzie „składają się” z somatycznych „warstw”: poczynając od zewnętrznej powłoki skórnej, poprzez krew, która znajduje się głębiej, aż po kości, tkwiące głęboko w ciele człowieka. W samym środku tej „konstrukcji” zlokalizowana jest czwarta, najgłębiej ukryta „warstwa” – dusza. Fizycznie wyobrażona relacja między duszą i ciałem sugeruje ich bytową jedność, nierozdzielność, zwłaszcza że człon kategoryzujący – *genus proximum* WARSTWA pozostaje ten sam dla *duszy*, co dla innych, jednoznacznie somatycznych nazw części człowieka (skóra, krew, kości). Dusza, pozbawiona tu aspektów metafizycz-

nych, staje się „wewnętrzną warstwą” człowieka, pozostającą w ścisłym fizykalnym związku z ciałem.

Dobrą ilustrację omawianego zagadnienia może stanowić fragment utworu Stanisława Barańczaka *Wziąłem sobie do serca*:

Wziąłem sobie do serca te pięć litrów krwi,
która ucieka z niego
jakby chciała
przebić się przez cienkie tynki skóry,
lecz wraca wciąż tym samym torem
ze ślepego zaułka serdecznego palca;
przejąłem się na własność tą krwią, co chce zbiec,
odkąd złapałem pierwszy oddech
na gorącym uczynku
kradzieży
ze świata
i na próbie ucieczki;
musiałem wziąć na siebie kruchość ciała
[S. Barańczak, *Wziąłem sobie do serca*].

Szczegółowy opis sfery cielesnej zyskuje w tekście wymiar biologiczny, wręcz anatomiczny („pięć litrów krwi”, „skóra”, „palec”, „oddech”, „ciało”). Jednocześnie splata się on z perspektywą duchową, z obrazem emocji, postaw i życiowych decyzji, sygnalizowanym jednostkami leksykalnymi: *wziąć sobie coś do serca*, *przejąć się czymś*, *wziąć coś na siebie*. Sygnałem krzyżowania się obu tych wymiarów – cielesnego i duchowego – jest gra językowa, wykorzystująca polisemię. Już w pierwszym wersie utworu *serce* „przynależy” zarówno do ciągu wyrazowego, w którym oznacza ‘mięśniowy narząd, którego praca warunkuje krążenie krwi’ („pięć litrów krwi”¹⁸) jak i do związku frazeologicznego, odnoszącego się do stanów duchowych (*wziąć sobie coś do serca* ‘odczuć coś głęboko, zachować w pamięci’). Podobnie – w dwóch przestrzeniach semantycznych – funkcjonuje leksem *przejąć*, który w kontekście poetyckim zyskuje znaczenie: *przejąć się czymś* ‘przeżyć coś głęboko’; lub: *przejąć na własność* ‘uczynić jakąś rzecz swoją osobistą własnością’; drugie z tych znaczeń jest, co istotne, związane z odczuwaniem ciała i należących do sfery somatycznej elementów jako czegoś – w przeciwieństwie do wszystkich elementów świata zewnętrznego – w największym stopniu i niepodważalnie własnego, jednostkowego.

Co bardzo istotne, granice cielesności i granice ludzkiej kondycji wydają się tu tożsame, duchowy wymiar człowieka nie wykracza poza ten obszar,

¹⁸ Anatomiczna perspektywa opisu uwidocznia się także w odwołaniu do wiedzy eksperckiej (pięć litrów krwi to przeciętna jej ilość u dorosłego człowieka).

wręcz przeciwnie, jest jakby BUDOWANY na fundamentach somatycznych. W tekście Barańczaka kulturowo ugruntowana metafora ciała jako „pojemnika na duszę” zostaje uzupełniona metaforą „człowieka-budowli”. „Somatyczną architekturę” człowieka ukazują poetyckie syntagmy: „cienkie **tynki** skóry”, „ślepy **zaulek** serdecznego palca”, „kruche **mury** ciała”, zawierające leksykalne odniesienia do pola OBIEKTU ARCHITEKTONICZNEGO (*tynki, zaulek, mury*). Wyrażenie *ślepy zaulek*, oznaczające ‘małą, wąską uliczkę; odnogę większej ulicy, niemającą wylotu, kończącą się granicą (np. murem, ścianą), nie do przekroczenia’, wprowadza też dodatkową wartość semantyczną – w syntagmie „ślepy zaulek serdecznego palca” człowiek jest „obiektem architektonicznym”, którego „terytorium” kończy się na krańcach fizycznej przestrzeni cielesnej, nie sięga dalej, nie wykracza poza nią. „Cieleśna budowla” wyznacza zatem granice najbliższego człowiekowi terytorium, granice przestrzeni niepodważalnie własnej, a zarazem – w pełni jednostkowego, weryfikowalnego doświadczenia i jedyne go sposobu realnego, fizycznego kontaktu ze światem.

Zauważmy także, iż przymiotniki *kruchy* ‘delikatny, nietrwały, łatwo ulegający uszkodzeniu’ („kruche mury ciała”) oraz *cienki* („cienkie tynki skóry”) sygnalizują na trwałe wpisany w wiedzę kulturową i doświadczeniową topos przemijalności, nietrwałości somatycznej sfery człowieka – a co za tym idzie – kruchości samego życia.

Na koniec, powracając do wyrażenia *ślepy zaulek*: może ono odnosić się także do odczuć człowieka, który znalazł się ‘w sytuacji bez wyjścia, bez perspektyw, w impasie’. Można odebrać to jako tekstową sugestię, iż człowiek jest zdany **tylko** na tę kruchą, jednostkową przestrzeń, wyznaczoną przez własną sferę somatyczną.

Ciało zyskuje więc w utworze Barańczaka tekstowe konotacje, związane z: ‘ucieleśnieniem życia wewnętrznego’, ‘kontaktem ze światem’, ‘jedenstwowym, „własnym” doświadczeniem poznawczym’ oraz – ‘życiem’ i ‘granicami ludzkiej kondycji’. Funkcje, doświadczenia duchowe i cielesne zostają tu zatem splecione w nierozdzielalną całość. Cieleśność i duchowość to dwa – splatające się ze sobą aspekty jednego bytu.

Dusza – jako ‘życie wewnętrzne, pierwiastek psychiczny, mentalny’ wydaje się zatem ‘nieoddzielna od ciała’, doświadczenie duszy i doświadczenie ciała – to dwa nieodłączne i wzajemnie się warunkujące aspekty człowieka.

12.4.2. Dusza ‘pierwiastek boski w człowieku’

Drugie znaczenie leksemu *dusza* wiąże się z religią, wiarą (przede wszystkim z podstawową w polskiej kulturze religią chrześcijańską). Zgodnie z jej założeniami *dusza* to ‘nieśmiertelny, boski pierwiastek w człowieku’, a gdy

postać cielesna człowieka kończy życie, dusza opuszcza ciało i trafia do metafizycznego wymiaru rzeczywistości, do którego w istocie należy – stamtąd przybyła i tam powraca. Obecność duszy w ciele oznacza „życie fizyczne”, a zatem *ciało bez duszy* to ‘śmierć’; *paść, leżeć bez duszy* to ‘paść, leżeć bez oznak życia’; *oddać Bogu duszę, wyzionąć duszę* – ‘umrzeć’; a *wytrząsnąć, wytrząść duszę z kogoś* – to inaczej ‘zabić kogoś’. Dusza jednak nie umiera, dlatego jest nazywana *duszą nieśmiertelną*. Język utrwała także przekonanie, iż dusze ludzi dobrych, pobożnych mogą zostać zbawione – trafiają do nieba, ludzi grzesznych – do piekła, niektóre zaś – do czyśćca (por. np.: *Rada by dusza do raju, ale grzechy nie puszczają; dusze czyścicowe*). Jeśli zatem duszę i ciało da się rozłączyć, a każdemu z tych elementów pisany jest inny los – to niewątpliwie taki obraz językowo-kulturowy jest dualistyczny. Wyrazistą tekstową realizacją takiego obrazu duszy jest na przykład fragment wiersza J. Lechonia *Pycha*:

Zła ziemia będzie żarła moje białe kości,
Lecz gdzież odejdzie dusza, ten człowiek prawdziwy?
Jeśli Bóg jest nicością, pójdzie do nicości,
Do nieba – jeśli dobry, do piekła – gdy mściwy
[Jan Lechoń, *Pycha*].

Znaczenie użytego w zacytowanym tekście leksemu *dusza* jednoznacznie odnosi się do treści ‘pierwiastek boski w człowieku’. Religia chrześcijańska przyjmuje założenie, że ciało ludzkie to forma przemijająca, ziemskie, zaś dusza – to najbardziej wartościowa część człowieka¹⁹. Zapewne ze względu na takie założenie poeta nazwał duszę „człowiekiem prawdziwym”. Tekst werbalizuje przeświadczenie, że ciało i duszy przeznaczone są dwie różne „ścieżki”: śmierć fizyczna ciała i życie wieczne duszy. Śmierć ciała została w tekście ukazana jako jego rozpad. Metafora „ziemia będzie żarła moje białe kości” oznacza świadomość, że ciało człowieka pogrzebane w ziemi zostanie pochłonięte, ulegnie zniszczeniu. Leksem *żyć* ‘jeść łączywie, niechłujnie, w dużych ilościach’ nadaje obrazowi dodatkowy odcień dezaprobaty, a nawet dramatyzmu; należy przy tym wziąć pod uwagę także wieloznaczność tego czasownika, który może być odczytany jako potoczna nazwa procesu niszczenia, korozji (por. *kwasy / rdza żyje (zżera) blachę, metalowe okucia* itp.). Dusza zaś wpisana jest w inny scenariusz: dostąpi zbawienia – „pójdzie do nieba” lub zostanie potępiona – „pójdzie do piekła”. Użyte w odniesieniu do duszy czasowniki *odejdzie, pójdzie* (nazwy czynności, których dusza jest

¹⁹ Choć oczywiście przekonania o wyższości duszy nad ciałem stanowią *loci communes* wielu kultur.

wykonawcą) jednoznacznie świadczą o tym, że mimo śmierci ciała możemy myśleć o duszy jako o żywym bycie. Jest to zatem wyraźnie dualistyczny obraz ludzkiej istoty; ma on podłoże religijne, jest wyrazistą tekstową realizacją konkretnej koncepcji ontologicznej.

Wyłomem w typowo chrześcijańskim obrazowaniu człowieka jest jedynie trzeci wers cytowanego fragmentu: „jeśli Bóg jest nicością, pójdzie [dusza] do nicości”, dający wyraz wątpliwościom związanym z nieweryfikowalną, niedostępną ludzkiemu poznaniu naturą Boga i – duszy.

Wiele współczesnych tekstów porusza kwestię powyżej wspomnianych wątpliwości, sygnalizując, iż wynikają one nie tylko z nieweryfikowalności duszy za pomocą poznania zmysłowego; wzmagają się one zwłaszcza w konfrontacji ze współczesnym światopoglądem naukowym. Uproszczoną wersję takiego konfliktu światopoglądowego napotykały we fragmencie kolejnego utworu:

Boże !!!
Oni nie wierzą
Że człowiek ma duszę
Cierpiąc z tego powodu potworne katusze
Ewolucję Darwina wniesli na cokoły
Z jego życiem powstałym
Przecież z ciepłej wody
Nie dostrzegają wcale ręki Twojej w dziele

[Andrzej Lisiak, *Dusza*].

Światopogląd religijny został tu zderzony z tezami naukowymi, reprezentowanymi w tekście przez „evolucję Darwina”. Konsekwencją tego jest wyraźny podział na dwie przeciwstawione sobie ostro grupy: MY i ONI; zwolennicy naukowych koncepcji życia (ONI) „nie wierzą, że człowiek ma duszę” czyli odrzucają to znaczenie polskiego wyrazu *dusza*, które zostało zdefiniowane jako ‘pierwiastek boski w człowieku’.

12.5. Dwa znaczenia *duszy* – „zderzenie” czy „stapianie się” perspektyw interpretacyjnych?

Dwa powyżej omówione znaczenia wyrazu *dusza* (‘pierwiastek psychiczny, emocjonalny, mentalny, przestrzeń wewnętrzna’ i ‘pierwiastek boski, metafizyczny, nieśmiertelny’) są, jak już to zaznaczyłam, sygnałami dwóch sposobów postrzegania człowieka, a nawet – dwu perspektyw ontologicznych. W wielu jednakże kontekstach granica między pierwszym i drugim znaczeniem *duszy* jest

trudna do wskazania, zaciera się; trudno wówczas oddzielić je od siebie, a nawet rozstrzygnąć, które ze znaczeń zostało w konkretnym kontekście przywołane. Takie semantyczne „stapianie się” dwóch perspektyw oglądu ludzkiej duszy ma miejsce na przykład w poniższym fragmencie poetyckim:

Zimno panuje w mej duszy kościele –
Bo go mróz smutku w kleszczach swoich trzyma
[Jan Lechoń, *Na złotym polu*]

Powyższy tekst odwołuje się, po pierwsze, do metafory duszy jako POJEMNIKA NA EMOCJE, STANY PSYCHICZNE, a zatem do znaczenia *duszy* jako ‘przestrzeni wewnętrznej’; schemat ten został w wierszu rozwinięty do wyobrażenia duszy-pomieszczenia, a nawet – duszy-budowli (kościoła). Typowa wiedza kulturowa i doświadczeniowa oraz obecność leksemów *mróz*, *zimno* i *smutek* pozwalają przywołać na myśl obraz kościoła jako dużego, zimnego pomieszczenia, wypełnionego smutkiem. Po drugie jednak leksem *kościół* w pewnym sensie „sakralizuje” przestrzeń wewnętrzną człowieka, aktywując znaczenie *duszy* związane z wiarą, religią. Wydaje się zatem, że oba omówione znaczenia słowa *dusza* nie pozostają w cytowanym fragmencie w konflikcie, wręcz przeciwnie, „stapiają się” i trudno rozstrzygnąć, które z nich jest znaczeniem dominującym, wysuwa się na plan pierwszy.

Inne teksty sygnalizują jednakże świadomość odmiennej wartości semantycznej *duszy*₁ i *duszy*₂, a zarazem zderzenie pozostających w sprzeczności obrazów człowieka, ukrytych za tymi dwoma znaczeniami. Powyżej omówionym przykładem takiej sytuacji jest wiersz Andrzeja Lisiaka *Dusza*. Nieco inaczej o współczesnych przemianach światopoglądowych i „zderzeniu” dwu interpretacji ludzkiej duchowo-cieleśnej natury traktuje utwór Zbigniewa Herberta *Dusza Pana Cogito*:

Dawniej
wiemy z historii
wychodziła z ciała
kiedy stawало serce

z ostatnim oddechem
oddalała się cicho
na łąki niebieskie

dusza Pana Cogito
zachowuje się inaczej

za życia opuszcza ciało
bez słowa pożegnania

miesiące lata bawi
na innych kontynentach
poza granicami Pana Cogito

trudno zdobyć jej adres
nie daje wieści o sobie

unika kontaktów
nie pisze listów

nikt nie wie kiedy wróci
może odeszła na zawsze

Pan Cogito usiłuje pokonać
niskie uczucie zazdrości

myśli o duszy dobrze
myśli o duszy z czułością

zapewne musi mieszkać
także w innych ciałach

dusz jest stanowczo za mało
jak na całą ludzkość

Pan Cogito godzi się z losem
nie ma innego wyjścia

stara się nawet mówić
-moja dusza moja-

myśli o duszy tkliwie
myśli o duszy z czułością

więc kiedy się zjawia
nieoczekiwanie
nie wita jej słowami
– dobrze że wróciłaś

patrzy tylko z ukosa
gdy siada przed lustrem
i czesze swoje włosy
splątane i siwe

[Zbigniew Herbert, *Dusza Pana Cogito*]

Autor z pełną świadomością przywołuje różne znaczenia współczesnego leksemu *dusza*. Gra między różnymi cechami semantycznymi jest niejednoznaczna, niepozbawiona dystansu, chwilami zabarwiona szczególnego rodzaju humorem. Takie „zamieszanie semantyczne” ma chyba odpowiadać

krzyżującym się w niejednoznaczny sposób w świadomości współczesnego człowieka perspektywom poznawczym. Jak bowiem wynika z tekstu – współczesny obraz duszy i życia duchowego nie jest oczywisty ani jednoznaczny.

Pierwsze dwie strofy przypisują wyrazowi *dusza* znaczenie ‘pierwiastek boski w człowieku’, są zarazem manifestacją tradycyjnej dualistycznej koncepcji człowieka: dusza po śmierci „wychodzi z ciała” i wraz z „ostatnim oddechem/ oddalała się cicho/ na łąki niebieskie” – czyli powraca do Boga; wyrażenie *łąki niebieskie* jednoznacznie odsyła do skonwencjonalizowanych obrazów biblijnych²⁰. Takie znaczenie leksemu *dusza* zostało jednakże opatrzone komentarzami: „dawniej”, „wiemy z historii”. Nie jest to zatem, jak należałoby rozumieć, współczesny sposób postrzegania duszy. Dusza Pana Cogito – współczesnego bohatera – jest pod pewnymi względami wyobrażana podobnie jak w tradycyjnych tekstach i obrazach religijnych – jako postać ludzka²¹, jednakże, jak pisze Herbert, „dzisiejsza” dusza „zachowuje się inaczej”. Nie jest nośnikiem stałych, wiecznych wartości ani pierwiastkiem metafizycznym. Jest raczej wystylizowana na postać kapryśnej kobiety, która opuszcza kogoś „bez słowa pożegnania”, a następnie „trudno zdobyć jej adres/ nie daje wieści o sobie/ unika kontaktów/ nie pisze listów/ nikt nie wie kiedy wróci/ może odeszła na zawsze”. Przedstawione działania wskazują, jakoby dusza nie była związana z człowiekiem na całe życie, będąc niezależnym bytem, podejmującym własne decyzje i wiodącym „własne życie”. Nie można zatem tak rozumianej duszy przypisać znaczenia ‘pierwiastek boski w człowieku’. Prawdopodobnie (choć nie jest to jednoznaczne) w kolejnych zwrotkach wybrzmiewa raczej znaczenie *duszy* jako ‘życia wewnętrznego, bogactwa duchowego człowieka’. W słowach „dusz jest stanowczo za mało/ jak na całą ludzkość” można by zatem dostrzec sygnał zubożenia duchowego człowieka. Systemowo wyrażenie *za mało (dusz)*, czyli ‘mniej niż potrzeba’, jest jednak werbalną reprezentacją ilościowego ujęcia „egzemplarzy duszy” (por. *za mało osób, za mało cukru, za mało wiary*); nie zaś jakościowego (które można wyrazić np. sformułowaniem *zbyt ubogie/ płytkie życie duchowe*), co przynosi presupozycję ‘nie wszyscy mogą dostać swoją duszę, bo nie dla wszystkich wystarczy dusz’. Jest to obraz skomplikowany, ponieważ polemiczny wobec ustabilizowanych cech semantycznych, które łączą *duszę* ‘przestrzeń wewnętrzną’ bardzo ściśle z indywidualną sferą fizyczną jednostki, a nie z oddzielającym się od ciała bytem, który

²⁰ Np. do metafory Boga-pasterza i idących za Nim wiernych owieczek: „Pan jest moim pasterzem, nie brak mi niczego. Pozwala mi leżeć na zielonych pastwiskach” [Ps 23].

²¹ W dziełach plastycznych dawnych europejskich mistrzów dusza często otrzymywała postać ludzką, por, np.: L. Schiavonetti, *The Soul Leaves the Body at the Moment of Death* (1808).

w ujęciu religijnym jest elementem dualistycznej natury człowieka. Bohater wiersza „myśli o duszy tkliwie/ myśli o duszy z czułością” – co być może jest sygnałem tęsknoty za jasnym, wyrazistym, w pewnym sensie tradycyjnym wyobrażeniem duszy i związanych z nią wartości. „Dusza Pana Cogito” wydaje się jednak bytem czy też przestrzenią o niejasnym statusie, w pewnych aspektach przypomina ‘pierwiastek boski’ (dualistyczne ujęcie istoty ludzkiej), jest jednakże całkowicie pozbawiona wymiaru metafizycznego. Nie jest przy tym tożsama także z typowym wyobrażeniem ‘przestrzeni wewnętrznej’ (choć odnosi się do ‘życia duchowego’), gdyż „oddziela się od ciała” i jest personalizowana.

W cytowanym tu jako motto aforyzmie S. J. Leca pada pytanie: „Czy za karę, że nie wierzę w duszę, nie mam duszy?”. Tu również, jak w analizowanym powyżej wierszu Herberta, panuje szczególne „zamieszanie semantyczne”, skutkujące nie do końca oczywistym znaczeniem słowa *dusza* i nie do końca oczywistą operacją konceptualną. Stwierdzenie: „nie wierzę w duszę” nakierowuje na trop wiary, a więc i tego znaczenia *duszy*, które wiąże się z religią: *dusza* ‘pierwiastek boski w człowieku’. Człowiek, który nie wierzy w duszę nieśmiertelną – *niewierzący* ‘nieuznający istnienia Boga’, bywa określany jako *ateista*, a zatem – nie powinien mieć rozterek wynikających z obawy, czy „ma duszę”. W analizowanym tekście podmiot mówiący wyraźnie obawia się jednak, że zostanie „ukarany” za brak wiary.

Podobny problem poruszany jest w bardzo wielu polskich współczesnych tekstach. Miewa różne „oblicza”, lecz w zasadzie dotyczy podobnej kwestii zagubienia czy też „pęknięcia światopoglądowego” współczesnego człowieka, który starając się „postrzegać dwuocześnie” rzeczywistość oraz siebie samego, nie zawsze potrafi zbudować spójny obraz świata, pozostaje więc bliski „Portretowi z połowy XX wieku”, którego bohater „Rękę oparł na pismach Marksa, ale w domu czyta Ewangelię” (w wierszu Czesława Miłosza *Portret z połowy XX wieku*)²².

12.6. Krótkie podsumowanie

Celem niniejszych badań jest zasygnalizowanie częściowej labilności semantycznej leksemu *dusza* we współczesnym języku polskim. Mimo iż fakt ten nie jest udokumentowany w źródłach leksykograficznych, to jest on

²² Wiersz Czesława Miłosza *Portret z połowy XX wieku* ukazuje nieco inne przyczyny „światopoglądowego rozdzielenia”, ale – co jest wspólne dla tego wiersza oraz dla utworów analizowanych w niniejszych artykule – sygnalizuje światopoglądowe zagubienie współczesnego człowieka.

wyraźnie widoczny w realizacjach tekstowych. Ze względu na swe znaczenie leksem *dusza* należy bowiem do słownictwa o szczególnej „semantycznej wrażliwości” na zmiany i komplikacje światopoglądowe. Jego znaczenie w wielu użyciach pozostaje więc nie do końca jasne.

Jak wynika z analizowanych tekstów, relacja semantyczna, określona potencjalnie w słowniku jako polisemia wyrazu *dusza*, może być bardzo różnorodnie realizowana przez mówiących w konkretnych kontekstach. Wbudowana w tę wieloznaczność „dwuoczność” postrzegania *duszy* może owocować harmonijnym współwystępowaniem cech znaczeniowych *duszy*₁ oraz *duszy*₂, ale jest to możliwe, tylko gdy podmiot mówiący przyjmuje i w pełni akceptuje obie perspektywy poznawcze, ukryte za dwoma znaczeniami leksemu i uznaje możliwość płynnego „zlewania się” obu punktów widzenia. W wielu innych tekstach obnażone jednakże zostało „zderzenie” dwóch perspektyw kategoryzacyjnych wpisanych w dwa znaczenia słowa *dusza*; całkowicie nie do pogodzenia lub też – wywołujących niepewność i brak możliwości jasnego zdefiniowania znaczenia słowa.

W obu znaczeniach *duszy* występują podobne cechy: ‘niematerialność, niewidzialność, związek z emocjami, stanami/ procesami psychicznymi, moralnością, myśleniem i innymi funkcjami wyższymi, do jakich zdolny jest człowiek’. Można jednakże zauważyć także kilka zasadniczych różnic, wśród których trzy wydają się najistotniejsze: *duszy* w znaczeniu religijnym przypisujemy cechy ‘pierwiastek boski, metafizyczny’, ‘nieśmiertelność’, ‘oddzielanie się od ciała po jego śmierci’, zaś *dusza* w znaczeniu ‘życie wewnętrzne’ jest pozbawiona elementów metafizycznych, można zaś o niej powiedzieć, że ‘współistnieje z ciałem człowieka, nie można jej oddzielić od ciała i istnieje dopóty, dopóki człowiek żyje fizycznie; wraz ze śmiercią człowieka przestaje istnieć jego psychika’. Wynika stąd, że *dusza* ‘pierwiastek boski’ przywołuje dualistyczny obraz człowieka, zaś *dusza* ‘psychika’ przynosi obraz osoby ludzkiej jako niepodzielnej całości duchowo-cielesnej.

Bibliografia

- Bańko Mirosław (red.), 2000, *Inny słownik języka polskiego*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bartmiński Jerzy, 1984, *Definicja leksykograficzna a opis języka*, w: *Słownictwo w opisie języka*, red. Kazimierz Polański, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, s. 9–19.
- Bartmiński Jerzy, 2007, *Punkt widzenia, perspektywa, językowy obraz świata*, w: tenże, *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 76–88.

- Bartmiński Jerzy, Tokarski Ryszard, 1993, *Definicja semantyczna: czego i dla kogo?*, w: *O definicjach i definiowaniu*, red. Jerzy Bartmiński, Ryszard Tokarski, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 47–61.
- Chlebda Wojciech, 1993, *Słownik a „dwuoczne postrzeganie świata”*, w: *O definicjach i definiowaniu*, red. Jerzy Bartmiński, Ryszard Tokarski, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, s. 195–205.
- Czaja Dariusz, 2005, *Figury wyobraźni i gry językowe*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Damasio Antonio, 2011, *Jak umysł zyskał jaźń. Konstruowanie świadomego mózgu*, tłum. Norbert Radomski, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Doroszewski Witold (red.), 1958–1969, *Słownik języka polskiego*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Dunaj Bogusław, 1996, *Słownik współczesnego języka polskiego*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Evans Vyvyan, 2009, *Leksykon językoznawstwa kognitywnego*, tłum. Magdalena Buchta i in., Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Evola Vito, 2007, *Cognitive Linguistics and the Evolution of the Body and Soul in the Western World: from Ancient Hebrew to Modern English* [Conference Poster], <http://cogprints.org/6116/3/erice-poster.pdf>; dostęp 15.05.2013.
- Filar Dorota, 1993, „*Mapa człowieka*”: o możliwościach definiowania leksyki tekstu poetyckiego w: *O definicjach i definiowaniu*, red. Jerzy Bartmiński, Ryszard Tokarski, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 237–249.
- Filar Dorota, 1995, *Poetyckie kreacje cielesności w wybranych utworach poezji współczesnej* w: *Kreowanie świata w tekstach* red. Andrzej Maria Lewicki, Ryszard Tokarski, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 105–122.
- Filar Dorota, 2012, *Cielesność i duchowość w językowo-kulturowym obrazie człowieka*, w: *Ciało i duch w języku i w kulturze*, red. Monika Łaszkiewicz, Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, Sebastian Wasiuta, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 23–34.
- Filar Dorota, 2013, *Narracyjne aspekty językowego obrazu świata. Interpretacja marzenia we współczesnej polszczyźnie*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Filar Dorota, 2014, „*Ciało w umyśle – umysł ucieleśniony*”: eksperencjalizm we współczesnej lingwistyce, w: *Płeć, ciało i seksualność w języku, edukacji, kulturze i sztuce*, red. Małgorzata Karwatowska, Robert Litwiński, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie Skłodowskiej, s. 29–40.
- Filar Dorota, Głaz Adam, 1996, *Obraz „ręki” w języku polskim i angielskim* w: *Językowa kategoryzacja świata*, red. Renata Grzegorzczkova, Anna Pajdzińska, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie Skłodowskiej, s. 199–220.
- Głaz Adam, 2004, *Wielość punktów widzenia – następstwo czy równoczesność?* w: *Punkt widzenia w tekście i dyskursie*, red. Jerzy Bartmiński, Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, Ryszard Nycz, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 73–85.
- Grzegorzczkova Renata, 1999, *Dzieje i współczesne rozumienie wyrazów duch i dusza*, w: *W zwierciadle języka i kultury*, red. Jan Adamowski, Stanisława Niebrzegowska-

- Bartmińska, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 333–340.
- Jaroszyński Piotr, 2007, *Personalizm filozoficzny – integralna wizja człowieka*, w: *Dusza, umysł i ciało (Zadania współczesnej metafizyki 9)*, red. Andrzej Maryniarczyk, Katarzyna Stępień, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, s. 443–472.
- Johnson Mark, 1987, *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination and Reason*, Chicago-London: The University of Chicago Press.
- Karłowicz Jan, Kryński Adam A., Niedźwiedzki Władysław (red.), 1952–1953, *Słownik języka polskiego*, t. 1–8 (reprint), Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kognitywizm – czy jest ciało w duszy?, „Znak”, listopad (11) 1999, rok LI, 534, Kraków.
- Krawczyk-Tyrpa Anna, 1987, *Frazeologia somatyczna w gwarach polskich. Związki frazeologiczne o znaczeniach motywowanych cechami części ciała*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Lódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich. Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Krąpiec Mieczysław A., 2001, *Dusza ludzka* w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. nacz. Andrzej Maryniarczyk, t. 2, Lublin, s. 176–186, oraz: www.ptta.pl/pef/pdf/d/dusza1.pdf; dostęp 15.05. 2013.
- Lakoff George, 1987, *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*, The University of Chicago Press, Illinois, USA; wersja polska: Lakoff George, 2011, *Kobiety, ogień i rzeczy niebezpieczne. Co Kategorie mówią nam o umyśle*, tłum. Magdalena Buchta, Agnieszka Kotarba, Anna Skucińska, red. Elżbieta Tabakowska, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Lakoff George, Johnson Mark, 2011, *Metafory w naszym życiu*, tłum. Tomasz P. Krzeszowski, Warszawa: Aletheia.
- Lewicki Andrzej M., Tokarski Ryszard (red.), 1995, *Kreowanie świata w tekstach*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Linde Samuel B., 1807–1814, *Słownik języka polskiego*, t. 1–6, Warszawa: Drukarnia XX. Pijarów.
- Liszyk Karolina, 2012, *Obraz duszy we frazeologizmach*, w: *Ciało i duch w języku i w kulturze*, red. Monika Łaszkiewicz, Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, Sebastian Wasiuta, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 43–48.
- Litwińczuk Agnieszka, 2012, *Ciało człowieka w kulturze. Przekrój zagadnień*, w: *Ciało i duch w języku i w kulturze*, red. Monika Łaszkiewicz, Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, Sebastian Wasiuta, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 9–22.
- Maćkiewicz Jolanta, 2006, *Językowy obraz ciała: szkice do tematu*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Maryniarczyk Andrzej, 2007, *Odzyskać prawdę o człowieku*, w: *Dusza, umysł i ciało (Zadania współczesnej metafizyki 9)*, red. Andrzej Maryniarczyk, Katarzyna Stępień, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, s. 7–10.
- Pajdzińska Anna, 1990a, *Antropocentryzm frazeologii potocznej*, „Etnolingwistyka” 3, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 59–69.
- Pajdzińska Anna, 1990b, *Jak mówimy o uczuciach? Poprzez analizę frazeologizmów do językowego obrazu świata*, w: *Językowy obraz świata*, red. Jerzy Bartmiński, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej s. 87–107.

- Pajdzińska Anna, 1996, *Wrażenia zmysłowe jako podstawa metafor językowych*, „Etnolingwistyka” 8, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 113–130.
- Piasecka Agata, 2008, *Dusza w kulturze i języku*, „Acta Universitatis Lodziensis”, Folia Linguistica Rossica, 4, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, s. 119–134.
- Sochoń Jan, 2007, *Dualizm antropologiczny – źródła i konsekwencje*, w: *Dusza, umysł i ciało (Zadania współczesnej metafizyki 9)*, red. Andrzej Maryniarczyk, Katarzyna Stępień, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, s. 443–472.
- Stala Marian, 1989, *Między „zamkiem duszy” a „domkiem mojego ciała”*. *Doświadczenie ciała i cielesności jako problem i temat poezji młodopolskiej*, „Pamiętnik Literacki” 1989, nr 1, s. 3–36.
- Szymczak Mieczysław (red.), 1992, *Słownik języka polskiego*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Tokarski Ryszard, 2001, *Słownictwo jako interpretacja świata*, w: *Współczesny język polski*, red. Jerzy Bartmiński, *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*, t. II, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 343–370.
- Tokarski Ryszard, 2013, *Światy za słowami. Wykłady z semantyki leksykalnej*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Wierzbicka Anna, 1969, *Ciało i umysł – z punktu widzenia semantycznego* w: *Dociekania semantyczne*, Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Wierzbicka Anna, 1991, *Uniwersalne pojęcia ludzkie i ich konfiguracje w różnych kulturach*, tłum. Henryk Kardela, „Etnolingwistyka”, nr 4, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 7–40.
- Wierzbicka Anna, 1999, *Duša – soul i mind. Dowody językowe na rzecz etnopsychologii i historii kultury*, tłum. Jolanta Szpyra, w: *Język – umysł – kultura*, wyb. i red. Jerzy Bartmiński, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 522–544.
- Zdanowicz Aleksander i in., 1861, *Słownik języka polskiego*, Wilno: Maurycy Orgelbrand.

The Soul Experience – the Body Experience. On the Dual Meaning of *Dusza* ‘Soul’ in Contemporary Polish

Summary

The study presents an analysis of two meanings of *duśa* ‘soul’ in contemporary Polish: *duśa*₁ ‘psychological, mental aspect’ and *duśa*₂ ‘divine aspect’ of a person. A broad, open model of word meaning is employed, which takes into account complex knowledge structures (cultural, experiential, or scientific), correlated with the linguistic unit in question. This allows for discerning in the two meanings of *duśa* two images of the human being, two interpretations of human nature. Are these contrasting or complementary interpretations? In other words: does the polysemy of *duśa* signal a flaw in worldview or an instability of the image of contemporary person? No answer is possible on the basis of systemic data alone, which is why

the present study focuses on textual analysis. Texts reveal both a flexible overlap or crisscrossing of viewpoints, inherent in the two meanings of *dusza*, and a clash of two irreconcilable perspectives. The latter may lead to uncertainty and, as a consequence, to the impossibility of defining the meaning of this word. It is thus concluded that word meaning is sensitive to all relevant developments in worldviews, and open to subjectivised interpretations of complex aspects of reality.

Keywords: semantics, linguistic image of the world, experientialism, soul, spirituality, corporality.

Rozdział 13

Душа и сердце как органы «шестого чувства» (на материале русского языка)¹

Елена Л. Березович

Уральский федеральный университет
в Екатеринбурге

Резюме

В статье анализируются устойчивые сочетания со значением предчувствий и интуитивных ощущений, в которых участвуют слова *душа* и *сердце*: *чують душой*, *душа полна предчувствий*, *слышит-чувет сердце* etc. Статья основана на материале русского литературного языка XIX–XXI вв. и народных говоров; используются контексты из художественной литературы, публицистики, разговорной речи, произведений фольклора. Рассматриваются следующие грани (профили) языковых образов души и сердца: душа и сердце – арена «шестого чувства»; душа и сердце как субъект, инструмент и объект «шестого чувства»; качественные характеристики предчувствий и интуитивных чувствований; объекты предчувствий и интуитивных чувствований. Особое внимание автор уделяет описанию сходств и различий в языковой концептуализации души и сердца.

Ключевые слова: русская лексикология, соматическая лексика, фразеология, языковая концептуализация, контекстная семантика, лексическая системность.

В психической жизни человека есть знания, есть чувства, а есть нечто «между ними» – интуитивные чувствования и предчувствия: *интуиция* – это ‘бессознательное чувство, толкающее на правильное поведение; чутье, догадка’ [ССРЛЯ 5: 414]; *предчувствие* – ‘(неотчетливое) знание того, что произойдет, происходит или произошло и что

¹ Исследование выполнено при поддержке гранта РНФ «Контактные и генетические связи севернорусской лексики и ономастики» (проект 17-18-01351).

влияет на жизнь субъекта или кого-то из его близких, которое субъект имеет благодаря тому, что воспринял нечто недоступное обычному человеческому восприятию, или особое чувство, какое бывает, когда субъект имеет такое знание' [НОСС: 830]. Предчувствия прежде всего относятся к будущему, а интуиция – необязательно. Наивное сознание иногда объединяет интуицию и предчувствия под обозначением *шестое (седьмое) чувство*.

Как видим, при дефинировании *интуиции* и *предчувствия* в качестве категориальных слов могут быть выбраны то «чувство», то «знание». Такая неоднозначность говорит не только о сложной природе изучаемых феноменов, но и о необходимости глубже разобраться в закономерностях интерпретации данных явлений в языке. Следует, в частности, проанализировать мотивационные модели, лежащие в основе обозначений интуитивных чувствований и предчувствий, а также логику выбора этими словами контекстных партнеров. Изучив соответствующие слова и устойчивые сочетания в русском литературном языке и народных говорах, мы пришли к выводу, что в данном лексическом поле (весьма пестром²) есть одна наиболее продуктивная и системная модель – *соматическая*.

Это значит, что лексико-фразеологические единицы с изучаемыми значениями образованы от обозначений частей тела – как реальных, так и воображаемых (*душа*); разг. *с тяжёлым сердцем* 'в подавленном состоянии, в беспокойстве, предчувствуя недоброе', диал. пск. *духом (душой) слышать что* 'предчувствовать что-л.': «Душой слышу, буде беда с моим зятем» [СПП: 37], перм. *в ухе спело* 'предчувствие подсказало': «У меня в ухе спело – косить надо идти, и верно, тожно сухо стало» [ФСПГ: 354]; кроме того, соматизмы становятся устойчивыми контекстными партнерами слов *предчувствие*, *предчувствовать*, *чуять*, *(по)чувствовать*, *ощущать* (по отношению к двум последним глаголам мы имеем в виду те ситуации, когда они обозначают интуитивные чувства): «Поверьте мне, я верю и *печенкой чувствую*, что ваш сын жив» <С. Романов>; «Ефим Карпович одним местом, называемым в народе *задницей*, *почувствовал*, что находится на грани провала» <А. Ростовский> и т. п.

² Ср. примеры слов и выражений, входящих в изучаемое поле: забайк. *потра́ф* 'чутье, интуиция': «Не всяк потраф сбывается» [СРНГ 30: 303], арх. *подвеси́ть* 'о предчувствии чего-л.': «Подвеси́ло мне лони, что дочь приедет, так я все приготовила» [СРНГ 27: 344], ворон. *водой мыть* 'о дурных предчувствиях': «А мне прямо так водой и моет, домой хочется» [СРНГ 19: 66], пск. *ку́рны шьют кого* 'кто-л. нервничает, предчувствуя плохое' [ПОС 16: 403] и др.

В создании и функционировании лексики и фразеологии со значением предчувствий и интуитивных чувствований участвуют разнообразные соматизмы (*кожа, нутро, спина, зад, нос, печенка* и др.), однако наиболее активными оказываются *сердце* и *душа* (разумеется, слово *душа* можно назвать соматизмом с большой мерой условности, поскольку оно обозначает нематериальный, вымышленный орган, концентрирующий в себе духовную жизнь человека). Именно они будут в центре нашего внимания в настоящей работе, основанной на материале русского литературного языка XIX–XXI вв. и народных говоров. Используются контексты из художественной литературы, публицистики, разговорной речи, произведений фольклора³. Принимаются во внимание главным образом те языковые связи слов *сердце* и *душа*, которые можно считать устойчивыми либо характерными; окказиональная сочетаемость не учитывается.

13.1. Душа и сердце – арена «шестого чувства»

В языке делается акцент на пространственном «размещении» предчувствий и интуитивных ощущений в душе, так как у нее есть «объем», измерения – и она является в полной мере ареной, где действуют чувствования.

Предчувствия связаны с душой онтологическими связями – они *живут, бывают* в душе: «*Жило в душе предчувствие, что это будет, наверно, короткая пора*» <В. Шукшин>. Предчувствия *возникают* в душе, иногда *просыпаются* или *пробуждаются* (поскольку всегда там были): «При этом Вы утверждаете, что некое *предчувствие* того и другого *возникло* в моей душе давно, будто бы я даже был уверен, что рано или поздно опущусь, погибну как приличный человек ...» <А. Кабаков>; «А жизнь в городе непременно загоняла меня в тоску, *пробуждала* в душе некое темное *предчувствие* грядущей катастрофы» <А. Ким>.

Иногда предчувствия представляются находящимися вне души – они *касаются* ее, *трогают* («Колюня не совсем точно уразумевал смысл взволнованных материнских глаголов, но *предчувствие* того непонятного, что имелось в жизни, касалось его души» <А. Варламов>) – или же *забираются* в нее, *закрадываются*, *заползают*: «Казалось, тяжкое *предчувствие* того, что должно было случиться, начинало

³ Контексты из художественной литературы, извлеченные из «Национального корпуса русского языка» [НКРЯ], даются в тексте статьи без указания на источник; фамилия автора приводится в угловых скобках.

уже мало-помалу *забираться в его душу*» <Д. В. Григорович>; «... смутное предчувствие близкой беды вдруг внезапным холодом заползло в мою душу» <А. И. Куприн>. Забравшись, предчувствие растет в душе: «... с каждой секундой в душе росло предчувствие того наслаждения, какое он должен испытать сейчас в бою» <М. Бубеннов>. Предчувствия нагнетаются, теснятся, копятя в душе, шевелятся там: «... в душе Нади после неудачного захода к Сологдиной, стали нагнетаться все те мрачные мысли и дурные предчувствия, которые зародились еще на свидании, но не сразу дали себя знать» <А. И. Солженицын>; «Матвей уперно молчал. Нехорошие предчувствия теснились в его душе» <Г. М. Марков>.

Разные «измерения» души могут содержать предчувствия – они могут быть *на душе, в душе* (см. примеры выше), *в глубине души*: «Собственно, *в глубине души* он всегда *предчувствовал*, что кончится именно так» <В. П. Катаев>. При этом подчеркивается переполненность души предчувствиями, что приводит к установлению власти над ней, ср. сочетаемость «душевных» *предчувствий* со словами *наполнять, быть полной, охватить, овладевать*: «И до сего дня *полна душа* предчувствий тяжких» <И. С. Шмелев>; «Жуткое *предчувствие* чего-то неотвратимо тяжелого *охватило* его *душу*, и первый раз серьезно заколебалась его любовь к Царю...» <П. Н. Краснов>.

Более того, предчувствие может стать «равным» душе – и если «отрицается» оно, то «отрицается» и душа: ворон. *души нет у кого-л.* 'нет предчувствия у кого-л.': «Души у меня нет, что ты меня обманешь» [СРНГ 8: 281].

Вот эта всеохватность чувствований подчеркивается выражением *чують (чувствовать) всеми фибрами души*⁴: «Но Андрей Андреевич *всеми фибрами своей души ощущал*: нельзя сейчас предлагать Президиуму позитивный ответ» <О. Гриневский>.

В душе может быть *ком* от чувствований: *в душе у кого как ком* 'о неприятном ощущении душевной подавленности, дурного предчувствия, виноватости' [БСРС: 280]. Более того, они могут *стронуть* душу, заставить ее быть *не на месте*: «Он скорее домой обратно, у него душа-то, значит, не на месте, она у него стронулась, в предчувствие вошла» <В. Личутин>. Затем они могут *растаять, покинуть* душу: «Генерал так обозлился, что дурное *предчувствие, шевельнувшееся в душе, сразу растаяло*» <Л. Улицкая>; «Ощутив это *предчувствие*, она

⁴ Ср. литер. *фибра* 'устар. жилка, нерв, волокно животной ткани', 'обычно множ. перен. употребляется как символ душевных сил, составляющих в совокупности существо человека' [ССРЛЯ 16: 1334–1335].

стала его *подогревать* и *растить* в своей душе, опасаясь, чтобы оно ее не покинуло» <М. А. Булгаков>.

Что касается *сердца*, то по отношению к нему «пространственная» картина жизни чувствований рисуется в языке далеко не так выразительно, как в случае с *душой*. Предчувствия размещаются *в сердце*, *под* ним («... и улыбки их натянуты, и почему-то сосет под сердцем нехорошее предчувствие ...» <А. Слаповский>), но не бывают *на* нем, *в* его *глубине*. Как и в случае с *душой*, они могут *войти*, *закрасться* в сердце, *метаться*, *копошиться* в нем, *наполнять* его и *копиться* в нем, *обнимать* и *захлестывать* его: «А в сердце входит неясная тревога и предчувствие чего-то недоброго, надвигающегося издали» <А. А. Богданов>; «И – знаете ли – какое-то предчувствие, что что-нибудь да случится скверное, невольно закрадывалось в сердце ...» <К. М. Станюкович>; «... его же братии наполняют его сердце мрачными предчувствиями; Лизавету – существо пассивное – эти предчувствия придавили» <И. Ф. Анненский> и др. Показательно при этом, что «сердечные» предчувствия обычно не сочетаются с глаголами «расставания»: появившись в сердце, они *не покидают* его. Сердцу, как правило, не приписываются *фибры*, подчеркивающие всеохватность чувствований. Как и *душа*, *сердце* может быть *не на месте* от предчувствий, но оно обычно не *сдвигается*, а *падает*: «И так много значения в этом лице и в этом молчании, что сердце Мани падает от предчувствия» <А. Н. Вербицкая>.

13.2. Душа и сердце как субъект, инструмент и объект «шестого чувства»

Душа и *сердце* могут играть как активные роли – субъекта и инструмента «шестого чувства», так и пассивную роль объекта (пациенса). Распределение этих ролей во многом связано с той тематической областью, к которой принадлежат глаголы, сочетающиеся со словами *душа* и *сердце* в составе конструкций со значением предчувствий.

13.2.1. Перцептивная деятельность

В данном случае речь идет в первую очередь о сочетаниях с глаголами *чувать*, *почуять*, диал. *зачу́ть*, *почу́ть* [СРНГ 11: 183; 31: 21] и др., восходящими к праслав. **čuti*, который, помимо первичного значения ‘чувствовать’, имеет различные «перцептивные» значения (см. об этом в [ЭССЯ 4: 135–137; Толстая 2013: 9]). В русском литературном языке

и говорах континуанты данного глагола связываются со слуховым и обонятельным восприятием, а также имеют значение «обобщенного чувствования». В сочетаниях с этими словами *душа* и *сердце* могут занимать позиции как субъекта предчувствий и интуитивных чувствований (*душа, сердце чует* и т. п.), так и инструмента (*чують душой, сердцем* и т. п.), но не объекта, например: «Сижу на корье, за веревку держусь, а у самого сердце в пятку ушло, *чует* моя *душа*, что неладно дело кончится» <В. И. Белов>; «*Чую* я внимательной *душой*, Как проходит, молча, чрез кладбище Та, что и меня возьмет с собой» <А. И. Куприн>; «Я *почуяла сердцем* в тот час, что дома у нас нездорово» <Ф. М. Достоевский>; курган. «Уж давно мое *сердце* беду *зачуло*» [СРНГ 11: 183]. Нередко встречаются также сравнительные конструкции: литер. *точно сердце чуяло что* 'о верном предчувствии, предугадывании чего-л. (чаще плохого)' [ССРЛЯ 13: 681], орл. *как всё равно сердце чуяло* 'то же' [БСРС: 609]. Самым распространенным в общенародном русском языке следует признать инверсивное сочетание *чует мое сердце*: «Я, маманя, помру вскорости... *Чует мое сердце*» <М. А. Шолохов>.

13.2.2. Знаковая деятельность, коммуникация

В данном случае субъектная позиция является более активной, нежели инструментальная, а позиция объекта вновь оказывается незаполненной. В позиции инструмента *душа* и *сердце* выступают в сочетаниях с глаголом *слышать*: пск. *духом (душой) слышать что* 'предчувствовать что-л.': «Душой слышу, буде беда с моим зятем» [СПП: 37]; «– И когда я говорю про себя слово это – “товарищи”! – *слышу сердцем* – идут!» <М. Горький>. Что касается позиции субъекта, то здесь наиболее распространены сочетания со словом *сердце*, которое может *подсказывать, твердить, шептать, говорить, отзываться* (на предчувствие) и т. п.: «Костик, – сказал Глеб, – мое вешнее *сердце подсказывает*, что кто-то приехал» <К. Г. Паустовский>; «Нет, родной! – в испуге крикнула я. – Вешнее сердце не то мне твердит» <И. Н. Скобелев>; «... как только я узнала, что объявили войну, так первое, что *сердце* *сказало*, – вернется в полк» <Л. Ф. Зуров> и т. п. В фольклорных текстах *сердце поет (петухом), слышит-чует*: народн. *сердце петухом поет (запело)* 'о предчувствии несчастья, беды' [БСРП: 607]; *вешнее (сердце) петухом запело, резвые ноженьки подкосились* 'о предчувствии горя, беды' [БСРС: 497]; «*Слышит-чует мое сердце, Слышит-чует мое сердце* ретивое, Что задумал моя радость, Что задумал моя радость, друг жениться; Он не хочет со мной, бедной, Он не хочет со мной, бедною, проститься»

[ВНС 5: 495, № 637]. «Прогностичность» коммуникативной деятельности сердца подчеркивается использованием глагола *предсказывать*: «В противном случае мы тотчас забываем, что сердце предсказывало нам горе и что это предвещание не сбылось» <М. Н. Загоскин>; ср. также диал. томск. *присказать* ‘предсказать’: «А у меня *сердце* все *прискажет*, у меня причувствие есть <что сын приехал>» [СРНГ 31: 384].

Что касается *души*, то она в роли субъекта знаковой деятельности проявляет меньшую активность, чем *сердце*; устойчиво, кажется, только сочетание с глаголом *подсказывать*: «Вот что, сударыня, – последний вам сказ: отправляйтесь-ка вы к своему супругу и поступайте, как вам *душа* *подскажет*, как взглянется ...» <А. В. Амфитеатров>.

13.2.3. Когнитивная деятельность

Сочетания с глаголами данной тематической сферы устроены сходно с конструкциями предыдущего типа: слова *душа* и *сердце* не занимают позицию объекта; инструментальная позиция редка. Таким образом, представлены преимущественно субъектные сочетания, где *сердце* встречается гораздо чаще, чем *душа*.

Из «сердечных» сочетаний особо характерны конструкции со словами гнезда *вещ-* (восходящего к праслав. **věděti* ‘знать’ [Аникин РЭС 7: 93–94]); в них не выступают другие соматизмы. В литературном языке *сердце предвещает*: «Они расстаются; она хотела видеть его, проститься с ним, крикнуть ему, что она его любит, что их разлучают, что не видеть им более друг друга. *Сердце* ее не *предвещало* ничего доброго» <В. А. Соллогуб>; «*Сердце* мое мне *предвещало*, однако радость затмевала его предвещание» <М. Д. Чулков>. В говорах встречаются бесприставочные глагольные формы: терск. *вѣщитъ* ‘предвещать, предчувствовать’: «*Сердце* *вещит* – чую сердцем», диал. шир. распр. *вещевать* ‘то же’: «Сердце *вещует*, то ли плакать, то ли песни петь» (томск.); «Вещует мое сердце: не умер бы Петя!» (калуж.) [СРНГ 4: 227–228]. Такого рода глаголы характерны для лирических песен: «Как у девушки, у лебедушки С позараньца *сердце* *чуяло*, За неделюшку *повещуило*, Что недолго мне жить со милым дружкой, Со милым дружкой, со хороше́им: Отдают дружка во солдатушки ...» [ПСК: 281, № 736]; «*Вещевало* мое *сердце*, *вещевало*, *Вещевало* ретивое, не сказало, Что в конец моя головка погибает: Мил-сердечный друг несчастну покидает» [ВНС 5: 384, № 492]. Ср. также разг. *сердце-вещун*, *вещее сердце*: «“*Сердце-вещун*”, как называли наш дар предчувствия издревле, нет-нет да и *предскажет* кому-то, что только что с кем-то из дорогих нам людей случилось (случается, вот-вот случится) беда» <А. Волков>.

Наконец, *сердце* может **знать** – и здесь возможны как субъектные, так и инструментальные конструкции: «Помнишь, когда из дома уезжали, Иринка говорила: *сердцем* знаю, не он» <С. Чугунов, Р. Волков>; «И хоть, конечно, не в первый раз стал он испуганно ложки и чашки приподнимать, а только *сердце* уже *знало*: все зря» <М. Вишневецкая>. *Знает и душа*: «Так вот что предчувствовала и *знала* моя *душа*!» <Л. Н. Андреев>.

Показательна пословица, приводимая В. И. Далем: «Сердце вещун, душа мера» [Даль 1: 336]: сердце активнее души как орган познания и коммуникации.

13.2.4. Движения, положения, физико-физиологические состояния → эмоциональные действия и состояния

Эта тематическая группа включает самый обширный список предикатов. В составе конструкций *душа* и *сердце* могут занимать как позицию субъекта, так и пациенса; позиция инструмента в данном случае не занята.

Представим сначала субъектные сочетания, которые более подробно разработаны в языке по отношению к *сердцу*. Оно может **сжиматься**, **дрогнуть** (**дрожать**, **вздрагивать**), **ворохнуться**, **встрепенуться**, **трепыхаться**: «– Верю, – сказал Владимир, и *сердце* его *сжалось* в неприятном предчувствии» <Б. Васильев>; «Пыль становилась всё гуще, звуки громче и разнообразнее, воздух *вздрагивал*, и вместе с ним *дрожало сердце* в предчувствии чего-то недоброго...» <М. Горький>; «Их взгляды встретились, и сердце у Петрока недобро *встрепенулось* от предчувствия близкой беды» <В. Быков>; «– Нет, – сказала девушка, и в предчувствии беды у меня больно *ворохнулось сердце* ...» <А. и Г. Вайнеры>. Комплексное ощущение сжимания и дрожи передает глагол **ёкаться**, который употребляется именно по отношению к *сердцу* («вздрагивать, сжиматься от сильного страха, неожиданности, радости и т. п. (обычно о сердце)» [ССРЛЯ 3: 1257]): «Как-то мы сидели с Машей Гревс за столом в столовой – как принесли телеграмму. *Сердце ёкнуло* предчувствием. Машура извещала, что матери ее стало гораздо хуже» <В. И. Вернадский>. Эти глаголы совпадают со словами-симптомами сердечной боли, – так же, как предикат **тяжелеть**: «Но дочь не являла ему ни единой его черты, словно заранее соглашалась его забыть, и *сердце* мужчины *тяжелело* от нехороших предчувствий» <О. Славникова>. Ближе всего к реальной физиологии сердца глаголы **биться** и, наоборот, **замирать**: «Витька стал ходить по комнате – радиолу не завел: без радиолы *сердце билось* в радостном предчувствии» <В. Шукшин>; «– продолжал Тихон, у которого сердце вдруг замерло от предчувствия тайны» <Д. С. Мереж-

ковский». Противоположными могут быть и температурные ощущения: *сердце холодеет, зябнет, стынет* («И тут от предчувствия радостного конца *похолодело сердце* бывшего сборщика» <М. А. Булгаков>; «Страшное беспокойство охватило Саблина, и *сердце* его *стыло* в каком-то суровом предчувствии чего-то неотвратимого» <П. Н. Краснов>) – и, напротив, *кипит* (последнее обычно в народной традиции, в фольклорных текстах: народн. *сердце у кого кипит ключом* ‘о чьих-л. неистовых порывах, эмоциональных всплесках, напряженном ожидании, предчувствии’ [БСРС: 263], морд. *сердце кипит* ‘то же’: «Што-тʹ у миня серць кипит, уш ни случилʹсь ли што с самим» [СРГМ 2: 1137]. Наконец, сердце может *разорваться, не выдерживая* предчувствий: «Вполне понятно, что *сердце* ее бедной матери *разрывалось* в предчувствии беды» <Н. Воронель>; «Когда прошло минут пять после звонка и никто еще не входил, наступило такое предчувствие счастья, что, казалось, *сердце не выдержит* ...» <В. В. Набоков>.

Душа совершает те же движения, что и *сердце*, – *трепещет, вибрирует, сжимается*: «Ее темная, дремлющая *душа* вся *трепещет* от предчувствия радости, божественной радости, которой не было так давно...» <А. Н. Вербицкая>; «И *душа сжималась* от ноющего предчувствия, слыша приговор» <А. Приставкин>. Другие глаголы, значения которых передают ощущения от сердечной боли, в субъектных сочетаниях с *душой* не встречаются; есть только более общие предикаты *болит, томится*: «Я точно *предчувствовал*, весь день *душа* моя *томила*сь ужасно» <А. П. Чехов>.

Для слова *душа* гораздо более характерны объектные сочетания. Душа подвергается негативному воздействию предчувствий, которые воспринимаются как что-то острое, жесткое, способное *царапать, скрести, грызть (вгрызаться)*: «... *душу царапают* предчувствия, что на этот раз снова вероятен срыв, ведь всем нашим пожеланиям отвечает только один курорт, затерянный, как иголка, где-то в россыпях звезд» <Улья Нова>; «Сердце Прохора захолонуло, охнуло. Мрачное предчувствие *вгрызалось в душу*» <В. Я. Шишков>; ср. также литер. разг. сочетание *кошки скребут на душе (на сердце)* [ССРЛЯ 13: 1055], которое обычно как раз употребляется при описании недобрых предчувствий. Они могут и ударить (диал. *торнуть*): пск. *в душу торнуло* (кому) ‘о предчувствии’: «Я думала, ты с поля уш идёш, так в душу и торнула» [ПОС 10: 67]. Предчувствия метафорически представляются как тяжелый груз, мороз и ветер – они *отягчают, обдувают* и *холодят* душу: «В ней было что-то унылое, что-то *отягчало* *душу* мою невесёлыми предчувствиями» <М. Горький>; «И только предчувствие вечерней выпивки *обдувало* *душу* (так дуют на ожог) свежим ветерком забвенья ...» <Ф. Искандер>. Большая группа глаголов, являющихся по

преимуществу стертыми метафорами, выражает идею эмоционального воздействия, – *терзать, мучить, волновать, возмущать, тревожить, томить, смущать*: «Тяжелое предчувствие *волновало* мою *душу*. Вот оно, это письмо, которого каждое слово неизгладимо врезалось в моей памяти» <М. Ю. Лермонтов>; «Забот было множество, как и тревог, плохие предчувствия неотступно *терзали душу*, но Степанида терпела и внешне казалась спокойной» <В. Быков>; «Темные предчувствия *томили* мою *душу*, но я не властна была опустить свое лицо и должна была принимать в себя наглый взгляд соперницы» <В. Я. Брюсов>.

Что касается сердца, то в объектных сочетаниях, как и в субъектных, оно изображается весьма «физиологично». Предчувствия *сжимают, сдавливают, стискивают, теснят сердце, ударяют* в него, *колют, щекочут*: «Страх *сжал сердце* Горелова словно в предчувствии неотвратимого...» <Г. Адамов>; «На наше радушное приветствие он отвечал как-то грустно, точно предчувствие *щемило* его вешнее *сердце*» <П. А. Каратыгин>; «Тяжелое копыто предчувствия *ударило* Грицацуеву в *сердце*» <И. Ильф, Е. Петров>; «Предчувствие его кончины несколько раз *кололо сердце*» <А. Вознесенский>. Как и в случае с *душой*, в «сердечных» сочетаниях встречаются предикаты с более общей семантикой эмоционального воздействия – *терзать, мучить, томить, мутить, гнест*: «Среди блестящей сутолоки дня *сердце томили* тяжелые предчувствия» <П. Н. Врангель>; «А вот здесь, сейчас, наедине с собою, открытый всем четырем ветрам, Прохор вновь узнал эту назойливую гостью; она резко постучала в дверь его души, она *замутила* его *сердце* каким-то гнетущим предчувствием» <В. Я. Шишков>. Нам встретился лишь один предикат позитивного эмоционального состояния – *окрылять*: «... сырость и мгла подмосковных болот *окрыляли* мне *сердце* предчувствием всех начал» <В. Ерофеев>.

Таким образом, заметен явный перевес субъектных предикатов у *сердца*, а у *души* – объектных: согласно наивным представлениям носителей языка, сердце чувствующий «деятель» и инструмент (но в меньшей степени пациент) предчувствий, в то время как душа, наоборот, занимает «страдательную» позицию (что согласуется с той логикой концептуализации, которая была описана выше: душа в большей степени «арена» предчувствий, чем их субъект). Сердце гораздо активнее, чем душа, занимается когнитивной и знаковой деятельностью, связанной с освоением предчувствий, а перцептивную, физико-физиологическую и эмоциональную нагрузку сердце и душа несут примерно в равной степени. Различия между предчувствиями души и сердца состоит еще и в том, что вторые изображаются в языке сходно с симптомами сердечной боли, в то время как предикаты души не отсылают к реальной физиологии.

13.3. Качественные характеристики предчувствий и интуитивных чувствований

Если говорить о качественных характеристиках предчувствий и интуитивных чувствований, испытываемых душой и сердцем, то они в подавляющем большинстве случаев совпадают, получая негативные эпитеты *жуткое, дурное, темное, мрачное, нехорошее, плохое, смутное, недоброе, тревожное, тяжелое (тяжкое)* и др. Многочисленные примеры были представлены выше; см. также: «... бальзам, который действует исцеляюще на болезненно напряженные нервы, на ум, переполненный тяжелыми сомнениями, на свинцом обстоятельств придавленную мысль, на истерзанную *мрачными предчувствиями* душу» <Н. Э. Гейнце>; «Еще вчера недобрая встреча поразила его; но он боялся спрашивать, как бы отсрочивая, удар, *темно предчувствуемый* его сердцем» <И. Т. Кокорев> и др. «Положительные» эпитеты редки, но все-таки в контекстном поле *сердца* они встречаются чаще, чем в поле души, – *сладкое у души, блаженное, радостное, сладкое у сердца*: «Все, что было забыто, что было отвеяно холодным дыханием рассеянной, светской жизни, припомнилось опять, и опять томило душу *сладким предчувствием восторга*» <Ф. К. Сологуб>; «Он сам не понимал, чего ожидает, но сердце его сладко и томно было от неясного *блаженного предчувствия*» <А. И. Куприн>. Кроме того, «душевные» предчувствия обычно более иррациональны, чем «сердечные»; к ним чаще оказываются приложимы эпитеты *неизъяснимое, непредсказуемое, непонятное, нелепое*: «И все же душа моя всегда, во всякую минуту, и днём и ночью, была *полна неизъяснимых предчувствий*» <А. П. Чехов>; «Но было и какое-то *непонятное*, тревожившее душу *предчувствие* чего-то неизведанного, такого, что должно изменить всю мою жизнь» <В. Бережков>. Не случайно, как говорилось выше, *сердце* «знает» больше души, имея больше предикатов из сферы когнитивной и символической деятельности.

13.4. Объекты предчувствий и интуитивных чувствований

Объекты предчувствий и интуитивных чувствований есть смысл описать отдельно. Предчувствуются в первую очередь многочисленные и самые разнообразные *несчастья* – беды, катастрофы, смерть, потеря социального статуса, работы, унижение и проч. (многочисленные контек-

сты см. выше). Позитивных предчувствий значительно меньше – и они ощущаются чаще сердцем, чем душой. Душа предчувствует *радость, наслаждение, счастье, восторг*: «Она была снова счастлива, она хотела уйти в бесчисленную жизнь, давно томящую ее сердце *предчувствием* неизвестного *наслаждения* ...» <А. П. Платонов>; «Когда Аня, идя вверх по лестнице под руку с мужем, услышала музыку и увидала в громадном зеркале всю себя, освещенную множеством огней, то в душе ее проснулась радость и то самое *предчувствие счастья*, какое испытала она в лунный вечер на полустанке» <А. П. Чехов>. Сердце предчувствует *что-то хорошее, радость, наслаждение, скорое свидание, любовь* (ср. выражения *дела сердечные, сердечный друг* и др.), *тайну, полноту жизни, победу, море красоты* etc.: «– Ну, мне пора, – сказала она с легким вздохом, и у меня дрогнуло сердце от *предчувствия* какой-то большой *радости* и *тайны* между нами» <И. А. Бунин>; «И вместе с тихой, задумчивой грустью в душе Ромашова рождались странные, смутные воспоминания и сожаления о никогда не бывшем счастье и о прошлых, еще более прекрасных веснах, а в сердце шевелилось неясное и сладкое *предчувствие* грядущей *любви*...» <А. И. Kupрин>. Отличие души от сердца еще в том, что сердце может предчувствовать такое тяжелое и иррациональное эмоциональное состояния, как *тоска*, а душа – нет: «Мы смотрели в Театре оперетты “Ярмарку невест”, и ария “Я женщину встретил такую, по ком я тоскую” уже отзывалась в моем сердце *предчувствием тоски*» <В. П. Катаев>.

Что касается интуитивных ощущений, то душа и сердце обладают тонким чувствованием чьих-то эмоций, отношений, нужд: «... *чую душой*, что ты, друг, тоже не от веселой жизни веселишься ...» <М. Горький>; «Иметь под надзором несколько сот бедных крестьянских семейств, входить в мельчайшие их отношения, *чуять сердцем* их потребности и нужды ...» <Д. В. Григорович>; «Она ничего от нее не требовала, старалась избегать всяких рассуждений о ней, но *чуяла сердцем*, что происходит в подруге, и нимало не радовалась ее видимому спокойствию» <Н. С. Лесков>.

Кроме того, душе и сердцу свойственно тонкое знание, постижение трудноформулируемой сути, угадывание (не логическое формулирование): «Истинный художник всегда *чуёт душою* нумен вещей, и только потом – сочетанием феноменов, передает его – этот нумен – во образе, воплоти» <К. И. Чуковский>; «Мою же собственную мысль, которую не только вижу умом, но даже *чую сердцем*, не в силах передать» <Н. В. Гоголь>; «Но истину надо угадать, надо *почувать ее сердцем* и постигнуть умом» <В. Г. Короленко>.

Отличие души от сердца в том, что сердцу приписывается такое интуитивное чувство, как ощущение родства с кем-либо, «своей крови»: «В разное время дня, даже по ночам, в жестокий мороз, становилась она на страже против дворца и выжидала, не проедет ли милое, бесценное для нее существо, не взглянет ли хоть сквозь окно, почуяв сердцем свою мать» <И. И. Лажечников>.

* * *

Итак, изучение языковой концептуализации души и сердца, которым приписывается значимая роль в формировании «шестого чувства», обнаруживает много общего между ними, а также существенные различия, описанные выше. Некоторые из них связаны с тем, что «душа характеризуется скорее с точки зрения ее внутреннего устройства, а сердце – с точки зрения преобладающих в человеке чувств» [Урысон 2003: 26], но есть и другие проявления различий: например, сердце, в отличие от души, «ощущает» родство (ребенка носят *под сердцем*); душа испытывает более иррациональные предчувствия, чем сердце, поскольку не имеет точного соматического «аналога», и др.

Наш материал показывает, что предчувствия и интуитивные чувствования души и сердца концептуализируются в языке по той же логике, что и эмоции. Возвращаясь к вопросу о выборе категориального слова при определении *предчувствий* и *интуиции* в словарях (см. начало статьи), мы можем усомниться в правильности выбора слова *знание* для дефинирования *предчувствия*, см. процитированное выше определение из [НОСС: 830]: «(неотчетливое) знание того, что произойдет, происходит или произошло <...>». Думается, точнее выбрать в качестве категориального слово *ощущение*.

Наконец, следует отметить, что при описании «шестого чувства» *душа* и *сердце* вступают в отношения лексической системности с другими соматизмами, ср.: «Он *животом, кожей*, раньше говорили – *фибрами души, чувствовал*, что поддержка с этой стороны полностью корежит то, что он хотел сказать» <М. Анчаров>; «*Подспудно – спиной, кожей, сердцем* – люди это чувствуют всегда» <Л. Петрушевская>; «Мир Вы воспринимаете *накожно*: это не меньше чем: *душевно*. Через *кожу* (ощуь, пять чувств) Вы воспринимаете и чужие души, и это, может быть, верней» <М. Цветаева>. Что можно предчувствовать и интуитивно ощутить *душой* и *сердцем*, а что – *кожей, спиной* и др.? Ответ на этот вопрос требует дальнейших разысканий.

Библиография

Словари и источники

- Аникин РЭС – Аникин Александр Евгеньевич, 2007–, *Русский этимологический словарь*, т. 1–, Москва: Рукописные памятники Древней Руси.
- БСРП – Мокиенко Валерий Михайлович, Никитина Татьяна Геннадьевна, 2008, *Большой словарь русских народных поговорок*, Москва: ОЛМА Медиа Групп.
- БСРС – Мокиенко Валерий Михайлович, Никитина Татьяна Геннадьевна, 2008, *Большой словарь русских народных сравнений*, Москва: ОЛМА Медиа Групп.
- ВНС – Соболевский Алексей Иванович (изд.), 1899, *Великорусские народные песни*, т. 5, Санкт-Петербург: Гос. тип.
- Даль – Даль Владимир Иванович, 1880–1882 (1989), *Толковый словарь живого великорусского языка*, 2-е изд., т. 1–4, Санкт-Петербург, Москва: Тип. М. О. Вольфа.
- НКРЯ – Национальный корпус русского языка, <http://ruscorpora.ru/>
- НОСС – Апресян Юрий Дереникович (ред.), 2004, *Новый объяснительный словарь синонимов русского языка*, 2-е изд., исправл. и доп., Москва, Вена: Языки славянской культуры; Венский славистический альманах.
- ПОС – Ларин Борис Александрович, Герд Александр Сергеевич, Костючук Лариса Яковлевна, Лутовинова Ирина Сергеевна, Мжельская Ольга Сергеевна и др. (ред.), 1967–, *Псковский областной словарь с историческими данными*, т. 1–, Ленинград – Санкт-Петербург: Изд-во ЛГУ; Изд-во СПбГУ.
- ПСК – Киреевский Петр Васильевич (изд.), 1929, *Песни, собранные П. В. Киреевским. Новая серия*, вып. II, ч. 2 (Песни необрядовые), Москва: Наука и Просвещение.
- СПП – Мокиенко Валерий Михайлович, Никитина Татьяна Геннадьевна, 2001, *Словарь псковских пословиц и поговорок*, Санкт-Петербург: Норинт.
- СРГМ – Семенкова Римма Васильевна (ред.), 2013, *Словарь русских говоров на территории Республики Мордовия*, ч. 1–2, Москва: Наука.
- СРНГ – Филин Федот Петрович, Сороколетов Федор Павлович, Мызников Сергей Алексеевич (ред.), 1965–, *Словарь русских народных говоров*, т. 1–, Москва, Санкт-Петербург: Наука.
- ССРЛЯ – Чернышев Василий Ильич, Бархударов Степан Григорьевич, Виноградов Виктор Владимирович, Филин Федот Петрович (ред.), 1948–1965, *Словарь современного русского литературного языка*, т. 1–17, Москва, Ленинград: Наука.
- ФСПГ – Прокошева Клавдия Николаевна, 2002, *Фразеологический словарь пермских говоров*, Пермь: Пермский гос. пед. ун-т.
- ЭССЯ – Трубачев Олег Николаевич (ред.), 1974–, *Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд*, вып. 1–, Москва: Наука.

Исследования

Толстая Светлана Михайловна, 2013, *Палитра чувств в зеркале языка*, в: *Балканская картина мира sub specie пяти человеческих чувств. Балканские чтения 12. Тезисы и материалы*, ред. Максим Михайлович Макарец, Ирина Александровна Седакова, Татьяна Владимировна Цивьян, Москва: Университет Дмитрия Пожарского, с. 9–11.

Урысон Елена Владимировна, 2003, *Проблемы исследования языковой картины мира. Аналогия в семантике*, Москва: Языки славянской культуры.

The Soul and Heart as Organs of “the Sixth Sense” (in the Russian Language)

Summary

The article considers the collocations with the meaning of presentiments and intuitive feelings that involve the words *dusha* ‘soul’ and *serdtse* ‘heart’. The article is based on the material of the Russian literary language of the 19th–21st centuries (including literature, journalism and everyday speech) as well as its dialects and other Slavic tongues. The following aspects of the linguistic images of the heart and the soul are considered, with particular attention paid to the similarities and differences between the two concepts: soul and heart – the arena of “the sixth sense”; soul and heart as subject, tool and object of “the sixth sense”; the qualitative characteristics of presentiments and intuitive feelings; the objects of presentiments and intuitive feelings.

Keywords: Russian lexicology, somatic lexis, phraseology, language conceptualization, contextual semantics, lexical system.

Rozdział 14

Душа и сердце в русских и словацких текстах по данным сопоставительного лингвокогнитивного анализа¹

Наталья Б. Корина

Университет им. Константина Философа
в Нитре

Резюме

В статье анализируется значение концептов «душа» и «сердце» в словацкой и русской лингвокультурах с когнитивной точки зрения. При сопоставлении учитываются этнокультурные, исторические и религиозные особенности обоих народов, показывается, что словацкая ментальность приближается к западно-европейскому рационализму и отличается стремлением к конкретности, в то время как русская ментальность с ее восточным компонентом ориентирована на духовность и тяготеет к абстрактности. Проведя лингвокогнитивный анализ фразеологического материала электронных корпусов русского и словацкого языков, мы демонстрируем, что в случае формально-грамматической и семантической эквивалентности фразем в русском эквиваленте преимущественно употребляется лексема *душа*, а в словацком – *сердце*, что может служить одним из аргументов в пользу стремления словацкой ментальности к конкретности, а русской – к абстрактности.

Ключевые слова: лингвокогнитивный анализ, когнитивные доминанты, национальная ментальность, душа, сердце.

Внешний мир отражается в сознании человека двояко. С одной стороны, он дан как некая объективная и независимая от него реальность,

¹ Исследование выполнено в рамках проекта VEGA1/0243/15 *Text a textová lingvistiká v interdisciplinárnych a intermediálnych súvislostiach* на кафедре русистики Философского факультета Университета им. Константина Философа (Нитра, Словакия).

а с другой представляется в субъективных переживаниях человека в виде образа мира. Первичное восприятие, как правило, цельно, однако по мере осмысления внешнего мира человек постепенно дистанцируется от него, а позднее происходит даже противопоставление человека внешнему миру: человек – субъект отражения этого мира, а внешний мир – объект отражения [Алефиренко, Корина 2011]. Образ мира в сознании человека – психический феномен, природа которого науке пока не ясна. Ясно лишь, что этот образ не является чем-то статичным, раз и навсегда данным, он развивается вместе с человеком и обществом и вместе с ним дифференцируется, приобретая этнокультурную специфику. Потому и представления о душе, будучи сами по себе универсальным явлением человеческого сознания, значительно различаются в разных культурах. В целом душа (= идеальное) пытается возвыситься над телесным (= материальным) миром, что отражает структуру отношений между психическим и физиологическим как компонентами человеческой личности. Однако даже на ограниченном пространстве христианской Европы это возвышение понимается по-разному. В феноменологии Г. Ф. Гегеля душа выступает как явление, которое отрицает свою телесность и «поднимается уже до чистого идеального тождества с собой, становится сознанием, становится „я“, в противоположность к своему другому существует для себя» [Гегель 1956: 54]. Противоположность этому рассудочному, рациональному подходу мы найдем в русской (прежде всего религиозной) философии, подчеркивающей интуитивность духовного. Взаимодействие материального и идеального в более конкретном ракурсе – это взаимодействие физиологического и психического в человеке, в результате которого формируется образ мира в его сознании. Все это следует учитывать при лингвокогнитивном анализе, поскольку когниция – это не только само познание как процесс, но и знания как его результат, и представление о мире, его образ, который отражается в языке и выражается его средствами [Корина 2015].

Одним из проявлений взаимодействия психического и физиологического является спектр взаимозаменяемости лексем *душа* (= психическое) и *сердце* (= физиологическое) в языке, что особенно интересно проследить в родственных языках. Для рассмотрения мы выбрали пару языков, не имевших непосредственных длительных исторических контактов – русский и словацкий, и обратились к данным национальных корпусов обоих языков.

Физиологически срединное, внутреннее расположение сердца как органа человеческого тела (с чем связана и его этимология в индоевропейских языках) обусловило формирование представлений о нем

как о вместилище души², а следовательно, и возможности взаимозаменяемости этих двух понятий. Однако эта взаимозаменяемость неравномерна в силу различных когнитивных приоритетов отдельных лингвокультур, а также религиозных традиций.

В древних верованиях многих народов (а в некоторых культурах и сейчас) «жилищем духа» считались различные внутренние органы, которые соответствовали следующим критериям: расположены внутри тела, сокрыты от постороннего взгляда и остро болят, если что-то не так. Это было не только сердце, но и почки, печень, желудок и т. д. – подобные представления отразились, в частности, в переводах библейских книг Ветхого Завета [Šima 2012]. Были они в древности и у славян, отсюда такие их «отголоски» во фразеологии, как рус. *сидеть в печенках у кого-л.*, словац. *mať niekoho v žalúdku* и др. Однако наиболее часто, и прежде всего в европейских культурах, в этом качестве выступает сердце. Однако лексическая дистрибуция лексем *душа* и *сердце* обусловлена не только этим. В русском и словацком языках на нее с большой вероятностью повлияла религиозная традиция, которая для русского этноса связана с православием (с X в.), а для словацкого (с IX в.) – преимущественно с католичеством, а позднее и с протестантизмом³.

В русской лингвокультуре есть очень яркая специфическая черта, которая более века является предметом многих дискуссий и исследований. Это связь представлений о душе с представлениями о широте и безграничности, восприятие души в нераздельной связи с пространством. В мире существует стереотип «широкой (а также «загадочной») русской души», хотя обычно никто не говорит о чешской, немецкой,

² Здесь мы не касаемся взаимосвязи понятий «душа» и «дух», поскольку это не входит в цели нашего исследования.

³ Греко-католическое (униатское) и православное вероисповедание в Словакии носят маргинальный характер, они не оказывали существенного влияния на развитие общенародных (и общекультурных) тенденций. Кроме того, они суть ответвления одной базовой религии – христианства. Поскольку учение о душе и ее бессмертии является одним из столпов христианской доктрины, естественно предположить, что частотность употребления лексемы *душа* в корпусах возрастет за счет текстов религиозной тематики, в которых будут наблюдаться регулярные схождения, а полностью семантически идентичными окажутся прежде всего библеизмы. Однако на данном этапе исследования мы не можем однозначно исключить библеизмы из общего числа схождений, поскольку, как показала практика составления словарей фразеологизмов библейского происхождения (см. прежде всего «Энциклопедический словарь библейских фразеологизмов» К. Н. Дубровиной, 2010), кроме «явных», общеизвестных библеизмов типа *запретный плод*, *душой и телом*, *метать бисер перед свиньями* или *не хлебом единым*, существует огромное количество т. н. скрытых библеизмов, идентифицировать которые могут лишь знатоки библейских текстов.

американской или другой душе. С чем это связано? Большинство авторов, касавшихся вопросов эволюции русской культуры, отмечает, что ее главной характерной чертой является синтез особенностей западной и восточной цивилизаций (В. О. Ключевский, Н. А. Бердяев, П. А. Флоренский, Л. П. Карсавин, Д. С. Лихачев, В. В. Кусков, Г. Д. Гачев, А. А. Радугин, В. В. Долгов, К. Д. Кавелин и др.). «Восточность» русской культуры проявляется прежде всего в преобладании духовных ценностей над материальными, в способности пожертвовать всем ради высокой идеи, немало примеров чему мы найдем и в истории, и в русской литературе, и в самой жизни. «Восточный» приоритет духовного над телесным в русской культуре проявляется и в тяготении к абстрактным категориям, ярким примером чему может служить возведенное в русской ментальности в абсолют понятие «душа», тесно связанное с понятиями широты и безграничности и часто выступающее в ставших стереотипными сочетаниях «широкая русская душа», «широта русской натуры», «широкой души / широкий человек».

В статье А. Д. Шмелева, так и озаглавленной – «Широта русской души» – раскрываются основополагающие характеристики данного понятия:

Прежде всего, *широта* – это само по себе название некоторого душевного качества, приписываемого русскому национальному характеру и родственного таким качествам, как хлебосољство и щедрость. *Широкий человек* – это человек, любящий *широкие* жесты, действующий с размахом и, может быть, даже живущий на *широкую* ногу. Иногда также употребляют выражение *человек широкой души*. Это щедрый и великодушный человек, не склонный *мелочиться*, готовый простить другим людям их мелкие проступки и прегрешения, не стремящийся «заработать», оказывая услугу. Его щедрость и хлебосољство иногда могут даже переходить в нерасчетливость и расточительность. Но существенно, что в системе этических оценок, свойственных русской языковой картине мира, *широта* в таком понимании – в целом положительное качество. [...] Однако выражение *широта души* может интерпретироваться и иначе, обозначая тягу к крайностям, к экстремальным проявлениям какого бы то ни было качества. Эта тяга к крайностям (все или ничего), максимализм, отсутствие ограничителей или сдерживающих тенденций часто признается одной из самых характерных черт, традиционно приписываемых русским [Зализняк, Левонтина, Шмелев 2012: 24–25].

Именно в контекстах, связанных с широтой, лексема *душа* в русском языке встречается особенно часто.

В русском национальном самосознании понятие души абстрагируется до такой степени, что может отождествляться со Вселенной,

непосредственно связываться с географией и историей. Именно в таком ракурсе характеризует русскую душу Н. А. Бердяев. В эссе «О власти пространств над русской душой», вошедшем в книгу «Судьба России» (1918), философ пишет:

...необъятные пространства России тяжелым гнетом легли на душу русского народа. В психологию его вошли и безграничность русского государства, и безграничность русских людей. Русская душа ушиблена ширию, она не видит границ, и эта безгранность не освобождает, а поработачает ее. И вот духовная энергия русского человека вошла внутрь, в созерцание, в душевность... [Бердяев 2010: 97].

И продолжает:

С внешней, позитивно-научной точки зрения огромные русские пространства представляются географическим фактором русской истории. Но с более глубокой, внутренней точки зрения сами эти пространства можно рассматривать как внутренний, духовный факт в русской судьбе. Это – география русской души [Бердяев 2010: 98].

Примечательно, что именно с «географии русской души» начинается свою «Историю России» и С. М. Соловьёв [Соловьёв 2005], ставя на первое место не материальное, а духовное, не конкретное, а абстрактное и подчеркивая ключевое значение души в русской культуре.

Когнитивная структура, вербализованная лексемой *душа*, может выступать и как концепт (т. н. наивное представление о душе), и как понятие (определение души в теологии). Она является одной из основополагающих концептуальных единиц русской ментальности, что дает основания назвать ее универсальным концептом (*культурная константа*, а также *метафизический концепт* в терминологии Ю. С. Степанова и *суперконцепт* в терминологии Л. Ю. Буяновой), достигающим в русском языковом сознании высочайшей меры абстракции. Это проявляется не только в целом наборе национально-культурных стереотипов (*загадочная русская душа*, *разговор по душам* и проч.), но и весьма показательно представлено в русской фразеологии.

В словацкой лингвокультуре душа не возводится в столь высокую степень абстракции, что соответствует национальным когнитивным приоритетам, для которых характерна большая близость к западноевропейскому рационализму, чем к восточной интуитивности и приоритету духовности (подробнее об этом см. [Алефиренко, Корина 2011]). Поэтому *душа* как абстрактное понятие занимает гораздо более скромное место в словацкой национальной ментальности по сравнению с русской. Наиболее очевидным данное соотношение становится при сравнении

словацкой и русской фразеологии, а также материала национальных корпусов словацкого [SNK] и русского [НКРЯ] языков.

Во-первых, при сравнении частотности употребления лексемы *душа* во всех значениях, в т. ч. в составе фразем и паремий, мы обнаружим, что в основном корпусе НКРЯ (по состоянию на 10 октября 2015 г.) фиксируется 115 752 вхождения при общем объёме корпуса 229 968 798 слов (около 0,05% от всего корпуса), а в основном корпусе SNK того же периода – 88 432 вхождения при общем объёме корпуса 829 771 945 слов (около 0,01% от всего корпуса), т. е. **в пять раз меньше, чем в русском.**

Во-вторых, об этом свидетельствует количество фразеологических единиц [ФЕ] с компонентом *душа*, фиксируемых различными словарями:

- в русском языке: *душа не лежит к чему-л., душа болит за кого/что-л., душа-человек, с открытой душой, тревожно на душе, душа не на месте, душу травить, берeditь душу, душа нараспашку, душа жаждет чего-л., поговорить по душам, чист(а) душой, душа ушла в пятки, жить душа в душу, родная душа, широкая душа, добрая душа, отвести душу, душа не принимает, (сойдёт) за милую душу, плюнуть в душу, что-л./кто-л. не по душе, отдыхать душой, камень с души свалился, стоять над душой, [потрясти] до глубины души, ни души, душа просит чего-л., входить в душу, копеечная душа, кривить душой, лезть в душу, вдохнуть душу во что-л., всей душой, всеми фибрами души, чего душа пожелает, души не чаять в ком-л., [относиться] со всей душой к кому-л., душу (вы)мотать кому-л., вывернуть душу наизнанку перед кем-л. и т. д. [ФСРЯ; СФСРЯ; СФСРЯ₂; Жуков; Мелерович, Мокиенко; Зимин, Спирин]⁴ (см. таб. 14.1);*
- в словацком языке: *pohladiť dušu, dobrá duša, ani živej duše, s malou dušičkou, spriaznená duša, celou dušou, v kútiku duše, prehovárať/vravieť do duše, v hĺbke duše, z hĺbky duše/z (celej) duše, čo si duša zažiada/zažela, vyraziť/vytriasť dušu z niekoho, ako bez duše, vypustiť/vydýchnuť dušu, mať dušu na jazyku, vidieť niekomu do duše, vylievať dušu, vkladať dušu do niečoho, chodí doňho/do nej duša spávať, skoro dušu vyplŕ(a)* и т. д. [SS; RSFS; Glovňa, Lindner, Obst; Smiešková; Habovštiaková, Krošláková] (см. таб. 14.2).

В-третьих, большее тяготение словацкой ментальности к конкретности по сравнению с русской косвенно подтверждают фразеологические параллели: во многих случаях русской фраземе с абстрактным компонентом *душа* в словацком языке соответствует эквивалент с более конкретной лексемой *сердце*, соотносимой с материальным предметом –

⁴ Сокращения в названиях словарей расшифрованы в библиографическом списке.

органом кровообращения, а в некоторых случаях словацкий эквивалент вовсе не имеет выраженного абстрактного характера (см. таб. 14.1).

Таблица 14.1. Словацкие эквиваленты к русским ФЕ с компонентом душа (значения ФЕ даны по ФСРЯ и Зимин, Спирин)⁵.

	Русская фразеологическая единица	Словацкий эквивалент	Буквальный перевод словацкого эквивалента	Значение ФЕ, примечания
1.	душа ушла в пятки	srdce spadlo do nohavíc	«сердце упало в штаны»	‘испытывать сильный страх’
2.	камень с души свалился ^{*)}	kameň / balvan zo srdca spadol	«камень / валун с сердца свалился»	‘кто-л. испытывает чувство душевного облегчения, избавления от чего-л. гнетущего, тягостного, неприятного’
3.	душа / голова горит ^{*)}	srdce buší niekomu / celý horí niekto	«сердце стучит у кого-л. / весь горит кто-л.»	‘кто-л. сильно взволнован, возбужден, взвинчен’
4.	брать / взять за душу	chytiť za srdce	«схватить за сердце»	‘сильно, глубоко волновать, трогать, тревожить’
5.	вывернуть душу (наизнанку) перед кем-л.	otvoriť srdce niekomu / pred niekým	«открыть сердце кому-л. / перед кем-л.»	‘рассказать о себе все, всю подноготную’
6.	кошки скребут на душе	ťažko na srdci / okolo srdca	«тяжело на сердце / около сердца»	‘кому-л. грустно, тоскливо, беспокойно, тревожно’
7.	вырвать из души ^{*)} кого-л./что-л.	vytrhnúť (si) zo srdca niekoho / niečo	«вырвать из сердца кого-л. / что-л.»	‘заставлять себя совсем забыть кого-л. / что-л.’
8.	с открытой душой ^{*)}	1. s otvoreným srdcom; 2. s otvoreným náručím	«с открытым сердцем»; «с открытыми объятиями» (сравн.: с распростертыми объятиями)	‘без предубеждений; искренне, доверчиво, откровенно (относиться к кому-л., делать что-л. и т. п.)’

⁵ Словацкие эквиваленты подбирались по «Русско-словацкому фразеологическому словарю» [RSFS], «Русско-чешско-словацкому словарю фразеологических синонимов» [RČSSF], а также по параллельным текстам и материалам параллельного русско-словацкого корпуса (<http://korpus.juls.savba.sk/parus/>).

	Русская фразеологическая единица	Словацкий эквивалент	Буквальный перевод словацкого эквивалента	Значение ФЕ, примечания
9.	душа разывается*) [на части]	srdce puká / ide puknúť niekomu*)	«сердце разывается / идёт разорваться у кого-л.»	‘кто-л. испытывает глубокую скорбь, печаль, тяжело переживает что-л.’
10.	душа-человек	[človek] s otvoreným srdcom	«[человек] с открытым сердцем»	‘добрый, сердечный человек’
11.	душа болит*)	srdce bolí / krváca pre niekoho / niečo*)	«сердце болит / кровоточит для кого-л. / чего-л.»	‘кто-л. испытывает тревогу, беспокойство, душевные страдания’
12.	войти в душу*)	stať sa vecou srdca	«сделаться делом сердца»	‘глубоко затрагивать, волновать; становиться предметом постоянных раздумий и т. п.’
13.	душа нараспашку	má srdce na dlani, úprimná / otvorená duša	«у него / нее сердце на ладони», «честная / открытая душа»	‘чистосердечный, прямодушный, откровенный’
14.	читать в душе у кого-л.	čítať niekomu v srdci, dívať sa / vidieť niekomu do duše / do srdca	«читать у кого-л. в сердце», «смотреть / видеть кому-л. в душу / в сердце»	‘угадывать чьи-л. мысли, желания, настроения и т. п.’
15.	отвести душу	uľaviť sinaduši, vyliat si srdce	«облегчить душу», «излить сердце»	‘находить для себя утешение, успокоение, разрядку в чем-л.’
16.	бередить / травить душу	jatriť ranu / dušu	«бередить рану / душу»	‘вызывать тягостные воспоминания; волновать, тревожить, беспокоить’
17.	с душой	s plným zaujatím, vkladajúc dušu / srdce do niečoho	«с полной заинтересованностью», «вкладывая душу / сердце во что-л.»	‘с увлечением, подъемом (делать что-л.)’

	Русская фразеологическая единица	Словацкий эквивалент	Буквальный перевод словацкого эквивалента	Значение ФЕ, примечания
18.	душа не принимает	ide / lezie (von) krkom niekomu niečo	«идет / лезет через горло что-л. у кого-л.»	‘совсем нет желания, не хочется или противно пить, есть что-л.’
19.	чернильная / бумажная душа	kancelárska krysa	«канцелярская крыса»	пренебр. ‘бюрократ, чиновник, формалист’
20.	что-л./кто-л. не по душе	nie je po chuti	«не по вкусу»	‘не нравится’
21.	тянуть за душу	liezť niekomu na nervy	«лезть кому-л. на нервы»	‘изводить чем-л. нудным, неприятным и т. п.’
22.	с души воротит	dviha sa niekomu žalúdok	«у кого-л. подымается желудок»	‘противно, нет сил терпеть, выносить и т. п.’
23.	душа не на месте	byť (celý) nesvoj	«быть (весь) не свой»	‘кто-л. встревожен, чувствует себя очень беспокойно’
24.	без мыла в душу лезть	pchať sa do zadku	«лезть в задницу»	‘любыми средствами приобретать доверие, добиваться расположения кого-л.’
25.	вдохнуть душу во что-л.	vliať život do niekoho / niečo, prebudiť k votu niekoho / niečo	«вливать жизнь в кого-л. / во что-л.», «пробудить к жизни кого-л. / что-л.»	‘оживить, возродить что-л.’
26.	души не чаять в ком-л.	vidieť sa v niekom, visieť na niekom	«видеть себя в ком-л.», «висеть на ком-л.»	‘очень любить кого-л.’
27.	душу (вы) мотать / вытягивать кому-л.	píť krv niekomu	«пить кровь у кого-л.»	‘изводить, терзать кого-л.; надоедать, досажать чем-л. неприятным, нудным и т. п.’
28.	закрыть душу на замок	uzavrieť sa do seba	«замкнуться в себе»	‘стать замкнутым, скрытым’
29.	для души	pre (vlastné) potešenie	«для (собственного) удовольствия»	‘для удовлетворения внутренних, духовных запросов, потребностей’

	Русская фразеологическая единица	Словацкий эквивалент	Буквальный перевод словацкого эквивалента	Значение ФЕ, примечания
30.	брать грех на душу	brať si na svedomie	«брать на свою совесть»	1. 'нести моральную ответственность за предосудительные поступки, действия, совершаемые по принуждению или по своей воле'; 2. 'совершать предосудительный поступок, грешить'
31.	за милую душу	1. s radosťou (нефраз. эквивалент); 2. bez váhania (нефраз. эквивалент); 3. na môj dušu / veru, na betón	1. «с радостью»; 2. «без раздумий»; 3. «на мой душу / веру», «на бетон»	1. 'с большим удовольствием, желанием, весьма охотно'; 2. 'не задумываясь, без долгих размышлений'; 3. 'вне всякого сомнения, наверняка'
32.	душа не лежит к кому-л. / чему-л.	1. niečo nie je po chuti; 2. niekto je nesympatický niekomu (нефраз. эквивалент)	1. «что-л. не по вкусу»; 2. «кто-л. несимпатичен кому-л.»	'нет интереса, склонности, желания, симпатии, доверия к кому-л. или к чему-л.'
33.	кривить душой	hovoríť polopravdy, pretvárať sa (нефраз. эквивалент)	«говорить полуправду, лицемерить»	'лгать, не говорить всей правды'
34.	копеечная душа	lakomec (нефраз. эквивалент)	«жадина»	'алчный человек'
35.	[жить] душа в душу	v úplnej zhode (нефраз. эквивалент)	«в полном согласии»	'в полном согласии, дружно'
36.	заячья душа	zbabelec (нефраз. эквивалент)	«трус»	'трусливый, робкий человек'
37.	от полноты души	prekypujúci citmi (нефраз. эквивалент)	«кипя чувствами»	'от избытка чувств'

	Русская фразеологическая единица	Словацкий эквивалент	Буквальный перевод словацкого эквивалента	Значение ФЕ, примечания
38.	(приходить) по чью-л. душу	prichádzať po niekoho (нефраз. эквивалент)	«приходить к кому-л., за кем-л.»	‘за кем-л. или к кому-л. (приходить, являться и т. п.)’
39.	болеть душой за кого-л., что-л.	trápiť sa pre niekoho, mať starosť o niekoho / niečo (нефраз. эквивалент)	«мучаться за кого-л., переживать за кого-л.»	‘переживать, сочувствовать’
40.	как бог на душу положит	ako príde (нефраз. эквивалент)	«как получится»	‘(как, сколько, что) вздумается, захочется’
41.	[поговорить] по душам	úprimne, srdečne (нефраз. эквивалент)	«искренне, сердечно»	‘искренне, чистосердечно, откровенно’ (специфичная русская линвокультурная реалья, данное толкование не даёт всей полноты ассоциативных связей)
42.	за душой	niekto má niečo (нефраз. эквивалент)	«у кого-л. есть что-л.»	‘в наличии (иметься)’
43.	стоять над душой	dotierať, domŕzať do niekoho (нефраз. эквивалент)	«докучать, надоедать»	‘надоедать своим присутствием, докучать своей назойливостью’
44.	отлегло на душе [*]	uľavilo sa (нефраз. эквивалент)	«облегчилось»	‘кто-л. испытывает чувство облегчения, успокоения’
45.	плюнуть в душу кому-л.	uraziť do hĺbky duše	«обидеть до глубины души»	‘оскорбить самое дорогое для кого-л., самое сокровенное в ком-л.’
46.	в чем (только) душа держится	(už len) duša chodí doňho / do nej spávať	«(уже лишь) душа ходит в него / нее спать»	‘хилый, слабый, едва живой (о человеке)’

* Звездочкой в таблице обозначены ФЕ с вариантным употреблением компонентов *душа* и *сердце*, однако по частотности данные варианты неравноправны. В таблице указывается наиболее частотный вариант для каждого из языков в соответствии с данными словарей (СФСРЯ₁; СФСРЯ₂; Зимин, Спирин; RSFS; SSSJ; Smiešková). Исключены грубо-просторечные значения.

	Русская фразеологическая единица	Словацкий эквивалент	Буквальный перевод словацкого эквивалента	Значение ФЕ, примечания
47.	еле-еле душа в теле	mať dušu na jazyku	«иметь душу на языке»	‘едва, чуть жив (о слабом, больном или уставшем человеке)’
48.	сколько душе угодно	koľko si duša / srdce žiada	«сколько душа / сердце пожелает»	‘вволю, вдоволь, без каких-л. ограничений’
49.	как душе угодно	a kolen duša zažiada / ráči	«как только душа пожелает»	‘как только хочется, как нравится’
50.	ни (одной / единой) души	ani živej duše, ani noha	«ни живой души», «ни ноги»	‘никого, ни одного человека’
51.	от (всей) души ^{*)}	z (celej) duše ^{*)} , z hĺbky duše	«от (всей) души», «из глубины души»	‘совершенно искренне; с полной откровенностью, непосредственностью’
52.	всеми фибрами души	z duše, celou dušou / celým srdcom	«от души», «всей душой / всем сердцем»	‘очень сильно, страстно (ненавидеть, презирать и т. п.)’
53.	всей душой ^{*)}	celou dušou	«всей душой»	‘безгранично, беспрдельно, искренне, горячо (любить, верить и т. п.)’
54.	закрады-ваться в душу	vkrádať sa do duše	«вкрадываться в душу»	‘незаметно, исподволь, непроизвольно появляться, возникать (о чувствах, мыслях)’
55.	широкая душа / натура	široká duša	«широкая душа»	‘щедрый человек’
56.	добрая душа	dobrá duša	«добрая душа»	1. ‘добрый человек’; 2. перен., ирон. ‘подлый человек’
57.	отдыхать душой	okrievať / pookriať na duši	«исцелиться душой»	‘обретать душевный покой’
58.	вышибить душу из кого-л.	vyraziť dušu z niekoho	«выбить душу из кого-л.»	прост. ‘убивать ударом’
59.	загубить (свою) душу	zatratiť svoju dušu	«загубить свою душу»	прост. ‘отягчить совесть, сознание преступлением, тяжкими проступками’
60.	душой и телом	telom a dušou	«телом и душой»	‘целиком, всем существом’

Всего в таблицу включено 60 употребительных русских ФЕ с компонентом душа, которые выступают в следующих соотношениях (см. рис. 14.1):

- 16 русских ФЕ с компонентом душа, имеющих в словацком языке соответствия с компонентом сердце, включая случаи с вариантным (равноправным) употреблением компонентов душа и сердце (ок. 26,7%);
- 16 русских ФЕ с компонентом душа, имеющих в словацком языке идентичные или близкие к идентичным соответствия, в т. ч. библейского происхождения (ок. 26,7%; ФЕ № 16 имеет «физиологический» вариант рана);
- 15 русских ФЕ с компонентом душа, которые в словацком языке имеют нефразеологический эквивалент (25%);
- 9 русских ФЕ с вариантным употреблением компонентов душа и сердце при преобладающем компоненте душа (15%);
- 5 словацких ФЕ с вариантным употреблением компонентов душа и сердце при преобладающем компоненте душа;
- 1 словацкая ФЕ с вариантным употреблением компонентов душа и сердце при преобладающем компоненте сердце (ок. 1,7%);
- 2 случая, когда многозначная ФЕ русского языка с компонентом душа имеет фразеологический эквивалент лишь к одному из значений (ок. 3,3%);
- 12 словацких фразеологических эквивалентов без компонентов душа и сердце (20%).

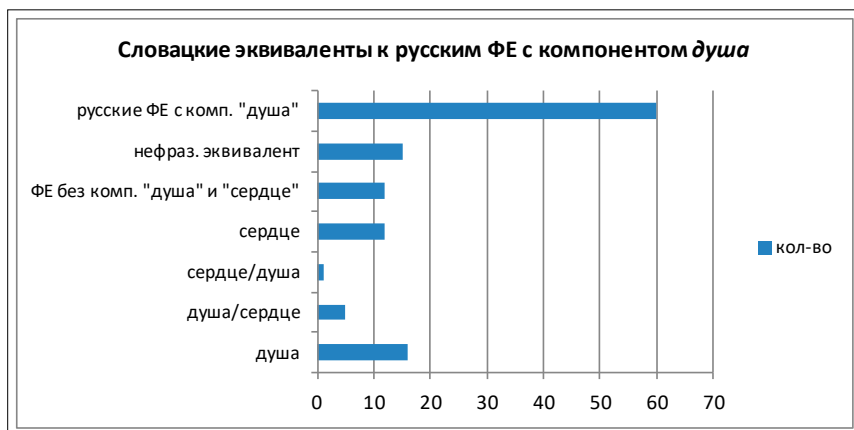


Рисунок 14.1.

Вышеуказанные соотношения свидетельствуют об определенной размытости границ между употреблением лексем *душа* и *сердце*, причем в русском языке очевидно тяготение к *душе*, а в словацком – к *сердцу*. Кроме того, там, где русская ФЕ содержит абстрактный компонент *душа*, словацкий эквивалент во многих случаях содержит конкретный телесный компонент – *сердце, горло, желудок, задница* (см. таб. 14.1), что не противоречит представлениям о большей детерминированности и конкретности словацкой ментальности по сравнению с русской [Алефиренко, Корина 2011] и о тяготении русской ментальности к размытости и абстрактности выражения [Колесов 2004]. Любопытно сравнить данные наблюдения с анализом лингвокультурной специфики сердца в чешской языковой картине мира (ЯКМ), проведенным Иреной Ваньковой [Vaňková 2005].

Хотя данная таблица представляет далеко не полный перечень ФЕ с компонентом *душа*, она отражает общие тенденции употребления данного компонента в русской и словацкой фразеологии. Только в 35% случаев словацкий эквивалент также содержит компонент *душа*, причем лишь в 20% – без вариантов, что является косвенным подтверждением его меньшего значения для национальной ментальности и системы ценностей по сравнению с русской лингвокультурой. Указывает на это и факт, что в тех случаях, когда в русском языке возможно вариантное употребление компонентов *душа* и *сердце* в составе ФЕ, словацкий эквивалент содержит только компонент *сердце* без возможности замены (*камень с души / сердца свалился* – *kameň / balvan zo srdca spadol*; *с открытой душой / с открытым сердцем* – *s otvoreným srdcom*; *душа / сердце разрывается* – *srdce puká / ide puknúť*; *душа / сердце болит* – *srdce bolí / krváca pre niekoho / niečo; войти в душу* – *stať sa vecou srdca*). Это свидетельствует о том, что даже при заимствовании или калькировании ФЕ каждый из языков в процессе своего исторического развития селекционировал и сделал преимущественным или единственным тот компонент, который наиболее соответствует его когнитивным приоритетам и согласуется с этнокультурной спецификой ЯКМ (подробнее см. [Алефиренко, Корина 2011]).

Семантическое и когнитивное «неравноправие» понятий «душа» и «сердце» в русском языке наглядно иллюстрирует «Новый объяснительный словарь синонимов» под ред. Ю. Д. Апресяна [НОСС], в котором они четко разграничиваются:

Синонимы различаются по следующим смысловым признакам: 1) функция представляемого органа (*душа* представляется органом внутренней жизни человека вообще, *сердце* – органом чувств как таковых); 2) связь представляемого органа с каким-либо реальным органом человеческого тела (*сердце*, в отличие от *души*, ассоциируется с реальным органом кро-

вообращения); 3) место представляемого органа в системе всего человека (душа противопоставляется телу, сердце – голове, разуму) [НОСС: 190].

Религиозно-философское значение понятия «душа» определяет его особое место в системе национальных ценностей, поскольку это «то единственное в человеке, что является объектом особого философского размышления. С религиозной точки зрения душа связывает человека с высшим духовным началом – это тот орган, с помощью которого человек ощущает мистический, потусторонний мир» [НОСС: 191]. Именно поэтому «синоним душа может употребляться расширительно, обозначая высшее духовное начало мировой жизни, своего рода духовный орган Вселенной, ср. *мировая душа*» [НОСС: 191].

Вследствие пиетета перед душой как этическим идеалом в русском языке практически не наблюдается переносов понятия «душа» в материальную сферу повседневного быта, приравнивания ее к предмету. В словацком языке такой перенос произошел с семантическим развитием общего значения 'то, что обернуто чем-л., завернуто во что-л.' – в этом значении «душу может иметь и колесо велосипеда, и мяч, и кабель» [Kačala 1995: 132, перевод Н. К.], ср.: *bezdušové pneumatiky* 'бескамерные шины', *zalepiť dušu na bicykli* 'заклеить камеру на велосипеде'. В русском языке такого развития не произошло, по нашему мнению, именно в силу более выраженной абсолютности, высшего духовного значения понятия «душа».

В силу своей универсальности и исключительной важности в русском языковом сознании концепт «душа» как наивное представление о душе тесно связан с такими национально-специфичными когнитивными доминантами русской языковой картины мира, как пространственная неограниченность, открытость и ярко выраженное интуитивное начало (подробнее см. [Алефиренко, Корина 2011]), что широко отражено в народных пословицах и поговорках с компонентом душа, напр.: *Душа простор любит; Гуляй душа нараспашку!; Душа чиста, как слеза ребенка; Был бы милый по душе, проживешь и в шалаше; Душа нараспашку и язык на плечо; Душа и редькой питается, а тело масло любит* [Зимин, Спирин: 43, 52, 56, 157, 269] и др. Несомненная доминантность концепта «душа» в русском языковом сознании подтверждается также популярностью упоминавшихся выше национальных стереотипов русского народа – *широкая русская душа, загадочная русская душа, поговорить по душам* и т. д., ему посвящен целый ряд исследований [Wierzbicka 1990; Шмелев 2000; Буянова 2002; Стернин, Прохоров 2007; Сергеева 2005 и др.].

Меньшую значимость души в словацкой ЯКМ по сравнению с русской подтверждают данные корпуса (см. таб. 14.2). Из общего количества вхождений лексемы душа в текстах корпуса мы зафиксировали ее употребление в составе только 24 фразеологических единиц⁶.

Таблица 14.2. Русские эквиваленты к словацким ФЕ с компонентом *душа* из Словацкого национального корпуса (по состоянию на октябрь 2015 г.)

	Словацкая фразеологическая единица	Русский фразеологический эквивалент	Буквальный перевод словацкой ФЕ	Примечания к словацким ФЕ
1.	prehovárať / vravieť (niekomu) do duše	учить уму-разуму	«обращаться / говорить к душе (кому-л.)»	
2.	ako bez duše	как в воду опущенный	«как без души»	
3.	odušu (bežať; dokazovať atď.)	что есть сил	«о душу»	
4.	vidieť niekomu do duše / do žalúdka	видеть кого-л. насквозь	«видеть кого-л. до самой души / до желудка»	душа и желудок уравниваются – возможный реликт древних верований
5.	chodí doňho / do nej duša (iba) spávať	дышать на ладан	«в него / неё душа (только) спать ходит»	
6.	s malou dušičkou	с замиранием сердца	«с маленькой душечкой»	частичный эквивалент с компонентом сердце
7.	vypustiť / vydýchnuť dušu	испустить дух	«испустить / выдохнуть душу»	
8.	z hĺbky duše	от всей души (любить)	«из глубины души»	
9.	celou dušou	всей душой (верить, любить)	«целой / всей душой»	

⁶ Для полноты картины добавим, что словарных фиксаций наблюдается гораздо больше: так, в 1-м томе новейшего толкового словаря словацкого языка в словарной статье *душа* приводится 78 ФЕ с компонентом *душа* без учета вариантных форм [SSSJ, 1, 2006: 821–822]. Это может свидетельствовать о более низкой частотности не вошедших в нашу таблицу значений, в результате чего они не фиксируются в корпусе. Частотный анализ употребления отдельных ФЕ с компонентом *душа* нами не проводился.

	Словацкая фразеологическая единица	Русский фразеологический эквивалент	Буквальный перевод словацкой ФЕ	Примечания к словацким ФЕ
10.	z (celej) duše	всей душой (ненавидеть)	«из (целой / всей) души»	
11.	(kdesi) vkútiku duše (veriť, dúfať)	(где-то) в глубине души (верить, надеяться)	«(где-то) в уголке души (верить, надеяться)»	отличие от ФЕ № 18: преобладает сема надежды
12.	mať ľahkú dušu / s ľahkou dušou (niečo robiť)	легко на душе	«иметь лёгкую душу / с лёгкой душой (делать что-л.)»	
13.	mať dušu na jazyku	еле-еле душа в теле; в чём только душа держится	«иметь душу на языке»	
14.	pohladiť dušu	(как) бальзам на душу	«погладить душу»	
15.	ani živej duše	ни души	«ни живой души»	
16.	spriaznená duša	обычно мн. ч. родственные души (ср.: родная душа)	«сроднённая душа»	полный эквивалент*)
17.	dobrá duša	добрая душа	«добрая душа»	полный эквивалент
18.	vhlbke / hĺbinách duše	в глубине души	«в глубине / глубинах души»	отличие от ФЕ № 9: преобладает сема недостижимости
19.	ťažko na duši	тяжело на душе	«тяжело на душе»	полный эквивалент
20.	čo si duša zažiada / zažela	чего душа пожелает	«чего только душа потребует / пожелает»	полный эквивалент
21.	vyraziť / vytriasť dušu z niekoho	вытрясти душу из кого-л.	«вышибить / вытрясти душу из кого-л.»	полный эквивалент
22.	vylievať dušu	изливать душу	«изливать душу»	полный эквивалент
23.	vkladať dušu do niečoho	вкладывать душу во что-л.	«вкладывать душу во что-л.»	полный эквивалент
24.	telom a dušou	душой и телом	«телом и душой»	полный эквивалент

* Под полной эквивалентностью имеется в виду структурная и семантическая эквивалентность одновременно.

Характер и количество зафиксированных в SNK фразем с компонентом *душа* свидетельствуют о далеком от приоритетного значении концепта «душа» в словацкой национальной ЯКМ.

На бóльшую близость представлений о душе в словацком языковом сознании к материальному миру (в частности, к физиологии) по сравнению с русским указывает и ФЕ *s malou dušičkou* (пример 6) 'с замиранием сердца' (букв. «с маленькой душечкой»), где и определение *malá* («маленькая»), и диминутивная форма существительного *dušička* («душечка») подчеркивают робость, боязнь негативного результата каких-либо действий или событий. В русском языке физиологичность такого страха отражена компонентом сердце в эквивалентной ФЕ. Диминутивные формы лексемы *душа* в русской фразеологии практически не встречаются – это понятие настолько безгранично и широко, что уменьшению не подлежит (формы ласкового обращения типа *душенька моя* к фразеологии не относятся). Другое дело – употребление пейоративного деривата *душонка*: если моральные качества человека не соответствуют общественной морали и противоречат высокому идеалу, заложенному в понятие «душа», мы говорим о таком человеке *ничтожная* (*мелкая, низкая, жалкая*) *душонка*, усиливая презрительную оценку адъективным компонентом с соответствующим значением.

Подводя предварительные итоги, можно сказать, что при всей размытости границ между употреблением лексем *душа* и *сердце* в русском языке очевидно тяготение к *душе*, а в словацком – к *сердцу*, что может быть следствием различий в когнитивных приоритетах русской и словацкой лингвокультур. В русском языке душа воспринимается как орган внутренней жизни человека вообще, и потому именно через нее происходит общение с иными сферами (божественное, мистическое и т. п.); *сердце* же воспринимается как средоточие чувств, и его деятельность не выходит за пределы чувственного (физического) восприятия мира, хотя ей могут приписываться метафорические значения (*душа не лежит к чему-л.* и т. д.). Любопытно, что в словацкой лингвистической литературе и словарях душа определяется аналогично [SSS], 1, 2006: 820–821; Kačala 1995: 132; Považaj 1996: 304], однако конкретный языковой материал не дает четкого разграничения «функций» души и сердца, что может означать меньшую семантическую удаленность данных понятий, а следовательно, их менее яркую дифференциацию. В пользу подобного заключения свидетельствует и анализ русско-словацких фразеологических параллелей, в которых при полной семантической тождественности наблюдается регулярное соответствие абстрактному компоненту *душа* в русской ФЕ конкретного «телесного» компонента

в словацкой ФЕ (наиболее часто – *сердце*, а также *горло*, *желудок*, *кровь* и т. д.). Это косвенно подтверждает бóльшую детерминированность и конкретность словацкой ментальности (и ее близость к западноевропейской) в отличие от русской ментальности с ее тяготением к размытости и абстрактности выражения.

Библиография

Словари-источники

- Жуков – Жуков Алексей В., *Лексико-фразеологический словарь русского языка*, 2007, Москва: Астрель: АСТ.
- Зимин, Спирин – Зимин Валентин И., Спирин Алексей С., 2006, *Пословицы и поговорки русского народа. Большой объяснительный словарь*, Ростов н/Д: Феникс, Москва: Цитадель-трейд.
- НОСС – *Новый объяснительный словарь синонимов русского языка. Проспект*, 1995, авт. Юрий Д. Апресян, Ольга Ю. Богуславская, Ирина Б. Левонтина, Елена В. Урысон, под общим руководством академика Юрия Д. Апресяна, Москва: Русские словари.
- Мелерович, Мокиенко – Мелерович Анна М., Мокиенко Валерий М., 2005, *Фразеологизмы в русской речи. Словарь*, Москва: Русские словари: Астрель: АСТ.
- СФСРЯ₁ – Жуков Влас П., Сидоренко Михаил И., Шкляров Виктор Т., 1987, *Словарь фразеологических синонимов русского языка*, ред. Влас П. Жуков, Москва: Русский язык.
- СФСРЯ₂ – Бирих Александр К., Мокиенко Валерий М., Степанова Людмила И., 2009, *Словарь фразеологических синонимов русского языка*, Москва: Изд-во АСТ-Пресс Книга.
- ФСРЯ – *Фразеологический словарь русского языка: свыше 4000 словарных статей*, 1978, ред. Александр И. Молотков, Москва: Русский язык.
- Glovňa, Lindner, Obst – Glovňa Juraj, Lindner Johanna, Obst Ulrich, 2007, *Slovakische, russische und deutsche Phraseologismen. Ein Handbuch für Studierende*, Nümbrecht: Kirsch Verlag.
- Habovštiaková, Krošláková – Habovštiaková Katarína, Krošláková Ema, 1996, *Frazeologický slovník. Človek a príroda vo frazeológii*, Bratislava: Veda.
- РČССФС – Stěpanova Ludmila, Fojtů Petra, Jankovičová Milada, 2014, *Rusko-česko-slovenský slovník frazeologických synonym*, Olomouc: UP.
- RSFS – Dorotjaková Viktória, Ďurčo Peter и др., 1998, *Rusko-slovenský frazeologický slovník*, Bratislava: SPN.
- Smiešková – Smiešková Eva, 1974, *Malý frazeologický slovník*, Bratislava: SPN.
- SS – *Synonymický slovník slovenčiny*, 2000, Bratislava: Veda, www.slovniky.korpus.sk.
- SSSJ – *Slovník súčasného slovenského jazyka*, 2006, ред. Klára Buzássyová, Alexandra Jarošová, ч. 1. А–К, Bratislava: Veda.

Электронные корпусы

НКРЯ – Национальный корпус русского языка, www.ruscorpora.ru

Параллельный русско-словацкий корпус, <http://korpus.juls.savba.sk/parus/>

SNK – Slovenský národný korpus, <http://korpus.juls.savba.sk>

Исследования

Алефиренко Николай Ф., Корина Наталья Б., 2011, *Проблемы когнитивной лингвистики*, Нитра: УКФ.

Бердяев Николай А., 2010, *Судьба России*, Москва: АСТ, Астрель, Полиграфиздат.

Буянова Любовь Ю., 2002, *Концепт «душа» как основа русской ментальности: особенности речевой реализации*, «Культура», № 2 (80), http://www.relga.rsu.ru/n80/cult80_1.htm

Гегель Георг Фридрих, 1956, *Феноменология духа*, Москва: ГИХЛ.

Дубровина Кира Н., 2010, *Энциклопедический словарь библейских фразеологизмов*, Москва: Наука.

Дубровина Кира Н., 2012, *Библейские фразеологизмы в русской и европейской культуре*, Москва: Флинта.

Зализняк Анна А., Левонтина Ирина Б., Шмелев Алексей Д., 2012, *Константы и переменные русской языковой картины мира*, Москва: Языки славянских культур.

Колесов Виктор В., 2004, *Язык и ментальность*, Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение.

Корина Наталья Б., 2015, *Порядок и хаос: к вопросу об использовании когнитивной методологии в лингвистических исследованиях*, в: *Язык и метод: Русский язык в лингвистических исследованиях XXI века*, т. 2: *Лингвистический анализ на грани методологического срыва*, ред. Д. Шумска, К. Озга, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, с. 69–80.

Попова Зинаида Д., Стернин Иосиф А., 2007, *Когнитивная лингвистика*, Москва: АСТ: Восток – Запад.

Сергеева Александра В., 2005, *Русские: Стереотипы поведения, традиции, ментальность*, Москва: Флинта – Наука.

Соловьёв Сергей М., 2005, *История России с древнейших времён. В двадцати девяти томах. В 15 книгах*, т. 1: *Русь изначальная*, Москва: АСТ, Фолио.

Стернин Иосиф А., Прохоров Юрий Е., 2007, *Русские: Коммуникативное поведение*, изд. 3-е, Москва: Флинта – Наука.

Шмелёв Алексей Д., 2000, *Широта русской души*, в: Наталия Д. Арутюнова, Ирина Б. Левонтина (отв. ред.), *Логический анализ языка: Языки пространств*, Москва: Языки русской культуры, http://www.modernlib.ru/books/shmelev_a/shirota_russkoy_dushi/read/

- Kačala Ján, 1995, *Rozvoj významu v slovnej zásobe. Prídavné meno účelový*, «Kultúra slova», № 3, с. 129–134.
- Považaj Matej, 1996, *Spytovali ste sa*, «Kultúra slova», № 5, с. 302–304.
- Šima Pavel, 2012, *Starozákonné slovné spojenia s lexémou srdce z hľadiska lingvomen-tality*, в: *Vzdelávanie – kultúra – duchovnosť: Od homo loquens k homo spiritualis*, Bardejov, с. 127–139.
- Vaňková Irena и др., 2005, *Co na srdci, to na jazyku*, Praha: Karolinum.
- Wierzbicka Anna, 1990, *Duša (≈soul), toska (≈yearning), sud'ba (≈fate): three key concepts in Russian language and Russian culture*, в: *Metody formalne w opisie języków słowiańskich*, ред. Zygmunt Saloni, Białystok: Dział Wydawnictw Filii UW, с. 7–32.

“Soul” and “Heart” in Russian and Slovak Texts in the Light of Contrastive Cognitive Language Analysis

Summary

The paper runs about significance of the concepts of “soul” and “heart” in Russian and Slovak languages and cultures in cognitive comparison. The ethno-cultural, historical and religious peculiarity of both nations is taken into account. Slovak national mentality is closer to Western European rationality, it gravitates towards the concrete; Russian mentality with its Eastern component is spirituality-oriented and gravitates towards the abstract. The cognitive language analysis of Russian and Slovak corpora as well as parallel corpora and phraseology illustrates that in equivalent phrases Russian prefers the lexical component “soul”, while Slovak prefers “heart”. This can serve as one of the arguments to support the idea of Slovak mentality’s inclination towards concreteness, and Russian mentality’s predisposition to abstractness.

Keywords: linguistic cognitive analysis, cognitive dominants, national mentality, soul, heart, Russian language, Slovak language.

Rozdział 15

***Сердце и душа* как органы чувств в славянской и балтийской языковых моделях эмоционального мира человека (на материале фразеологизмов русского, болгарского, словацкого, чешского, латышского и литовского языков)¹**

Татьяна Стойкова

Вентспилсская высшая школа

Резюме

В статье в сопоставительно-типологическом аспекте рассматриваются фрагменты языковых моделей эмоционального мира славян и балтов, отраженные в семантике фразеологизмов с компонентами *сердце* и *душа* в русском, болгарском (*сърце, душа*), словацком (*srdce, duša*), чешском (*srdce, duše*), латышском (*sirds, dvēsele, dūša*) и литовском (*širdis, siela*) языках. Проведенный анализ выявил значительное количество полных и частичных межъязыковых эквивалентов (как еще одно свидетельство типологической общности славянских и балтийских языков) и показал, что славянские (русские, болгарские, словацкие) фразеологизмы с общим значением 'испытывать (сильные) эмоции, чувства, переживания' характеризуются регулярным варьированием компонентов *сердце* / *душа*, при бесспорном преобладании компонента *душа*. Однако славянская модель не является однородной: чешские фразеологизмы с тем же общим значением тяготеют к балтийским, в которых варьирование *сердце* / *душа* встречается редко и абсолютной доминантой является компонент

¹ Исследование выполнено при поддержке гранта правительства Словацкой Республики (National Scholarship Programme of the Slovak Republic), 2016 г.

сердце. В статье предпринята попытка объяснить данные различия частичным и вероятностным влиянием экстралингвистических факторов.

Ключевые слова: фразеология, сопоставительная семантика, славянские и балтийские языки, языковая картина мира, этнолингвистика.

Современный антропоцентрический подход к языку позволяет по-новому расставить акценты при изучении фразеологической семантики в сопоставительном аспекте. Фразеологизмы (в дальнейшем ФЕ), составляя фонд разговорной речи, отражают древнее сознание народа и его древнейшие представления о человеке. На наш взгляд, является перспективным сопоставительное изучение ФЕ в контексте языковой картины внутреннего мира – с привлечением материала большого количества языков. Сопоставляя концептуализацию *души* в русской и английской лингвокультурах, М. В. Пименова «языковую картину внутреннего мира» определила как «совокупность моделей психического – интеллектуального (ментального) и эмоционального – мира человека, свойственного определенной этнической группе» [Пименова 2004: 11].

В данной статье в широком сопоставительном аспекте рассматриваются фрагменты языковых моделей эмоционального мира (в дальнейшем ЯМЭМ) славян и балтов, отраженные в семантике фразеологизмов с компонентами рус. *сердце, душа*; болг. *сърдце, душа*; словацк. *srdce, duša*; чеш. *srdce, duše*; латыш. *sirds, dvēsele, dūša*; лит. *širdis, siela*. Источником материала послужили фразеологические и толковые словари соответствующих современных литературных языков [ФСРЛЯ; ФСРЯ; БРФР; ФРБЕ; RČSSFS; SČFI; Stěpanova 2007; RSFS; SSJ; SSSJ; LFV; LLVV; FŽ; RLKFŽ], представляющих три группы славянских языков – восточнославянскую (русский), южнославянскую (болгарский) и западнославянскую (словацкий и чешский). Выбор ФЕ с компонентами *душа* и *сердце* мотивирован тем, что лексемы *душа, сердце* называют органы чувств. Сердце воспринимается двойственно, являясь органом кровообращения, и одновременно органом чувств [Шмелёв 2002: 30], так как метонимически соотносится с эмоциональной сферой. Согласимся с Е. Урысон, что «в отличие от нематериальной души, сердце представляется лишь органом чувств» [Урысон 2003: 24]. Душа же понимается шире – как «средоточие жизни внутри человека, невидимый орган внутренней жизни в целом» [Урысон 2003: 22–23], в которой мир чувств составляет только часть. Таким образом, очевидно, что слово *душа* имеет больше лексико-семантических вариантов, чем слово *сердце*. На основе совпадающих значений слов *душа, сердце* – ‘орган чувств’, ‘эмоциональный мир человека’ – в составе ФЕ возможно варьирование компонентов *душа / сердце*.

В процессе исследования выяснилось, что в балтийской фразеологии латышские и литовские ФЕ с компонентом *сердце* количественно значительно превосходят ФЕ с компонентом *душа*: во фразеологических словарях латышского и литовского языков страниц, содержащих ФЕ с компонентом *сердце* – латыш. *sirds*, лит. *širdis*² – значительно больше, чем ФЕ с компонентом *душа* – латыш. *dvēsele (dūša)*, лит. *siela* ‘душа живого человека’ (лит. ФЕ с компонентом *vėlė* ‘душа умершего’ здесь не рассматриваются). Особенно показательны данные фразеологического словаря современного литовского языка, где на сорока двух страницах приводятся ФЕ с компонентом *širdis* [FŽ: 672–713] и только на двух – с *siela* [FŽ: 606–607]. Проведенный анализ ФЕ показывает, что в балтийской ЯМЭМ ключевым словом для обозначения эмоциональных состояний, чувств и переживаний человека является *сердце* – латыш. *sirds*, лит. *širdis*, а не *душа*, как в славянской ЯМЭМ.

Следует отметить, что этимология слова *душа*, в том числе реконструкция всех исторических значений слова, остаётся малоизученным вопросом. Так, согласно данным этимологического словаря М. Фасмера, *душа* в значении ‘крепостной человек’ является семантической калькой со среднегреческого в значении ‘души людские’ [ЭСРЯ 1: 556]. В *Этимологическом словаре славянских языков* указывается на соответствие формы литовского языка *daūsios* (форма женского рода множественного числа) ‘воздух’, ‘эмпирии, рай’ форме галльского языка *dušios* ‘fantasm’ и предполагается существование индоевропейской лексемы **dhoṛsiā* [ЭССЯ: 164]. Несмотря на недостаточность и фрагментарность этимологических изысканий, тем не менее можно предположить значимое влияние христианской идеологии и философии на семантику слова *душа*, в результате которого могли развиваться лексико-семантические варианты слова, что, в свою очередь, способствовало активности компонента *душа* в русской и славянской фразеологии. Славянское *душа* и балтийские *dvēsele* (‘душа’), *dūša* (‘душа’ и ‘дух’) этимологически связаны [LEW: 114–115], однако в балтийской ЯМЭМ слово *душа* не получило такого ключевого значения, как в славянской, особенно в русской ЯМЭМ. Это в определенной мере объясняется влиянием внеязыковых факторов: христианизация язычников-балтов,

² Лит. *širdis*, выделенное в лексической системе и фразеологии литовского языка, является объектом традиционных семантических исследований в литовской лингвистике: литовский исследователь Зита Шименайте распределила ФЕ с *širdis* на 5 семантических групп, охарактеризовала подгруппы и основные семантические модели в каждой группе [Šimėnaitė 2003a, 2003b].

по сравнению со славянами, была более поздней и насильственной. В Латвию христианство принесли на мечях крестоносцы в XIII в., на территории современной Литвы оно постепенно распространялось, преодолевая еще большее сопротивление литовцев, до конца XIV в. [Gimbutienė 1994].

На фоне противопоставления балтийской и славянской ЯМЭМ открылось, что внутри славянской ЯМЭМ нет единства. Не нуждается в ссылке общеизвестная аксиома, что в русской языковой картине мира (и следовательно, в ее составляющей – ЯМЭМ) *душа* занимает доминантное положение. В южнославянской, болгарской, ЯМЭМ прослеживается «равнопоставеност, дори пълно взаимно идентифициране на душа и сърце като локус на емоциите» [Калдиева-Захариева 2013: 291], тогда как в западнославянской модели ситуация противоречивая. Анализируя фразеологический материал словарей современных словацкого и чешского языков, нетрудно заметить, что в чешских ФЕ, в отличие от словацких, редко встречается варьирование *душа / сердце* и преобладает компонент *сердце* [SČFI; Stěpanova 2007] – это сближает чешские ФЕ с балтийскими. Выразительны в этом отношении данные русско-чешского фразеологического словаря, где для русских ФЕ с общим значением ‘испытывать какие-либо эмоции, чувства’ и с варьированием компонентов *душа / сердце* в подавляющем большинстве случаев приводится чешский эквивалент с компонентом *srdce*, без варьирования [Stěpanova 2007]. Если последовательно учитывать влияние внешних факторов, а именно влияние христианской философии и культуры, на язык, языковые процессы в семантике, следует напомнить, что в XV в. как результат гуситского движения и гуситских войн на территории современного чешского языка произошло серьезное ослабление позиций христианства: идеология гуситского движения была направлена против церкви, гуситские войны привели к падению влияния церкви на общественное сознание [Матвеев, Ненашева 1998: 288–289]. Трансформация религиозного сознания чехов, в частности ослабление христианской веры, могло опосредованным образом отразиться в чешском языке, в его фразеологии.

Метонимическая замена *души сердцем*, часто встречающаяся во многих средневековых текстах, по мнению известного историка русского языка В. В. Колесова, указывает на сохранение «следов язычества» [Колесов 2001: 152–153] – тем самым подчеркивается связь сердца с языческой культурой. В отношении духовной культуры латышей и литовцев мы можем говорить не только о сохранении, но и о культивировании язычества, что проявляется в неизменном и неформаль-

ном соблюдении языческих традиций, обрядов, праздников. После насильственного введения христианства балтийские народы остались верны языческой культуре. В христианстве «воспарение духом [...] становится основным представлением в дальнейшем развитии идеи „души“», а язычнику, по природе материалисту, трудно воспринять идею бесплотной, нематериальной, души [Колесов 2001: 150–151]. Кроме того, *душа* и *сердце* – общекультурные концепты, и в их идеологической семантике запечатлены религиозные чувства, вера народа. Душа в значительной мере связана с христианской культурой. Сердце является не менее сложным феноменом, отражающим, по всей вероятности, религиозный дуализм: сохраняя тесную связь с язычеством, сердце вместе с тем выступает и значимым символом христианства: «Евангелие непрерывно утверждает, что сердце есть орган для восприятия Божественного света и Дара Духа Святого, в него изливается божественная любовь» [Вышеславцев 1929: 11–12].

Душа, как любой другой, материальный, орган, несмотря на нематериальную природу, имеет определенную локализацию. «По народным представлениям» душа помещается в «ямочке между ключицами на шее»: деньги хранили на груди, за воротом, т. е. *за душой* – *за душой нет ничего, ни копейки за душой, душа нараспашку* [Шанский 2012: 177]. В словаре В. Даля находим, что *душа* – народное название этой ямочки на шее «над грудной костью, под кадыком» [Даль 1956, 1: 505]. Латыш. ФЕ *ne kapeikas pie dvēseles* (ни копейки за душой) заимствована из русского языка. Ряд славянских ФЕ показывает своеобразную и меняющуюся локализацию души, например, ср.: болг. *със зѣби дѣржа душата си* ‘цепляться за жизнь всеми силами’; *душата ми е в / зад зѣбите* ‘о слабом, больном человеке’; *душата ми се е събрала в зѣбите / под (в) нокът* ‘об очень больном, умирающем человеке’; чеш. *mít duši / dušičku na jazyku* и словацк. *mať dušu na jazyku* ‘быть при смерти, умирать’. Напротив, ‘о живом человеке’ сообщает латыш. *dvēsele ir kauļos* (душа в костях), указывая на необычное место пребывания души. Сердце расположено в левой части груди, однако оно также метафорически может изменять локализацию; ср. эквивалентные ФЕ с общим значением ‘испытывать сильное чувство страха’: рус. *сердце ушло* (*душа ушла*) *в пятки* = лит. *širdis nudribo lig kulnų* (сердце упало до пяток) – болг. *пада ми / падна ми сърцето в петите / в гащите* = словацк. *srdce mi spadlo do nohavíc / za sáru* = чеш. *srdce mi spadlo do kalhot / do bot*; словацк. *má srdce v nohaviciach; má srdce v kalhotách / v botách*; ср. также с тем же значением болг. *сърцето ми се качва / качи в гърлото* = словацк. *mať srdce až v krku / hrdle* = чеш. *mít srdce až v krku / hrdle*.

Душа и сердце, как органы-«вместилища» сокровенных чувств и переживаний, наделены пространственной характеристикой. Пространственные признаки содержат метафорические образы *глубина*, *дно*, *уголок* в составе часто эквивалентных славянских и балтийских ФЕ с компонентом *душа*: рус. *в глубине души* = болг. *в дълбочината на душата* = словацк. *v hĺbke duše* = чеш. *v hloubi duše* = латыш. *dvēseles dziļumos* = лит. *sielos gilumojė* ‘внутренне, втайне; подсознательно’; рус. *до глубины души* = словацк. *do hĺbky duše* = чеш. *do hloubi duše* = латыш. *līdz dvēseles dziļumiem* = лит. *iki sielosgelmių* ‘очень сильно волновать, потрясать, поражать’; болг. *в най-дълбоките кътчета на душата си* = словацк. *v kútiku duše*; болг. *в / до дъното на душата си* = словацк. *na dne duše (chovať niečo)* и др. Сердце имеет такие же образно-пространственные характеристики – *глубина*, *дно*, *уголок*; ср.: рус. *в глубине сердца* = болг. *в дълбочината на сърцето* = словацк. *v hĺbke srdce* = лит. *širdies gilumojė*; рус. *до глубины сердца* = латыш. *līdz sirds dziļumiem* = лит. *iki širdies gelmių*; болг. *от дълбочината на сърцето* = латыш. *no sirds dziļumiem* = лит. *iš širdies gelmės* (из глубины сердца) ‘связанное с сущностью человека, подлинное, сокровенное’; словацк. *v kútiku srdca* = чеш. *v koutku / v koutečku srdce*; болг. *в / до дъното на сърцето си* и некоторые другие.

Человек обнажает свой мир чувств благодаря способности души и сердца раскрываться. Эта универсальная способность в славянской и в балтийской ЯМЭМ проявляется по-разному. Эквивалентные славянские ФЕ с данной семантикой образуют синонимические ряды с варьированием обоих компонентов: рус. *открыть (свою) душу / сердце* = болг. *разкривам / разкривя душата / сърцето си* = словацк. *otvárať / otvoriť niekomu svoju dušu / svoje srdce* = чеш. *otevírat / otevřít někomu svou duši / své srdce*; рус. *распахивать / распахнуть душу / сердце* = болг. *разтварям / разтворя душата / сърцето си* = словацк. *otvárať / otvoriť pred niekým dušu / srdce dokorán* = чеш. *otevírat si / otevřít si před někým srdce / duši dokořán*; рус. *изливать / излить (свою) душу перед кем-то* = болг. *изливам / изляя душата си / сърцето си някому* = словацк. *vylietať / vyliat' (si) pred niekým dušu / srdce* = чеш. *vylévat / vylít (si) někomu duši / srdce*; ср. также рус. *выворачивать душу (наизнанку), выкладывать душу* – словацк. *vyložiť dušu / srdce na dlaň* = чеш. *vyložit duši / srdce na dlaň*; словацк. *mát dušu / srdce na dlani* = чеш. *mít srdce na dlani* и др. Балтийским же ФЕ компонент *душа* не свойствен: встречается, скорее, как исключение и в чередовании с *сердце*: латыш. *atklāt (savu) dvēseli / sirdi* (открыть (свою) душу / сердце) = лит. *atvėrti sielą / širdį*. Балтийские ФЕ с данным общим значением образуют синонимические ряды с компонентом *сердце*: латыш. *parādīt sirdi pret kādu* = лит. *parodyti širdį* (показать,

сердце (кому-либо)) – латыш. *izkratīt sirdi pret kādu* = *išlieti širdī* (излить, сердце (перед кем-либо)) – латыш. *atvērt sirdi* = лит. *širdį praverti* ((при) открыть, сердце (кому-либо)) – *atlapoti širdį* (распахнуть, сердце (перед кем-либо)); ср. также латыш. *izlikt sirdi uz delnas* (выложить, сердце, на ладонь), *sirds kā uz delnas* (сердце, как на ладони) с приведенными выше чеш. и словацк. эквивалентами.

Божественная природа человека предполагает изначальное наполнение души и сердца светлыми, добрыми чувствами, с чем связана актуализация значения ‘искренность, открытость, чистота чувств’. Это значение передают эквивалентные славянские ФЕ и с компонентом *душа*, и с компонентом *сердце*: рус. *от всего сердца / от всей души* = болг. *от цялата душа / цялото сърце*; *от душа и сърце*; *с цялата си душаи сърце*; *от все сърце* = чеш. *od duše / od srdce*; *z celé duše*; *z celého / z plna srdce* = словацк. *celou dušou*; *z celej duše*; *z celého srdca*; *od srdca*; рус. *с открытой душой / с открытым сердцем* = болг. *с открито сърце* = словацк. *s otvoreným srdcom / s otvorenou dušou*; *so srdcom / s dušou na dlani* и др. В балтийской фразеологии данное значение имеют немногочисленные ФЕ, и только с компонентом *сердце*: латыш. *no sirds / no visas sirds* (от сердца / от всего сердца) = лит. *visa širdimi / iš visos širdies* (от всего сердца), *atvira širdimi* (с открытым сердцем) и некоторые др.

Чувством, наполняющим высшим смыслом жизнь человека, является любовь. Межъязыковые эквивалентные ФЕ объединяются на основе двух групп обобщенных значений: 1) ‘испытывать любовь к кому-либо’, ‘сильно, беззаветно, преданно любить кого-либо’, ‘влюбиться в кого-либо’; 2) ‘вызвать в ком-либо сильную симпатию’, ‘заставить кого-либо полюбить себя’, ‘пробудить в ком-либо любовь’. В славянских ФЕ с данной семантикой встречаются оба компонента и их варьирование: 1) рус. *не чаять души* = болг. *душаи свят ми е*; рус. *всей душой / всем сердцем любить кого-либо* = словацк. *celou dušou lípnúť na niekom*; *milovať niekoho z celej duše / celou dušou* = чеш. *milovat někoho celým srdcem / z celého srdce*; рус. *отдавать / отдать душу / сердце кому-либо* = болг. *давам / дам душата си / сърцето си за някого* = словацк. *dat' celú dušu / celé srdce za niekoho* = чеш. *dávat / dát (svě) duši / srdce*; ср. также рус. *потерять сердце* = словацк. *stratiť srdce* = чеш. *ztratit srdce*; чеш. *mít někoho z duše / ze srdce rád*; словц. *duša (mu) prahne / lípne po niekom* и др.; 2) рус. *завоевать чье-либо сердце* = чеш. *získat srdce někoho*; рус. *покорить чье-либо сердце* – чеш. *dobýt či srdce* и др.

В балтийской модели указанные значения имеют ФЕ только с компонентом *сердце*: 1) значения ‘испытывать любовь к кому-либо’, ‘сильно, беззаветно, преданно любить кого-либо’, ‘влюбиться в кого-либо’ пере-

дают следующие балтийские ФЕ: лит. *širdį pamesti* (потерять сердце); лит. *prisirišti širdimi* (привязаться сердцем), лит. *širdį padėti* (положить сердце), лит. *širdį (ati)duoti* (отдать сердце), лит. *širdį padovanoti* (подарить сердце), лит. *širdį prikinkyti* (впрячь сердце) и др.; 2) значения ‘вызвать в ком-либо сильную симпатию’, ‘заставить кого-либо полюбить себя’, ‘пробудить в ком-либо любовь’, ‘быть для кого-либо близким, любимым’ имеют балтийские ФЕ: лит. *širdį prilaužti* (надломить чье-либо сердце), *širdį prilenkti* (пригнать чье-либо сердце); лит. *širdį prisiūti* (пришить чье-либо сердце); *širdį prikalti* (прибить к себе чье-либо сердце); латыш. *pieaugt pie sirds kādam* (прирасти, к сердцу кого-либо), *iekarot sirdi* (завоевать, чье-либо сердце) и др.

ФЕ описывают широкий спектр чувств, эмоций человека, нередко сопутствующих чувству любви или вызванных ею, чаще негативных, чем позитивных, – беспокойство, тревога, злоба, гнев, печаль, тоска, жалость, сострадание, успокоение, душевное облегчение, радость, приятное волнение и др. Ниже приводятся ряды эквивалентных славянских и балтийских ФЕ: 1) с общим значением ‘испытывать какие-либо (сильные, чаще негативные) чувства, переживания’; 2) с общим значением ‘вызывать в ком-либо сильные (болезненные) чувства, переживания’. В славянских ФЕ, за исключением чешских, как регулярное явление прослеживается варьирование компонентов *душа* / *сердце*. Чешские и балтийские эквиваленты содержат компонент *сердце*:

- 1) рус. *душа / сердце болит* = болг. *боли / заболя ме душата / сърцето* = словацк. *duša / srdce ho bolí* = чеш. *srdce ho bolí* = латыш. *sirds sāp* = лит. *širdį sora / skauda / maudžia*;
- рус. *душа / сердце разрывается (на части)* = болг. *душата / сърцето ми се къса / раскъсва* = чеш. *rve (drásá) srdce* = латыш. *sirds pārplīst / plīst / trūkst* = лит. *širdis / plyšta perpus / sprogsta*;
- рус. *камень (лежит) на душе / на сердце* = болг. *камък ляга / легне на душата / на сърцето ми* = чеш. *leží kámen na srdce* = латыш. *gul kā akmens uz sirds* = лит. *akmuo užgulė širdį*;
- рус. *камень с души / сердца свалился* = болг. *(тежък) камък (ми) пада / падна от душата / сърцето* = словацк. *kameň mi spadol z duše / zo srdca* = чеш. *kámen ze srdce spadl / svalil se* = латыш. *novēlas (kā) akmens no sirds* = лит. *kaip akmuo nuo širdies nusirito*;
- рус. *душа высохла* = болг. *изсъхва ми / изсъхне ми душата / сърцето* = лит. *širdis sudžiūvo*;
- рус. *душа / сердце выгорела (-о)* = болг. *изгоря ми душата / сърцето* = лит. *širdį nodiegė / sudiegė*;

- рус. *отлегло на душе / от сердца* = болг. *развързва / развърже ми се сърцето* = словацк. *odlhalo mi na duši / na srdci* = латыш. *atvieglot / atvieglināt sirdi* = лит. *širdį palengvinti* (облегчить, сердце; 'испытать облегчение');
- рус. *душа / сердце радуется* = лит. *širdis džiaugiasi* (*сердце радуется*) – болг. *душата ми играе* – чеш. *srdce směje*.

2) рус. *рвать / разрывать / надирать душу / сердце* = болг. *късам душата / сърцето* = словацк. *trhať srdce* = чеш. *drásat / rvát / trhat srdce* = латыш. *raut / plēst sirdi* (*no krūtīm laukā / ārā*) (*рвать, вырывать сердце (из груди)*) = лит. *širdį plėšti / sudraskyti* (*рвать / разорвать сердце на части*); *širdį plėšti laukan* (*вырывать сердце*); ср. также выразительный ряд балтийских синонимов: латыш. *(ie)durt sirdi* = лит. *širdį sugelti* ((у)колоть, (в) сердце); латыш. *griezt sirdi* = лит. *širdį rėžti* (резать, сердце); латыш. *dzelt sirdi* (жалить, в сердце); лит. *širdį pjaustyti* (сердце, рубить на куски); лит. *širdį skrosti* (сердце, вскрыть); лит. *širdį paėsti / suėsti* (сердце, есть / разъесть) и др;

Как показывают многочисленные примеры, среди балтийских и славянских ФЕ много почти полных эквивалентов, хотя для балтийских ФЕ, действительно, не характерно ни варьирование *душа / сердце*, ни наличие компонента *душа* (лит. *sielą*, латыш. *dvēsele / dūša*). Скорее исключением являются редкие балтийские ФЕ с варьированием *душа / сердце*, например: лит. *sielą / širdį ėsti* (разъесть душу / сердце); латыш. *duša / sirds ir pilna* (душа полна / сердце полно) 'об очень расстроенном, страдающем человеке'.

В организме человека есть материальная субстанция, с органами чувств тесно связанная. Это кровь. Кровь физиологически неотделима от жизнедеятельности сердца и метонимически является носителем самых сильных эмоций, страстей [Шмелёв 2002: 30]; кроме того, с древних языческих времен кровь символически считается и местом пребывания души [ЭСЗЭ: 263]. И в славянских, и в балтийских языках находим эквивалентные ФЕ с общим значением 'чувствовать невыносимую душевную боль, тоску, страдания', имеющие одинаковую структуру с компонентами *сердце* и *кровь*: рус. *сердце кровью обливается* = болг. *сърцето ми се облива / се обля с кръв* (ср. болг. *кръв капе от сърцето ми*) = чеш. *srdce mi krvácí* = словацк. *srdce mi krváca* = лит. *širdis krauju pasrūva / raplūsta* = латыш. *sirds asiņo* (сердце кровоточит).

Итак, сопоставление фрагментов языковых моделей эмоционального мира славян и балтов, запечатленных в семантике фразеологизмов русского, болгарского, чешского, словацкого, литовского и латышского

языков с компонентами *душа* и *сердце*, выявило значительное количество полных и частичных межъязыковых эквивалентов по семантической и грамматической структуре. В рамках статьи мы не можем показать все эквивалентные ряды и соответствия, но их внушительное количество является еще одним свидетельством типологической общности славянских и балтийских языков и указывает на восхождение рассмотренных славянских и балтийских ФЕ к эквивалентным (в некоторых случаях – к общим) прототипам. В большинстве случаев речь может идти об эквивалентных / тождественных прототипах, на основе которых в разных языках параллельно развивались эквивалентные ФЕ. Отбор эквивалентных прототипов, по-видимому, мотивируется экстралингвистически – универсальной организацией человека, его физиологии и психики, тождественностью принципов мировидения славян и балтов, отражающего эмоциональную жизнь человека; а также лингвистически – универсальностью процессов переосмысления семантики прототипов.

Существенные различия рассмотренных славянской и балтийской языковых моделей эмоционального мира касаются ключевого слова ФЕ: несмотря на неоднородность славянского материала, для славянских ФЕ регулярным является варьирование компонентов *душа* / *сердце* при доминировании компонента *душа*. В чешских ФЕ наблюдается другая тенденция, они ближе к балтийским, в которых практически отсутствует варьирование и абсолютную доминантную позицию занимает компонент *сердце*.

Дальнейшее привлечение фразеологических данных других славянских языков, а также изучение ФЕ с компонентами *душа* и *сердце* в контексте сопоставляемых отдельных лингвокультур позволит расширить и конкретизировать представление о соотношении языковых моделей эмоционального мира славян и балтов.

Библиография

- БРФР – Кошелев Александр К., Леонидова Мария А., 1974, *Българско-руски фразеологичен речник*, София–Москва: Държавно издателство «Наука и изкуство», издателство «Руски език».
- Вышеславцев Сергей, 1929, *Сердце в христианской и индийской мистике*, Paris: YMCA PRESS.
- Даль Владимир, 1956, *Толковый словарь живого великорусского языка*, 1–4, Москва: Государственное издательство иностранных и национальных словарей.
- Калдиева-Захариева Стефана, 2013, *Българска фразеология*, в: *Българска лексикология и фразеология*. 1–2, т. 2, София: Академично издателство «Проф. Марин Дринов».

- Колесов Владимир В., 2001, *Древняя Русь: наследие в слове. В 5-ти книгах. Кн. 2. Добро и зло*, Санкт-Петербург: Филологический факультет Санкт-Петербургского государственного университета.
- Матвеев Геннадий Ф., Ненашева Зоя С. (ред.), 1998, *История южных и западных славян: в 2-х томах, т. 1: Средние века и новое время*, Москва: Издательство Московского университета.
- Пименова Марина В., 2004, *Душа и дух: особенности концептуализации*, Кемерово: ИПК «Графика».
- Урысон Елена В., 2003, *Проблемы исследования языковой картины мира: Аналогии в семантике*, Москва: Языки славянской культуры.
- ФРБЕ – Ничева К., Спасова-Михайлова С., Чолакова Кр., 1974–1975, *Фразеологичен речник на българския език*, 1–2, София: Издателство на Българската Академия на науките.
- ФСРЛЯ – Федоров Александр И., 1997, *Фразеологический словарь русского литературного языка в 2-х томах*, Москва: «Цитадель».
- ФСРЯ – Молотков Александр И. (ред.), 1994, *Фразеологический словарь русского языка*, Санкт-Петербург: «Вариант».
- Шанский Николай М., 2012, *Фразеология современного русского языка*, Москва: Книжный дом «ЛИБРОКОМ».
- Шмелёв Алексей Д., 2002, *Русская языковая модель мира*, Москва: Языки славянской культуры.
- ЭСЗЭ – Андреева Виктория и др., 2000, *Энциклопедия символов, знаков, эмблем*, Москва: „Локид“.
- ЭСРЯ – Фасмер Макс, 1986, *Этимологический словарь русского языка в 4-х томах, т. 1*, Москва: «Прогресс».
- ЭССЯ – Трубачев Олег Н. (ред.), 1978, *Этимологический словарь славянских языков (праславянский лексический фонд)*, выпуск 5, Москва: «Наука».
- FŽ – *Frazeologijos žod'ynas*, 2001, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas.
- Gimbutienė Marija, 1994, *Balti aizvēsturiskajos laikos. Etnoģenēze, materiālā kultūra un mitoloģija*, Rīga: „Zinātne”.
- LEW – Fraenkel Ernst, 1962, *Litauisches etymologisches Wörterbuch*, т. 1, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- LFV – Laua Alise, Ezeriņa Aija, Veinberga Silvija, 2000, *Latviešu frazeoloģijas vārdnīca*, Rīga: „Avots”.
- LLVV – Ceplītis Laimdotis (ред.), 1972–1996, *Latviešu literārās valodas vārdnīca*, 1–8, Rīga: „Zinātne”.
- RCŠSFS – Stěpanova Ludmila, Fojtů Petra, Jankovičová Milada, 2014, *Rusko-česko-slovenský slovník frazeologických synonym. Výkladový slovník*, Olomouc: Univerzita Palackého.
- RLKFŽ – Stašaitienė Vilija, Paulauskas Jonas, 1985, *Rusų-lietuvių kalbų frazeologijos žodynas. Русско-литовский фразеологический словарь*, Vilnius: „MOKSLAS”.
- RSFS – Dorotjaková Viktória, Ďurčo Peter, Filkusová Mária, Petrufová Magdaléna, 2010, *Rusko-slovencký frazeologický slovník*, Bratislava: Slovenské pedagogické nakladateľstvo.

- SČFI – Čermák František, Hronek Jiří, Machač Jaroslav (ред.), 1983–1994, *Slovník české frazeologie a idiomatiky*, 1–4, Praha: Akademia.
- SSJ – *Slovník slovenského jazyka*, 1959–1968, 1–6, Bratislava: Vydavateľstvo Slovenskej Akadémie Vied.
- SSSJ – *Slovník súčasného slovenského jazyka*, 2006, A–G, Bratislava: VEDA.
- Stěpanova Ludmila, 2007, *Rusko-český frazeologický slovník*, Olomouc: Univerzita Palackého.
- Šimėnaitė Zita, 2003a, *Frazeologizmų su daiktavardžiu širdis semantika*, в: *Leksikografijos ir leksikologijos problemos*, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, с. 225–252.
- Šimėnaitė Zita, 2003b, *Daugiareiksmio žodžio semantika ir derivacija: (Daiktavardžio širdis mikrosistema): daktaro disertacijaos satrauka: humanitariniai mokslai filologija, lietuvių kalbą*, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas.

“Heart” and “Soul” as Sense Organs in Slavic and Baltic Language Models of the Emotional World of the Person (as Exemplified by Phraseological Units of the Russian, Bulgarian, Slovak, Czech, Latvian and Lithuanian languages)

Summary

This article considers in a comparative and typological perspective elements of language models of the emotional world of Slavs and Balts, as reflected in the semantics of phraseological units with the components “heart” and “soul”: Russian *serdtse, dusha*; Bulgarian *sartse, dusha*; Slovak *srdce, duša*; Czech *srdce, duše*; Latvian *sirds, dvēsele, dūša*; Lithuanian *širdis, siela*. Phraseological units with the components “soul” and “heart” describe a wide range of feelings and emotions: love, pleasure, grief, sufferings, regret, despair, fear etc. In Russian, Bulgarian and Slovak various phraseological units with a general meaning ‘to feel strong emotions, feelings, experiences’ are regularly characterised by a combination of “soul” / “heart” components, with “soul” being decisively more common. The Czech phraseological units are closer to Baltic ones. The Baltic phraseological units with the same general meaning, in an absolute majority of cases, contain the component “heart”. The article undertakes to explain these differences, pointing to probable extralinguistic influences.

Keywords: phraseology, comparative semantics, Slavic and Baltic languages, linguistic image of the world, ethnolinguistics.

Rozdział 16

Концепты DUSZA и ДУША в польских и русских паремиях

Ольга Макаровска

Университет им. Адама Мицкевича
в Познани

Резюме

Статья посвящена выявлению и сравнению особенностей концептов DUSZA и ДУША в польской и русской культурах. Исследовательским материалом послужили польские и русские пословицы и поговорки. В процессе анализа паремий были установлены понятийные, буквальные и небукральные, смыслы обоих концептов. На основании буквальных смыслов пословиц и поговорок были реконструированы фреймовые модели рассматриваемых концептов. Это позволило выделить основные признаки концептов DUSZA и ДУША и установить степень их подобия и различия как результата их концептуализации в польской и русской культурах.

Ключевые слова: структура концепта, фреймовая модель, основные признаки.

Душа как один из древнейших и важнейших элементов славянских культур из-за своей многосложности остается недостаточно изученным концептом, прежде всего, в сопоставительном аспекте. В связи с этим особого внимания заслуживают паремийные «депозитарии», репрезентирующие концепты DUSZA и ДУША в польском и русском языках. Поскольку в паремиях отражаются традиционные, архаические [Толстой 1995: 13] воззрения человека на явление, сохраняющие свою позицию или модифицирующиеся с течением времени, то исследование паремийных «депозитариев» концептов позволяет вплотную приблизиться к пониманию истоков становления и развития менталитета сборного этносубъекта.

Для реализации основной цели настоящей работы, т. е. сопоставления особенностей концептов DUSZA и ДУША, будут восстановлены их модели на базе польских и русских пословиц и поговорок. Корпус исследуемого материала собран методом выборки из печатных словарей с учетом наличия в паремиях лексем *dusza* и *душа*. Сюда не вошли антипословицы (*Душа военного – потемки*), приговорки (*Посторонись, душа, оболью*) и паремии, незафиксированные в доступных печатных источниках (*Ostrożność a sekret to dusza wojny*). Паремиологические внутриязыковые синонимы и варианты [Пермяков 1988: 135–137] рассматриваются как одно целое. Начальный объем выборки: польских паремий – 105, русских – 174; конечный, соответственно 98 и 143¹ после исключения паремий, входящих в понятийную периферию концептов (см. таблицу 16.1), рассмотрение которых в задачи настоящей работы не входит.

Итак, понятийные ступени² концептов DUSZA и ДУША одинаковы, причем видовые смыслы совпадают с представлениями славян о них [Moszyński 2010: 596], а смыслы, указанные в подпункте 1), – с пониманием души в католицизме и православии [Łukaszyk, Bieńkowski, Gryglewicz 1989: 378–384; *Полный православный* 1992: 805–806].

В паремиях говорится не о происхождении, а о **появлении** души в теле человека (см. таблицу 16.1). В польских паремиях (ПП) Бог³ вкладывает душу в дерево и *опротетчиво наделяет ею отдельных лиц* (*Włożył Bóg duszę w gruszę; Włożył Bóg duszę, lepiejby w gruszę*). Тесная **связь души с Богом**, акцентируемая в русских паремиях (РП), основывается на зависимости души от Бога (*Жив бог – жива душа моя*), в т. ч. при жизни человека (*Болезни в землю, могут в тело, а душа живо к богу*); а также на ее принадлежности Богу (*Душою божьи, а телом княжьи*).

¹ При анализе ряда паремий затруднение вызывает их неоднозначность ввиду смысловой неразвернутости языкового микроконтекста [Makarowska 2014: 68]. Например, паремию *Czarna suknia – czarna dusza* можно толковать трояко: 1) траурное платье (т. е. одеяние) = несчастная душа, исходя из того, что 'Po sukni znam żałobę' [Karłowicz, Kryński, Niedźwiedzki 1915: 508], а *czarny* = 'nieszczęśliwy, smutny' [Karłowicz, Kryński, Niedźwiedzki 1900: 373]; 2) под сутаной – подлая душа (*czarna suknia* = 'stan duchowny' [Karłowicz, Kryński, Niedźwiedzki 1915: 508]); 3) черное одеяние = подлая душа [Krzyżanowski 1972: 348].

² Структура концепта с описанием понятийной и концептивной ступеней дана в нашей работе [Makarowska 2014: 30, 34–42].

³ В соответствии с новыми рекомендациями специалистов [Розенталь 2006: 23–24] слово *Бог* в тексте статьи пишется с прописной буквы. В текстах паремий сохраняется графическая форма (*Бог, бог*), зафиксированная в словаре-источнике.

Таблица 16.1. Понятийная ступень концептов *dusza* и душа

Понятийное ядро	
1. Категория	• явление
2. Классификация	• внутреннее несоматическое начало
Доминирующий понятийный смысл	• внутренняя нематериальная данность
Видовые понятийные смыслы	Примеры паремий
1. Нематериальная бессмертная сущность, данная Богом каждому человеку, духовное существо	<i>Rada by dusza do raju, ale grzechy nie puszczają.</i> <i>Не тужи по голове: душа есть.</i> <i>Włożył Bóg duszę, lepiejby w gruszę.</i> <i>Неробкую душу вложил в меня бог.</i> <i>Gdzie duszy miło, tam ciało rośnie.</i> <i>Что душа унасла, то и на тот свет понесла.</i>
2. Жизненное начало	<i>Włożył Pan Bóg duszę jak w gruszę, chlusnął, ale nie przymusnął.</i> <i>Кто вложил душу, тот и вынет.</i>
3. Совокупность внутренних качеств (психика) человека	<i>Wielka dusza w małym ciełe.</i> <i>Плоха рожка, да душа гожа.</i>
Понятийная периферия*	
Небуквальные устойчивые понятийные смыслы	Примеры паремий
а) человек	<i>Dusa za dzień nie pódzie, może pokutować.</i> <i>На каждую душу готова краюшка.</i>
б) важнейшая часть чего-либо	<i>Porządek duszą wszystkiego.</i> <i>Порядок – душа всякого дела.</i>

* Ввиду употребления в паремиях лексем *dusza* и душа в значении 'człowiek' и 'человек', возникает вопрос, не скрываются ли за одной словесной оболочкой два концепта, т. е. *внутренняя нематериальная данность* и *человек*. Однако «концепт „Душа” не отождествляется (не „синонимизируется”) с концептами „Дух”, „Сознание”, „Человек, Личность» [Степанов 2001: 43], т. е. смысл *человек* в нем может быть только небуквальным (метонимическим), а не доминирующим. Такая смысловая метонимическая неоднозначность понимается учеными как «перенос наименования с одного слота фрейма на другой» [Кобозева 2000: 170], суть которого в смыслообогащении, а не смыслообразовании (создании нового концепта). Отсюда, обоснованно говорить, скорее, о понятийной периферии одного концепта, а не о двух концептах. Предположительно сказанное касается и концепта *dusza* (подчеркиваем, что речь идет о реконструкции понятийной ступени концепта души исключительно на материале паремий). Впрочем, из-за сложности вопроса на сказанном не настаиваем, оставляя место для более глубокого рассмотрения и дискуссии.

Человеку дается одна душа (*Każdy ma jedną duszę i tej strzeże*, Одна душа, и та нехороша), хотя в РП запечатлены следы давней веры славян в «многость душ» [Moszyński 2010: 589]: *Семь в тебе душ, да ни в одной пути нет*.

Душа как духовное существо в ПП являет собой независимую, противоречивую индивидуальность. Это дающая надежду сила (*Spodziewaj się śmieie, póki dusza w cieie*), недоступная ни для кого (*Co w duszy tego nikt nie ruszy*), строптивая (*Dusza i człowieka rogata, nie wyjdzie z ciała bez bata*), смелая и непрельщающаяся подкупом (*Duszy kożuchem nie wystraszy; Dusza nie suczka, skórką chleba jej nie wyciągniesz*).

В РП отмечается серьезность души (*Душа не балалайка*), принадлежность к внутреннему миру (*С рожи – снаружи, с души – снутри*) и невозможность от нее избавиться (*Душа не сосед, не обойдешь*). Влезть в душу, чтобы познать изнутри или завоевать ее доверие, и нельзя и можно: *В чужую душу не влезешь, Этот человек без подмазки в душу влезет*. Согласно древним верованиям, душа недоступна взору (*Человека видим, а души не видим*), хотя характер можно разглядеть (*Не гляди на чуб, гляди на душу*).

Душа слышит, а *dusza* – видит [Даль 2007: 184; Krzyżanowski 1969: 509], причем органом внутреннего зрения является **совесть** (*Co oko ciała, to sumienie duszy*). Она отождествляется с душой [Даль 2007: 180; Karłowicz, Kryński, Niedźwiedzki 1900: 587], в РП отмежевывается (*Душа христианская, да совесть-то цыганская*). Совесть служит гарантом нравственного поведения (*Kto ma sumienie w duszy, ten cudzego nie ruszy*, *Душа – вера, совесть – порука*).

В польских и русских пословицах показано пребывание души в теле человека и вне его, после смерти. Отголосок народных представлений о той стадии существования, когда она после смерти сохраняет связь с телом [Толстой 1999: 162], содержится только в пословице *Nie rychło leczyć, kiedy dusza na ramieniu*.

Согласно ПП, душа пребывает в убогом, малом, прекрасном, здоровом и больном теле. Местоположение в нем разное: у труса/испугавшегося она в коленях, пятках и брюках [Krzyżanowski 1969: 509–510], у пьяниц в животе (*Duszę utopił w brzuchu*), у откровенных на языке (*U Polaka dusza na języku*). Душа, что удивительно, выходит из тела и сидит на плече живого человека (*U tchórze siedzi na ramieniu dusza*).

В РП место нахождения души в теле не уточняется (*Вся семья вместе, так и душа на месте*), а задерживают ее губы и зубы (*Кабы не зубы да губы, так бы и душа вон*). По мнению русских, души нет

у татар и животных (*У татарина, что у собаки – души нет: один пар*), но есть у предметов (*Ино и за светлую пуговкою душа живет*) и у бедняков (*Шуба овечья, да душа человечья*). В ПП упоминается собачья и ястребиная души (*Po weselu, jak po psiej duszy; Ma postać gołębia, a duszę jastrzębia*).

Чувства и мысли в душе долго не задерживаются (*Co w duszy to i w uszy*); без ее отягощения нельзя обогатиться (*Nie wziąwszy na duszu, nie chodzić w kontuszu*).

В РП душа противопоставляется глазам (*Глазам-то стыдно, а душа-то рада*) и сердцу (*Сердце – пестун, душа – дядька*), воздействующему на нее амбивалентно (*Сердце душу бережет и душу мутит*). Она не случайно становится предметом купли-продажи (*Продал душу ни за овсяный блин*; в ПП тоже – *Psu oczy sprzedał a diabłu duszę*), ибо деньги ее подавляют и заглушают (*Деньги, что каменя: тяжело на душу ложатся; У кого деньги вижу – души своей не слышу*), но они не всеильны (*Деньгами души не выкупишь*). На этом фоне ценность души меняется (ср. *Душа всего дороже* и *Скупому душа дешевле гроша*), ею даже можно поступиться (*Что душа, была бы пустошь хороша (о неправой тяжбе)*). По отношению к душе оправдываются негативные действия и плутовство (*Поругаться – душу отвести; подраться – сердце повытрясти; Не душой худ, а просто плут*). Душа испытывает радость (*Рано да душа-то рада*), не переносит вранья, у богатого человека голодает (*В богатстве сыто брюхо, голодна душа*). Другие качества *DUSZY* и души даны в таблицах 16.2 и 16.3.

Тело как материальное прикрытие души (*Душа в теле, а рубаху виши съели; Ciało jest maską duszy*) часто ей противопоставляется: *Собой красава, да душа трухлява; Плоха рожа, да душа гожа; Postać anielska, dusza diabelska*. Хотя оценка тела, данная русскими, резко отрицательная (*Плоть душе враг*), характер все же способен нейтрализовать слабости тела (*Плоть грешина, да душа хороша*). Поляками тело оценивается позитивно в общем и в частности (*Dwaj wierni przyjaciele, jedna dusza w jednym cielem; Gdzie duszy miło, tam ciało rośnie*). При взаимозависимости состояния души и тела (*W zdrowym ciele zdrowa dusza*) и при прямой связи «языка тела» с внутренним состоянием человека (*Poznasz łatwo z człeka twarzy, co się w duszy jego warzy*), приоритет отдается душе (*Ciało bierz, a od duszy wara*).

Отделенность души от тела означает смерть человека (*Nie pomoże już enema, kiedy duszy w człeku nie ma; Как нет души, так что хошь пиши!*), ибо при жизни душу нельзя извлечь из тела (*A czy ja mogę z niego duszę wytrząść?*; У старого до смерти душа не вынута, а у молодого не запе-

чатана). Душа в момент смерти выходит через нос и рот (*Dusza kichnie i wszystko usichnie*), строптивую нужно выгонять кнутом. Душа умершего ребенка освобождает место для другого (*Po zmarłej duszy rado się ruszy*), а причиной смерти является холод (*Ledwo z człeka dusza nie wyskoczy od zimna*). Местонахождение души на том свете упоминается лишь в ПП: *Idzie dusza do druha a trafi do piekła*.

В РП говорится о слабеющей связи души и тела (*Еле-еле душа в теле*), о невозможности увидеть момент их разделения (*Никто не увидит, как душа выйдет*) и о бессмертии души (*Не тужи по голове: душа есть*). Смерть же суть запланированный момент высвобождения души (*Без поры душа не выйдет; Смерть – душе простор*).

Паремии содержат намеки на русские традиции, связанные с поминками и похоронами (*Ни душе поминовенья, ни телу погребенья*), а также на представления о необходимости кормления голодных душ умерших (*Душа не сосед: пить-есть просит*), хотя подкреплять душу нужно и при жизни (*Przedaj ochotę, a pokrzep dusę*).

Экология души⁴ широко представлена в РП, где указывается, что: (1) безгрешны нравственно чистые люди; (2) чужие грехи на душу берет сваха; (3) самый большой грешник подъячий, т. к. черту душу заложил; (4) есть меньший грех (*Барашка убить – не душу сгубить*); (5) объем грехов безразмерный (*Без раздела (в хозяйстве) спорее, да много греха на душу примешь*); (6) при жизни человека за грешную душу расплавляется тело, а после смерти – сама душа, причем лишь грешная; (7) вклад на колокол поможет вызволить душу самоубийцы; (8) душа будет держать ответ перед богом; (9) за душами наблюдает черт (*Не стой надо мной, как черт над душой*).

Паремии содержат советы, как уберечь душу (*Другу не дружить, а недругу не мстить, чтоб души не сгубить*). В них раскрывается роль молитвы, разума и смирения: *Свет в храмине от свечи, а в душе от молитвы; Разум – душе во спасенье, богу на славу; Смиренье – богу угожденье, уму просвещение, душе спасенье, дому благословенье и людям утешение*.

В паремиях показана прямая связь между богатством и погублением души (*Kto się prędko bogaci, duszą to przypląci; Пуссти души в ад, будешь богат*). Это один из немногих общих пунктов, ибо в ПП

⁴ Экология души понимается двояко. С одной стороны, это «сохранение чистоты души», охрана от загрязнений, т. е. греха, моральной нечистоплотности [Россова 2015]; с другой – «качественный уровень личного духовного развития каждого человека» [Гуревич, Паршикова 2014: 156].

экология души описывается иначе. Например, в них говорится, что: (а) душу нужно оберегать, но не все о ней пекутся (*O duszę nie stoi, Boga się nie boi*); (б) грех есть большее мучение, чем болезнь тела; (в) спасением души являются ее муки и вклад на мессу; (г) спасение своей души иногда сопровождается поправлением души другого человека (*Swoją duszę zbawić, a czyją w głównu wewalić*); (д) проще спасти душу, чем изменить негодяя. Кроме того, в ПП описаны различные действия дьявола: *Diabeł ciało leczy, a duszę rani*; *Na gruszy diabeł najprędzej dobierze się do duszy* и под.

Как видим, DUSZA и душа предстают в паремиях как поляризованная (не)одушевленная данность. На базе признаков обоих концептов составим фреймовые модели⁵ их концептивных ступеней, взяв за основу смыслы их понятийного ядра. Слоты, имена которых во фреймовых моделях концептов DUSZA и душа совпадают, выделены полужирным шрифтом.

Таблица 16.2. Фреймовая модель концепта DUSZA в паремиях

СЛОТЫ КОНЦЕПТА DUSZA	ПРИЗНАКИ
ЦВЕТ	• czarna (nieszczęśliwa); czarna (podła, nikczemna)
РАЗМЕР Размер души как вместилища	• wielka • w wielkiej duszy wszystko jest wielkie

⁵ Структура фрейма состоит из таких уровней, как имя концепта, слоты, значения слотов; «однотипные по содержанию слоты можно группировать в категории» [Киклевич 2007: 202]. Слоты устанавливаются в процессе конкретизации фрейма; их количество «соответствует количеству элементов, выделяемых в данном фрагменте опыта» [Кобозева 2000: 65]. Процесс выделения слотов во фреймах концепта души на базе польских и русских паремий протекал в порядке, установленном И. М. Кобозевой: на основании анализа паремий выделялось имя слота «задающее сам параметр», затем слот заполнялся «информацией о значении, которое данный параметр принимает у данного типа объектов или у данного конкретного экземпляра» [Кобозева 2000: 65]. Некоторые слоты были сгруппированы в одну категорию, напр., Качества. Поскольку фрейм являет собой «пакет информации об определенном фрагменте человеческого опыта (объекте, стереотипной ситуации)» [Кобозева 2000: 65], а паремии включают как признаки души, так и действия в конкретных ситуациях (самой души, людей, дьявола и пр. по отношению к ней), то все это находит свое отражение в содержании слотов. Поэтому в рубриках Признаки представлены различные характеристики души, а также действия и элементы ситуации, напр., место нахождения души / произведения действий.

КОЛИЧЕСТВО	• jedna
ИЗБИРАТЕЛЬНОСТЬ	• każda • nie każdą duszę (wpuszczają do raju)
КАЧЕСТВА: Гордость, мощь Смелость Стойкость Целостность	• harda (w ubogim cieiele), tęga • duszy kozuchem nie wystraszy • czas jej duszy nie wykrzywił • cała (Kochaj żonę całą duszą, a trząś nią jak gruszą)
«АКСЕССУАР»	• trepy (Twoja dusza w trepach chodzi)
ХАРАКТЕРИСТИКА: Положительная Отрицательная	• pocziwa, dobra, szczera • rogata, diabelska
ПРИНАДЛЕЖНОСТЬ	• moja, своя, czyjaś, jego, twoja, tchórza, Polaka, człowieka, jastrzębia, psia • należy do ciała (Ciało, ciało, co wyrabiało o duszy swej nie pamiętało)
НАЛИЧИЕ (у кого)	• każdy (ma duszę)
ОТСУТСТВИЕ (у кого, в чем)	• u Łebian, w tańcu
КЕМ ДУША НЕ ЕСТЬ	• nie suczka
«ГЛАЗ» ДУШИ	• sumienie
ПРИКРЫТИЕ ДУШИ	• ciało (jest maską duszy)
МЕСТО ПРЕБЫВАНИЯ ДУШИ В каком теле	• pod nędzną siermięgą (tęga dusza), w jednym / w różnym cieiele, w gruszy • w małym cieiele (wielka dusza), w ubogim, zdrowym, chorym, pięknym cieiele
МЕСТО ДУШИ В ТЕЛЕ: У труса / испугавшегося У поляка (имеется в виду откровенность) У пьяницы	• ucieka do galot, w piętach, wlaźła w kolana, na ramieniu • na języku • w brzuchu (utopiona)
ОТНОШЕНИЯ С ТЕЛОМ	• dwaj wierni przyjaciele; gdzie duszy miło, tam ciało rośnie • ciało o duszy nie pamięta (см. рубрику Принадлежность)
ПОЯВЛЕНИЕ ДУШИ В ТЕЛЕ Кто, как и чего при этом не сделал	• dusza w niego wstąpiła • włożył / wlał Bóg duszę; włożył / wchlusnął / chlusnął Pan Bóg jak w gruszę, ale nie umusnął / przymusnął
ПОЯВЛЕНИЕ ДУШИ В ДЕРЕВЕ	• włożył Bóg duszę w gruszę
ВЫХОД ИЗ ТЕЛА	• nie wyjdzie bez bata (rogata dusza); wytrzęść (но не при жизни)

КТО / ЧТО ВЫГОНЯЕТ ДУШУ ИЗ ТЕЛА	• ktoś duszę by wydarł; katar duszę wypędza
ПРИЧИНА выскакивания души из тела	• zimno
ПОСЛЕДСТВИЯ утраты души	• raz utracona nie przywrócona
ЧТО МОЖНО СДЕЛАТЬ С ДУШОЙ: Вообще С чьей-то Со своей Разное	• drzeć (bokiem duszę drze) • czyją w gównu wewalić • swoją duszę zbawić • duszę u ciała oskarżać, utopić w brzuchu
ЗАЩИТА ДУШИ: Кто защищает Приказ не трогать душу (держаться подалеже, прочь!)	• każdy strzeże • od duszy wara
УМЕНИЕ Видеть	• dusza nie ślepa
СОСТОЯНИЕ ДУШИ	• zdrowa, chora dusza, syta, zmarła (jaka)
НЕДОСТУПНОСТЬ	• co w duszy, tego nikt nie ruszy
ДУША как носитель состояний человека	• miło na duszy (jak świeży chleb puszy); bodry na duszy
КАК ДУША СЕБЯ ПОКАЗЫВАЕТ	• отражается в глазах, как в зеркале; отражается на лице (Poznasz łatwo z czleka twarzy, co się w duszy jego warzy)
ГРЕХОВОДНОСТЬ	• dusza grzeszna, wybawiona
ГРЕХ	• trapi duszę, grzechy nie puszczają duszy do raju
ДУША как сакральное вместилище (возможное)	• masz ty Boga w duszy?
КТО СТОИТ над грешной душой	• kat
СПАСЕНИЕ ДУШИ	• cierpienie; zakupiona msza; łatwiej duszę zbawić, niż łotra poprawić
ЛЕКАРСТВО ДЛЯ ДУШИ	• przeciwności ciała
ОТНОШЕНИЕ человека к своей душе (пренебрежение)	• o duszę nie stoi (Boga się nie boi)
ЕДИНЕНИЕ ДУШ: Вообще У супругов У друзей	• jedną duszą (choć pod gruszą), dwa ciała jedna dusza • mąż i żona to dwa ciała, a jedna dusza • dwaj wierni przyjaciele jedna dusza w różnym ciele

ПИЩА И ПИТЬЕ: Что надо сделать, чтобы подкрепить душу	• sprzedaj ochtusę, a pokrzep dusę
ЧТО ГУБИТ ДУШУ и ей вредит	• to, co ciało lubi, co ciału dogodzi
РЕЗУЛЬТАТ ПОГУБЛЕНИЯ ДУШИ	• duszy zguba niepewetowana
ЧТО УБИВАЕТ ДУШУ	• kłamstwo
МОМЕНТ СМЕРТИ	• dusza kichnie
ПОСЛЕ СМЕРТИ	• duszy w czleku nie ma
МЕСТО ДУШИ СРАЗУ ПОСЛЕ СМЕРТИ	• na ramieniu
КУДА ДУША ХОЧЕТ	• do raju
КАК ПОПАСТЬ В АД	• idzie dusza do druha, a trafi do piekła
КТО И ГДЕ ДОБЕРЕТСЯ ДО ДУШИ	• diabeł, na gruszy
КОМУ ПРОДАТЬ ДУШУ	• diabłu
КТО РАНИТ ДУШУ	• diabeł
КТО ПОДСТЕРЕГАЕТ (добрую) душу	• zły duch, diabeł
КТО И КУДА заносит душу	• diabeł, do piekła
КТО И ЗА ЧТО поплатиться душой	• kto się prędko bogaci
ДУША = место как поверхность	• na duszy: miło (komuś), bodry (ktoś); chorować, pobłaźnić się
ДУША = средство	• duszą przypłacić (szybkie wzbogacenie się)
ДУША = вместилище	• w duszy: co w duszy (to i w duszy, tego nikt nie ruszy); pochmurno w duszy; w duszy jest sumienie; w duszy coś się warzy
Концептивная периферия	
Lach bez konia, człowiek bez pieniędzy, państwo bez prawa, gospodarstwo bez chłopa	• jak ciało bez duszy
Kwiat bez zapachu	• jak człowiek bez duszy
Chciwy na pieniądze	• jak diabeł na duszę
(Coś zostawić) na sumieniu	• dajęć na duszę swoją

К концептивной периферии отнесены паремии, в которых сложно выделить отдельный слот, конкретизирующий душу, действие или ситуацию. Это сравнения и представление действия (*Dajęć na duszę swoją*).

Таблица 16.3. Фреймовая модель концепта душа в паремиях

СЛОТЫ КОНЦЕПТА душа	ПРИЗНАКИ
ЦВЕТ	• серенька, черненька, черна, бела
ФОРМА	• пряма, крива
ДЛИНА	• коротенька (у немца, француза)
ЗАПАХ	• не воняет (когда не ела чеснока)
КОЛИЧЕСТВО	• семь, две, одна
ИЗБИРАТЕЛЬНОСТЬ	• всякая
КАЧЕСТВА: Любопытство	• душа мрет (от неудовлетворенного любопытства); с души прет (от удовлетворенного любопытства)
Смелость	• неробкая; не боится смерти (только невинная душа)
ВОЗРАСТ	• молода
ХАРАКТЕРИСТИКА: Положительная	• хороша, гожа, пригожа, прямоковая
Отрицательная	• худа, трухлава, непригожа, нехороша
«АКСЕССУАР»	• душа с чесноком
МАТЕРИАЛ	• стальные души (у туляков), сыромятная
ОБНАЖЕННОСТЬ	• нагишом (у правдолюбца)
ПРИНАДЛЕЖНОСТЬ	• моя, своя, чужая, грешника, человека, солдатская, божья, немца, француза, цыгана, деда, молодецкая
ЧУЖАЯ ДУША: Характеристика	• загадка, потемки, дремучий бор, темный лес
Чем не есть	• не гумно, не вода в ковше
Душа = вместилище	• в нее не залезешь, не заглянешь, не влезешь
ЧУВСТВЕННОЕ ВОСПРИЯТИЕ ЧЕЛОВЕКОМ	• душу сразу не разглядишь
НАЛИЧИЕ (у кого)	• есть, у голыша
ОТСУТСТВИЕ (у кого)	• нет, не будет, нет у татарина и у собаки
КЕМ ДУША НЕ ЕСТЬ	• не сосед (не обойдешь), не холоп (своя душа)
Чем душа не есть	• не балалайка
ЧТО ЕСТЬ ДУША	• вера, всему мера, заветное дело, мера, дядька

МЕСТО ПРЕБЫВАНИЯ	• в теле, за светлую пуговкою, на свете, снутри, в венике
МЕСТО ДУШИ В ТЕЛЕ	• на месте (без конкретизации)
ОТНОШЕНИЯ С ТЕЛОМ	• душа с ним мучается, грешное тело съело душу, тело – враг душе
ПОЯВЛЕНИЕ ДУШИ В ТЕЛЕ	• Бог вложил
ВЫХОД ИЗ ТЕЛА: Условие выхода Особенность процесса выхода их тела	• не выйдет, если Бог из тела не вынет • недоступность взору (Никто не увидит, как душа выйдет)
СВЯЗЬ ДУШИ И ТЕЛА перед смертью	• слабая (еле-еле)
ПРЕГРАДА ДЛЯ ВЫХОДА ДУШИ	• губы и зубы
ЧТО НЕ ГОНИТ ДУШУ ИЗ ТЕЛА	• пар (испарения в бане)
ВРЕМЯ ВЫХОДА ИЗ ТЕЛА	• в определенное время (без поры не выйдет)
ПРЕДПОЧТЕНИЯ	• любо душе то, что не нравится телу: прохлады
ЧУВСТВЕННОЕ ВОСПРИЯТИЕ ЧЕЛОВЕКОМ	• не слышима (вид денег заглушает), глядеть на душу, невидима для человека
УМЕНИЕ: Слышать Петь	• душа слышит • душа поет
ЗНАНИЯ Что душа делает вместо святцев	• душа меру знает, душа душу знает • праздники сказывает (ленивому)
СОСТОЯНИЕ ДУШИ	• жива (вообще и если жив Бог), голодна (в богатстве), бессмертная
КАК ДУША СЕБЯ ПОКАЗЫВАЕТ	• отражается в глазах, как в зеркале
РАДОСТЬ, что радует душу	• душа рада; радует душу пост, рано, праздники
НЕПРИЯТИЕ чего-либо	• не примает (то, чему сердце радо), не стерпит (чего сердце возьмет)
БЕЗГРЕШНОСТЬ	• невинная (неповинная), невинна, неповинна душа не причастна / не пристрашна греху
ЧИСТОТА	• грязная, чиста, не погана (у цыгана)
ИЗБАВЛЕНИЕ, МАСКИРОВКА ЧЕРНОЙ / ГРЯЗНОЙ ДУШИ	• черную душу мылом не смоешь • не прикрыть грязную душу чистым бельем
РЕЛИГИОЗНОСТЬ	• христианская
СВЯЗЬ С БОГОМ	• заживо к Богу (обращается)
ДУША как сакральноеместилище	• в душе от молитвы свет

ГРЕХОВОДНОСТЬ	грешна, в грехах, во греху, согрешила (но при жизни накажут тело, ноги, спину)
ОБЪЕМ ГРЕХОВ	много (нежелательно столько брать на душу)
ВИД ГРЕХА	перейти крест (т. е. пройти впереди молящегося)
КАКОЙ ГРЕХ СЕРЬЕЗНЕЕ	сгубить душу хуже, чем барашка убить
ЧТО ЗАМЕЩАЕТ грешную душу	светлая пуговка (у подьячего)
ДЕРЖАТЬ ОТВЕТ: Перед кем Чья душа в ответе	- перед Богом - у кого во грехах / во грехе; вообще душа
ЧЬЯ ДУША ЗАСТРАХОВАНА	солдатская
ЧЬЯ ДУША В ОПАСНОСТИ (по грехам)	подьяческа душа на нитке висит
ЗАЩИТА ДУШИ: Действия по защите от погубления Приказ не трогать душу	- другу не дружить, недругу не мстить; не морить душу - Не вороши души, коль руки нехороши.
ЕДИНЕНИЕ ДУШ: У супругов	Муж да жена – одна душа.
ДУША СЕМЬИ	Жена
ПИЩА И ПИТЬЕ: Чего душа просит, ждет Что ест Чему рада	- пить-есть; просит Господа напитать малым кусом; калачика чаёт - редечку - посту
ЦЕННОСТЬ ДУШИ	дороже / милее ковша; дороже всего; дешевле гроша (скупому)
Что давит душу	деньги, как каменья
Выкуп души	деньгами не выкупишь
Продажа души (за что)	ни за овсяный блин
При несправедливой тяжбе	можно поступиться душой
ЖИЗНЬ ЧЕЛОВЕКА	есть, пока есть душа
СЕРДЦЕ	душу мутит и бережет
УВЕЧЬЕ Что калечит душу	- сломанная душа не сживается - льстивые речи
ЧТО ЕСТЬ СМЕРТЬ для души	простор, душа пошла на простор

ВО ВРЕМЯ СМЕРТИ	• душу выбивают; душу лестью вынимают
ДО СМЕРТИ	• у старого не вынута из тела; у молодого не запечатана
ПОСЛЕ СМЕРТИ	• душа идет на простор или ответ держать; ничего нельзя сделать (что хошь пиши); надо помянуть душу
ОСНОВНОЙ ПОМИНЩИК ДУШИ	• сын
ВЫЗВОЛЕНИЕ ДУШИ САМОУБИЙЦЫ ИЗ АДА	• глас божий вызвонит (колокол, если дать вклад на него за упокой самоубийцы)
КАК ПОПАСТЬ В АД	• пустить душу в ад за богатство
С ЧЕМ ЯВИТСЯ ДУША НА ТОТ СВЕТ	• то, что душа упасла / припасла
НА МУЧЕНЬЕ ДУШИ НА СПАСЕНИЕ ДУШИ	• любить девушек • любить молодухек; смирение, разум
КТО СТОИТ НАД ДУШОЙ	• черт; приказный
КТО ПРОДАЕТ ДУШУ ЧЕРТУ	• приказный
ДУША = пространство	• нет пути (в душе), т. е. пользы от души
ДУША = место как поверхность	• на душе: грех, деньги • на душу: грехи принимать, глядеть
ДУША = средство	• человек рад душой
ДУША = вместилище	• в душу можно виться (стараться понравиться); влезть без подмазки; в душе плут; нельзя влезть в чужую душу
Концептивная периферия	
Жить хорошо в семье	• душа в душу
Нравиться	• (быть) по душе
Удовлетворение для души	• отвести душу, конкретно – поругаться, сделать что-то без боязни
Посвятить себя	• вложить душу
Любить жену	• как душу
РЕАКЦИЯ на обман, на плохих или некрасивых людей	• с души прет, тянет, воротит
(Что-то) на совести	• дело на душе

Концептивная периферия включает паремии, в которых отсутствует характеристика души. К ним относятся императив с включением

сравнения (*Люби жену, как душу, тряси ее, как грушу (бей, как шубу)!*) и констатации (*Это дело у меня на душе; Душу вложишь – все сможешь; Поругаться – душу отвести; подраться – сердце повытрясти; Живут рука в руку, душа в душу; Кому что по душе, а цыгану яичница; Такая рожа, что глянешь, так с души тянет и др.*).

Количество слотов в модели концепта *DUSZA* – 55, душа – 76 (без концептивной периферии). Общих слотов (выделены полужирным шрифтом) – 28. Одинаковых по содержанию – один слот (*Единение душ у супругов*), частично совпадающих – 8 слотов (*Цвет, Избирательность, Смелость, Принадлежность, Место пребывания, Появление души в теле, Как душа себя проявляет, Греховодность*), полностью различающихся – 18 (все остальные).

Концептам *DUSZA* и душа присущи те же черты, что польской и русской культурам [Makarowska 2014: 419–420]:

- мозаичность, обусловленная переплетением общеславянских, национальных, христианских, наивных и др. воззрений, а также представлением души как (не)одушевленной данности, функционирующей на том и этом свете, в теле и вне его;
- объемность, заключающаяся в разностороннем описании души;
- контрастность, проявляющаяся внутри паремийных «депозитариев» (напр., противоречивое отношение к душе) и между ними, напр., в польских паремиях меньше говорится о чужой душе;
- гендерная нейтральность, редкое упоминание лиц мужского и женского пола;
- фрагментарная иллюзорность, т. е. кажущееся полное подобие концептов *DUSZA* и душа при их фактическом, тонко нюансированном, несовпадении. Имеется в виду, что при одинаковости понятийных ступеней обоих концептов, смыслы концептивной ступени в подавляющем большинстве отличаются, ибо даже одинаковое имя слотов, напр., *Количество*, не гарантирует их смысловой идентичности. Возникает парадокс: при количественном перевесе различающихся смыслов обоих концептов в процессе наивного восприятия создается впечатление их подобия, чему способствует не только понятийное сходство, но и созвучность имен самих концептов.

Таким образом, в паремиях ярко раскрывается гомофоническое полиобразие концептов *DUSZA* и душа, когда одно и то же явление высвечивается в разных смысловых ракурсах, обуславливая тем самым их специфику.

Библиография

- Аникин Владимир (ред.), 1988, *Русские пословицы и поговорки*, Москва: Художественная литература.
- Гуревич Лариса, Паршикова Инна, 2014, *Экология души – путь в будущее человечества*, в: Галия Ахметова (ред.), *Инновационные педагогические технологии*, ч. II, Казань: Бук, с. 156–159, <http://www.moluch.ru/conf/ped/archive/143>
- Даль Владимир, 1989, *Толковый словарь живого великорусского языка*, т. 1, Москва: Издательство «Русский язык».
- Даль Владимир, 2007, *Пословицы и поговорки русского народа*, Москва: Эксмо.
- Зарахович Ирина, Тубельская Галина, Лебедева Анжела, Новикова Елена, 2012, *10 000 пословиц, поговорок, загадок, скороговорок: жемчужины народной мудрости*, Москва: Астрель.
- Киклевич Александр, 2007, *Стереотипы телекоммуникации и художественная символика телефона*, в: его же, *Притяжение языка*, т. 1: Семантика. Лингвистика текста. Коммуникативная лингвистика, Olsztyn: Instytut Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej Uniwersytetu Warmińskiego-Mazurskiego w Olsztynie, с. 201–233.
- Кобозева Ирина, 2000, *Лингвистическая семантика*, Москва: Эдиториал УРСС.
- Пермяков Григорий, 1988, *О явлениях паремиологической омонимии и синонимии*, в: его же, *Основы структурной паремиологии*, Москва: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука».
- Полный православный богословский энциклопедический словарь. Репринтное издание*, 1992, т. 1, Москва: Издательство П. П. Сойкина.
- Розенталь Дитмар, 2006, *Справочник по правописанию и литературной правке*, Москва: Айрис-Пресс.
- Россова Юлия, 2015, *Проблема экологии души в современном образовании*, в: *Современные проблемы науки и образования. Электронный научный журнал*, вып. 6, <http://www.science-education.ru/ru/article/view?id=23777>
- Сорокин Юрий (ред.), 1992, *Словарь русского языка XVIII века*, вып. 7, Санкт-Петербург: Наука, Санкт-Петербургское отделение.
- Степанов Юрий, 2001, *Константы: словарь русской культуры*, Москва: «Академический проект».
- Толстой Никита (ред.), 1995, *Славянские древности*, т. 1, Москва: «Международные отношения».
- Толстой Никита (ред.), 1999, *Славянские древности*, т. 2, Москва: «Международные отношения».
- Шейко Наталья, 2006, *Пословицы и поговорки русского народа*, Москва: Вече.
- Adalberg Samuel, 1889–1894, *Księga przysłów, przypowieści i wyrażeń przysłowiowych polskich*, Warszawa: Druk Emila Skińskiego.
- Borecki Marian, Mayenowa Maria Renata (ред.), 1972, *Słownik polszczyzny XVI wieku*, т. 6, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.

- Hącia Agata, 2004, *Przysłowia polskie*, Warszawa: Świat Książki.
- Karłowicz Jan, Kryński Adam, Niedźwiedzki Władysław (red.), 1900, *Słownik języka polskiego*, t. 1, Warszawa: Nakładem prenumeratorów.
- Karłowicz Jan, Kryński Adam, Niedźwiedzki Władysław (red.), 1915, *Słownik języka polskiego*, t. 6, Warszawa: Nakładem prenumeratorów i Kasy im. Mianowskiego.
- Krzyżanowski Julian (red.), 1969, *Nowa księga przysłów i wyrażen przysłowiowych polskich*, t. 1, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Krzyżanowski Julian (red.), 1972, *Nowa księga przysłów i wyrażen przysłowiowych polskich*, t. 3, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Linde Samuel Bogumił, 1807, *Słownik języka polskiego*, t. 1, cz. 1, Warszawa: Drukarnia XX.
- Łukaszyk Romuald, Bienkowski Ludomir, Gryglewicz Feliks (red.), 1989, *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski.
- Makarowska Olga, 2014, *Культурные, культурно-личностные и коммуникативно-стилевые детерминанты интерперсональной коммуникации между польской и русской молодежью*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Masłowska Danuta, Masłowski Włodzimierz, 2008, *Wielka księga przysłów polskich*, Warszawa: Klub dla Ciebie.
- Moszyński Kazimierz, 2010, *Kultura ludowa Słowian. Kultura duchowa*, cz. 2, Warszawa: Zeta Ars.
- Stefańska-Jokieli Katarzyna, 2006, *Przysłowia polskie*, Wrocław: Wydawnictwo Europa.
- Świerczyńska Dobrosława, 2003, *Przysłowia są... na wszystko*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Świrko Stanisław, 1975, *Na wszystko jest przysłowie*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

The Concepts DUSZA and DUSHA (SOUL) in Polish and Russian Proverbs

Summary

This article is a comparative study of two related concepts of DUSZA and DUSHA (SOUL) in the Polish and Russian cultures. Polish and Russian sayings and proverbs serve as the research material in the analysis, in which literal and figurative meanings of both concepts are distinguished. The cognitive frames of the concepts were established based on the literal meanings of the proverbs. This has allowed for distinguishing basic characteristics of the concepts DUSZA and DUSHA and reveal the similarities and differences between their Polish and Russian conceptualisations.

Keywords: structure of the concept, cognitive frame, basic characteristics of a concept.

Rozdział 17

DUSZA w definicji, frazeologii i przysłowiach tureckich

Kamila Barbara Stanek

Uniwersytet Warszawski

Streszczenie

Celem pracy jest przedstawienie DUSZY w tureckiej frazeologii i paremiologii. Analizie zostaną poddane związki frazeologiczne, w których występuje wyraz *dusza*. W przypadku języka tureckiego mamy do czynienia z dwoma wyrazami, przy czym oba są zapożyczeniami: *can*¹ (z perskiego) ‘dusza’, *ruh* (z arabskiego) ‘dusza, duch, psychika’. Ze względu na to, że używane są one w odmiennych kontekstach, analiza poprzedzona zostanie przytoczeniem definicji słownikowej każdego z nich, ponieważ – mimo że w słowniku wyrazy te traktowane są jako synonimy – żaden z nich nie występuje obocznie w przytoczonych idiomach i przysłowiach.

Następnie związki frazeologiczne i przysłowia zostaną pogrupowane według aspektów znaczeniowych wyróżnionych w definicjach. W przypadku wyrazu *can* ‘dusza’ można wydzielić różne znaczenia tego słowa: ‘byt niematerialny zapewniający życie’, ‘dusza dana od Boga’, ‘serce / uczucia / świat wewnętrzny’, ‘osoba, ktoś, kto żyje’, ‘siła, moc’, ‘przyjaciół, brat, ukochany’, ‘współwyznawca w wierze’, (jako przymiotnik) ‘miły, kochany’. Z kolei słowo *ruh*, choć definiowane jest za pomocą słowa *can*, częściej używane jest w tekstach teologicznych i medycznych. Elementem najbardziej rozróżniającym te dwa wyrazy jest użycie słowa *ruh* w znaczeniu ‘duch – zły duch’, które jest bliskie znaczeniu *cin*² ‘dżina’, oraz znaczenie ‘bycia esencją, podstawą, istotą czegoś/kogoś’. Istotny jest także fakt, że o ile słowo *can* wchodzi w skład wielu przysłów, o tyle słowo *ruh* nie stanowi elementu żadnego z nich, tworzy natomiast kilka związków frazeologicznych.

Słowa kluczowe: definicja duszy, dusza – życie – śmierć, frazeologia, przysłowia tureckie.

¹ Czytaj: dżan.

² Czytaj: dżin.

17.1. Definicje słownikowe *can* i *ruh* oznaczających duszę

Analiza zwrotów frazeologicznych oraz przysłów, w których występuje wyraz *can* lub *ruh* poprzedzona zostanie definicjami, jakie umieszczone zostały w słownikach języka tureckiego oraz na stronie Tureckiego Towarzystwa Językoznawczego. Definicje te, chociaż odnoszą się do tego samego pojęcia, w nieco zróżnicowany sposób rozdzielają poszczególne konteksty użycia oraz same znaczenia, jakie słowa te mogą przybierać.

W słowniku İlhana Ayverdiego *Misalli Büyük Türkçe Sözüğü* (*Wielki słownik języka tureckiego wraz z przykładami*) z roku 2010 definicja duszy³ obejmuje 8 znaczeń zawartych w słowie *can*: (1) 'niematerialny byt zapewniający życie ludziom i zwierzętom oddzielający się od ciała w momencie śmierci, duch', (2) 'istnienie człowieka, życie', (3) 'świat wewnętrzny człowieka, jego wnętrze, serce, uczucia', (4) 'człowiek, osoba, ktoś', (5) 'siła, moc', (6) 'ukocha-ny/a, przyjaciel, brat', (7) 'podążający tą samą ścieżką mistyczną', derwisz, (8) jako przymiotnik 'uroczy, słodki/miły, milusi, bliski serca (kochany)'.

W tym samym słowniku słowo *ruh* posiada 6 znaczeń ducha/duszy: (1) 'byt niematerialny zapewniający życie ludziom i zwierzętom, oddzielający się od ciała w momencie śmierci', (2) 'boska i duchowa esencja, wdmuchnięta w ludzkie ciało przez Allaha, kontynuująca swój byt po śmierci człowieka, esencja, której natura nie jest znana', (3) przen. 'emocje, uczucia', (4) 'żywołność, entuzjazm, witalność', (5) 'cecha przyrodzona, charakter, natura [czegoś]', (6) 'wytwór wyobraźni, dżin'.

Definicja słowa *can* znajdująca się na stronie Tureckiego Towarzystwa Językoznawczego (TDK)⁴ wymienia 8 znaczeń wyrazu *can*⁵, które pokrywają się z uprzednio podaną definicją, zmianie uległa jedynie kolejność podawanych znaczeń: (1) 'niematerialny byt zapewniający życie ludziom i zwierzętom oddzielający się od ciała w momencie śmierci' [dusza], (2) 'życie [nie bycie martwym]', (3) 'siła, żywołność', (4) 'ktoś, osoba', (5) 'istota/natura człowieczeństwa/człowieka, jego byt, sedno', (6) 'serce', (7) 'wśród Bektaszy-

³ W celu rozróżnienia słowo – pojęcie w pracy stosowany będzie zapis dusza i DUSZA.

⁴ Założone 12 lipca 1932 r. przez Atatürka *Türk Dili Tetkik Cemiyeti* – Towarzystwo Badania Języka Tureckiego, zmieniło nazwę na Drugim Zjeździe, w 1934 r. na *Türk Dili Araştırma Kurumu*, a następnie w 1936 r. na *Türk Dil Kurumu* – Towarzystwo Języka Tureckiego (nazwa ta funkcjonuje do dziś). Celem TDK jest nadzorowanie przestrzegania ustaleń poczynionych podczas kolejnych zjazdów i przyczynianie się do wzrostu zainteresowania kwestią narodową, w której zgodnie z cytowanymi już słowami Atatürka główną rolę odgrywa język oraz zadanie, by „Pokazać piękno i bogactwo języka tureckiego i sprawić, by osiągnął przynależną mu wysoką rangę między językami świata” – tłum. za: http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_content&view=article&id=77 [20.09.2015].

⁵ http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.561d2066929953.94200803 [15.09.2015].

tów i Mewlewitów⁶ ‘brat na ścieżce duchowej’, (8) jako przymiotnik ‘uroczy, słodki/miły, miłusi, bliski serca [kochany]’.

Natomiast definicja słowa *ruh*⁷ umieszczona na stronie TDK podaje 5 znaczeń tego słowa, przy czym tylko 3 pokrywają się ze znaczeniem słowa *can*. Definicja ta różni się także od tej podanej w słowniku Ayveriego: (1) w filozofii religii i w religiach: ‘duch, istota [czegoś/kogoś], esencja, dusza’; (2) ‘najważniejszy punkt, istota [czegoś]’; (3) ‘esencja [istota czegoś]’; (4) ‘uczucie/emocje’; (5) filoz. ‘źródło / podstawa umożliwiająca ciało życia, siła życiowa ciała’.

Pierwszy element analizy DUSZY stanowi przedstawienie, w jakich kontekstach słowo to jest używane, jakich kwestii dotyczą związki frazeologiczne i przysłowia zawierające słowo *can* lub *ruh*.

Wszystkie zgromadzone związki frazeologiczne, jak i przysłowia zostały pogrupowane zgodnie z poszczególnymi aspektami ich znaczeń uwarunkowanych kontekstowo. Niektóre z nich posiadają więcej niż jedno znaczenie, wówczas przypisywane są do kilku grup, w których występuje ten sam aspekt znaczenia. Poszczególne grupy odnoszą się do takich pojęć jak: (1) śmierć; (2) odebranie życia; (3) życie (zarówno w kontekście darowania / ratowania życia, jak życia w znaczeniu nie bycia martwym); (4) odczuwanie strachu, gdzie głównie jest to strach przed śmiercią; (5) zdrowie i dbałość o jakość życia; (6) poświęcenie i altruizm; (7) egoizm; (8) sprawiedliwość; (9) cierpienie duchowe; (10) odczuwanie bólu fizycznego; (11) fizyczne uczucie zmęczenia; (12) odczuwanie radości; (13) pragnienie czegoś; (14) wysiłek i starania; (15) uczucie bliskości; (16) ważność, istotność, doniosłość; (17) cechy negatywne: niecierpliwość i gniew; (18) życzenia i modlitwy; (19) cechy ludzkiego charakteru; (20) reguły rządzące światem⁸.

Pierwszych sześć aspektów można także rozpatrywać jako jedną dość obszerną grupę, w której słowa *can* i *ruh* używane są w kontekście ŻYCIA – tracenia życia w wyniku samobójstwa, zabójstwa, obawiania się o własne życie (nie bycia martwym, troski o własne życie/zdrowie, unikania niebezpieczeństwa), lub też przyzwolenia na utratę życia bądź w imię wyższych idei, bądź ochrony życia umiłowanej osoby. Ze względu na ograniczenia redakcyjne szczegółowa analiza dotyczyć będzie tylko tej grupy⁹.

⁶ Bektaszyci – bractwo / zakon suficki założony ok. XIII w. Mewlewici – mistyczne bractwo założone pod koniec XIII w. przez Dżelaledina Rumiego, zwane też tańczącymi derwiszami.

⁷ http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.561d2318988821.30344491 [15.09.2015].

⁸ Analizowany materiał przedstawiony zostanie w następujący sposób: podana zostanie oryginalna wersja wyrażenia tureckiego, następnie dosłowne jej tłumaczenie i omówienie. Związki frazeologiczne i przysłowia wybrane zostały w następujących pozycjach: Ayverdi 2010; Parlatur 2007: 154–155, 224–233; Aksoy 1988; Hengirmen 2007: 173–181, 505; http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_ataso&zler&arama=kelime&guid=TDK.GTS.56013ae08a1400.02264213 [22.09.2015].

⁹ Statystyka dotyczyć będzie całego materiału zgromadzonego w celu uzyskania obrazu ilości wyrażen odnoszących się do poszczególnych zagadnień.

Drugą część analizy zebranego materiału stanowi przedstawienie, który element definicji jest najbardziej widoczny we frazeologii i przysłowiach. Czy dominującym jest znaczenie duszy, życia, siły/witalności, jednostki ludzkiej, istoty/esencji, czy też serca/emocjonalności? Czy też użycie słowa *can* (spordycznie pojawia się słowo *ruh*) nie niesie żadnego ze znaczeń definicyjnych?

17.2. Wyrażenia¹⁰ odnoszące się do śmierci (22) w tym honoru (4)¹¹

Grupa ta obejmuje 12 związków frazeologicznych i 10 przysłów, przy czym 4 mówią o wyższości śmierci nad utratą honoru.

W każdym z analizowanych wyrażen DUSZA traktowana jest jako synonim ŻYCIA. Jeden zwrot występuje w 6 związkach frazeologicznych, w któ-

¹⁰ Słowo 'wyrażenie' traktuję zarówno jako odpowiednik: tureckiego pojęcia *deyim* – idiom, związek frazeologiczny, jak i przysłów. W tureckiej lingwistyce w obrębie związków frazeologicznych nie wyróżnia się zwrotów i wyrażeń, jak ma to miejsce w językoznawstwie polskim. Elementem łączącym pojęcie tur. *deyimu* z definicją związku frazeologicznego występującą w nauce polskiej jest fakt, że znaczenie tego stałego połączenia „nie tylko nie jest sumą znaczeń jego komponentów, ale nawet nie wywodzi się ze znaczeń składowych, frazeologizmowi jako całości przysługuje znaczenie leksykalne; wyrazy wchodzące w jego skład tracą własne znaczenie leksykalne i funkcje nominatywną” [Pajdzińska 1982: 81]. Również poniższa definicja związków frazeologicznych odpowiada pojęciu tur. *deyimu*: „Frazeologizmy są znakami językowymi – nieswobodnymi, reprodukowanymi z pamięci połączeniami wyrazów, z których każdy występuje również jako samodzielna jednostka leksykalna. Połączenia te cechuje nieregularność semantyczna: nie wystarczy znajomość znaczeń komponentów i schematu syntaktycznego, według którego zostały połączone, by określić znaczenie całości” [Pajdzińska 1993: 12–13].

Użycie przeze mnie słowa 'wyrażenie' oznacza 'wypowiedzenie' i bliższe jest pojęciu frazemu, zgodnie z ujęciem W. Chlebdy: „frazem we frazemetyce to zwerbalizowany stereotyp myślowy, mit wyrażony przez przysłówia, porzekadła, wyrażenia, maksymy, konstrukcje składniowe czy frazeologizmy (choć właśnie ten podział istotny jest we frazeologii)” [Chlebda 1993: 328]. Występujące w pracy *deyimy* starałam się przyporządkować zasadom obowiązującym w językoznawstwie polskim i dokonywać podziału na zwroty i wyrażenia, w znaczeniu połączenie wielowyrazowe o postaci grupy imiennej. W językoznawstwie tureckim nacisk kładziony jest jedynie na rozróżnienie *deyimów* od przysłów. Podobne do tureckiego stanowisko odnośnie do postrzegania paremii i frazeologii prezentuje A. Pajdzińska, twierdząc, że „paremia nie są jednak jednostkami leksykalnymi, lecz minimalnymi tekstami, uwarunkowanymi społecznie. Podlegają weryfikacji logicznej, warunki ich użycia są uwarunkowane pragmatycznie, a nie gramatycznie” [Pajdzińska 1993: 12]. W lingwistyce tureckiej podkreślane są następujące różnice między frazeologizmami a przysłowiami: nieodmienność predykatów w przysłowiach; przekazywanie zasad rządzących światem oraz wskazówek przez przysłówia. *Deyimy* – związki frazeologiczne/idiomy stanowią część składową przysłów, sytuacja odwrotna nie ma miejsca.

¹¹ Liczby umieszczone w nawiasach wskazują, ile analizowanych wyrażeń dotyczy danego aspektu.

rym DUSZA jest wykonawcą czynności, a mianowicie: **canı çıkmak** – ‘dusza wychodzi/uchodzi’. W pozostałych wyrażeniach jest ona obiektem działań człowieka, a w jednym przypadku Allaha, który odbiera ją w momencie śmierci, czyli decyduje o odejściu człowieka z tego świata. Oprócz związków mówiących bezpośrednio o umieraniu, mamy tu do czynienia z takimi odniesieniami jak: być bliskim śmierci, popełnić samobójstwo, bądź pragnąć śmierci. Zgromadzone przysłowia odwołują się do śmierci i umierania z różnych punktów widzenia.

17.2.1. Śmierć w odniesieniu do bogactwa

Przysłowie **Ağanın malı çikar, uşağın canı** ‘Magnat [bogaty] traci majątek, parobek duszę [życie]’ zawierają informację, że bogactwo może uchronić od śmierci. Człowiek majątny ma bowiem środki, by ochronić się przed skutkami nieszczęśliwych zdarzeń, natomiast biedak z racji swojego położenia może stracić własne życie.

17.2.2. Śmierć w relacji do prawdomówności i krzywoprzysięstwa

Przysłowia tej grupy odwołują się do prawdomówności i krzywoprzysięstwa: **İki kişi dinden olursa bir kişi candan olur** ‘Jeśli dwie osoby pozbawione są wiary to jedna osoba traci duszę [życie]’. Słowo dwóch osób złożone pod przysięgą ma większą siłę niż słowo jednej osoby oskarżanej o dokonanie morderstwa. Wobec takiej przysięgi jednostka jest bezsilna i nawet jeśli jest niewinna, to zostanie skazana na śmierć.

17.2.3. Śmierć a korzyść z cudzego cierpienia

Trzy przysłowia dotyczą umiejętności wyciągania korzyści z czyjegoś cierpienia i śmierci. Obraz ten przedstawiony jest poprzez ukazanie, związanego z tradycją muzułmańską, zarzynania zwierząt ofiarnych. Nikt nie zwraca uwagi na fakt, że zwierzęta te pozbawiane są życia, lecz każdy zastanawia się nad wartością mięsa w ten sposób uzyskanego: **Kasap et derdinde, koyun can derdinde.** / **Keçiye can kaygısı, kasaba yağ kaygısı.** / **Koyun can derdinde, kasap yağ derdinde** ‘Rzeźnik martwi się o mięso, owca o duszę [życie]. / Koza martwi się o duszę [życie], rzeźnik o tłuszcz. / Owca martwi się o duszę [życie], rzeźnik o tłuszcz’. Oczywiście jest, że człowiek, zgodnie z regułami tego świata, jako jednostka stojąca ponad wszystkimi istotami żywymi, ma prawo do korzystania z wszelkich dobrodziejstw natury. W powyższych przysłowiach mamy do czynienia z ukazaniem bezwzględności człowieka. Zwierzęta ofiarne symbolizują tu cierpienie każdej innej żywej istoty, która pozbawiana jest życia w imię zaspokojenia potrzeb i pragnień innych, którzy potrafią na tej śmierci skorzystać.

17.2.4. Śmierć wobec trosk i boleści

Przysłowie ukazujące wyższość śmierci nad przeżywaniem ciągłych trosk czy boleści: *Can çekişmektense, ölmek yeğdir* ‘Lepiej umrzeć niż ciągle zмагаć się/walczyć o duszę [życie]’ wskazuje, że śmierć nie zawsze jest złem koniecznym, lecz może przynieść człowiekowi ukojenie. W tym przysłowiu podstawowym znaczeniem słowa *can* jest życie, lecz, jak wynika z objaśnienia, może oznaczać także usiłowania, zmagania i starania. Lepiej bowiem zrezygnować z wykonywania danej pracy, czy też zaprzestać działań na danej płaszczyźnie, niż przeżywać niekończące się troski i cierpienia związane z wykonaniem czegoś, co nie przynosi oczekiwanych rezultatów i zadowolenia a przysparza jedynie zmartwień i zgryzot.

17.2.5. Ryzyko zasięgnięcia rady w kwestiach zdrowia, życia i wiary

Przysłowia, które koncentrują się na konieczności zasięgnięcia rad od osób kompetentnych, zwłaszcza w najistotniejszych dla człowieka kwestiach, za jakie uważa się zdrowie/życie tu i teraz oraz wiarę w życie na tamtym świecie: *Yarım hekim candan eder, yarım hoca dinden alır* ‘W połowie lekarz pozbawi duszy [życia], w połowie uczony pozbawi wiary’. Osoba nieposiadająca wystarczającej wiedzy, nawet mając najlepsze chęci, może spowodować nieodwracalne negatywne skutki. W przysłowiu brak wiedzy medycznej lekarza może być przyczyną utraty zdrowia i życia przez chorego. Niedouczony teolog może nie być w stanie przedstawić prawdziwych założeń wiary (w kontekście tureckim – islamu), co z kolei całkowicie odwiedzie człowieka od religii i uczyni z niego ateistę, bądź sprowadzi na nieakceptowalną w danym społeczeństwie ścieżkę duchową. Przestrzeganie zasad islamu jest bowiem jedną z ważniejszych, o ile nie najważniejszych, postawą dobrego muzułmanina.

17.2.6. Honor wobec śmierci

Odnoszą się do uznania wyższości honoru nad utratą życia: *Adamın adı çıkacağına canı çıksın. / Adamın (kimsenin) adı çıkmadansa canı çıkması (yeğdir). / Bir kimsenin adı çıkacağına canı çıksın. / İnsanın adı çıkacağına canı çıksın* ‘Lepiej by dusza uszła z człowieka [by umarł], niż by miał on stracić swe [dobre] imię’. We wszystkich użyty jest zwrot ‘niech dusza wyjdzie/ujdzie’. Zachowanie dobrego imienia, niesplamienia honoru oraz dbałość o stan moralny jest postrzegane jako nadrzędny obowiązek każdego człowieka. Honor i dobre imię stawiane są wyżej niż wartość, jaką przedstawia życie samo w sobie, w znaczeniu niebycia martwym i życia dniem dzisiejszym.

17.3. Wyrażenia odnoszące się do odbierania życia (8)

Wyrażenia związane z możliwością utraty życia w kontekście odbierania życia obejmują 8 związków frazeologicznych, w grupie tej nie umieściłam żadnego przysłowia, gdyż żadne z nich nie dotyczy umyślnego doprowadzenia do czyjejs śmierci. Zgromadzony tu materiał, podobnie jak w grupie mówiącej o śmierci/umieraniu wskazuje, że słowo dusza także traktowane jest jako synonim słowa życia, w znaczeniu nie bycia martwym. Jednakże, grupa ta została wydzielona ze względu na wyraźną opozycję: ktoś celowo odbiera życie sobie lub innym. Poza umieszczonym w 1. grupie zwrotem **canı almak** ‘zabrać duszę’ (o Allahu), traktującym o śmierci, żadne z wyrażeń z grupy pierwszej nie odnosi się do dokonania na kimś mordu lub targnięcia się na własne życie. Przeświadczenie, że Allah odbiera człowiekowi życie, trudno także uznać za uśmiercenie, gdyż, zgodnie z islamem, człowiek otrzymuje duszę od Allaha, przynależna jest więc ona Bogu, a nie człowiekowi. Allah zaś zgodnie z własną wolą odbiera ją człowiekowi wtedy, gdy uzna to za stosowne.

Mimo iż zgromadzone związki frazeologiczne odnoszą się do zabijania, jedynie jeden z nich odnosi się do postaci zabójcy/mordercy: **can düşmanı** ‘wróg duszy [życia]’¹².

Odwołanie do zasad islamu odnajdujemy w innych wyrażeniach zgromadzonych w tej grupie, a mianowicie: **canına ezan okumak** ‘wyrecytować ezan dla czyjejs duszy’. Ezan¹³ oznacza tu wezwanie na modlitwę pożegnalną ze zmarłym. Na uwagę zasługuje fakt, że całe to wyrażenie podkreśla drastyczność i furję, z jaką morderstwo jest dokonywane. Dziwić jedynie może, że osobie, która jest zabijana w wielkim gniewie, poświęca się modlitwę miast przekleństw i złorzeczeń, które to zachowanie jest przedmiotem poniższego zwrotu: **canını cehenneme göndermek/yollamak** ‘wysłać duszę do piekła’. Ponieważ mord popełniany jest na osobie, wobec której nie żywi się uczucia sympatii, a wręcz przeciwnie, do której pała się nienawiścią, bądź/i chęcią zemsty, oczywistym jest, że duszy ofiary nie „wysyła się” do raju, lecz do piekła. Kolejne wyrażenia mówiące o zabijaniu to: **tatlı canından etmek** ‘zabrać słodką duszę [życie]’, **canına kıymak / cana kıymak** – ‘poświęcić duszę’ w znaczeniu zabić kogoś.

¹² Wróg kojarzony jest z kimś, z kim można walczyć, dlatego też w tym kontekście umieszczenie zwrotu z Allahem w tej grupie nie wydaje się właściwe. Wrogiem duszy nazywany jest ktoś, kto ma predyspozycje, by odebrać życie innym; postrzeganie Boga w ten sposób także dalekie jest od zasad zawartych w islamie.

¹³ <http://sjp.pl/ezan>: „wezwanie przywołujące muzułmanów na modlitwę” [20.09.2015].

17.4. Wyrażenia odnoszące się do życia (7)

Wyrażenia, w których nacisk kładziony jest na ŻYCIE, a dokładniej pozostanie wśród żywych, nieutrącenie życia obejmują 4 związki frazeologiczne i trzy przysłowia. W powyższych zwrotach słowo *can* jest bądź synonimem życia (nie bycia martwym), bądź osoby, która usiłuje utrzymać się przy życiu. Dwa z nich dotyczą uratowania komuś życia, jedno w dosłownym znaczeniu uratowania kogoś: **can simidi olmak** ‘być obwarzankiem duszy [kołem ratunkowym]’, drugi zaś w znaczeniu darowania komuś życia, czyli niedoprowadzenia do czyjejś śmierci: **canını bağışlamak** ‘darować / odpuścić duszy [komuś]’. Kolejne dwa dotyczą ratowania się, ucieczki przed zagrożeniem: **canını dar atmak** ‘rzucić duszę w ograniczenia / wcisnąć duszę [siebie/ osobę] (w jakieś miejsce)’, **can pazarı** ‘targ dusz’. Obydwa posiadają znaczenie schronić się w bezpieczne miejsce.

Przysłowia natomiast podkreślają wyższość wartości ŻYCIA nad wartością dobytku i bogactwem, jakie człowiek posiada: **Cana gelecek kaza mala gelsin** ‘Niech wypadek przydarzy się rzeczom / niech uszkodzi majątek nie duszę [osobę]’. Majątek bowiem można odzyskać, natomiast utrata życia jest nieodwracalna. Podobne przesłanie niosą kolejne dwa przysłowia, przy czym nacisk kładziony jest nie tylko na bogactwa materialne, lecz na wszystkie ludzkie plany i zamierzenia: **Çikmadık candan umut kesilmez. / Çikmadık canda umut var** ‘Póki dusza nie uszła [z ciała] jest nadzieja’. Człowiek powinien postępować zgodnie z zasadą, że dopóki żyje, jest w stanie osiągnąć wszystko. Wystarczy nie stracić nadziei w możliwość osiągnięcia zamierzeń i realizacji swych planów. Rezultat działań zależy więc w głównej mierze od nastawienia, starania i wysiłku¹⁴.

17.5. Wyrażenia opisujące odczuwanie strachu (5)

Przyczyny odczuwania strachu mogą być różne, jedną z nich jest możliwość utraty życia. Jednak jedynie w 5 wyrażeniach tureckich odnoszących się do strachu pojawia się słowo *can*¹⁵. W trzech przypadkach DUSZA symbolizuje ŻYCIE, w jednym może być uznana za synonim SERCA, także rozumianego metaforycznie, jako uczucia, emocje i ich fizyczne objawy: **can başına sıçramak** – ‘dusza wskoczyła na głowę’. W tym wyrażeniu dusza oznaczać może serce, pompujące krew i wywołujące wzrost ciśnienia, a także uczucie strachu (stereotypowo serce jest postrzegane jako siedlisko uczuć).

¹⁴ Więcej na temat wyrażen odnoszących się do NADZIEI zob. Stanek 2015: 267–324.

¹⁵ Więcej na temat wyrażen odnoszących się do STRACHU zob. Stanek 2013: 255–264.

W kolejnym: **can havliyle** ‘strach o duszę’, dosłownie mówi się o strachu związanym z duszą, a dokładniej z jej utratą, czyli o strachu przed śmiercią. Człowiek nie tylko odczuwa strach, ale także troszczy się o swe życie wówczas to ‘wpada [tłumaczenie dosłowne] w troskę/niepokój o duszę’ – **can derdine düşmek**, **can kaygısına düşmek**, czyli boi się stracić życie.

Z innym typem strachu mamy do czynienia w ostatnim wyrażeniu, posiadającym jeden wariant: **canı ağzına gelmek** / **boğazına gelmek** ‘dusza podchodzi do ust / do gardła’. Nadal opisywany jest strach, lecz pod kątem jego ‘rozmiaru’. Ogrom przeżywanego przez człowieka strachu jest taki, jaki odczuwa się jedynie w momencie śmierci. Nie jest to więc strach przed śmiercią, lecz lęk podobny to tego, jaki ogarnia człowieka, który zdaje sobie sprawę z możliwości utraty życia.

17.6. Wyrażenia odnoszące się do zdrowia (5)

Zgromadzone w tej grupie wyrażenia, głównie przysłowia, świadczą o przekonaniu, że zdrowie, a co za tym idzie jakość ludzkiego życia, zależy od sposobu odżywiania się i spokoju wewnętrznego. Nie ma bowiem nic cenniejszego od zachowania dobrego zdrowia, którego nie można odzyskać: **can bostanda bitmez** ‘duszy nie uprawia się w ogródku’. ‘Duszy [życia/zdrowia] nie znajduje się bowiem na ulicy’ – **canını sokakta bulmamak**, dlatego też należy unikać stresujących sytuacji i chronić swój wewnętrzny spokój. O konieczności dobrego odżywiania mówi się w sposób metaforyczny, że ‘dusza przychodzi z gardła’ – **can boğazdan gelir**.

Motyw ostatniego z przysłów – przypisujący wartość dodatnią bogactwu i życiu – wystąpił już w uprzednio omawianej grupie; tu także podkreśla się wyższość życia nad bogactwem: **mal canı kazanmaz**, **can malı kazanır** ‘majątek nie zyska/zapewni duszy [zdrowia, życia], dusza [człowiek] zdobędzie majątek’. Tutaj dwukrotnie użyte jest słowo *can*, przy czym w pierwszym wypadku oznacza ono życie/zdrowie, w drugim osobę/człowieka. Zdrowie i życie postrzegane są jako cenniejsze niż towar czy pieniądze. W podobny sposób traktuje tę kwestię przysłowie: **cana gelecek kaza mala gelsin** ‘niech wypadek przydarzy się rzeczom / niech uszkodzi majątek a nie duszę [osobę]’, (umieszczony w grupie 3).

17.7. Wyrażenia opisujące poświęcenie (6)

Wyrażenia zawierające słowo *can* opisujące poświęcenie nie obejmują wszystkich środków językowych, jakie oferuje język turecki do wyrażania poświęcenia się. Człowiek gotowy jest ‘za cenę własnego życia’ – **can paha-**

sına – podejmować się różnych zadań oraz nie zwracając uwagi na grożące mu niebezpieczeństwo w imię czegoś lub kogoś ‘złożyć swe życie w ofierze’ – *can feda/kurban* lub ‘oddać swą duszę’ – *canını vermek*, *candan geçmek* ‘pominąć duszę’ [poświęcić życie].

Z innym kontekstem słowa *can*, w znaczeniu poświęcenia życia, mamy do czynienia w wyrażeniu: **Can dermanı mı?**, gdzie przysłowiowy ‘lek dla duszy’ symbolizuje coś o najwyższej wartości. Natomiast ktoś, kto skąpi innym, bądź oszczędza to, co takiej wartości nie przedstawia, nie tylko daleki jest od poświęcenia cegogolwiek, ale wręcz przeciwnie nie chce podzielić się z innymi dobrem, które sam posiada. Tureckie objaśnienie tego przysłowia nie wyjaśnia, z jakiego typu ‘dobrem’ mamy do czynienia, może to być towar, posiadający określoną cenę, ale także zainteresowanie, czy inne ciepłe uczucia, którymi można obdarzyć człowieka, by go uszczęśliwić. Jeśli przyjąć, że słowo *can* oznaczać będzie serce – uczucia, to objaśnienie należy rozumieć: czy to, co ofiarujesz jest cenniejsze niż szczęście i radość innych?

W znaczeniu serce słowo *can* pojawia się także w ostatnim przysłowiu: **Az veren candan, çok veren maldan** ‘Kto mało daje, daje z duszy [z serca / od serca], kto dużo daje, daje z majątku’. Wartość ofiarowanego prezentu nie stanowi jego wartości bezwzględnej, lecz uwarunkowana jest stanem posiadania ofiarodawcy. Ktoś, kto nie jest zamożny, wykazuje się poświęceniem, ofiarowując nawet drobiazg, gdyż zdobycie go okupione jest wyrzeczeniami, natomiast osoba majątna, którą stać na wszystko, może sobie pozwolić na zakup i sprezentowanie dowolnego przedmiotu. Istotny jest jednak fakt, że prezenty otrzymane od biednego zawsze są cenniejsze, gdyż dosłownie i w przenośni ‘kosztowały bardzo drogo’ i ich ofiarowanie, jest wyrazem szczerego uczucia sympatii ofiarodawcy do obdarowywanego.

17.8. Wyrażenia odnoszące się do egoizmu (8)

Egoizm¹⁶, czyli stawianie się w centrum i ponad innymi prezentowany jest w wyrażeniach poprzez postrzeganie swej duszy ponad innymi ludźmi. Własna dusza/życie/osoba jest dla każdego ważniejsza/słodsza/bardziej wartościowa/cenniejsza i świętsza od duszy innych osób. Na uwagę zasługuje wyrażenie, w którym nawet miłość rodzicielska nie jest w stanie przewyższyć uczucia egoizmu, gdyż człowiek jest w stanie poświęcić życie własnych

¹⁶ <http://sjp.pl/egoizm>: „Postawa charakteryzująca się nadmierną lub wyłączną miłością samego siebie, podporządkowaniem własnym potrzebom interesów innych ludzi, myśleniem wyłącznie o sobie i swoich korzyściach; egocentryzm, egotyzm, samolubstwo, sobkostwo, samolubność” [20.09.2015].

dzieci, by ratować swoje własne: **Can ciğerden tatlıdır** ‘Dusza jest słodsza od wewnętrznosci [wnętrza]’. Pogląd, że każdy martwi się jedynie o siebie i swoje korzyści prezentowany jest w 8 wyrażeniach.

Dwa wyrażenia to określenia człowieka, dla którego wygoda i komfort życia są najważniejsze: **canına düşkün** ‘rozmiłowany w swej duszy [samolub]’; **canı tatlı** ‘o słodkiej duszy’. Podobne przesłanie widoczne jest w przysłowiu: **Ver yiyeyim, ört uyuyayım; gözle, canım çıkmazın** ‘Daj, niech zjem, przykryj, niech pośpię, niech me oczy i ma dusza [życie] nie uchodzą [nie męczą się]’. Dla osoby charakteryzowanej w ten sposób wyręczanie się innymi oraz umiławanie spokoju i wygod przewyższa umiejętność logicznego myślenia i postępowania.

W kolejnych przysłowiaach przejawy egoizmu opisywane są także poprzez myślenie jedynie o sobie, gdzie nawet śmierć innych osób, wydaje się być nic nie znaczącym faktem: **Can benim canım, çiksin elin canı!** ‘Dusza to moja dusza, niech dusza obcego ujdzie [niech obcy umrze, a nie ja]!’ Całkowity brak empatii oraz wykazania się dobrą wolą w niesieniu pomocy słabszym obrazuje przysłowie: **Altta kalanın canı çıksın** ‘Niech straci duszę [życie] ten, który jest na dole [na dzień]’.

Przeświadczenie, że człowiek nie jest zdolny do prawdziwego „miłowania bliźniego, jak siebie samego¹⁷” zawarte jest w ostatnim z zawartych w tej grupie przysłowiu: **Candan ahabap, kandan şarap olmaz.** – ‘Z duszy [osoby bliskiej] nie będzie przyjaciela, z krwi nie będzie wina’. Inny człowiek zawsze pozostanie obcy, mimo sympatii i miłości, jaką się go darzy. Każdy dla siebie samego zawsze będzie najważniejszy.

Tylko jedno z wyrażen zawartych w tej grupie nie dotyczy egoizmu, i jednocześnie nie opisuje postawy altruistycznej: **canı cana ölçmek** ‘mierzyć duszę duszą’. Pojawia się ono w dwóch kategoriach, gdyż ukazuje zarówno cechę „nie bycia egoistą”, oraz, jako element przysłów, stanowi wskazówkę, jak należy postępować, by nie uchybić zasadzie sprawiedliwości i każdego traktować tak, jak samemu chce się być traktowanym.

17.9. Wyrażenia odnoszące się do sprawiedliwości (6)

Sprawiedliwość z wyrażeniami zawierających słowo *can* postrzegana jest przede wszystkim jako równe traktowanie każdej duszy/człowieka, tzn. uznanie, że każda istota ludzka ma takie same prawa, bólączki, że cierpi,

¹⁷ Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego. Nie ma innego przykazania większego od tych (Mk 12, 28–31) w: <http://mateusz.pl/ksiazki/ja-cd/ja-cd-109.htm> [20.09.2015].

odczuwa i myśli w podobny do innych sposób, i że należy jej się taki sam szacunek, jak nam samym. Postrzeganie innego człowieka w tych kategoriach zawarte jest w przysłowiu: **Canı yok mu?** ‘Czy on nie ma duszy?’

Sprawiedliwość z punktu widzenia czystości sumienia oraz sprawiedliwości społecznej ujęta została w przysłowiu: **Hile ile iş gören mihnet ile can verir** ‘Kto postępuje podstępnie odda duszę w cierpieniu’. Kolejne przysłowie zakłada także wiarę w Allaha oraz ukazuje obraz człowieka sprawiedliwego, który nie poczuwa się do innych zobowiązań prócz zwrócenia Bogu tego, co od Niego otrzymał, czyli duszy: **Allaha bir can borcu olmak** ‘Być winnym duszę Allahowi’. W tym przypadku także mamy do czynienia z postrzeganiem duszy w jej pierwotnym znaczeniu – otrzymanego od Boga bytu niematerialnego.

W dwóch przysłowiach zawarty jest uprzednio omówiony idiom: **canı cana ölçmek** ‘mierzyć duszę duszą’. Stanowi to kwintesencję sprawiedliwości, by to, co równe sobie mierzyć taką samą miarką: **Canı cana ölçmeli** ‘Duszę należy mierzyć duszą’; **Malı mala canı cana ölçmeli** ‘Duszę [człowieka] należy mierzyć duszą [człowiekiem], a towar towarem’.

17.10. Wyrażenia odnoszące się do cierpienia duchowego (21)

Idiomy zawierające słowo *can* opisują kilka rodzajów cierpienia duchowego: (1) związanego z apatią, depresją i zniechęceniem, (2) niepokojem, brakiem pewności i rozterkami, (3) osłabieniem żywotności, witalności oraz chęci życia, (4) smutkiem i troskami, pustką, (5) nudą, brakiem humoru, (6) bezsilnością, (7) obawą o życie, (8) krańcowym wyczerpaniem, zmęčeniem¹⁸. Część wyrażen odnosi się do zadawania bólu niefizycznego: **can evinden vurmak** ‘trafić [uderzyć] w siedlisko duszy’, **can yakmak** ‘palić duszę’, **can sıkmak** ‘ścisnąć duszę’, **canını acıtmak** ‘zranić duszę’¹⁹, **canının derdine düşmek** ‘wpaść w cierpienie duszy / pogrążyć się w cierpieniu’, **canı ile uğraşmak** ‘zмагаć się z duszą [z życiem]’.

W większości wyrażen opisujących cierpienia duchowe wyraz *can* występuje w znaczeniu sedno, esencja człowieka, jego „ja”, jednakże pojawiają się także odniesienia do ŻYCIA, gdyż troska o jakość życia (nie zaś zachowanie przy życiu, czy zdrowie, raczej radość, swoboda, komfort życia) powoduje, że człowiek odczuwa ciągly niepokój: **can alıp vermek / can alıp can vermek** ‘brać i oddawać duszę’. Ostatecznym rozwiązaniem wydaje się być ‘zakończenie żywota’. Zniechęcenie do życia opisywane jest przez kilka synonimicznych

¹⁸ Każdy aspekt cierpienia duchowego wymaga obszernego omówienia, gdyż uczucie to stanowi istotną w kulturze tureckiej emocję towarzyszącą większości innych emocji.

¹⁹ Oznaczać może: złamać serce, urazić, dotknąć.

wyrażen: **canından bezmek/bıkmak/usanmak** ‘mieć dość duszy [życia]’. Człowiek w takim stanie ducha jest w stanie popełnić samobójstwo.

Wytrzymałość na cierpienia duchowe pojawia się w 3 wyrażeniach: **canına tak demek** ‘powiedzieć duszy ‘tak’ [stuk puk]’; **canına tak etmek** ‘uczynić duszy stuk puk’; **canına yetmek** ‘wystarczy dla duszy’. Wszystkie one oznaczają, że poziom cierpienia osiągnął najwyższy z możliwych poziomów, taki, którego człowiek nie może znieść/wytrzymać i zaczyna się mieć dość życia. Ktoś wynędzniały i bezsilny charakteryzowany jest idiomem: **bir sıkımlık canı olmak** ‘mieć duszę jak wyciśnięta garstka’. W jednym wyrażeniu opisywana jest osoba odporna na ból i cierpienia: **canı pek** ‘o pełnej/wielkiej duszy’.

W grupie tej umieszczone zostało także przysłowie, w którym ponownie mamy do czynienia z zestawieniem: dobra materialne – dobra duchowe: **Mal canın yongasıdır** ‘Majątek jest wiórkiem [częścią] duszy [człowieka]’. Ktoś, kto doznał uszczerbku na majątku, martwi się tak, jakby część jego duszy [on sam] go doznała.

17.11. Wyrażenia odnoszące się do odczuwania bólu fizycznego (10)

Opis bólu fizycznego także opiera się na użyciu słowa *can*, które najczęściej podkreśla ‘ogrom’ przeżywanego cierpienia. Ból jest tak wielki, że człowiek czuje się tak, jakby to najważniejsza, najistotniejsza część jego jestestwa – dusza – cierpiała fizycznie. Silny ból pojawiający się nagle w dowolnej części ciała symbolizuje wyrażenie: **can acısı** ‘cierpienie duszy’, podobnie mamy w języku tureckim zwrot oznaczający odczuwanie bólu z powodu uderzenia, ciosu: **canı acımak** ‘dusza boli’ (ten sam zwrot posiada drugie znaczenie – oznaczający cierpienie duchowe, smutek i dyskomfort).

Oprócz wyrażen mówiących bezpośrednio o bólu mamy także do czynienia z uszczegółowieniem odczuwanego bólu **canını yakmak** ‘spalić/spalać duszę’, ‘ranić kogoś fizycznie’, oraz **canı yanmak** ‘dusza płonie’ w znaczeniu ‘bardzo cierpieć, odczuwać silny ból, rwanie, kolkę’.

Ból fizyczny jest też tematem kilku przysłów. W pierwszych dwóch mamy do czynienia z opisaniem uniknięcia bólu za wszelką cenę, gdzie ból symbolizowany jest cierpieniem samej duszy: **Canı acıyan/yanan eşek, attan yürük olur** / **Canı acıyan eşek atı geçer** ‘Cierpiący/odczuwający ból osioł biegnie szybciej niż koń’ / ‘Cierpiący osioł prześcignie konia’. Kolejne przysłowie wskazuje natomiast, że gdy człowieka coś boli, to całe ciało to odczuwa, tak jakby dusza właśnie w tym miejscu się znajdowała: **İnsanın canı acıyan yerindedir** ‘Dusza człowieka jest w miejscu, które go boli’.

17.12. Wyrażenia opisujące zmęczenie (14)

Zmęczenie jest opisywane przez 14 idiomów i jedno przysłowie zawierające słowo *can*. Dusza najczęściej symbolizuje siłę życiową człowieka, bądź samego człowieka i jest sprawcą/wykonawcą określonych działań. Dusza może ‘omdlewać’ – *can bayılmak*, co oznacza, że to sam człowiek omdlewa, ‘pada ze zmęczenia’. Z kolei zwrot: *can dayanmamak* ‘dusza [siła życiowa] nie wytrzymuje’ oznacza, że człowiekowi brakuje sił, lub jego wytrzymałość się skończyła. Jeśli dusza uchodzi: *canı çıkmak* mamy do czynienia z dwoma znaczeniami, w pierwszym ze śmiercią (człowiek wydaje ostatnie tchnienie, więc dusza z niego uchodzi), w drugim z ogromnym zmęczeniem/wycieńczeniem. Takie samo znaczenie posiada zwrot: *can çekişmek* ‘walczyć o duszę [życie]’: (1) ‘Wydać ostatnie tchnienie bądź być bliskim śmierci’, (2) ‘Wykończyć się, skończyć się’. Trudności przeżywane podczas wykonywania pracy opisywane są przez zwrot: *canı burnuna (burnundan) gelmek* ‘dusza podchodzi do nosa / wychodzi nosem’.

Także posiadanie duszy lub jej brak rozumiane jest w kontekście zmęczenia. Przechodzenie kryzysu, bycie bardzo zmęczonym, zgnębionym, bądź przygnębionym oddają zwroty: *canı burnunda olmak* ‘mieć duszę w nosie’, *can kalmamak* ‘duszy zabrakło’, ‘duszy nie zostało’, *cansız düşmek* ‘paść bez duszy’.

‘Poświęcenie duszy’ – *canına kıymak* oznacza natomiast przepracowywanie się, zamęczenie się, w celu ujrzenia efektów własnej pracy. Z innego typu przepracowaniem mamy do czynienia w sytuacji, kiedy to ktoś zmusza człowieka do nadmiernego wysiłku, przekraczającego jego możliwości fizyczne: *canını burnundan getirmek* ‘doprowadzić duszę do [czyjegoś] nosa’, *canını çıkarmak* – ‘wyciągać duszę’. Wyciąganie duszy *canı çekilmek* ‘dusza jest wyciągana’ oznacza także utratę sił i witalności.

Przysłowie: *Yorgun eşeğin (öküzün) çüş ıslık canına minnet* ‘Dla zmęczonego osła/woła zawołanie „stój” jest niczym błogosławieństwo’ ukazuje, że nic bardziej nie może ucieszyć zmęczonego, jak możliwość odpoczynku²⁰.

17.13. Wyrażenia odnoszące się do odczuwania radości (11)

Słowo dusza występuje nie tylko w kontekście negatywnym, jak utrata życia, sił, czy chęci, stanowi także element składowy wyrażen odnoszących się do przeżywania radości. Aż 10 idiomów i jedno przysłowie dotyczy sprawiania lub wzmacniania odczuwanej przyjemności. Dodawanie ‘duszy do duszy’ – *cana can katmak* – [życie do życia / wigor do wigoru] oraz ‘dodawanie ducha’ – *ruh kazan-*

²⁰ Pojawiające się w przysłowiu zwierzęta wykorzystywane są przez Turków zarówno w transporcie, jak i pracach polowych jako tradycyjna siła pociągowa.

dirmak/vermek oznacza zwiększanie sił życiowych [chęci do życia], uradowanie kogoś. Podobnie ‘przyjście duszy’ – **can gelmek**, to ożywianie się, wzmacnianie, odnalezienie się na nowo. Dusza jako symbol żywotności może ‘wracać na swoje miejsce’ – **canı yerine gelmek**, co może symbolizować zarówno nabieranie sił, jak i ustanie bólu i zmęczenia, czyli powrót do stanu ‘normalnego’.

Radość i przyjemność odczuwana wskutek czyjegoś działania, bądź zadowolenie wywołane spełniającymi oczekiwania rezultatami opisują zwroty: **canına değmek** ‘dotknąć duszy’, **ruhu okşamak** ‘pogłaskać duszę’. Jeśli coś/ktoś dotyka lub głaszcze duszę, czyli najbardziej czułą, delikatną i ulotną materię ludzkiej istoty oznacza to, że sprawia mu przyjemność i przypada do gustu.

‘Karmienie duszy’ – **can beslemek** posiada trzy znaczenia, w kontekście radości oznacza życie bez zmartwień zgodnie z własnymi upodobaniami. Podobne znaczenie niesie wyrażenie: **can sağlığı** ‘zdrowie duszy’. By czuć się komfortowo, człowiek powinien dbać zarówno o przyjemności duchowe (estetyczne/niematerialne), jak i o zdrowe odżywianie, spokojne otoczenie oraz miłą atmosferę wokół siebie. Tym bowiem może ‘karmić swą duszę’ i sprawić, by ona, czyli on sam czuł się zdrowy²¹.

Jeśli ‘słońce otwiera się w czyjejś duszy’ – **ruhunda güneş açmak** oznacza to, że człowiek osiągnął spokój, komfort i wygodę, w jednym ze znaczeń, oraz że czuje się podekscytowany, ożywiony i uradowany, w znaczeniu drugim. Oba opisują błogostan lub stan radosnego uniesienia.

Przysłowie traktujące o zadowoleniu wspomniane było już powyżej w kontekście zmęczenia: **Yorgun eşeğin (öküzün) çüş ıslık canına minnet** ‘Dla zmęczonego osła/woła zawołanie ‘stój’ jest niczym błogosławieństwo’. W tym miejscu należy podkreślić, że radość to nie tylko stan ekscytacji, ale także powrót do normalności – spokoju. Jeśli jakość życia sprawia komuś przykrość i jest niezgodna ze stanem uznawanym przez kogoś za normę, wyciszenie się i odprężenie także stanowi powrót do radości. Dlatego też zmęczonego bardzo cieszy możliwość odpoczynku – powrotu do normy, czyli braku zmęczenia.

17.14. Wyrażenia odnoszące się do chęci/zaangażowania/chcenia (14)

Jedenaście idiomów i 3 przysłowia dotyczą wyrażania ochoty, chęci i pragnienia. W większości z nich DUSZA symbolizuje człowieka, który całym sobą pożąda czegoś lub kogoś. Dusza może wyrwać się, ‘ciągnąć

²¹ Zdrowa dusza oczywiście oznacza także zdrowie psychiczne, choć w psychologii wykorzystuje się słowo *ruh* w znaczeniu psychika.

[Ignąć do/ku] – **canı çekmek**, ‘iść’ – **canı gitmek** w kierunku upragnionego oraz pragnąć: **canı istemek** ‘dusza chce’. Człowiek, któremu bardzo na czymś zależy gotów jest nawet ‘oddać swą duszę’, by to osiągnąć – **canını vermek** lub zezwolić na ‘jej zabranie’ w zamian za uzyskanie pożądanego: **canı almak**. Ostatni zwrot używany jest też w znaczeniu, że ‘coś porwało/zabrało duszę’, czyli skoncentrowało na sobie całą uwagę i miłość człowieka. Z kolei to, na co człowiek czeka z wytęsknieniem określane jest jako ‘błogosławieństwo dla duszy’ – **canına minnet** (wyrażenie to występuje w przysłowiu omówionym w poprzednich grupach).

Chęć ujrzenia skutków pracy, która jest wykonywana z ochotą, opisuje kilka wyrażen. Pierwsze z nich to ‘rzucić swą duszę’ – **can atmak**, kolejne: **bin can ile** ‘tysiącem dusz [z tysiąckrotnym zapałem i chęcią]’, lub ‘z całego serca i duszy’ – **canı gönülden/yürekten**. Wykonywanie czyjegoś polecenia z ochotą wyrażane jest przez idiom – **Can baş üstüne** ‘z duszą na czubku głowy’.

Wszystkie przysłowia umieszczone w tej grupie odnoszą się do odpowiedniego przygotowania i samowystarczalności człowieka, który dąży do realizacji swych pragnień. Przemyślane decyzje oraz ubezpieczanie się na każdą ewentualność zapewnia bowiem możliwość zdobycia tego, co dla człowieka jest w danej chwili najważniejsze. Wszystkie poniższe przysłowia opierają się na metaforze zaspokojenia głodu, a raczej zachcianek jedzeniowych: **Canı kaymak isteyen, mandayı yanında taşır** ‘czyja dusza pragnie śmietanki, ten dźwiga ze sobą bawolicę’; **Zemheride yoğurt isteyen cebinde inek taşır** ‘Kto zimną chce jogurtu, ten w kieszeni nosi krowę’; **Kaymağı seven/yiyen, mandayı cebinde/yanında taşır** ‘Lubiący/jedzący śmietankę nosi w kieszeni / dźwiga ze sobą bawolicę’. Zawierają one przeświadczenie, że osoba, która chce czegoś dokonać w trudnych warunkach, sama musi znaleźć rozwiązanie.

17.15. Wyrażenia odnoszące się do wysiłku (3)

Wysiłek opisywany jest przez trzy wyrażenia zawierające słowo *can*, w tym jedno przysłowie. We wszystkich słowo to ma znaczenie ‘życie’. Pierwszy zwrot dotyczy pracy, którą wykonuje się, biorąc pod uwagę wszelkie niebezpieczeństwa łącznie z możliwością utraty życia: **canını dişine takmak** ‘wziąć duszę między zęby’. Drugi idiom niesie podobne znaczenie, przy czym podkreślany jest fakt, że człowiek oddaje się czemuś bez reszty. Wykonuje coś nie oszczędzając sił, całym sobą i z pełnym poświęceniem: **canla başla** ‘duszą i głową [całym sobą]’. W tym przypadku słowo *can* oznacza zarówno życie, jak i istotę/sedno.

Przysłowie: **Terlemeden para kazanılmaz, solumadan can verilmez** ‘Nie pocąc się nie można zarobić, nie oddychając [wydychając powietrza] nie można oddać duszy [życia]’ podkreśla, że zdobycie majątku wiąże się z wysiłkiem, gdyż nie sposób zarobić pieniędzy nie trudząc się; w życiu bowiem nic nie przychodzi za darmo i by coś osiągnąć trzeba się napracować.

17.16. Wyrażenia opisujące uczucie bliskości (9)

DUSZA, traktowana jako najważniejszy ‘element’ człowieka utożsamiana z sercem symbolizującym uczucia, w poniższych wyrażeniach służy ukazaniu uczucia bliskości i sympatii. Osoba, która jest przez kogoś obdarzona sympatią, określana jest jako: **cana yakın** ‘[ktoś] bliski duszy [sercu]’, **Canımın içi!** ‘wnętrze mojej duszy’ lub też **cancığer kuzu sarması** ‘zawinięcie przyjacielskiego jagnięcia’, ‘ktoś przyjacielski, od serca, z kim ktoś jest za pan brat’. Uczucia żywione wobec osoby bliskiej opisywane są przez zwroty: **canı gibi sevmek** ‘kochać jak własną duszę’, jak siebie samego oraz **canının içinde sakacağı gelmek** ‘chcieć wcisnąć kogoś do wnętrza [swej] duszy’, czyli być do kogoś przywiązanym całym swym sercem.

Dwoje kochających się ludzi pozostających sam na sam określa wyrażenie: **cana cana baş başa** ‘dusza do duszy [serce przy sercu], głowa do głowy [głowa przy głowie]’. Uczucie miłości, sympatii i przywiązania zaś przedstawia wyrażenie: **canına yandığım** ‘do czyjej duszy zapłonąłem’, czyli bardzo pokochałem i nadałem tej osobie wielkie znaczenie.

Istota żywa chroniąca kogoś przed samotnością to w języku tureckim ‘towarzysz [podróży] duszy’ – **can yoldaşı**²². Wyrażenie to sanowi część składową przysłowia zawierającego przeświadczenie, że człowiek jest istotą społeczną i nie jest stworzony do życia w samotności: **Can, canın yoldaşıdır** ‘Dusza jest towarzyszem duszy [człowiek jest towarzyszem człowieka]’. Człowiek potrzebuje i poszukuje przyjaciół, z którymi rozmawia, spotyka się, którym się wyżyła, i z którymi razem pracuje.

17.17. Wyrażenia odnoszące się do ważności/istotności (13)

Istota, esencja, najważniejszy, wymagający podkreślenia element czy fragment czegoś, opisywany za pomocą 11 wyrażen zawierających słowo *can*. Istota sprawy to: **can alacak yer/nokta** ‘punkt, miejsce porywające duszę’,

²² W języku azerbejdżańskim należącym do grupy języków tureckich wyrażenie to może oznaczać małżonka lub małżonkę.

czyli najważniejszy i nieodzowny składnik danego miejsca lub rzeczy; **can damarı** ‘aorta duszy / żyła duszy’ – esencja, istota danej rzeczy bądź żywej istoty. Z kolei: **can evi** ‘siedlisko duszy’ symbolizuje rzecz, której człowiek nadaje największą wartość, o którą się troszczy, i którą obdarza uczuciem. Wyrażenie: **can noktası** ‘kropka duszy [kluczowy, podstawowy element]’ oznacza najważniejszą kwestię, miejsce wymagające podkreślenia.

W zwrocie: **cana minnet bilmek/saymak** ‘znać wdzięczność dla duszy [życia]’, oznaczającym przyjęcie jako łaski i błogosławieństwa rzeczy, których mimo starań nie sposób było osiągnąć, wykorzystany jest tu idiom: **cana minnet** występujący także w innych wyrażeniach omówionych powyżej dotyczących np. radości.

Z kolei wyrażenie: **can damarı** współtworzy dwa zwroty. Pierwszy dotyczy zatrzymania się na najważniejszej, najbardziej istotnej i porywającej kwestii: **can damarına basmak** ‘nadepnąć na żyłę duszy’, czyli dotknąć istoty sprawy. Drugi: **can damarından yakalamak** ‘złapać za żyłę duszy [istotę sprawy]’ oznacza zbliżenie się do najważniejszej kwestii. Idiom ten używany jest także w kontekście bycia zranionym, dotkniętym w najczulsze miejsce.

Wyrażenie występujące w uprzednio omówionych grupach: **canına yandığım** ‘zapłonąłem do [jej] duszy’ znajduje się także i w tej grupie, gdyż posiada kilka przeciwstawnych znaczeń. W kontekście istoty/ważności oznacza ‘nie nadawać żadnego znaczenia’, które jest odwrotnością znaczenia wspomnianego w grupie, odnoszącego się do uczucia bliskości.

Ostatnie umieszczone w tej grupie wyrażenie zawierające słowo *can* także traktuje o braku ważności: **Canım yoksulluk, gözüm yoksulluk; yat ilk akşamdan, kalk kuşluk** ‘Moja dusza w nędzy, moje oczy w nędzy, położyć się wieczorem, wstawać rankiem’. Słowo dusza występuje tu w znaczeniu życia, a całe wyrażenie opisuje żywot człowieka bezrobotnego, biednego i leniwego.

17.18. Wyrażenia odnoszące się do odczuwania uczuć negatywnych (3)

Uczucia ‘negatywne’ tj. niecierpliwość i gniew stanowią treść jedynie 3 wyrażen zawierających słowo *can*, przy czym dwa z nich dotyczą popędlivosti: **canı canına sığmamak** ‘nie pomieścić duszy w duszy’; **canı içine sığmamak** ‘nie pomieścić duszy we wnętrzu’. Oba odnoszą się do zachowania człowieka, który nie może wytrzymać, nie może znieść danej sytuacji, stracił cierpliwość i zachowuje się w sposób nieprzemyślany oraz działa pod wpływem emocji.

Gniew natomiast wyrażany jest przez stwierdzenie ‘dusza wychodzi nosem’ **canı burnundan çıkmak**, oznaczające, że ktoś jest rozwścieczony i zagniewany.

Taki sposób obrazowania gniewu nie dziwi, zważywszy na fakt, że w złości oddech człowieka staje szybszy i płytszy, a nos stanowi, obok oczu i brwi, ten fragment twarzy, który zwraca na siebie uwagę swą gwałtowną ruchliwością poruszających się chrapek. Z drugiej strony, ponieważ cała uwaga człowieka skoncentrowana jest na obiekcie wywołującym jego gniew, kolejne fale złości przeżywa on całą swą istotą – duszą, cała jego złość wychodzi więc przez nos.

17.19. Wyrażenia – życzenia i modlitwy (7)

W grupie obejmującej życzenia i modlitwy zawierające słowo *can* zostały umieszczone takie wyrażenia, które znajdują się w popularnych słownikach języka tureckiego, nie stanowią jednak zwrotów i wyrażeń czysto teologicznych (dusza jako pierwiastek pochodzący od Boga) i medycznych (dusza/duch – psychika), lecz wchodzi w skład języka potocznego.

W przypadku modlitw znaczenie DUSZY posiada jednak podtekst religijny. Kondolencje składane bliskim osoby zmarłej to życzenia, by oni / ich dusze byli zdrowi: **Canı sağ olsun!** ‘Niech twa dusza będzie zdrowa!’ Wspominanie zmarłego i modlitwa za niego dosłownie oznacza ‘zadawanie/uradowanie czyjegoś ducha’ – **ruhunu şad etmek**. Życzenia wypowiedziane w intencji zmarłego, by Allah obdarzył go miłosierdziem dosłownie oznaczają prośbę: ‘niech dusza dostąpi miłosierdzia’ – **rahmet olsun canına**. Podobne znaczenie i kontekst wypowiedzi odnaleźć można w idiomie: **canına rahmet** ‘miłosierdzie/łaska dla duszy’, który jest zwrotem do Boga, by Allah nie szczędził [komuś] łaski i przebaczenia. Kolejne z odwołań do religii znajduje się życzeniu: **canına değsin** ‘niech dotknie [twojej/jego] duszy’. To, co ma ‘dotknąć duszy’ to i wsparcie dla osoby zmarłej i modlitwa w jej intencji.

Ostatnie z umieszczonych w tej grupie życzeń to życzenie śmierci: **Canı çikasica!** / **Canı çıkasın!** ‘Niech jego dusza wyjdzie!’ W nim także wyraźne jest nawiązanie do religii, gdyż życzenie to stosowane jest w znaczeniu: ‘Niech Allah go skarze!; Niech dozna szkód i wszelkiego zła!; Niech oszaleje, niech umrze!’

17.20. Wyrażenia opisujące ludzki charakter (10)

We wszystkich wyrażeniach odnoszących się do charakteru, cech osobowości człowieka słowo *can* posiada znaczenie: natura, cecha wrodzona/przyrodzona, a więc posiada jedno ze znaczeń definicyjnych także słowa *ruh*. Słowo *ruh* w znaczeniu ducha występuje w jednym zwrocie, w kontekście błąkania się, bycia oderwanym od rzeczywistości: **ruh gibi dolaşmak** ‘błąkać się

niczym duch’ – żyć, nie będąc świadomym tego, co się wokół dzieje. Charakter człowieka opisywany przez wyrażenia zawierające słowo *can* koncentrują się na kilku cechach: 1. cierpliwości: **canı tez** – ‘o szybkiej duszy’ – popędliwy, pochopny; 2. (nie)wytrzymałości: **canı pek** ‘o pełnej/wielkiej duszy’ – osoba wytrzymała na ból i cierpienia; **canı tatlı** ‘o słodkiej duszy’ – osoba, która nie chce znosić bólu i cierpienia; 3. usposobieniu człowieka: **cana yakın** ‘bliski duszy – słodki/uroczy’ (występuje także w grupie odnoszącej się do bliskości); 4. moralności: **canı cebinde** ‘o duszy w kieszeni’ – ktoś o niskich morale [nieetyczny]; **babacan** ‘dusza ojciec’ – mężczyzna o dobrym sercu, tolerancyjny, dojrzały, godny zaufania.

Istnieją także zwroty, które charakteryzują osobę bezsilną: **bir sıkımlık canı olmak** ‘być jak wyciśnięta garstka duszy’ – być wynędzniałym i bezsilnym, oraz **kuş kadar canı olmak** ‘mieć duszę niczym ptaszek’ – być małym, nędznym, bezsilnym stworzeniem. Osoba pozbawiona humoru i spokoju opisywana jest zaś przez idiom **canı sikkın** ‘o zgębnionej duszy’.

17.21. Wyrażenia odnoszące się do praw rządzących światem (8)

Prawa rządzące światem zawierające w swej treści słowo *can* dotyczą kilku aspektów życia ludzkiego. Cztery przysłowia koncentrują się na przeświadczeniu, że usposobienie i natura człowieka jest najważniejszym i najtrwałszym elementem jego osobowości. Człowiek bowiem rodzi się wraz z nimi i z nimi umiera. Nikt nie jest w stanie tego zmienić. Prawda ta pojawia się w synonimicznych stwierdzeniach: **Can çıkar, huy çıkmaz** ‘Dusza wyjdzie [ujdzie] [z człowieka], ale usposobienie pozostanie’; **Can çıkmayınca huy çıkmaz** ‘Póki dusza nie ujdzie to usposobienie też nie’; **Huy canın altındadır** ‘Natura ludzka jest pod duszą’; **Sütle giren huy, canla çıkar** ‘Usposobienie wypite z mlekiem [matki] opuści [człowieka] wraz z duszą’.

Druga prawda ujęta jest w dwóch przysłowiach, których myśl przewodnią stanowi siła dobrego słowa: **Tatlı söz can azığı** (*besin*), **acı söz baş kazığı** ‘Słodkie słowa [dobre] słowa są pokarmem dla duszy, gorzkie [ostre] słowa są jak kołki na głowie’; **Acı söz insanı dininden çıkarır** ‘Gorzkie słowa odciągną człowieka od religii’. W obu przysłowiach podkreślana jest waga, jaką posiada słowo mówione, bowiem zarówno treść, jak i sposób jej przekazywania ma ogromne znaczenie dla rozmówców. ‘Złe’ słowa wpędzają w problemy i prowadzą do niewłaściwego postępowania, a słowa ‘dobre’ nawet rozwścieczonego wroga mogą sprowadzić na właściwą drogę.

Kolejne przysłowie dotyczy możliwości uzyskania czegokolwiek od kogoś, kto sam nic nie posiada. W sytuacji, gdy jest o coś proszony, nie jest w stanie ofiarować niczego prócz własnej duszy: **Yoğun canı alalmaz** 'Z próżni/próżnego duszy się nie weźmie'.

Ostatnie z przytoczonych w tej grupie przysłów dotyczy zachowania właściwej postawy przez człowieka żyjącego w społeczeństwie. Nikt nie powinien być znużony obecnością gości bądź osób, które są w jego otoczeniu, ponieważ oni nie pozostaną z nim na zawsze: **Adam adama yük değil, can gövdeye mülk değil** 'Człowiek nie jest ciężarem dla człowieka, tak jak dusza nie jest własnością ciała'. Ludzi otaczają ludzie tylko przez określony czas, przychodzą i odchodzą. Gdy odejdą człowiek pozostaje sam, podobnie dusza, której siedliskiem jest ciało, nie jest z nim związana na zawsze. Nadchodzi czas, gdy dusza opuszcza ciało.

Powyższa analiza dotyczy 20 aspektów, w jakich pojawia się słowo dusza – *can (ruh)* we frazeologii i paremiologii tureckiej. Mimo iż w definicjach obu tych słów znaczenie duszy – niematerialnego pierwiastka ludzkiego ciała – pojawia się na pierwszym miejscu, to w analizowanych związkach frazeologicznych oraz przysłowiach nie zajmuje ono prymarnej pozycji. Analiza zgromadzonego materiału prowadzi do wniosków, jakie przedstawię poniżej.

Najwięcej, bo aż 22 wyrażenia odnoszą się do śmierci. Uczucie strachu przed śmiercią jest tematem pięciu wyrażen, a w ośmiu pojawia się tematycznie bliski wątek – odbierania komuś życia. Kolejnym aspektem jest ratowanie kogoś, darowanie życia, życie jako takie, czego dotyczy 7 wyrażen. Kolejny aspekt to dbałość o duszę w znaczeniu troszczenia się o siebie samego, o swoje zdrowie (5) oraz niezwracanie uwagi na nikogo poza własną osobą, czyli odznaczanie się egoistyczną naturą (8). Poświęcenie się dla innych, nawet za cenę śmierci ukazane jest w 6 wyrażeniach. Słowo dusza pojawia się także w kontekście sprawiedliwości (6). Kolejne aspekty dotyczą cierpienia, bólu i zmęczenia. Powinny być one potraktowane oddzielnie, gdyż w większości wyrażen wyrażenie można rozdzielić znaczenie cierpienia fizycznego i duchowego, tylko w nielicznych dochodzi do nakładania się tych znaczeń. Cierpienie duchowe prezentowane jest w 21 wyrażeniach, ból fizyczny w 7. Zmęczenie jest tematem 14 wyrażen.

Słowo dusza występuje także w wyrażeniach odnoszących się do: uczucia radości (11), entuzjazmu i chęci (14), zaangażowania w pracę, wysiłku (3), wyrażenia bliskości z inną osobą (9). Słowo to jest także używane w celu ukazania ważności, istoty, sedna danej sprawy (13). Trzy wyrażenia opisują uczucia postrzegane jako negatywne – niecierpliwość i gniew.

Oddzielną kwestią jest użycie słowa dusza w życzeniach, złożeniach, błogosławieństwach i modlitwach. W tureckim słowniku idiomów pojawia

się siedem wyrażen kolokwialnych wypowiedzanych jako kondolencje oraz zyczenia, czy teŝ zlorzeczenia.

Takŝe opis charakteru ludzkiego opiera się na zastosowaniu zwrotów, wyrażen i przysłów zawierających słowo dusza (10). DUSZA pojawia się równieŝ w przysłowiach opisujących prawa rządzące światem (8).

17.22. Definicja a znaczenie zawarte we frazeologii

Za wspólne elementy definicyjne uznają poniŝsze znaczenia analizowanych słów (*can* i *ruh*): (1) ‘dusza’, (2) ‘ŝycie’, (3) ‘siła/witalność’, (4) ‘jednostka ludzka’, (5) ‘istota/esencja/sedno’, (6) ‘serce/emocjonalność’. Porównanie znaczeŝ zawartych w tak pojmowanej definicji słów *can* i *ruh* ze znaczeniami (pogrupowanymi według poszczególnych aspektów znaczenia) występującymi w 178 wyrażeniach świadczy, ŝe najczęściej słowa *can* oraz *ruh* pojawiają się w znaczeniu ŹYCIA – 72. Prawie wszystkie wyrażenia dotyczące umierania, strachu przed śmiercią, zabijania niosą tę sama treść znaczeniową. Kolejno znaczenie esencji, wewnętrznego pierwiastka stanowiącego istotę, sedno danej rzeczy, czy osoby – zanotowano w 35 wyrażeniach. W 23 wyrażeniach słowo *can* jest synonimem człowieka, osoby, jednostki ludzkiej. W znaczeniu świata przeŝyć wewnętrznych, odczuwanej miłości bądź sympatii słowo to pojawia się w 18 wyrażeniach. Jedynie w 9 z analizowanych zwrotów słowa *can* i *ruh* odnoszą się do duszy ludzkiej jako takiej – duszy stanowiącej boski pierwiastek w ciele człowieka, przy czym w jednym wyrażeniu słowo *ruh* stosowane jest w znaczeniu ducha. Tu takŝe mamy do czynienia ze znaczeniem przenośnym, bowiem to oderwany od ŝycia człowiek porównywany jest do bląkającego się ducha, który nie może znaleźć sobie odpowiedniego miejsca.

Rozkład zgodności i frekwencji znaczeŝ definicyjnych ze znaczeniem ujętym w poszczególnych wyrażeniach przedstawia się następująco²³: (1) ‘dusza’ – 9; (2) ‘ŝycie’ – 72; (3) ‘siła/witalność’ – 21; (4) ‘jednostka ludzka’ – 23; (5) ‘istota/esencja/sedno’ – 35; (6) ‘serce/emocjonalność’ – 18; jednostkowe uŝycie słowa *ruh* ‘duch’.

Z analizy materiału tureckiego dotyczącego DUSZY wynika, ŝe we frazeologii i przysłowiach uŝywanych w języku potocznym najczęściej pojawia się w kontekście ŹYCIA i SEDNA. Warto takŝe zwrócić uwagę na nieprzytoczone w niniejszej pracy, aczkolwiek bardzo popularne uŝycie słowa *can* – *canım* – dosł. ‘moje ŝycie / moja duszko’, jako zwyczajowego zwrotu

²³ Wyrażenia zawierające oba wyrazy *ruh* i *can* zostały zliczone łącznie.

grzecznościowego 'mój drogi/a' do każdej znanej nam osoby, nieposiadającego żadnego z wymienionych znaczeń duszy.

Bibliografia

- Aksoy Ömer Asım, 1988, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü* I, II, İstanbul: İnkılâp Kitapevi Yayın.
- Ayverdi İlhan, 2010, *Misalli Büyük Türkçe Sözlüğü*, İstanbul: Kubbealtı Lugatı.
- Chlebda Wojciech, 1993, *Frazematyka*, w: *Encyklopedia XX wieku, Współczesny język polski*, red. Jerzy Bartmiński, t. 2, Wrocław: Wiedza o kulturze, s. 327–334.
- Hengirmen Mehmet, 2007, *Deyimler Sözlüğü*, Ankara: Engin Yayınevi.
- Pajdzińska Anna, 1982, *Elementy motywujące znaczenie w składzie związków frazeologicznych*, w: *Z problemów frazeologii polskiej i słowiańskiej*, red. Mieczysław Basaj, Danuta Rytel-Schwarz, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, s. 81–89.
- Pajdzińska Anna, 1993, *Frazeologizmy jako tworzywo współczesnej poezji, Literatura – Lingwistyka*, Lublin: Agencja Wydawniczo-Handlowa Antoni Dudek.
- Parlatır İsmail, *Atasözleri*, 2007, Ankara: Yargı Yayınevi.
- Stanek Kamila Barbara, 2013, *Jak się boją Turcy? Językowy obraz strachu w przysłowiaach i frazeologizmach tureckich*, w: *Studia z dziejów i kultury ludów tureckich*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog s. 255–264.
- Stanek Kamila Barbara, 2015, *It is impossible to live without hope – linguistic image of the world of hope in Turkish and Polish proverbs and phraseological expressions*, w: *Oriental Studies and Arts. Contributions Dedicated to Professor Tadeusz Majda on His 85th Birthday*, red. Agata Bareja-Starzyńska, Kamila Barbara Stanek, Anna Sulimowicz, Marzena Godzińska, Magda Szpindler, Joanna Bojarska-Cieślak, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog, s. 267–324.
- <http://mateusz.pl/ksiazki/ja-cd/ja-cd-109.htm> [20.09.2015].
- <http://sjp.pl/egoizm> [20.09.2015].
- <http://sjp.pl/ezan> [20.09.2015].
- http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_content&view=article&id=77 [20.09.2015].
- http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_atasozleri&karama=kelime&guid=TDK.GTS.56013ae08a1400.02264213 [22.09.2015].

The SOUL in Turkish Definition, Phraseological Expressions and Proverbs

Summary

The aim of the study is to present the notion SOUL in Turkish phraseology and proverbs by analysing expressions in which the word “soul” appears. In the Turkish language we encounter two words to denote ‘soul’, both of which are borrowings: *can* (pronounced “djan”, from Persian) ‘soul’; *ruh* (from Arabic) ‘soul’, ‘spirit’, ‘psyche’.

Since these words are used in different contexts, the analysis will be preceded by dictionary definitions of both words, because even though dictionaries treat them as synonyms, neither of the listed expressions features variants with both these nouns.

Expressions and proverbs are then grouped in accordance with the aspect to which their meaning refers. In the case of the word *can* ‘soul’ we can distinguish several meanings: ‘incorporeal life-giving being’; ‘soul given by God’; ‘heart / feeling / the inner world’; ‘a person, someone who is alive’; ‘strength, power’; ‘friend, brother, lover’; ‘coreligionist’; (as an adjective) ‘nice, dear’.

In turn, the word *ruh*, which dictionaries define by means of the word *can*, is often used in medical and theological texts. The significant aspect which differentiates these two words is the use of the word *ruh* in the sense of ‘ghost’ – an evil ghost, which is close to the meaning of *cin* (pronounced “djin”) ‘genie’ – as well as in the sense of being the ‘essence, foundation of something / someone’. Also significant is the fact that while the word *can* is included in many proverbs, the word *ruh* is not included in any of them, but creates, in its turn, some phraseological expressions.

Keywords: definition of the soul, soul – life – death, phraseology, Turkish proverbs.

Rozdział 18

Duše v českém jazykovém obrazu světa. Kontexty, významy, konceptualizace (První poznámky)

Irena Vaňková
Univerzita Karlova
v Praze

Resumé

Cílem příspěvku je načrtnout první poznámky k českému pojmu DUŠE, ukázat nejtypičtější kontexty jeho výskytu a konceptualizace fenoménu duše v českém obrazu světa. V první části ukazuje text duši jako důležitou evropskou hodnotu a zabývá se rolí, již hraje v běžném obrazu světa. Ve druhé části je analyzována sémantická struktura českého lexému *duše* na základě příslušných hesel ve výkladových slovnících, studují se jeho profily a metaforické i metonymické extenze. Ve třetí části jsou naznačeny kontexty, v nichž se pojem objevuje ve dvou kanonických dílech české literatury, které jsou inspirovány českou lidovou kulturou – v *Kytici* K. J. Erbena (1853) a *Babičce* B. Němcové (1855).

Klíčová slova: duše, čeština, jazykový obraz světa, konceptualizace, význam, lidová kultura, *Kytice*, Karel Jaromír Erben, *Babička*, Božena Němcová.

18.0. Úvodem

Výraz *duše* nepatří snad v českém jazyce mezi slova kulturně klíčová, alespoň ne v tom smyslu, jak se to jeví podle Anny Wierzbické v souvislosti se slovem *duša* v ruštině [Wierzbicka 1997; 1999].¹ To však neznamená, že by pojem

¹ I v češtině je poměrně frekventované spojení *ruská duše*, příp. *slovanská duše*; o *české duši* však mluvíme málokdy. V korpusu SYN se mezi prvními padesáti výskyty výrazu *duše*

DUŠE v českém obrazu světa nepředstavoval významnou hodnotu. Chceme-li vystihnout její povahu, je třeba vyjít z kontextu celoevropské vzdělanosti, z řecké antiky a křesťanství, ale také z tradiční lidové kultury, v níž se lidové křesťanství snoubí s dávnými slovanskými duchovními představami. V dalších staletích se pak tento pojem specificky utvářel v souladu s dějinami a kulturou. Duše podstatně souvisí s transcendentním rozměrem člověka, s konceptualizací života a smrti (a též posmrtného života, „onoho světa“ a Boha) i s vnitřním prožitkem sebe sama a druhých, s pojetím dobra a zla, svědomí aj. To signalizují už základní sémantické struktury lexému *duše*, jež jsou v běžné komunikaci zastřeny, ale zřetelně se vyjevují v kognitivně a etnolingvisticky založené analýze.

Tento text stojí na samém počátku zkoumání obrazu duše, jaký je fixován v češtině. Nejprve tedy načrtne předpoklady uvažování o duši a včlenění výzkum do širšího kontextu. Ve druhé části budou ukázány některé ze základních jazykových údajů spojených s lexémem *duše*. Nestudujeme zatím dostupná jazyková data systematicky (např. frazeologii, která by zasluhovala samostatnou studii). Zaměřujeme se především na studium významových definic a exemplifikace v českých výkladových slovnících. Na tomto základě se pokusíme ukázat sémantické profily českého lexému *duše* i jeho samostatné významy. Třetí část poukazuje k pojetí duše v české lidové kultuře. Sledujeme je ve dvou kanonických, široce sdílených dílech české literatury, které z lidového obrazu světa vyrůstají – v *Kytici* Karla Jaromíra Erbena (1853) a *Babičce* Boženy Němcové (1855). Oba autoři se věnovali folkloru sběratelsky, studovali život tradičního venkovského prostředí (Erben též slovanskou mytologii) a v souladu s romanticky založeným programem českého národního obrození se ve svých dílech pokusili podat nejen lidový obraz duše, ale i „duše národa“.

18.1. Kontexty zkoumání. Duše jako fenomén. Duše jako hodnota. Duše a psychika

Dějiny Evropy jsou [...] dějinami pokusů uskutečňovat péči o duši. [...] Evropa jakožto Evropa vznikla z tohohle motivu, z péče o duši, a zanikla následkem toho, že na ni zapomněla [Jan Patočka].

Nebo co jest platno člověku, by všecken svět získal, své pak duši uškodil? [Mat. 16, 26].

v kombinaci s adjektivem nachází právě duše *ruská* (na 10. místě) i *slovanská* (na 19. místě); česká však nikoli. Podle korpusových dat se výraz *duše* spojuje nejčastěji s adjektivy *lidská*, *spřízněná*, *čistá*, *mrtvá*, *černá*, *dětská*, *dobrá*, *živá*, *vlastní* a *ruská*. Je příznačné, že většinu z deseti nejfrekventovanějších adjektivních kolokací představují frazeologizovaná spojení.

Letěla bělounká holubička,
 potkala božího andělíčka.
 Duše z těla, kam jsi chtěla?
 Chtěla jsem doletět do nebička

[Ukolébavka z národní opery Bedřicha Smetany *Hubička* – libreto Eliška Krásnohorská].

Ocitáme se na počátku úvah o českém obrazu duše. Má jít o takový obraz, k jakému zjednávají přístup jazyková data a částečně i data textová,² ale také tradiční české narace spojené s lidovým obrazem duše. S vědomím obtížnosti budoucího dlouhodobého úkolu lze v této fázi říci: nevíme, co je to duše, resp. jak jest, avšak dvě skutečnosti víme jistě.

1. Duše je něco, co se – jakožto fenomén, jev – **projevuje** (ve fenomenologickém smyslu slova). Toto projevování je specificky reflektováno v přirozeném jazyce (a v jazycích v nejširším, sémiotickém smyslu slova), a tedy tak či onak **fixováno v obrazu světa**, jež nám v jazyce a textech zanechali naši předkové.

2. Duše představuje významnou, ba v hlavních kontextech evropského uvažování vůbec nejvyšší **hodnotu**. Třebaže se budeme věnovat především naivním konceptualizacím duše, nemůžeme tyto kontexty – antiku a křesťanství – aspoň letmo nezmínit. Jde zejména o Platonův pojem *epimeleia tes psychés*, péče o duši, tolik akcentovaný Janem Patočkou a jeho pokračovateli (na tento pojem však podle Patočky Evropa fatálně zapoměla), a o židokřesťanskou tradici,³ ovlivnivší vědomí dlouhých generací Evropanů.⁴ Projevuje se i v naivních obrazech světa vlastních běžnému člověku; srov. i zlidovělé křesťanství, u Slovanů promísené se starým myšlením předkřesťanským, jak je to patrné ve folkloru i v jazyce.⁵ V obou těchto tradicích je duši připisována

² V duchu výzkumů J. Bartmiňského [2009] chápeme jazyková data jako údaje vyplývající ze způsobu ukotvení daného výrazu v jazykovém systému: bereme v této souvislosti v úvahu jeho motivaci, resp. etymologické souvislosti, a dále deriváty (ty, které podávají svědectví o konotacích), polysémii, frazeologii. Co se týče textových dat, z povahy věci nesmírně rozrůzných, přijdou na řadu až v dalších fázích výzkumu.

³ Řecký filosofický základ byl však v mnohém do křesťanského myšlení vpojen, a to se týká i pojetí duše. Podle *Slovníku křesťanské kultury* „v Bibli toto slovo označuje sám životní princip, který oživuje tělo: ‚dech‘ darovaný Bohem. Pod vlivem řecké filosofie byly proti sobě postaveny duše, spirituální a nesmrtelný princip, a tělo, hmotné a smrtelné, v němž je duše uvězněna. Tato koncepce se integrovala do křesťanského myšlení ve spojení s představou dalšího života duše nezávisle na těle po jeho smrti“ [Lemaítrová, Quinsonová, Sotová 2002]. Tento náhled na duši, jak uvidíme dále, se v zásadě uplatňuje i v lidové kultuře.

⁴ O duši v kontextech jiných náboženství a kulturních tradic srov. Chlup 2007.

⁵ Vliv křesťanství na proměnu českého obrazu světa a prolínání předkřesťanského a křesťanského způsobu myšlení v jazyce ukazuje Igor Němec [1994]. Stran představ dávných Slovanů o posmrtném životě, o onom světě i o duši srov. Váňa 1990.

kardinální hodnota a podle obou je člověk za svou duši odpovědný, a nejen za duši vlastní. Jak křesťanství, tak antická (platonská) tradice zdůrazňuje vzájemnou provázanost lidských duší, a tedy i odpovědnost za duše bližních, ať už v souvislosti s výchovou, péčí o duši, anebo ve vztahu k duším zemřelých (o možnosti, ba povinnosti pomáhat duším v očistci [srov. Navrátilová 2004: 150], o konkrétních naracích zde ve 3. části).

3. Alespoň zmínku je třeba věnovat ještě jednomu kontextu uvažování. Když hovoří Max Scheler [1968] o základních evropských koncepcích člověka, zmiňuje vedle antické a židovsko-křesťanské tradice i novověkou tradici karteziánskou. Obraz světa, jež novověká věda zakládá, je ovšem zcela jiný než ty dosud zmíněné. V jeho kontextu se pojem DUŠE jeví jako vágní a teoreticky těžko uchopitelný; bývá proto nahrazován pojmem PSYCHIKA. Je však duše totéž co psychika? Nakolik jde o pojmy souměřitelné?

Scientistní, objektivistické východisko není podle fenomenologů v souladu se základní lidskou zkušeností, tj. se zkušeností přirozeného světa. Avšak právě s východiskem ve scientismu bývají často vytvářeny významové definice v jazykových slovnících (jak uvidíme dále). Jsou-li ovšem slova *prameny zkušenosti o věcech* [Patočka 1993: 5] a může-li lingvistika přispět k výkladu jevů prostřednictvím jazyka, měla by se pokusit porozumět té poloze významu, která vyrůstá z běžného obrazu světa; zde se fenomenologická filosofie pozoruhodně sblíží s kognitivní lingvistikou a etnolingvistikou [srov. Vaňková 2007]. V kontextu přirozeného světa, jak je reflektován v (běžném) jazyce, je tedy namístě vidět i kontury českého pojmu DUŠE.

18.2. K sémantické struktuře lexému *duše*

1. Výkladové slovníky současné češtiny (PSJČ, SSJČ, SSČ) explicitně oddělují „náboženský“ a „mimonáboženský“ význam lexému duše. Nejstarší z nich, PSJČ (1. díl z roku 1930), přitom klade onen náboženský na první místo, zatímco ostatní slovníky ukazují jako sémantické centrum významu to, co by odpovídalo spíše vyjádření *psychika*. V nejnovějším SSČ je tomu právě tak; základní význam je neústrojně rozdělen na dvě části:

duše

- 1) vnitřní psych. svět člověka, jeho schopnost vnímat, poznávat, myslet, cítit a chtít, psychika (v protikladu k tělu): *mít citlivou duši*,
- 2) (v náboj.) nehmotná podstata lidské bytosti: *nesmrtelná duše*,
- 3) člověk 1 (urč. vlastností) *ta dobrá duše, bojovat o každou duši, duše moje* (oslovení),

- 4) hlavní, určující činitel: *je duší celé akce, matka byla duší rodiny,*
- 5) vnitřní část: *bezová duše, duše pneumatiky, míče.*

Ve významu uvedeném jako základní v SSJČ je (zřejmě též z důvodů ideologických) materialisticky pojatá podstata duše exponována ještě silněji: **duše** je podle něho

vnitřní vědomí a schopnost člověka myslet, cítit a chtít, **vázané na jeho hmotnou podstatu a vznikající mozkovou činností**; duševno, psychika [zvýr. I. V.], srov.: *mít smysl pro potřeby lidské duše, vyšetřování duše abnormálních dětí, ideál hudby, který nosil Smetana v duši, bylo mu, jako by se mu v duši něco rozbilo, hořel v duši pomstychtivostí, socialista tělem i duší*; přen. *tisíciletá duše města* [SSJČ].⁶

Definice se posouvá ještě více k přírodovědnému výkladu, avšak živý dokladový materiál je s ní, jak vidíme, zřetelně v rozporu. Např. vyjádření *bylo mu, jako by se mu v duši něco rozbilo* se dá k uvedené scientistické definici vztáhnout jen těžko.

2. Má-li být vystižena logika vnitřní významové struktury lexému *duše*, je třeba při výkladu vyjít z etymologie. Z ní vyplývá propojenost konceptualizace spirituální a psychické podstaty člověka s dýcháním a životem.⁷ Staré kořeny výrazů **dǣchnąti* („dýchat“) a **duti* („dout, vanout“), původně označující pohyb vzduchu (např. vítr), se ve slovanských jazycích uplatnily v bohaté a rozrůzněné slovní zásobě z okruhu proudění vzduchu, dechu a dýchání, ale i v mnoha okruzích dalších [srov. Pajdzińska 1999 – v češtině je situace podobná]. Ještě ve staré češtině se významy výrazů *dech*, *duch* a *duše* překrývaly, jak o tom svědčí např. frazeologie. Dnes už je však původní motivace zastřena – a tak se např. frazém vztažený k okamžiku smrti *vypustit duši* chápe jako metafora; že šlo původně opravdu o význam „vypuštění dechu“, potažmo fyzický konec života, už pro dnešního mluvčího není patrné.

⁶ Je rovněž otázkou, nakolik logicky a ústrojně jsou v SSJČ vymezeny další významy, srov.: 2. ve spoj. z *(té) duše*, z *hloubi duše*, *do duše*, *celou duší* – bývá často prostředkem zesílení slovesného děje ve významu příslovci úplně, plně, zplna, zcela, docela, velice, velmi, upřímně, opravdu, doopravdy, vskutku apod.: *z duše jsem se za jeho jednání styděl, být někomu z té duše oddán, těšil se na to z celé duše, smát se z hloubi duše, viset na někom celou duší*; 3. (v nábož. a vůbec idealistickém pojetí) nehmotná, samostatná podstata lidské bytosti vedle podstaty hmotné (op. tělo): *nesmrtelná duše, bratři všechno opustili pro spásu své duše, zapsat duši čertu, utrpět škodu na duši, odevzdat duši bohu, spory duše s tělem, otvírali oko, aby duše mrtvého mohla odejít, chodila jako tělo bez duše • dát duši za někoho, vypustit duši, odevzdat duši bohu, má duši na jazyku, vyrazit / vytrást z někoho duši, spaste duši!, na mou duši*. Ostatní významy pak odpovídají 3. – 5. významu v SSČ.

⁷ Substantivum *dech* (resp. sloveso *dýchat*) souvisí u starých Slovanů s výrazy *duše* a *duch*, jak to dokládají i české etymologické slovníky [Machek 1997; Rejzek 2015 aj.]. Podrobně je vývoj významu ve slovanských jazycích vyložen ve studii Renaty Grzegorzcykové [2012].

3. Polysémní strukturu lexému *duše* dobře vystihuje Jungmannův slovník [první vydání 1835; Jungmann 1989], přestože je v něm hierarchizace sémantických poloh naznačena jen implicitně (např. pořadím). Jako první význam výrazu je tu uveden právě **dech, dýchání** (srov. výklad pomocí synonym „*duch, dech, Athem*“) s příkladem: *Neb mi hrubě mdlo, horko a těžko bylo, tak že jsem sotva duše popadl* (= dechu). Tento význam logicky (v intencích metonymie DECH JE ŽIVOT [srov. Pajdzińska 1999]) přerůstá k významu duše jako života, resp. životní síly („vláda žití, život, duch člověka, anima, die Seele, das Leben, die Lebenskraft, der Geist“); srov. *Pustil, vypustil duši* – umřel (srov. pozn. 7); *Již bez duše ležel. Duše zbaviti* – zabít. *Duši na jazyku míti*. Další rozlišení se vztahuje k **cítění**, zejména k **empatii a vzájemným mezilidským vztahům** (v tomto významu lze prakticky zaměnit **duši a srdce**, jak je dodnes patrné ve frazeologii), srov. „učítí, srdce, die Seele, Empfindung, das Herz“ *Jsou jedno srdce a jedna duše. Z celé duše* – upřímně, srdečně. *Žijí jako jedna duše ve dvou tělích. Má dobrou duši*, tj. srdce. Dále se v hesle upozorňuje na **rozlišení duše a ducha**, přičemž se zdůrazňuje tíhnutí výrazu *duch* k spiritualitě a intelektu, zatímco *duše* má spíše význam citění, resp. chování: *Duše rozdílá od ducha, jako vlády vyššího rozsudku, rozumu*. Vedle nich je pak postaveno tělo (jakožto hmotná část, již se člověk podobá zvířatům): *Duch nás bohy činí, tělo hovady, duše činí lidi*.

Konečně je u Jungmanna formulován význam výrazu *duše* v definici „**bytnost v nás myslící, skrz tělo dělající, vůli a rozum mající**, die Seele,“ srov. doklady *Ouzkost duše. Duše jest jednoduchá, netělesná, nesmrtelná. Pastýř duší. Na mou duši. Milát mi má duše!*

Zvlášť se upozorňuje na duši ve vztahu k **zemřelým osobám**: *duše zmrklých lidí, zemřelých, mrtvých, duchy: Pythagoras založil učení o putování duší. Nebožtík můj brat. Pane, svět nad duši jeho. Duše svatých v nebi. Těch dítek dušičky*. V této souvislosti se uvádí i dodnes v češtině běžný název svátku zemřelých – **Dušičky** (psaný ovšem oproti dnešní normě s malým počátečním písmenem): *Den dušiček, dnes je dušiček*.

Metonymicky odvozený význam (viz dále) představuje **odkaz ke konkrétnímu člověku, jednotlivci**, zejm. s poukazem na nějakou jeho vlastnost: *Falešná duše. Dobrá, poctivá duše. Křesťanská duše. Ani (živé) duše tam nebylo* (nikdo). Srov. též **oslovení** *Má duše (dušinko, dušičko, duša moja)*. Další dodnes živý význam (viz výše v definici ze SSČ) se vztahuje k člověku představujícímu **centrum aktivity nějakého společenství**: *Ona jest duše každého posezení. Duše byl toho spolku*.

Výraz *duše* má také konkrétní metaforické významy, srov. „trest, dřev nějaké věci, duch její, výtah,“ dnes bychom snad řekli její **vnitřní podstata** či **koncentrát**, srov. *podstata neb duše z byliny vytažená* či z alchymie pocházející

spojení *duše zlata, anima*. Výraz *duše* slouží i k označení **vnitřní, často duté části nejrůznějších předmětů**; z četných Jungmannových příkladů uvádíme alespoň tři: „vydutí děla (die Seele der Kanone),” „dřeň ... v rostlinách, medulla” a „duše – měchýř rybí.“

4. Jaké poučení plyne ze studia výše uvedených významových hesel, zejm. ovšem z komplexní heslové stati v Jungmannově slovníku? A jak adekvátně vymezit základní význam výrazu *duše*? – S ohledem na charakter metonymických a metaforických extenzí (a ovšem na bohatý dokladový materiál uvedený ve zkoumaných slovnících) by snad mohla základní a nejobecnější význam lexému vyjadřovat tato definice duše:

vnitřní, oživující, nehmotná podstata člověka jakožto individuální bytosti, která dává jeho lidské existenci smysl.

Ostatní charakteristické vlastnosti jsou upřesněny ve struktuře těchto profilů:

- **profil fyziologický:** dech, dýchání; život, oživující princip, životní energie;
- **profil psychologický:** vnitřní život, vlastní svět, vůle, myšlení a cítění, způsob prožívání (příp. též v kontextu odborného diskursu „psychika“);
- **profil sociálně-psychologický:** vztah k lidem, empatie, komunikace, láska (duše, jak se jeví druhým);
- **profil etický:** vztah k dobru a zlu, k realizaci morálního řádu; svědomí;
- **profil spirituální / transcendentní:** vztah k Bohu, onomu světu, smrti a zemřelým; nesmrtelnost.

Od základního významu jsou pak **metonymicky** odvozeny významové polohy vztažené k označení člověka (**člověk = duše**): člověk jako nositel určitých vlastností (*dobrá duše, umělecká duše*); důvěrné oslovení člověka (*duše moje*) a člověk jako jednotlivá osoba (*bojovat o každou duši, nebylo tam živé duše*).

Metaforicky jsou odvozeny významy vztažené k věcem: buď k vnitřní a/nebo podstatné části **materiálního předmětu**, jež má často podobu dutiny, resp. prostoru zaplněného vzduchem (*duše pneumatiky, duše ryby*), příp. měkké střední části u rostlin (*duše bezu, vrby*), anebo k základu a podstatě nějaké **abstraktní entity**, zejm. společenství: *matka byla duší rodiny, duše města, řeč je duše národa, melodie je duší skladby*.

Z charakteru metonymických a metaforických významů lze vyčíst, že duši chápeme jako něco, co se nachází **uvnitř** (člověka), co je **prázdné** (naplněné vzduchem) a co je vzhledem k bytnosti člověka či předmětu zcela zásadní, ba vůbec **nejdůležitější**: co ho **oživuje**, dává mu **smysl** a umožňuje realizaci jeho **jedinečné podstaty**.

5. Jednotlivé profily pojmu bude ovšem třeba verifikovat a systematicky doložit (příp. rozšířit jejich počet), primárně na základě systémových údajů, zejm. frazeologie (zde srov. alespoň exemplifikační materiál z uvedených slovníků). Bude též potřeba připojit poznatky o duši získané z folklorních textů, resp. prostudovat lidové narace, v nichž se duše tematizuje (srov. též níže v odd. 3). Na jejich základě se ukáže, jaké metafory a představová schémata se při konceptualizaci duše v češtině uplatňují (např. schéma NÁDOBA).

Zde lze pro příklad zmínit alespoň několik frazémů, které verifikují status duše jako nejvyšší hodnoty a zároveň přitom dokládají etický profil významu: *upsat duši čertu / ďáblu; zaprodat duši čertu / ďáblu; duši by za to dal* (srov. četné takové narace v pohádkách).⁸ V souvislosti s potvrzením duše jako nejvyšší hodnoty připomeňme i přísahu *Na mou duši* a s ní spojené sloveso *dušovat se* („přísahat“). Fungování duše v kontextu přísahy potvrzuje její vysokou pozici v lidové hierarchii hodnot.

18.3. Duše v Erbenově *Kytici* a v *Babičce* Boženy Němcové

Ve vši komplexnosti a variabilitě je tradiční konceptualizace člověka s ohledem na jeho vnitřní, neviditelnou, nesmrtelnou podstatu – duši – dobře patrná v lidové kultuře. V obecném povědomí žijí dodnes představy duše a jejich projevů tak, jak je nalézáme fixovány ve dvou dílech české literatury, jež lidovou kulturu v básnickém gestu zpřítomňují: je to *Kytice* Karla Jaromíra Erbena a *Babička* Boženy Němcové. Jde o díla vysoké hodnoty umělecké, zde však chceme upozornit jednak na to, že měla zásadní vliv na utváření českého obrazu světa,⁹ jednak na to, že ztvárňují magický obraz světa, spojený s dávným venkovským způsobem života a duchovní kulturou lidových vrstev své doby.¹⁰ V mnoha kontextech se v nich tematizuje právě duše. S vědomím neúplnosti (a nutnosti se v budoucnosti k oběma textům vrátit podrobněji) se to níže pokusíme alespoň naznačit.

⁸ Tyto narace nalezneme bohatě rozvinuty ve folkloru, ale i v beletrii, písňových textech aj. Propojují se v nich i s kontexty známými dnes z kulturního kontextu (zde zejm. faustovský motiv).

⁹ Jde o kanonická díla české literatury, široce sdílená, milovaná i diskutovaná, a oživující často v adaptacích, travestiích i karikaturách, ve filmu, divadle i ve výtvarném umění.

¹⁰ Srov.: „Básnický rozměr Erbenovy tvorby se nevylučuje s jejím etnografickým rozměrem“ [Kajfosz 2011]; a dále: „Erben dokáže velmi přesně identifikovat a reprodukovat obraz světa, který se replikuje nejen v nich [tj. v lidových baladách, pozn. I. V.], ale i v jiných žánrech dobové lidové slovesnosti“ [tamtéž]. Totéž lze říci i o *Babičce* B. Němcové [blíže Janáčková 2001: 79].

18.3.1. Duše v *Kytici*

Podle tradičních lidových představ se lidská duše mohla po smrti převtělit do podoby zvířete nebo rostliny [Navrátilová 2004: 147]. V Erbenově *Kytici* na sebe bere – podle Navrátilové u Slovanů nejčastější – podobu bílého holuba či holubice. V baladě *Holoubek* se zabitý manžel (resp. jeho duše) po pohřbu proměňuje v holoubka, který na doubku vyrostlém z manželova hrobu *přežalostně vrká* a přináší nakonec ženě vražedkyni zaslouženou odplatu [Erben 2003: 64]. V *Záhořově loži* se těžce vykoupené, z moci pekla vytržené duše dvou starců proměňují v *bílé holubice* a odlétají k *andělskému kůru* [Erben 2003: 85].

Ještě významnější je však v *Kytici* metamorfóza rostlinná. Na hrobě mladé dívky vykvete vzácná lilie a ta se pak stává tragickou pololidskou, polorostlinnou hrdinkou balady *Lilie* [Erben 2003: 102]. Život manželky a matky z jiného – opět tragického – příběhu *Vrba* je spojen s vrbou,¹¹ a je-li ta poražena, znamená to i smrt ženy. Se svým dítětem však neztrácí vztah ani poté, co přestává žít v lidské podobě: ze dřeva vrby káže zhotovit pro chlapce kolébku, aby byla jako matka svou duší stále s ním; z proutí bude jednou chlapec řezat píšťalíčky: „Na píšťalku bude pěti, / se svou matkou rozprávěti!“ [Erben 2003: 101].

Nejzásadnější je však duše – opět duše mateřská – tematizována v úvodní básni *Kytice*. Na hrobě zemřelé matky vykvete k radosti sirotek květina s příznačným českým jménem: *mateřídouška* (*Thymus*). Vztah matky k dětem, její láska a péče – tj. její podstata, duše – přechází i po její fyzické smrti; duše je tu spojena s matčíným dechem a vůní květiny.

Poznaly děti matičku po dechu,
poznaly ji a plesaly;
a prostý kvítek, v něm majíc útěchu,
mateří-douškou nazvaly

[Erben 2003: 11].

Tím však báseň nekončí – příběh funguje zároveň jako paralela k jiné situaci. V analogii se zemřelou matkou je viděna (zemřelá?) matka vlast; mateřskou duší, předpodstatnělou do podoby květiny – mateřídoušky *natrhané na dávné mohyle*, jsou pak národní pověsti, připravené pro dcery a syny jako útěcha a kvintesence mateřské lásky – duše vlasti.

I v *Kytici* se tedy zřetelně ukazuje, že také tradiční lidová kultura (stejně jak se to jeví i v sémantických strukturách přirozeného jazyka, srov. výše) chápe duši jako **nejpodstatnější část člověka**, že ji vidí jednak jako **princip**

¹¹ *Ve dne s tebou živa v domě, / v noci duše její v stromě*, prozrazuje pánovi vědma [Erben 2003: 92]. Možnost podvojně existence duše je součástí lidových představ Slovanů.

oživující hmotné tělo, který se materiálně (tj. ve smyslové konkrétnosti) realizuje v **dechu**, jednak jako samostatnou, na těle nezávislou a **nesmrtelnou entitu**, jež se může přetělovat a působit i v jiné než lidské podobě [podrobněji srov. Vaňková 2011].¹²

18.3.2. Duše v *Babičce*

Textem *Babičky* prostupuje specifická lidová duchovnost (a specifické pojetí duše), ať již v babiččině vyprávění, prostřednictvím jejich rozmluv s ostatními postavami, anebo v popisech jejího konání. To mívá často povahu rituálu (pečení chleba, slavení svátku Dušiček apod.) – a právě tady se realizují naivní představy o povaze života a smrti, o posmrtném životě, místě a úloze člověka ve světě i o životních hodnotách. V této souvislosti se tematizují i představy o duši, jaké byly zřejmě vlastní obyvatelům tradičního českého venkova.

S odkazem na biblický příběh stvoření (Bůh vdechl člověku život, resp. duši) se věřilo, že duše do člověka vstupuje při narození (s prvním nadechnutím) a opouští jeho tělo v okamžiku smrti [Navrátilová 2004: 146]. Přestože je duše s tělem během života nerozlučně spojena, může někdy tělo dočasně opustit, zejména ve spánku. Zde etnoložka odkazuje (jako ostatně vícekrát) právě k *Babičce*. V každodenně se opakujícím scénáři začátku dne babička probouzí vnučku *zatukáním na čelo*, srov.: „Po šesté hodině [...] přistoupila [babička] k loži Baruščinu, zatukala jí zlehka na čelo – to se prý duše nejdřív probudí – a šeptala: ‚Vstávej, děvečko, vstávej, je čas.‘“ [Němcová 2008: 14].

18.3.2.1. Duše, vnitřní svět a prožitek transcendence

Pojem duše v *Babičce* nacházíme v několika kontextech.¹³ Často bývá zmiňována ve vztahu k silným niterným prožitkům vystupujících postav, např. v líčení Barunčina duchovní vytržení při velikonočním obřadu:

Když pak v ozářeném, nábožnými naplněném chrámu zaznělo ze všech úst slavné „Vstaltě této chvíle ctný vykupitel! Hallelujah!“, tu se cítilo děvče une-

¹² Mnohé další narace spojené s duší v *Kytici* zde musíme ponechat stranou, srov. např. „revenantskou“ baladu *Svatební košile* [Erben 2003: 30].

¹³ Prozatím se nezbýváme všemi relevantními kontexty. V souvislosti s „vnitřním světem“ tu zmiňme alespoň stručně spojení duše a přičetnosti, resp. zdravého rozumu. Babička mluví o duševně nemocné Viktorce takto: „... což je to platno, když hlavní věc chybí, rozum. Duše její je zbloudilá, co dělá, dělá jako ve snu. Snad je to milost od Pánaboha, že jí vzal paměť na bolest, která zajisté hrozná musela být; kdyby přišla k vědomí, snad by v zoufání i svoji duši utratila“ [Němcová 2008: 178].

seno mocným citem, prsa se jí dmula, pudilo ji to ven, ven do širé prostory, kde by mohla dát průchod nevýslovnému jásotu, který jí v duši hlaholil [Němcová 2008: 135].

U postavy babičky se duše tematizuje v situaci hlubokého ponoru do vlastního nitra, do nejdražších vzpomínek na mládí, kdy prožívala svou životní lásku:

Duše její kochala se ve vzpomínkách! Viděla před sebou louku, viděla pohorskou vesničku, nad sebou zářící měsíc a hvězdy – byl to ten samý měsíc i hvězdy, věčně krásný, nestárnoucí –, ale ona byla tenkrát mladá, svěží holčina, když v svatojánské noci na osudný věneček devatero kvítí trhala [Němcová 2008: 119].

Vzpomínku zakončuje vnitřní rozhovor s dávno již zemřelým milovaným mužem: situace je ztvárněna jako komunikace přes hranici tohoto světa – vychází totiž z víry v opětné shledání i v to, že láska trvá navždy, bez ohledu na smrt:

V zamyšlení stojí babička dlouhou chvíli, mimovolně ruce sepne, mírný její, důvěrný zrak obrátí se vzhůru k zářícím hvězdám a z úst vyplyne tichá otázka: „Kdy se asi, Jiří, shledáme?“ – Tu převěje větřík lehounce bledou tvář stařenky, jako by ji líbal duch zvěčnělého. Stařenka se zachvěje, udělá kříž a dvě slze padnou na sepjaté ruce. Po chvíli vejde tiše do stavení [Němcová 2008: 119].

18.3.2.2. Duše a svět zemřelých

V souvislosti se světem zemřelých se duše v *Babičce* zmiňuje nejčastěji. Je to nejen tehdy, naznačuje-li se víra v opětovné shledání s drahými zesnulými (tak jako výše), ale i v častých tematizacích modlitby za mrtvé. Babička se velmi často a v různých situacích modlí za duše v očistci a nabádá k tomu i děti. Vedle adresné modlitby za nejbližší má jít i o modlitbu „neadresnou“, tj. za všechny nevykoupené duše, resp. za ty, za něž se nikdo nemodlí. Podle lidového křesťanství pak tyto duše na oplátku orodují za živé a pomáhají jim v jejich trápení.¹⁴ Nejvýrazněji je vztah k zemřelým ztvárněn v popisu rituálu spojeného se svátkem, jenž je lidově dodnes nazýván *Dušičky*:

¹⁴ Kovářka např. doporučuje Viktorce, jak si může ulehčit ve svém trápení: „Modli se k andělu strážci a za ty duše v očistci, za které se nikdo nemodlí. Když některou vykoupíš, bude za tebe orodovat“ [Němcová 2008: 53]. V této souvislosti alespoň zmiňme ještě jeden z tematických okruhů spojených v *Babičce* s duší: týká se zde „bláznivě Viktorky“ a příběhu její zhoubné lásky a duševního utrpení. V intencích vyprávění je uhranuta, očarována vojákem „morousem“. Kovářka, která staví proti magickým schopnostem vojáka své ochranné prostředky, vyjadřuje svou obavu slovy: „A on ti bude nyní krev z těla sát, až ti všecku vysaje, zadává tě, a duše tvoje nebude mít ani po smrti pokoje“ [Němcová 2008: 56]. Pokoj duše po smrti je – znovu – spatřován jako nejvyšší (a nesamozřejmá) životní hodnota.

O Všechny svatých ráno šly děti babičce jak obyčejně naproti a povídaly si po cestě: „Dnes nám přinese babička z kostela svíčky.“ A přinesla babička svíčky. „Když nemůžu jít na hřbitov obětovat za dušičky, rozsvítíme je doma,“ pravila. Tak slavila každý rok slavnost za zemřelé s dětmi jen v domácnosti. Na Dušičky večer přilepila rozžaté svíčky po stole, při každé jmenující dušičku, za kterou ji rozsvěcuje. Ke konci přilepila několik ještě beze jména řkouc: „Ty ať hoří za ty, na něž nikdo nepamatuje.“ – „Babičko, já také jednu rozsvítím za tu nešťastnou svatbu v Hertinském lese.“ – „Rozsvěť, rozsvěť, děvečko, modlitba naše bude jim snad milá.“ Rozžala se ještě jedna, babička přiklekla s dětmi ke stolu a modlily se, dokud svíčky hořely. „Světlo věčné ať jim svítí, ať odpočívají v pokoji,“ dokončovala babička modlení, děti pak musely říci „amen“ [Němcová 2008: 119].

18.3.2.3. Duše a umírání

Plamen svíčky jako symbol „světla věčného“, resp. světla jakožto života, je u Boženy Němcové zmiňován ve scénách umírání takřka vždy (nejen v *Babičce*, ale i v četných povídkách [srov. Viktora 2012]). V těchto scénách se uplatňují metaforická vyjádření jako *zhasínající plamínek života*, *dohorívající kahánek* ap. V intencích lidové konceptualizace smrti je skončený život připodobňován k dohořívší svíci, kahánku aj. velmi často (viz i níže při líčení babiččina skonu).

Smrt je v *Babičce* pojata někdy jako „dobrá“ (zejména ta babiččina, viz dále), jindy jde o tragickou událost,¹⁵ či proces umírání přináší různé těžkosti. Umírající otec pomatené Viktorky touží svou dceru ještě naposledy spatřit; píše se, že *prý nemohl skonat a všickni soudili, že ona mu duši drží* (poukazuje se zde k magické víře v možnost *zadržování duše*). Nakonec dcera přichází, aby otci *přinesla šťastnou hodinku*:

Mařenka přivedla Viktorku až k samému loži; umírající obrátil oči po nich a blahé usmání přelítlo mu tvář. [...] Ještě jednou na ni nemocný se podíval, vzdechl – a byl mrtev. Přinesla mu šťastnou hodinku [Němcová 2008: 63].

Sama babička umírá v idealizované scenerii, připravená, smířená se světem a poté, co se kolem ní shromáždili všichni její nejmilejší. V okamžiku skonu, po zástavě dechu (sic!) jí vnučka Barunka zatlačí oči a vzápětí je otevřeno okno, aby duše mohla vyletět ven. Tento starý zvyk, související s tradiční konceptualizací duše jako dechu (a zároveň samostatné entity, která po smrti, neviditelná, opouští tělo), je známý a mnohdy uplatňovaný dodnes.

¹⁵ Srov. zejm. hromadnou tragédii z pověsti u devíti křížů, za jejíž oběti (resp. za jejich duše) se babička i jiné postavy vytrvale modlí [Němcová 2008: 113].

[...] Bylo to druhý den k večeru po návratu dětí, když babička tiše skonávala. Barunka jí předříkávala modlitbu umírajících; babička modlila se s ní, až najednou ústa se nehýbala, oko upřené zůstalo na krucifix nad ložem visící, dech se zatajil. Plamínek života jejího zhasl, jako zhasíná pomalu dohořívající kahánek, v němž palivo vše stráveno. Barunka zatlačila jí oči, mladá Mílová otevřela okno, „aby duše volnost měla k odletu“ [Němcová 2008: 202].

18.3.2.4. Duše a život

Snad méně nápadně (a od lidového obrazu světa již vzdáleněji) se v *Babičce* ocitá *duše* v kontextu výtvarného umění: ve spojitosti s lidskou schopností zobrazit život a uchovat jedinečnost pomíjivých okamžiků. Když komtesa Hortenzie vymaluje podobizny dětí, babička je radostně obdivuje; při tom je zvlášť upozorněno na to, že *komtesa znala vložit do těch tváří duši*. Babiččino oceňující vyjádření *jen ústa otevřít a mluvit* dokládá chápání duše ve významu života, resp. oživujícího principu [Němcová 2008: 188]. Ke schopnosti obrazu evokovat živou předlohu je ostatně poukázáno i v prologu. Babička již nežije, píše autorka, avšak „obraz její odtisknut v duši mé s veškerou svojí barvitostí, a dokud zdráva zůstane, dotud bude žít v ní!“ [Němcová 2008: 5]. Podobně komentuje důvod svého malířského počínání i komtesa Hortenzie: „Nezapomenu já nikdy [...] na lidi, kteří mi jsou milí, ale aby mi podoby jejich jasněji v duši zůstaly, tváře jejich si vykreslím“ [Němcová 2008: 178]. Zde je duše opět ztvárněna jako nejhlubší nitro člověka – tj. místo, kde může plně, barvitě žít i to, co dávno pominulo. (Tento okruh uvažování ovšem již lidovou duchovnost překračuje směrem k autorské rekonceptualizaci).¹⁶

18.4. Závěrem

Zkoumání pojmu DUŠE v češtině a v naivním českém obrazu světa je na samém počátku; zde jsme je mohli pouze otevřít, ohledat jeho předpoklady a naznačit budoucí směr studia. Provedeny byly prozatím dvě sondy. První ukázala některé aspekty slovníkové reflexe českého výrazu *duše* a načrtla základní kontury jeho významu, druhá byla věnována naracím, jež jsou s duší spojeny v lidovém obrazu světa: zkoumáno bylo jejich ztvárnění v Erbenově *Kytici* a *Babičce* B. Němcové. Ukázalo se, že pojem DUŠE má v češtině (se zřetelem k jednotlivým profilům) povahu fyziologickou, psychologickou,

¹⁶ Zde i jinde se ukazuje množství kontextů, v nichž je duše konceptualizována v intencích schématu NÁDOBA (CONTAINER), příp. „nádoba v nádobě“, jak o tom často bývá řeč (srov. i v tomto svazku). Představová schémata a metafory spojené s duší budou předmětem samostatného výzkumu až v budoucnosti.

sociální, etickou a spirituální, resp. transcendentní, a také to, že jsou s ní spojeny četné narace. Ty se týkají zejména (intenzivního) vnitřního života, životní energie, lásky (často lásky mateřské), ale i umírání, smrti a lidových představ o věčnosti, světě zemřelých a vztahů mezi naším a „oním“ světem. Pro dávný slovanský (i český) obraz světa jsou příznačné metamorfózy lidské duše do rostlin či ptáků, zejména bílé holubice a spojení duše s dechem a vzduchem, jak o tom podává svědectví i etymologie.

Bibliografie

- Bartmiński Jerzy, 2009, *Aspects of cognitive ethnolinguistics*, London–Oakville: Equinox.
- Erben Karel Jaromír, 2003, *Kytice – České pohádky*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Grzegorzczkova Renata, 2012, *Dzieje i współczesne rozumienie wyrazów duch i dusza*, v: *Świat widziany poprzez słowa. Szkice z semantyki leksykalnej*, red. Agnieszka Mikołajczuk, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, s. 273–288.
- Chlup Radek a kol., 2007, *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, Praha: DharmaGaia.
- Janáčková Jaroslava, 2001, *Příběh tajemného psaní. O pramenech a genezi Babičky*, Praha: Akropolis.
- Jungmann Josef, 1989, *Slovník česko-německý J. Jungmanna*, 1. díl: A–J, Praha: Academia.
- Kajfosz Jan, 2011, *Magie a řád světa v Erbenově Kytici*, v: *Karel Jaromír Erben a úloha paměťových institucí v historických proměnách. Referáty z vědecké konference konané ve dnech 15.–16. dubna 2011 na Malé Skále*, 2. díl, red. Kateřina Piorecká, Ivo Navrátil, Semily: Státní oblastní archiv v Litoměřicích, Státní okresní archiv Semily pro Pekařovu společnost Českého ráje v Turnově, s. 34–45.
- Lemaîtreová Nicole, Quinsonová Marie Térése, Sotová Véronique, 2002, *Slovník křesťanské kultury*, překl. Jan Binder a kol., Praha: Garamond.
- Machek Václav, 1997, *Etymologický slovník jazyka českého*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Navrátilová Alexandra, 2004, *Narození a smrt v české lidové kultuře*, Praha: Vyšehrad.
- Němcová Božena, 2008, *Babička*, Praha: Academia.
- Němec Igor, 1994, *Odras předkřesťanského a křesťanského modelu světa v jazyce*, „Slovo a slovesnost“ 55, č. 4, s. 263–268.
- Pajdzińska Anna, 1999, *Metafora pojęciowa w badaniach diachronicznych*, v: *Przeszłość w językowym obrazie świata*, red. Anna Pajdzińska, Piotr Krzyżanowski, Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 51–65.
- Patočka Jan, 1993, *Úvod do fenomenologické filosofie*, Praha: Oikúmené.
- PSJČ – Hujer Oldřich, Smetánka Emil, Weingart Miloš, Havránek Bohuslav, Šmilauer Vladimír, Získal Alois (red.), *Příruční slovník jazyka českého*, I–IX, 1935–1957, Praha: Státní nakladatelství a další, přístupný na: <http://bara.ujc.cas.cz/psjc>

- Rejzek Jiří, 2015, *Český etymologický slovník*, Praha: Leda.
- Scheler Max, 1968, *Místo člověka v kosmu*, Praha: Academia.
- SSČ – Filipce Josef, Daneš František, Machač Jaroslav, Mejstřík Vladimír (red.), *Slovník spisovné češtiny pro školu a veřejnost*, 1994 (vydání druhé, revidované), Praha: Academia.
- SSJČ – Havránek Bohuslav (hl. red.) a kol., *Slovník spisovného jazyka českého*, I–IV, 1958–1971, Praha: Academia, přístupný na: <http://ssjc.ujc.cas.cz>
- SYN – *Český národní korpus* – SYN, Praha: Ústav Českého národního korpusu FF UK, přístupný na: www.korpus.cz
- Váňa Zdeněk, 1990, *Svět slovanských bohů a démonů*, Praha: Panorama.
- Vaňková Irena, 2007, *Nádoba plná řeči. Člověk, řeč a přirozený svět*, Praha: Karolinum.
- Vaňková Irena, 2011, *Přichyl ucho k zemi blíž. Erbenova Kytice a sémiotické principy magického obrazu světa*, v: Karel Jaromír Erben a úloha paměťových institucí v historických proměnách. Referáty z vědecké konference konané ve dnech 15.–16. dubna 2011 na Malé Skále, 2. díl, red. Kateřina Piorecká, Ivo Navrátil, Semily: Státní oblastní archiv v Litoměřicích, Státní okresní archiv Semily pro Pekařovu společnost Českého ráje v Turnově, s. 46–65.
- Viktora Viktor, 2012, *Neplačme, přejme jí nebe. Skon v díle Boženy Němcové*, v: *Božena Němcová: Život – dílo – doba*, red. Milan Horký, Roman Horký, Česká Skalice: Muzeum B. Němcové, s. 245–248.
- Wierzbicka Anna, 1997, *Understanding cultures through their keywords. English, Russian, Polish, German, and Japanese*, Oxford–New York: Oxford University Press.
- Wierzbicka Anna, 1999, *Duša: soul i mind. Dowody językowe na rzecz etnopsychologii i historii kultury*, v: *Język, umysł, kultura*, red. Jerzy Bartmiński, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 522–544.

***Duše* ('Soul') in the Czech Linguistic Image of the World. Contexts, Meanings, Conceptualizations (Preliminary Remarks)**

Summary

The aim of this article is to sketch some preliminary remarks concerning the Czech concept DUŠE, to point to the most significant contexts and conceptualizations of this phenomenon in the Czech language and the linguistic image of the world that is associated with it. In the first part, the soul is shown as an important European value, and its role in the folk worldview is mentioned. In the second part, semantic structure of the Czech lexeme *duše* is analyzed on the basis of monolingual Czech dictionaries (especially with respect to its polysemy), then semantic profiles are sketched, and some metaphorical and metonymic extensions are shown. In the third part, the article presents contexts in which the concept DUŠE

appeared in two canonical works of Czech literature, both inspired by traditional Czech folk culture: *Kytice* (*The Bunch of Flowers*, 1853) by K. J. Erben and *Babička* (*Grandmother*, 1855) by B. Němcová.

Keywords: *duše*, Czech language, linguistic image of the world, conceptualization, meaning, folk culture, *Kytice*, Karel Jaromír Erben, *Babička*, Božena Němcová.

Rozdział 19

Сербские фразеологизмы с лексемой *душа* в сопоставлении с другими славянскими языками

Деян Айдачич

Киевский национальный университет

Резюме

Автор исследует лингвистические труды о лексеме *душа* (А. Вежицка, Р. Гжегорчикова, С. Толстая, Л. Виноградова и др.), компаративные студии о фразеологизмах с компонентом *душа* в русском и сербском языках (А. Беленькая, Н. Брагина, М. Царан), в украинском и сербском языке (Д. Айдачич, Л. Непоп-Айдачич), исследования о душе в колоквиализмах и фразеологизмах с компонентом *душа* в сербском языке (С. Ристич, Е. Концевич-Дзидух, О. Антонова) и других славянских языках (Н. Брагина, А. Васильева, А. Крыжко). Исследователь определяет атрибуты и качества души в фразеологической картине мира и приводит лингвистические ответы на вопросы: где находится душа, какая есть душа, каковы отношения души, тела, сердца и других органов. Вторая часть текста выявляет значение фразеологизмов с концептом душа: характер человека, чувства, жизненная сила (в частности, граница между жизнью и смертью), отношения между людьми, сущность чего-то. Автор анализирует эквивалентность фразеологизмов в сербском и других славянских языках. Эквивалентные и неэквивалентные формы в фразеосистемах разных языков обнаруживают особенности понимания души в сербской и других славянских фразеологических картинах мира.

Ключевые слова: душа, тело, фразеологизмы, фразеологическая картина мира, эквивалентность, сербский язык, славянские языки.

Отличительной чертой языковой картины мира является отражение коллективных представлений носителей языка. Внимание лингвистов

может быть посвящено коммуникативной и социальной специфике реализации языковой картины мира в рамках общего, группового и индивидуального использования языка, но можно сосредоточиться и на ее языковых подсистемах. Глубинные структуры грамматики отдельных языков отражают определённые особенности языковой картины мира. В исследованиях паремий иногда пишут о паремиологической (паремической) картине мира. Отдельные механизмы создания фразеологизмов имеют свои особенности, что позволяет говорить о фразеологической картине мира, которая является частью языковой картины мира [Шкатова 2012].

В этой работе будут представлены сербские фразеологизмы с лексемой *душа* из фразеологического словаря Й. Матешича и словаря сербохорватского языка САНУ в сопоставлении с единицами других славянских языков из соответствующих фразеологических словарей. Статья О. Беленькой *Так где же ты, славянская душа?* полностью посвящена сравнению русских и сербских фразеологизмов с лексемой *душа* [Беленькая 2001: 86–91]. Фрагменты фразеологической картины мира, касающиеся славистического сопоставления фразеологизмов с компонентами *сердце* и *душа*, представлены в нескольких работах [Брагина 2007; Ţăran 2010; Ајдачић, Непоп- Ајдачић 2015: 115–116].

Сравнения сербских и славянских фразеологизмов с лексемой *душа* проводились в рамках других славистических исследований [Wysoczański 2012: 234–235]. Для понимания особенностей сербских фразеологизмов с лексемой *душа* в славянской фразеологии надо иметь в виду и ряд других текстов. В прошлом многие христианские проповедники и писатели говорили о душе. О душе писали многие фольклористы, этнологи, психологи, философы и др. Для нас особенно ценна статья Светланы Толстой *Славянские мифологические представления о душе* [Толстая 2000], в которой исчерпывающе представлены и прокомментированы славянские представления. Выдающимися трудами по систематизации огромного материала о душе автор считает труды Казимежа Мошиньского, Веселина Чайкановича, Христы Вакарельского, Петра Булата и Уте Дуковой. О *реконструкции архаических представлений* о душе, которая превращается в насекомых, птиц и растения, писали Людмила Виноградова [Виноградова 1999], Мария Маерчик, М. Камарова и др. Количество лингвистических текстов о душе заметно увеличилось в последние 20 лет.

Для анализа рассматриваемых здесь единиц важны статьи о концептуализации души в сербском языке. Идиомы и фразеологизмы с лексемой *душа* рассматриваются в работе Станы Ристич о концеп-

туализации сербских слов из сферы духовности, в которой вслед за идеями Чернейко об анализе абстрактного имени, приводятся стойкие словосочетания и фразеологизмы с 'душой' в «сценарии духовности» [Ристић 1999: 158-159] и «сценарии чувств» [Ристић 1999: 161]. Стана Ристич проанализировала также когнитивные единицы в структуре концептов *дух* и *душа* в сербском языке [Ристић 1998: 133-144; 1999: 169-180] в контекстуальных положениях по словарю сербского языка САНУ.

У реализацији значења речи *душа* и *тело* у српском језику опозиција 'нематеријално – материјално' често се неутралише под утицајем других компонената значења из њиховог садржаја. Тако компонента 'функционална целина' условљава да се 'душа као нематеријална функционална целина' и тело као 'материјална функционална целина' споје у јединствену целину (душа је смештена у телу), обухваћену појмом 'човек, појединац (индивидуа)'. Међутим, речи *дух* и *пут* (*плот*) увек су супротстављене једна другој, јер у сазнању носилаца српског језика све што је путено (плотско) лишено је духовности [Ристић 1999: 171].

Украинка Ольга Антонова представила ряд фразеологических единиц из фразеологического словаря Й. Матешича и сравнительного сербохорватско-русского фразеологического словаря О. Трофимкиной, определяя их семантику как 'сукупність рис, якостей, властивих певній особі'. Эдита Концевич-Дзидух на примерах из литературной традиции проанализировала фразеологизмы о славянской душе штоковского языкового субстрата.

Уже на первый взгляд видно, что некоторые сербские фразеологизмы с лексемой *душа* одинаковы либо подобны соответствующим фразеологическим единицам других славянских языков, что можно объяснить родством языков, близким мировоззрением и его отражением в фразеологической картине мира, универсальными законами создания представлений, а в некоторых случаях заимствованием эквивалентных фразеологизмов из общих источников. Но заметно также существование неэквивалентных фразеологических единиц. Поэтому их надо аналитически сопоставить, а на основе анализа общего и взаимно отличающегося показать, какие именно представления о душе присутствуют во фразеологической картине мира сербов. На основе сравнения эквивалентных и неэквивалентных фразеологических единиц сербов и иных славян как вторая цель определяется попытка указать на то, какие представления о душе (подчёркнуто или скрыто) задействованы, а какие неразвиты во фразеологической картине мира сербов. Кроме того, было бы полезно рассмотреть, какие образные средства появля-

ются во фразеологизмах с лексемой душа и что они обозначают. Образ души во фразеологической картине мира определяют ответы на ряд вопросов: какая есть душа, где находится душа, кто связан с душой, чья может быть душа. Другой аспект представляют значения фразеологизмов с выбранной лексемой в сопоставляемых языках.

Какая есть душа? Во фразеологической картине мира душа, считающаяся нематериальной, представлена в разных языках атрибутами, которые указывают на материальные свойства вещей. В сербском языке встречаются прилагательные такого типа, обозначающие положительные черты: *широка, велика, отворена, мека душа* и соответствующие им оппозитивные фразеологизмы с отрицательным значением: *уска душа, ситна душа, затворена душа, тврда душа* (см. [Толстая 2000: 54]). Образный перенос физического свойства материальных вещей на душу как нефизическую реалию в наивном понимании придает ей черты чего-то, что можно пощупать. Сочетание *жива душа (нема ни живе душе)* до романа *Мертвые души* Николая Гоголя не имело фразеологического оппозиита в сербском языке. Под влиянием романа его заглавие в переводе и его основная идея закрепились и в сербском языке. В народной сербской балладе *Смрт Омера и Мериме* влюблённая чувствует запах души умершего возлюбленного: «Ђул мирише око нашег двора, Чини ми се, Оморова душа», но такое представление не отражается в сербских фразеологизмах.

Фразеологизм поляков *mieć rogatą duszę* ‘надменный человек’ в сербском языке не имеет эквивалентов, но его образность была бы понятна сербам, как и восточнославянские фразеологизмы укр. *напєрова душа*, белор. *напяровая душа, чарнільная душа*. Сербь не могли бы догадаться, что польский фразеологизм *drewniana dusza* означает старого человека. Безэквивалентным для сербов является хорватский фразеологизм с прилагательным *голубини*. Такие примеры в сравнении фразеологической системы сербского и хорватского языков редкие, а потому привожу их источники. Такое сочетание встречается в стихах Аугуста Шеноа, писателя XIX века, в описании Далматина *Gorostas čovjek, golubinja duša*, а также в пьесе *Golubinja duša: igrokaz iz pionirskog života* – писателя середины XX века Ивана Чаче. Фразеологизмы укр. *заяча душа*, рус. *заячья душа* обозначают трусливого человека и не имеют эквивалентов у сербов, хотя сербы используют сравнение *плашљив као зец*. Сербь не знают также рус. *козлиная душа*.

Адвербиальную функцию выполняют сербские фразеологизмы с прилагательным и существительным в генитиве: *чисте душе, ладне душе, драге душе*, которые не имеют оппозитивных форм с прилагатель-

ными *грязный, горячий, немилый*, в отличие от структурно похожих фразеологизмов, которые имеют формы противоположного значения, как *лаке душе – тешке душе*. Фразеологизмы *лаке душе, драге душе* ‘охотно’, *широке душе* ‘искренне поддерживая’, *ладне душе* ‘безчувственно’, *тешке душе* ‘неохотно’. Эти фразеологизмы близки фразеологизмам с лексемой *сердце* – *лаког срца, драгог срца, широког срца* и *ладног срца, тешког срца*. Более косвенно сербы об охотной готовности к какому-то действию, употребляя глаголы, говорят *драге душе* и альтернативно *драге воље*, тогда как *мирне душе* используют, когда отсутствует ожидаемая реакция либо когда поступок от человека не ожидается – ‘спокойно, без угрызений совести’.

Генитивный фразеологизм *до голе душе, све до голе душе* ‘полностью’ используется с глаголами, обозначающими насильственное отнимание вещей, подобен обороту *до голе коже*. Фразеологизм поляков *człowiek wielkiej duszy* не имеет полного эквивалента в сербском языке, но в подобном значении сербы говорят *имати велику душу*. С глаголом *имати* связывается ряд атрибутов души *имати црну, прљаву душу, имати чисту, велику, широку, отворену душу*, которые описывают характерные черты личности.

Сербы говорят *чиста душа*, но не существует оппози́т *прљави души*. Имея в виду, что оппозиция ‘чистое : грязное’ универсальна, привлекает внимание ассиметричность безопозитных форм в сербском языке: делать что-то *чинити* <неи́то> *чисте душе*, с одной стороны, а с другой, существуют только выражения *укаљати душу, упрљати душу*. В сербском языке реже, чем в восточнославянских языках говорят *очистити душу*, рус. *очистить душу от грехов*. Кажется, что во фразеологической картине мира у сербов больше фиксируется нарушение, образно связанное с загрязнением души, чем возможность покаяния и исповеди. Сербские фразеологизмы с оппозицией ‘чистый : грязный’ и частями тела равномерно представлены оппози́тными единицами *чистих руку : прљавих руку, чистог образа : прљавог образа*. В сравнительном аспекте надо добавить также, что фразеологизмы, опирающиеся на сочетание глаголов ‘загрязнить’ с лексемой *душа*, не встречаются в восточнославянских языках.

Пуна душа vs. *празна душа* подтверждает представление о душе как посуде, а фразеологизм *у дубини душе, из дубине душе*, рус. *в глубине души; до глубины души* – как о материи, которую можно представить с помощью вертикальной оси. Оттуда и русское *копаться в своей душе*.

Во фразеологизме *у кутку душе* заключается идея о неоднородности души. Этим выражением высказывается идея, что кроме одного

чувства или убеждения в человеке существует и противоположное чувство или убеждение либо сомнение. Когда что-то противоположно, но скрыто начинает появляться, сербы говорят [*пробија се*] из дубине душе. У сербов мало распространено до дубине душе, как напр. чеш. *do hloubiny duše*, рус. до глубины души, укр. до глибини душі.

19.1. Где находится душа?

Как пишет Стана Ристич:

У наивном поимању говорника српског језика 'душа' је смештена у средишњем делу човековог тела било као садржај унутрашњег човековог бића било као орган у коме су лоциране (смештене) све психичке и емоционалне функције човека [Ристић 1999: 175].

В славянских языках положение души в обычном состоянии человека не указывается, но считается, что она где-то внутри тела. Когда выражается, что человек доволен благополучным решением, говорят *душа је <некоме> на месту*.

В анализе местоположения души во фразеологизмах может быть продуктивной идея Елены Коськиной о квазисоматических пространственных образах внутреннего человека:

Анализ состава органов «душевной» жизни позволяет разграничить **соматические** (от греч. *sōma* – тело) и **квазисоматические** пространственные образы внутреннего человека. В качестве пространств первого типа выступают в речи материальные, реально существующие органы, которым наивное сознание приписывает дополнительные, имеющие отношение к психике человека функции, в том числе способность благодаря своим границам вмещать феномены психики, выступать в качестве локализатора [Коськина 2004: 91].

В описании психических феноменов в сербских фразеологизмах с лексемой душа в качестве локализаторов встречаются и пятки, и нос, и горло. Широко распространенный в славянских языках фразеологизм *душа в пятках*, *душа в пятки ушла* имеет реализацию и в сербском *душа у петама*, *душа отишла у пете*, когда кто-то переживает сильный страх. Сербь говорят об очень усталом человеке *душа у носу*. Фразеологизмы *дошла душа под грло*, *дошла душа у нос* нельзя трактовать как обыкновенную локализацию души [Антонова 2009а: 109]. Фразеологизм *с душой у носу* тоже определяет временное местонахождение души, означая чрезвычайное состояние взволнованного человека. Из того

происходит, что во фразеологической картине мира душа находится в каком-то другом месте, то есть передвигается по телу. Сербское *запекла се душа <некоме> у костима* значит, что кто-то долго живет.

Весь комплекс языковых представлений, касающихся духовного начала в наивной анатомии народной культуры, нечёткий. Об этом свидетельствует и возможная замена сердца душой и наоборот. Человек архаической народной культуры понимал сердце и душу как центр духовно-психической сути человека. Кроме указанных сербских фразеологизмов с лексемами *душа* и *пятки*, *горло* или *нос*, в других славянских языках упоминаются также другие части тела, где может быть душа. Для сербов безэквивалентными являются фразеологизмы болгарского языка: *душа се крие под нокът* 'надежда на то что, выздоровеет тяжело больной', *душата ми е в зад* [зъбите], *душата ми седи* [се е запряла; се е събрала; е дошла] в зъбите, *душата ми се е закрепила под ноктите* 'плохое самочувствие, отсутствие сил, предсмертное ощущение'. Поляки говорят *mieć duszę na ramieniu; z duszą na ramieniu* 'очень сильно бояться, смертельно бояться'. В сербских фразеологизмах, выражающих страх, душа не выходит из тела.

19.2. Душа и тело, душа и сердце

Оппозиция души и тела выражает разные символические оппозиции: психическое и физическое, материальное и духовное, бессмертное и смертное, чистое и грязное, высокое и низкое, изысканное и грубое. Хотя эти символические оппозиции противопоставляют душу и тело, фразеологизм сербов *душом и телом* означает, что кто-то полностью предан чему-то. Конфликт духовного начала с телом не выражается фразеологизмами с компонентом душа.

Очень распространённый фразеологизм *очи су огледало душе*, польск. *oczy są zwierciadłem duszy*, рус. *глаза зеркало души*, укр. *очі – дзеркало душі*, болг. *очите са огледало на душата* как-будто отображает мудрость наивной психологии. Он пользуется популярностью как в литературных произведениях, так и в психологических колонках в глянцево-журналах. Можно предположить, что это выражение происходит из старых физиологических представлений, но чтобы проследить, когда и как оно появилось в славянских языках, надо провести сопоставительное исследование с текстами неславянских языков.

Татьяна Вендина, изучая понимание духа и души с точки зрения средневекового человека в зеркале старославянского языка, пишет:

«душа в старославянском языке соотносится с сердцем как средоточием чувств и переживаний человека» [Вендина 2002: 220]. Светлана Толстая, рассматривая языковой образ души в мифологическом контексте, отмечала: «Трактовка души как органа тела подтверждается прежде всего универсальной синонимией слов *душа* и *сердце* во множестве контекстов» [Толстая 2000: 55], а Милена Радич-Дугонич в тексте *Концептуална анализа имена срце у руском и српском језику*:

Отуда се душа у одређеним позицијама појављује у оквиру истих когнитивних јединица као срце. То су позиције 'делокализованост' (*сердце/душа не на месте, сердце/душа перевернулась, сердце/душа не лежит*), 'ограниченост' (*в глубине сердца/души, от полноты сердца/души, на сердце/душе*), 'центар бола' (*болеть сердцем/душой, вынуть сердце/душу, пронзить сердце/душу*) итд [Радић-Дугоњић 1999].

Наталья Брагина опубликовала текст *Опыт культурной реконструкции мотивационной базы фразеологизмов (фразеологизмы с компонентом душа сердце)* [Брагина 2007], Деян Айдачич и Лидия Непоп-Айдачич во главе о частях тела книги о сравнительной украинско-сербской фразеологии на примерах подтверждают заменяемость сердца и души в сербских и украинских единицах [Ајдачић, Непоп-Ајдачић 2015: 115–116]. Маца Царан в тексте *Голова, сердце и душа в соматическом коде культуры (на примере русской и сербской фразеологии)* написал:

Среди эмотивных фразеологических единиц выделяются языковые единицы содержащие лексемы-партитивы (рус. *сердце, душа* / серб. *срце, душа*), которые обозначают особые «точки» на наивной анатомической карте человека, символизирующие его эмоциональную сферу, например рус. *бередить / разбередить душу (сердце), брать / взять (забирать / забрать), задевать / задеть, хватить / схватить за душу (за сердце)*, серб. *бити на крај срца, имати срца и душе*. При этом наблюдается доминирование фразеологических единиц с компонентами *сердце / срце*, свидетельствующее о том, что в славянских языках данным лексемам отводится ведущая роль в символической репрезентации эмоций, в то время как *душа* – это невидимый, нематериальный орган, представляющий собой средоточие внутренней жизни человека [Ћаран 2010: 201].

19.3. Чья может быть душа?

Трудность разделения христианского и языческого восприятия бога и его связей с человеческими душами в языковой, и уже фразеологической, картине мира состоит в том, что мы мало знаем о славянском

язычестве. В сербском фразеологизме Бог (од)узима <некоме> душу, в значении смерти, отражаются и старая, и новая вера. Сербскому *чинити* [хватаџи] души место у рају 'делать добро, и Бог за это вознаградит' соответствует украинское *мати Бога в серці* [в душі] 'быть милосердным, справедливым' [Ајдачић, Непоп-Ајдачић 2015: 170]. В некоторых фразеологизмах Бог-судья забирает жизнь: *дати Богу душу*, *Богу душу*. У сербов *дати душу* значит 'умереть', как и *отићи Богу на истину*, что имеет эквиваленты в других славянских языках, напр. укр. *віддати Богу душу*. *Богу душу*. У поляков больше вариантов: *oddać Bogu duszę*, *oddać duszę Panu Bogu* [*Bogu Ojcu, Chrystusowi*] [Wysoczański 2012: 234], *duszę dać* [*prodać*] *w ręce Boskie*.

Во фразеологизмах *дати* [*предати*] Богу душу, *дуг Богу платити*, *Бог је некога позвао себи* не отражено прямо представление о суде Бога, но только о смерти как уходе к Богу. Об умершем говорят: серб. *Бог да му душу прости* – укр. *пробач йому* [йй] *Боже*, когда вспоминают грехи покойника, но уже не осуждают. В некоторых славянских языках намного крепче сохранилась во фразеосистеме связь души и её судьба после смерти, у выражений стремлений человека, как в польских фразеологизмах *Chciałaby dusza do raju*; *Chciałaby dusza do raju, ale / tylko grzechy nie daje*; *Rada by dusza do raju*, которые у сербов не имеют эквивалентов. Сербы говорили под влиянием библейных и церковных текстов *Бог и душа* в ситуациях подтверждения точности чего-то.

У белорусов говорят *усаdziў* [даў, зляпіў] *Бог душу* – *ні ў пень, ні ў грушу*.

В христианской религии верят, что за душу человека борются силы Бога и дьявола, а человек выбирает своими делами к кому из них обернётся. По средневековым представлениям, человека искушал предать Бога и веру обещаниями всяческих благ иноверец-язычник, мусульманин либо еврей [Brojer 2003: 491–494]. В позднем средневековье верили, что человек, чаще всего чернокнижник, чёрный маг, мог и сам дьяволу продать душу, скрепляя договор своей кровью. В выражении *ђаволу душу* [*записати, поклонити*] *продати* сохранено именно это представление. Выражение сербов *продати душу*, *продана душа* сегодня не имеет старого значения предательства Бога, оно получило значение предательства близких людей или идей. Сам факт продажи души, выраженный этим фразеологизмом, допускает, что душа может быть предметом торговли, объектом обмена.

У сербов нет фразеологизма соответствующего украинскому *як дідько за грішину душу* 'очень сильно'.

Чья еще может быть душа? В списке возможных атрибутов души в сербских фразеологизмах редко присутствуют возрастные черты. У сербов словами *дечја душа* определяют невинность восприятия мира. Психологическо-гендерный нюанс содержит фразеологизм *девојачка душа* определяющий черты психологии девушки.

Хотя душа является собственностью индивидуума, она может во фразеологическом употреблении приобрести признаки коллективной идентичности. Этнические атрибуты *словенска душа*, *руска душа* чаще всего сопровождается похвальная оценка, особенно в случаях самооценки, но в дискурсе можно выразить и негативное отношение к психологическим чертам славян или русских. Надэтнические черты имеет фразеологизм *широка словенска душа*. У русских фразеологизм выступает и в более широкой форме *загадочная русская душа*. В сербском языке не закрепилось выражение *српска душа*, но газетное заглавие «Пореклом Немац, а душом Србин» полностью понятно. Цыгане во всех славянских культурах воспринимаются в этнически понятой оппозиции свой : чужой как чужие. Оценочное отношение к цыганам отражено и во фразеологизмах славянских народов. Сербь и хорваты говорят *циганска душа* чаще всего в негативном значении, но сами цыгане это выражение используют в похвальном представлении своих песней и танцев.

Фразеологизмы *уметничка душа*, чеш. *umělecká duše* указывают на духовность и творческие склонности. Сербь говорят и *песничка душа*, *права песничка душа*, что может иметь положительную оценку, но в то же время может приобрести и ироническую оценку ‘слишком чувствительный человек’. Сербь говорят еще *рајска душа*, *криштена душа*, что однозначно связывается с христианской религией.

Фразеологизмы с лексемой *душа* обозначают жизненную силу (в частности, граница между жизнью и смертью), чувства и желания, характер человека, отношения между людьми, сущность чего-то.

19.4. Жизненная сила

В славянских культурах закреплено убеждение, что душа входит в человека с его рождением, является его собственностью в течение жизни, а потом оставляет тело. В язычестве верили, что после смерти душа переносится в потусторонний мир, а по ошибке может остаться блуждать между мирами. В христианских религиях верят по другому: душа после смерти должна пройти испытания в мытарствах и в зави-

симости от поступков в жизни попадает в рай или ад до страшного суда. У католиков душа может какое-то время провести в чистилище. И в православном, и в католическом вероисповедании существуют книги, которые описывают, что с душой случается после смерти. В книге *Чин бываемы на разлучение души от тела* теолога и проповедника св. Андрея, архиепископа Критского описывается дорога с испытаниями души после смерти.

Особенно ярко определяется значение границы между жизнью и смертью: Бог (од)узима <некоме> душу, отићи Богу на истину, дати душу, предати душу, испустити душу, испала <некоме> душа и др. Со смертью связаны и выражения *испојати* [отпевати, попити] <некоме> за душу. В погребальном обряде прощаются с покойником, держа рюмку, говорят: серб. *за покој душе*, укр. *за упокій душі*, рус. *за упокой души*.

19.5. Чувства и желания

Чувства и желания выражают фразеологизмы с лексемой душа. В некоторых из них сама душа в роли субъекта как-будто выражает свои чувства, желания. Таким способом фразеологизмы образно изображают автономию души: *срце* [душа] *се радује*. Форма *гори* [изгоре] душа <некоме, за нечим> указывает на человека, который что-то сильно хочет.

Выражение *где* [куда; koliko] *му душа иште* [(за)жели] имеет эквиваленты, напр., укр. *куди душа забажає* [захоче, запрагне]. В украинском языке используются фразеологизмы, не имеющие эквивалентов у сербов, в которых душа выступает в роли субъекта *душа* [серце] *радується*; *душа тішиться*; *душа рветься*. У сербов нет эквивалентов русских фразеологизмов *души не чаять* 'очень сильно, безгранично любить кого-либо'. Эквивалентов не имеют также фразеологизмы с предикативной функцией, состоящие из глагола и существительного *душа* в творительном падеже (модель V+Ninstr: [Прудникова 2005: 113]), как укр. *кривити душею*, *завмерти душею*, *сміятися душею*, *умлівати душею*, *прихилитися душею*, *скніти душею*, *відпочивати душею*.

То, что человек чувствует, переживает, сербы выражают фразеологизмами *у души*, *на души*, *из душе*, а о том, что сильно запомнилось и существенно определяет точку зрения человека, говорят *урезати се* <некоме> *у памет* [у душу]. Психические состояния, реакции сербы называют *примати* <нешто> *к срцу* – укр. *брати* [приймати] [близько] *до серця* [до душі] [Ајдачић, Непоп-Ајдачић 2015: 115–116], *дирнути у душу* [живац]. Грустные чувства сербы фразеологически определяют

боли ме душа [срце], гори му душа [срце], топи му се душа [срце]. Фразеологизм русских *кошки на душе скребут* 'очень грустно, тоскливо' сербам неизвестен.

Выражения с сильной эмоциональной нагрузкой, которыми человек обращается к другому, могут иметь фразеологизированные формы. Такими являются апеллятивные выражения – оскорбления *пасја душо! проклета душо!*, проклятия *душа ти испала, грешна ти душа, душа ти на нос изашла*, клятвы *тако ми душе, душе ми, тако ти душе, тако ти душа царевала*, высказывания разочарования в форме вопроса *где ће им душа?* У сербов, когда кто-то ошибочно обвинил кого-то и признает свою ошибку, но не в форме извинения, а констатации, говорят *грешна ми душа*.

19.6. Характер

Характер человека описывают фразеологизмы, которые формирует прилагательное в образном значении с лексемой *душа*. Во фразеологизме *широка душа* атрибут *широка* создаёт метафорическое значение, которое окрашивает метонимическое использование слова *душа* в значении 'совокупность психических черт человека'. Положительные черты человека образно представляются фразеологизмами *широка душа, има широку душу [велико срце], отворена душа*, обозначая открытость, интерес и подчёркнутое сочувствие к другим людям, т. е. отношение к другим. Людей, которые отличаются своим хорошим настроением, называют *ведра душа*. В сербских фразеологизмах *тврда душа vs. мека душа*, атрибуты по-разному могут оцениваться: *твёрдая* как 'решительность' или 'суровость', *мягкая* как 'нерешительность' или 'кротость'. Выражением *душа од човека* и сравнением *добар као душа [анђео, хлеб]* сербы фразеологически называют доброжелательного человека. Из этого фразеологизма можно представить языковой образ души как чего-то добродетельного, что приносит исполненность спокойного человека. Близок ему польский фразеологизм *dusza człowiek*. Эмоциональный мир людей, чувствительность и отсутствие чувствительности выражаются фразеологизмами.

Сербские фразеологизмы с лексемой *душа* могут означать одного человека *жива душа, божја душа, колико душа, мртва душа*. Тут реализуется метонимическая замена – душа как часть человека представляет отдельного человека. Фразеологизм сербов и хорватов *нема ни живе душе* имеет схожий фразеологизм в русском *ни души*.

У сербов нет эквивалентов русских фразеологизмов *душа на распашку, изнанка души* 'скрывающее что-то постыдное или неприглядное'.

Обозначения отрицательных черт человека и его поступков опираются на представления о человеке, у которого нет души: *бити без душе [срца], пуста душа* 'быть безчувственным'. Эти фразеологизмы предполагают что природа души добрая. Другой способ фразеологического названия плохих людей, основанный на использовании отрицательных атрибутов – о душе, которая совершала грехи, говорят: *грешна душа, проклета душа*. Сербские выражения имеют соответствующие формы в славянских языках. Выражение *среброљубива душа* воспринимается как застарелое. По происхождению оно связано с религиозным дискурсом и церковными проповедями. В сербском уже не используется *окаянная душа*. *Нечиста душа* означает во всех славянских языках демонические существа. Русский фразеологизм *кривить душой* в значении 'врать, говорить неправду' не имеет соответствия в сербском языке. Сербам неизвестен фразеологизм восточных славян укр. *черства душа*, рус. *черствая душа* в значении 'быть безчувственным, быть суровым, не отзывчивым, лишенным чувствительности'.

19.7. Отношения людей

Близость двух людей в сербском языке во фразеологизмах с лексемой *душа* опирается на представления о душе как глубокой сущности человека. Если та суть близка, словами *сродна душа, сродност душа* сербы описывают подобных людей и их взаимопонимание. В этом выражении не предусмотрено качество людей, то есть они могут быть как хорошие, так и плохие, но подчёркивается, что они похожи.

Словами *знати <некога> у душу* означает хорошо знать человека. Словами *ући у душу <некога, нечију>* – рус. *залезть в душу <кому-то>*, укр. *влизити в душу [серце] <кому>* значит 'хорошо знать кого-то'. Фразеологизмами *отворити душу, олакшати душу, гледати [завирити] у душу <некоме>*, *раскравити душу <некоте>*, *душа у душу, излити душу* сербы выражают достижение близости человека другому, взаимопонимание через открытие ранее скрытых переживаний и чувств. Особенный нюанс имеет близкий по значению фразеологизм *истрести душу*, которым обозначают неожиданность открытия и возможное присутствие слишком скрытых переживаний.

Сербское *душу дао [дала]* значит 'полностью подходит', а *душу дао [дала] <за некога, нешто>* обозначает 'кто-то полностью отдал себя

какому-то человеку или делу'. Сербы говорят *бити [као] једна душа; дисати једном душом*; 'о жизни двух в гармонии и любви', *дисати једном душом, бити [као] једна душа, бити једно тело и једна душа* 'иметь одинаковые желания и чувства'. Похожие фразеологизмы распространены и у других славян. Фразеологизм *дати душу <за некога, некое>* значит 'жертвовать для другого', 'искренне полюбить кого-то', *желети <некое нешто> у души* 'искренне желать'. Форма русского фразеологизма *жить с кем-то душа в душу* неизвестна сербам, как и украинского *лізти з чобітьми в душу <чую, кому>* и польского *wcho-dzić z kaloszami <do czyjejś> duszy* 'грубо, непристойно вмешиваться в чью-то жизнь'.

Разрушительное действие у сербов фразеологически описывается выражениями *душу отровати <некое>, гристи [појести, ујести, испијати] душу <некое>, вадити <некое> душу*. Грех выражают фразеологизмы *бити некое на души, вадити некое душу, носити <некога> на души* 'быть виновным в несчастье, страданиях или смерти кого-то'. У сербов нет эквивалентов белорусских оборотов *змяшаць душу з балотам; наступіць на душу; наплеваць в душу*; рус. *наплевать в душу*; укр. *наплювати в душу*.

19.8. Суть чего-то

Образное представление души как положительной сути человека может быть перенесено на коллектив, на целую группу. Сербы говорят *бити душа <нечега>* – компании, замысла, проекта, команды. Этим выражением, эквиваленты которого есть и в других славянских языках, называют людей, которые находятся в центре чего-то, вдохновляют других участвовать в чем-то. В этом значении присутствует и значение двигающей силы, жизненной силы.

* * *

Подытоживая наше исследование, можем заметить, что мифологические представления души как птицы или насекомого, растения не имеют отражения в сербских фразеологизмах и во фразеологизмах других славян. То же касается сильно укреплённого в мифологической картине мира образа странствующей души или души, обитающей вне тела, что подтверждает разницу между мифологической и фразеологиче-

ской картинами мира. Архангел Михаил, присутствующий в церковных и народнохристианских верованиях, также не присутствует в сербских фразеологизмах. В образном представлении душа в сербских фразеологизмах имеет и физические свойства, что подтверждается рядом атрибутов. В сербских фразеологизмах нет таких атрибутов души, как рогатая, бумажная, деревянная, голубиная, козлиная, заячья, существующих в других славянских языках, что свидетельствует о том, что образное сопоставление души с миром животных или предметов не реализуется. У сербов нет предикативных фразеологизмов, создаваемых с глаголом и лексемой *душа* в творительном падеже. Изменение положения души во взволнованном состоянии встречается во всех славянских языках, но локализация души может быть разной (у сербов она ограничена), что подтверждают неэквивалентные формы. Выделенные общие и отличительные свойства сербских и инославянских фразеологизмов с лексемой *душа* во фразеологической картине мира открывают новые вопросы и возможности трактований. Сравнительное исследование фразеологизмов, начатое в данной работе, можно в будущем расширить за счет богатого материала из славянских диалектов, а также паремиологического корпуса и корпуса фольклорных текстов, касающихся народной анатомии.

Библиография

- Ајдачић Дејан, Непоп-Ајдачић Лидија, 2015, *Поредбена српско-украјинска фразеологија*, Београд: Алма.
- Антонова Ольга, 2009, *Семантика слова душа и її роль у процесі фразеологізації*, «Компаративні дослідження слов'янських мов і літератур», № 10, с. 11–14.
- Антонова Ольга, 2009а, *Фразеологізми з компонентом душа у сербській мовній картині світу*, «Компаративні дослідження слов'янських мов і літератур», Спеціальний випуск, с. 109–113.
- Асенчик Е. Ф., Холявко Е. И., 2007, *Души не чаять: к истокам семантики фразеологизма*, в: *Славянская фразеология в ареальном, историческом и этнокультурном аспектах*, Гомель: ГГУ им. Ф. Скорины, с. 44–48.
- Беленькая О. А., 2001, *Так где же ты, славянская душа?: (ДУША русских и DUŠA сербов)*, в: *Славянская фразеология в ареальном, историческом и этнокультурном аспектах*, Гомель: ГГУ им. Ф. Скорины, с. 86–91.
- Брагина Наталья, 2007, *Опыт культурной реконструкции мотивационной базы фразеологизмов (фразеологизмы с компонентом душа сердце)*, в: *Frazeologija v jezikoslovju in drugih vedah*, ред. Е. Kržišnik, W. Eismann, Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za slovenistiko, с. 219–234.
- Васильева А. Н., 2007, *Качественные и количественные характеристики души в русской и белорусской фразеологии и паремиологии*, в: *Славянская фразе-*

- ология в ареальном, историческом и этнокультурном аспектах, Гомель: ГГУ им. Ф. Скорины, с. 52–55.
- Вендина Татьяна, 2002, *Средневековый человек в зеркале старославянского языка*, Москва: Индрик.
- Виноградова Людмила, 1999, *Материальные и бестелесные формы существования души*, в: *Славянские этюды*, Москва: Индрик, с. 141–160.
- Голубовська Ірина, 2002, *Душа і серце в національно-мовних картинах світу*, «Мовознавство», № 4–5, с. 40–47.
- Кондратьева О. Н., 2005, *Гендерная характеристика концептов душа, сердце и ум в древнерусских текстах*, в: *Мужское и женское в культуре*, www.sofikrgi.narod.ru/avtori/konferencia/kondratieva.htm
- Коскина Елена, 2004, *Внутренний человек в русской языковой картине мира образно-ассоциативный и прагматилистический потенциал семантических категорий «пространство», «субъект», «объект», «инструмент»*, Омск, http://graspl.ru/622254207/319252422719191215_29717203716_3_i7.php
- Краенброк-Дукова Уте, 1988, *Представите на славяните за душата* (По езикови данни), в: *Славистичен сборник БАН*, София: БАН, с. 214–219.
- Крижко Олена, 2002, *Образи долі, душі, серця у дзеркалі міфа етносу та їх об'єктивація у фразеологічних одиницях української мови*, в: *Актуальні проблеми слов'янської філології: Міжвуз. зб. наук. ст. Лінгвістика і літературознавство*, Київ, вып. 7, с. 55–59.
- Лешова А., 1999, *Концептуальный анализ понятия «Русская душа» как один из системных методов в лингвокультурологии*, в: *Национально-культурный компонент в тексте и языке. Материалы II Международной научной конференции 7–9 апреля 1999*, ч. 2, с. 16–19.
- Михеев М., 1999, *Отражение слова «душа» в наивной мифологии русского языка (опыт размытого описания образной коннотативной семантики)*, в: *Фразеология в контексте культуры*, ред. В. Н. Телия, Москва: «Языки русской культуры», с. 145–158.
- Никитина Серафима, 1999, *Сердце и душа фольклорного человека*, в: *Логический анализ языка: Образ мира в культуре и языке*, Москва: Институт языкознания РАН, с. 26–38.
- Прохорова С. М., 2005, *Сопоставительный анализ русских и белорусских фразеологизмов с компонентами душа, тоска, судьба*, в: *Национально-культурный компонент в тексте и языке: Материалы 3-й Междунар. научн. конф.: В 3 ч.*, Минск, ч. 1, с. 31–36.
- Прудникова Т. І., 2005, *Фразеологічна мікросистема „Душа” в українській мові: структурно-граматичний аспект*, «Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Серия Филология», т. 18 (57), № 2, с. 112–114.
- Радић-Дугоњић Милена, 1999, *Концептуална анализа имена срце у руском и српском језику*, www.rastko.rs/rastko-ru/jezik/mradic-dugonjic-srce.html
- Ристић Стана, 1998, *Когнитивне јединице у структури концепта речи душа у српском језику*, в: *Четвертая лингвистическая конференция «Дни Бошковица»: радови са научног скупа «Творбена лексичка семантика у српском*

- и другим словенским језицима», одржано у Подгорици 8-9. октобра 1998, Подгорица: Црногорска академија наука и умјетности, с. 133-144.
- Ристић Стана, 1999, *Концептуална организација значења речи дух и душа у савременом српском језику*, в: *Смисао. Сазнање: (студије из лексичке семантике)*, Стана Ристић, Милена Радић-Дугоњић, Београд: Филолошки факултет, с. 169-180.
- Толстая Светлана, 1995, *Душа*, в: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, т. I, Москва, с. 162-167.
- Толстая Светлана, 2000, *Славянские мифологические представления о душе*, в: *Славянский и балканский фольклор. Народная демонология*, Москва: Индрик, с. 52-95.
- Урысон Елена, 1999, *Дух и душа: к реконструкции архаических представлений о человеке*, в: *Логический анализ языка: Образ человека в культуре и языке*, Москва: Институт языкознания РАН, с. 11-25.
- Шевченко Леся, 1998, *Прасимволи культури в українській ментальності: 'жито' - 'життя' - 'душа'*, «Вісник Київського університету», вып. 7, с. 62-65.
- Шкатова Валерия, 2012, Фразеологическая картина мира как объект лингвистического изучения, «Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина», вып. № 1, т. 7.
- Brojer Wojciech, 2003, *Diabeł w wyobraźni średniowiecznej: trzynastowieczne exempla kaznodziejskie*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Grzegorzczukowa Renata, 1999, *Dzieje i współczesne rozumienie wyrazów duch i dusza*, в: *W zwierciadle języka i kultury*, ред. Jan Adamowski, Stanisława Niebrzegowska, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, с. 333-340.
- Koncewicz-Dziduch Edyta, 2012, *O słowiańskiej duszy w wierzeniach, kulturze, języku na przykładzie frazeologizmów sztokawczyzny literackiej*, «Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej», 47, с. 181-192
- Țăran Mața, 2010, *Голова, серце и душа в соматическом коде культуры: (на примере русской и сербской фразеологии)*, «Romanoslavica, București», т. 46, с. 199-205.
- Wysoczański Włodzimierz, 2012, *Umieranie i śmierć. Wielowymiarowość językowa*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Serbian Phraseological Units With the Lexeme *Soul* as Compared With Similar Units in Other Slavic Languages

Summary

In the first part of his article, the author reviews linguistics studies of words denoting "soul" (A. Wierzbicka, R. Grzegorzczukowa, S. Tolstaya, L. Vinogradova, etc.) as well as contrastive studies of phraseological units with those words in Russian and Serbian (O. Belenkaya, N. Bragina, M. Țăran) and Ukrainian and Serbian (D. Ajdačić,

L. Nepop-Ajdačić), as well as studies of colloquial expressions and phraseological units with that word in Serbian (S. Ristić, E. Koncewicz-Dziduch, O. Antonova) and other Slavic languages (N. Bragina, A. Vasileva, O. Kryžko). The author establishes the attributes and features of the soul as represented by the phraseological image of the world on the basis of a language's answers to such questions as: where soul is located, what it looks like, and about the relationship between the soul, body, heart and other organs. In the second part, he shows the range of meanings conveyed by phraseological units with the said components: traits of human character, feelings, vital strength (in particular, as regards the borderline between death and life), relationships between people, and the essence of something. The author analyzes correspondences between Serbian and other Slavic phraseological units of this kind; their equivalence and non-equivalence is found to be indicative of the treatment of the concept of the soul by these languages' phraseological images of the world.

Keywords: soul, body, phraseological units, phraseological image of the world, correspondences, Serbian language, Slavic languages.

Rozdział 20

О русской душевности

Ольга Фролова

Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова

Резюме

В статье рассматриваются толкования значений слова *душа* в словарях русского языка XVIII – начала XXI в. В словарях XVIII в. представлены неантропоцентрическое и антропоцентрическое значения, однако начиная с середины XIX в. антропоцентрическое значение становится основным. Семантика слова *душа* утрачивает связь с разумом и волей, средоточием души является эмоциональная сфера жизни человека. Анализ сочетаемости показывает, что душа выступает как контейнер и плоскость. Словари отмечают абстрактное существительное *душевность* только в XX в., в Национальном корпусе русского языка оно отмечено в середине XIX в. Прилагательное *душевный* и наречие *душевно* актуализуют в речи значение «удобство», поэтому семантическое пространство, связанное с искренностью, эмоциональностью и внутренней жизнью человека сокращается.

Ключевые слова: *душа*, толковые словари, антропоцентричность, пространственные показатели, контейнер, плоскость, словообразование, дериваты, *душевный*, *душевность*, комфорт, сокращение семантического пространства слова *душа*.

Душа является одним из важнейших понятий ментального лексикона человека, зародившимся в древнейшую эпоху, актуальным в традиционной культуре и авторских текстах, сохранившимся в речи на протяжении долгого исторического времени и в этом смысле объединяющим диахронию и синхронию.

Мы намереемся проанализировать лексикографическую историю слова *душа*, описать на материале сочетаемости ее пространственные

координаты, рассмотреть семантику производных – прилагательного *душевный*, наречия *душевно* и абстрактного существительного *душевность*, показать сдвиги в словоупотреблении и семантике.

Нами были рассмотрены десять толковых словарей разного времени: «Словарь Академии Российской» в двух редакциях, «Словарь церковнославянского и русского языка» 1847 г., словари В. И. Даля, Я. К. Грота – А. А. Шахматова и Д. Н. Ушакова, «Словарь современного русского литературного языка» в 17-ти т., «Словарь русского языка» под редакцией А. П. Евгеньевой, «Большой академический словарь русского языка», «Большой толковый словарь» под редакцией С. А. Кузнецова. Количество выделяемых значений весьма различно: в САР – 2, в СЦСРЯ, у Ушакова, у Я. К. Грота – А. А. Шахматова, в БТС – 10, у Даля – 5, в МАС – 6, в БАС-1 и БАС-2 – 8 значений.

Обратимся к словарям. В САР толкование сформулировано так:

душа – 1) Вообще дух, влиянный в тело животное. 2) Особенно душа человеческая. а) Существо бестелесное, одаренное способностью понимать, мыслить, рассуждать, хотеть и проч. и которое имеет уверение о своих действиях, также волю, свободу и есть главная сила на тело действующая. б) В отношении к хорошим или худым человека качествам говорится *Благородная, великая, добродетельная, возвышенная душа. Душа слабая, низкая, подлая. Душа корыстолюбивая.* в) В отношении к душам от тела разрешившимся говорится: *Блаженные души наслаждаются райскою жизнью. Души усопших.* г) Иногда тоже значит, что совесть. д) Человек мужеского или женского пола всякого возраста. е) Иногда служит вместо приветственного названия, когда кто блаженство свое в ком полагает. *Душа моя* [САР-2, 2: 291-292].

Показательно, что в качестве первого выделяется неантропоцентрическое значение, объединяющее всех живых существ. Антропоцентрическое значение приведено вторым по порядку, и уже производные значения, в том числе и значение ‘совесть’ – инструмент морального суждения, относятся только к человеку как носителю интеллекта, воли и эмоций. В САР ключом в объяснении значений является тесная связь *тела и души*.

В СЦСРЯ дается толкование с выделением большего количества значений:

1) Бессмертное духовное существо, одаренное разумом и волею. 2) *Церк.* Дух, влиянный в тело животного, жизнь. 3) Душевное свойство человека. 4) * Совесть. 5) Человек всякого пола и возраста. 6) Способность приводить в движение, занимать или руководить многих. 7) Сущность вещи. 8) Чувство. 9) Ум, разум. 10) Приветствие любимому человеку [СЦСРЯ 1847, 1: 379].

СЦСРЯ продолжает ту же линию, что и САР, выделяя в качестве первого неантропоцентрическое, и лишь третьим антропоцентрическое значение слова *душа*. САР и СЦСРЯ в толковании прибегают в пространственной метафоре, в которой тело представляет собой сосуд для души. Подобное толкование, что и в СЦСРЯ, однако, с несколько иным порядком следования значений находим у Грота-Шахматова [Грот-Шахматов, т. 1, вып. 3: 1211-1212].

В словаре В. И. Даля:

душа – бессмертное духовное существо, одаренное разумом и волею; в общем значении человек, с духом и телом; в более тесном; || человек без плоти, бестелесный, по смерти своей; в смысле же теснейшем; || жизненное существо человека, воображаемое отдельно, от тела и от духа, и в этом смысле говорится, что и у животных есть душа. || Говоря *душа*, в значении человека, разумеют иногда людей обоего пола, либо только мужеского, *душу ревизскую*, что собственно означает человека податного состояния. || *Душа также* душевные и духовные качества человека, совесть, внутреннее чувство и пр. *Душа есть* бесплотное тело духа: в этом значении дух выше души [Даль, 1: 504].

Несмотря на то, что первое значение сформулировано достаточно обобщенно, можно сказать, что именно Даль меняет порядок следования значений, повышая в ранге человека, поскольку *бессмертным духовным существом* является, прежде всего, он, а душа животных описывается в сопоставлении с человеческой. На первый план вынесены разум и воля как интеллектуальные качества человека, внутреннее чувство описывается как производное.

В словаре Д. Н. Ушакова, как и в СЦСРЯ, выделяется десять значений:

1) В религиозных и идеалистических представлениях – нематериальное начало жизни, противопоставляемое телу; бесплотное существо, остающееся после смерти человека. *Душа и тело*. 2) В старой психологии – совокупность психических явлений, переживаний, основа психической жизни человека. 3) Внутренний, психический мир человека. 4) Свойство характера, основные черты личности, а также человек с теми или иными свойствами. *Человек с открытой душой*. 5) Чувство, отзывчивость. 6) перен. Вдохновитель, главный организатор, центральная личность (*разг.*). 7) перен. Сущность, самое главное (книжн. *устар.*). 8) Человек (*разг.*). 9) Крепостной крестьянин (*истор.*). 10) Дружеское фамильярное обращение к кому-л. чаще с прибавлением слова *моя* [Ушаков, 1: 816-817].

Ушаков не только обращается в толковании к связи *души и тела*, но трактует отношения их значений как антонимические и поднимает

оппозицию *тело / душа* на философский уровень материального и нематериального. Антропоцентрическое значение выделено в этом словаре в качестве основного. Далее в толковании, в отличие от предшествующей традиции, подчеркиваются не интеллектуальные возможности, а психологическое и эмоциональное состояние человека, т. е. душа не отвечает за разум и волю, а только за чувства. Сравнение с СЦСРЯ показывает, что у Ушакова специально не выделено и значение 'совесть'.

Обратимся к МАС:

душа - 1) Внутренний психический мир человека, его переживания, настроения, чувства и т. п. || В идеалистической философии и психологии: особое нематериальное начало, существующее якобы независимо от тела и являющееся носителем психических процессов. || По религиозным представлениям: бессмертное нематериальное начало в человеке, отличающее его от животных и связывающее его с богом. 2) Совокупность характерных свойств, черт, присущих личности; характер человека. || Чувство, воодушевление, темперамент. || *обычно с определением*. О человеке с теми или иными свойствами характера. 3) *Разг.* Человек (обычно при указании количества, а также в устойчивых сочетаниях). 4) В старину: крепостной крестьянин. 5) (*обычно со словом „моя“*). *Разг.* Дружеское фамильярное обращение. 6) *перен.; чего*. Самое основное, главное, суть чего-л. || Вдохновитель чего-л., главное лицо [МАС, 1: 456].

Толкование МАС окончательно передвигает акцент на антропоцентричность и эмоциональную сферу жизни человека. В основе характера человека (*душа* во втором значении) - его эмоциональная сфера.

БАС-1 и БАС-2 сокращают количество выделяемых значений слова *душа* до восьми:

1) Условно употребляемый термин, обозначающий внутренний, психический мир человека. 2) Черты, качества, присущие определенному лицу; человек как носитель тех или иных черт, качеств. 3) Сущность, истинный смысл, содержание чего-либо. 4) *Переносно*. Центральная фигура чего-либо, вдохновитель. 5) О человеке. 6) Жизнь, существование. 7) Дружеское фамильярное обращение к кому-либо. 8) *В просторечии*. То же, что душа (во 2-м знач.) [БАС-1, 3: 1184-1188];

1) Внутренний мир человека, его чувства, переживания, настроения. 2) В идеалистической философии - особая нематериальная субстанция, независимая от тела; по религиозным представлениям - нематериальное бессмертное начало в человеке, составляющее сущность его жизни и связывающее его с Богом; дух (в 1 знач.). 3) Совокупность характерных свойств, черт, присущих определенному лицу. 4) *Перен.* Главное лицо в чем-л.; организатор, вдохновитель. 5) Главное в каком-л. деле, сущность,

основа чего-л. 6) *Разг.* Человек (обычно при указании на количество). 7) *Устаревашее.* Ласково-фамильярное обращение к кому-л. 8) *Только ед. устар.* Часть тела человека – впадина под ребрами в центре груди [БАС-2, 5: 252-255].

БАС-1 и БАС-2 возвращаются к лексикографической традиции XIX в., представленной В. И. Далем, задавшем антропоцентрическую доминанту в толковании семантики слова *душа*, оба словаря в первом значении выделяют связь души с эмоциональной сферой. В объеме значений слова *душа* описаны партитивное и холистическое значения: в первом случае душа является частью человека, т. е. человек больше души, во втором случае, когда описывается его характер, человек равен своей душе.

Словарь начала XXI в. в дробности толкования вновь возвращается к СЦСРЯ, выделяя десять значений.

Душа – 1) По религиозным представлениям: духовная сущность человека, особая нематериальная бессмертная сила, обитающая в теле человека (иногда животных, растений), покидающая его во время смерти, сна и вновь проявляющаяся после смерти в иной материальной оболочке. || В идеалистической философии и религии: особая нематериальная субстанция, высшая форма развития единого мирового начала. || В материалистической философии и психологии: внутренний мир человека, его самосознание как свойство высокоорганизованной материи. 2) Внутреннее состояние, моральная сила человека, коллектива; дух (2 зн.). 3) Внутренний мир человека, мир его чувств, переживаний, настроений и т. п. 4) Совокупность характерных свойств, черт, присущих личности. || Воодушевление, страстность, темперамент. || Душевность, сердечность. || *обычно с опр.* О человеке с теми или иными свойствами характера. 5) *чего.* Главное лицо, организатор, вдохновитель какого-л. дела. || Главное в чём-л., суть, основа чего-л. 6) *чего.* О человеке, являющемся всеобщим любимцем. 7) *Разг.* Человек (обычно при указании количества). 8) В России до реформы 1861 г.: крепостной крестьянин. 9) (обычно со сл. *моя*). *Разг.* Дружеское фамильярное обращение. 10) Нар.-разг. Впадина под рёбрами в центре груди (у человека) [БТС: 290].

Интересно, что во втором значении слова *душа* данный лексикографический источник объединяет индивидуальное и коллективное начала. В основе внутреннего мира и характера человека, как их описывает словарь, не разум и воля, а чувства и эмоции.

Подводя предварительные итоги сопоставления словарей, скажем, что последовательное сопоставление толкований показывает, как утверждается антропоцентрический взгляд на семантику души.

В лексикографии выделяются несколько сем в значении слова душа: неантропоцентрическое и антропоцентрические значения, второе оказывается значительно более разработанным в языке. Душа присуща, прежде всего, человеку. Семантика души определяется через оппозицию материального и нематериального: души и тела. Душа отвечает за эмоции. Интеллектуальные способности и воля человека, описываемые в словарях XIX в., не играют ведущей роли для лексикографов нового времени. Словари выделяют социальное значение слова, поскольку так называли в XVIII и XIX вв. крепостных, а также коммуникативное значение, поскольку слово душа выступало в качестве обращения, лишь БАС-2 трактует его как устаревающее. Предикатное значение слова душа в значении 'главное' снимает оппозиции человек / животное, одушевленность / неодушевленность. Пример из А. А. Потебни, «Сказуемое — душа предложения» приведенный Д. Н. Ушаковым, хорошо иллюстрирует данный тезис, поскольку в позиции субъекта выступает неодушевленное существительное.

В лингвистической литературе исследователи обратили внимание на синонимию слов *душа* и *сердце*, а также на антонимию существительных *душа* и *тело*, отраженную в словарях, важность пространственных характеристик души [Иорданская 1984; Урысон 1997; Урысон 1999; Шмелев 1997; Шмелев 2000]. В качестве локусов души выступают тело и грудь. С. Е. Никитина, отмечая синонимию слов *сердце* и *душа*, описывает и различия в их значениях: *сердце* связано с телесностью, а *душа* – нет, тело в традиционной картине мира выступает как оболочка души, отношения между телом и душой – это отношения видимости и невидимости [Никитина 1999: 32–33]. В трудах по этнолингвистике подчеркивается связь души с религиозными представлениями в традиционной культуре, отражающимися в ритуалах и вербальных текстах [Никитина 1999; Толстая 1999]. Как утверждает Е. В. Урысон, семантическая близость слов *дух* и *душа* в XVIII и XIX вв. разрывается в XX в., и слова расходятся в значениях и в употреблении [Урысон 1997; Урысон 1999].

Сочетаемость существительного *душа* дает представление о пространственных координатах, своеобразной геометрии, инкорпорированной в семантику слова. В конструкциях *душа в теле*, *вынимать душу*, *в чем душа держится* отражается оппозиция, отмеченная словарями: в которой *тело* выступает как контейнер для души. С другой стороны, выражения *в глубине души*, *влезть в душу* / *лезть в душу*, *запасть в душу*, *заглянуть в душу*, *плевать* / *наплевать в душу*, *насрать в душу*, а также предложения типа *В душе он артист* свидетельствуют о том,

что душа сама может быть контейнером, становящимся источником собственных или адресатом чужих эмоций, неким посредником в диалоге. Слово сочетание *изливать душу* открывает жидкостную природу души (см.: [Успенский 1979]). Идиома *жить душа в душу* может быть интерпретирована таким образом, что *душа* является одновременно и контейнером, и его содержимым. Анализ предлогов в конструкциях *ложиться на душу*, *на душе тяжело / легко*, а также фразеологизма *душа лежит к кому- чему-л.* позволяет представить *душу* как некую плоскость. Характеристики человека как *широкой, высокой, низкой души* открывают дополнительные возможности интерпретации ее трехмерных пространственных параметров (см.: [Шмелев 2000]). Таким образом, на синхронном уровне душа способна менять свою геометрию.

Обращаясь к словообразованию, отметим, что САР-1 описывал слово *душа* как производное от существительного *дух* [САР-1, 2: 823]. По данным САР-1 в словообразовательное гнездо входит довольно большой ряд единиц: *душевный, душевно, задушевный, подушевно, душевредный, душегубец, душеловительный, душелюбец, душепагубный, душеполезный, душеприказчик, душеспасительный, душетленный, душетливый, бездушник, бездушничать, бездушный, благодушие, благодушный, благодушно, благодушествовать, великодушие, великодушный, великодушествовать, вседушно, двоедушный, двоедушник, добродушие, добродушный, единодушие, единодушный, единодушно, краснодушный, криводушие, криводушный, криводушник, криводушничать, малодушие, малодушный, малодушно, малодушествовать, подушный, подушие, праводушие, праводушный, праводушно, простодушие, простодушный, равнодушие, равнодушный, равнодушно, радушие, радушный, твердодушие, твердодушный, терпеливодушный, тщедушный, тщедашие, одушевление, одушевленный*. От существительного *душа* образуются прилагательные и наречия, характеризующие поведение человека, глаголы, абстрактные и личные существительные. К началу ХХI в. ряд слов, таких как *подушие, душевредный, душетленный, бездушничать, бездушник*, вышел из употребления.

Показательно, что словарь XVIII в., давая прилагательное *душевный* и наречие *душевно*, не включает абстрактного существительного *душевность*. Значение прилагательного определяется так: «1) касающийся до души. 2) согласный с душою *Душевный взор, душевный друг*» [САР-1, 2: 826; САР-2, 2: 294]; у Даля — «к душе относящийся, ей свойственный: нравственный, относящийся до сердца; искренний, сердечный, задушевный. *Душевный человек* (немецк. *gemuetlich*), *доброй души, милый, радушный, участливый*» [Даль, 1: 505]. Значение наречия толкуется так:

«от всей души, весьма охотно» [САР-1, 2: 826]; «от всей души, весьма усердно» [САР-2, 2: 294]. В словаре XXI в. у прилагательного выделяются три значения:

1. к Душа (1 зн.); связанный с внутренним миром человека, его психическим состоянием. || Связанный с нарушениями в области психики.)
2. Искренний, сердечный, идущий от души. || Берущий за душу, трогаящий искренностью, глубиной чувства.
3. Добрый, чуткий, отзывчивый (о человеке) [БТС: 290].

Что касается абстрактного существительного *душевность*, оно сильно отстает в лексикографических фиксациях от прилагательного и наречия. Существительное *душевность* отмечено в МАС, его семантика объясняется через прилагательное в значении 'искренний, откровенный, сердечный, добрый, чуткий, отзывчивый' [МАС, 1: 457].

Покажем, как менялось употребление слов *душевный* и *душевно* в речи на материале Национального корпуса русского языка.

1. *Хощем ли одолети врагов наших, наипаче же душевных, глаголем к богу с Давидом: «О тебе враги наша избодем роги».* [архиепископ Феофан (Прокопович). Слово в неделю осмую надесять, сказанное в Санктпитебурхе, в церкви Живоначальная Троицы, во время присутствия Его Царскаго Величества, по долгом странствии возвратившагося, чрез ректора, честнейшаго Отца Прокоповича (1717)] [НКРЯ].

В примере 1 актуализируется значение, которое САР отмечает первым: 'имеющий отношение к душе': т. е. имеются в виду враги нашей души.

2. *богом, и судом его страшным, в том всегда ответ дать могу, как суще мне господь бог душевно и телесно да поможет.* [(Петр I). Генеральный регламент (1720)] [НКРЯ].

В примере 2 отражено отношение *души* и *тела* как дополняющих друг друга начал.

В материалах НКРЯ первое упоминание абстрактного существительного датировано серединой XIX в., семантика слова связана с искренностью, откровенностью и сердечностью.

3. *Ежели бы Николай мог сознать свое чувство, то он нашел бы, что главное основание его твердой, нежной и гордой любви к жене имело основанием всегда это чувство удивления перед ее душевностью, перед тем, почти недоступным для Николая, возвышенным, нравственным миром, в котором всегда жила его жена.* [Л. Н. Толстой. Война и мир. Том четвертый (1867-1869)] [НКРЯ].

Для наречия *душевно* отмечается этикетное употребление в финальной позиции письма (примеры 4, 5). Подобное употребление близко к достаточно распространенной конструкции *искренне Ваши*. С другой стороны, включение в клишированные формы можно считать первым шагом к десемантизации наречия, поскольку речь идет о выражении вежливости.

4. Прощай Любезный друг, обнимаю, *душевно*, будь здоров, весел и помни истинно тебя любящего друга. [А. А. Закревский. Письмо 24 (1814)] [НКРЯ].

5. Я надеюсь, что г.г. артисты уступят моей убедительной просьбе – и мне остается только уверить Вас в том искреннем чувстве уважения к Вашему таланту и сочувствия к Вам самим, с которым остаюсь *Душевно* Вам *преданный* Ив. [И. С. Тургенев. Новые пьесы для Малого театра (1852) // «Советское искусство». № 11 (591), 1939] [НКРЯ].

Наречие выступает в качестве характеристики предиката. Посмотрим, какую семантику несут сказуемые в обнаруженных нами примерах.

6. Святослав *душевно оскорбился* вероломством сына и племянника в рассуждении великого князя; но коварные его вельможи старались очернить Ростислава. [Н. М. Карамзин. История государства Российского: Том 2 (1806–1818)] [НКРЯ].

7. Не могу довольно нарадоваться, что он в числе тех, которые меня любят и к кому я сам *душевно привязан*. [А. С. Грибоедов. Путевые письма к С. Н. Бегичеву (1819)] [НКРЯ].

В примерах из НКРЯ обнаруживаются предикаты, описывающие эмоциональное состояние человека: *душевно оскорбился*, *привязан*, *радуюсь*, *страдал*, *желаю*, *сожалела*, *жаль*, *утомленный*. Наречие связано с эмоциональной сферой и искренностью.

Употребление наречия *душевно* в начале ХХI в. меняется: наречие выступает как предикат состояния. Однако позиция субъекта не может быть замещена личным именем в дательном падеже. Конструкция *мне в Амстердаме душевно*, на наш взгляд, противоречит узусу. Зато позиция субъекта легко замещается локативным наречием здесь (пример 10) или существительным в предложном падеже *в Пиренеях* (пример 9).

8. В «Культуре», например, желание тупо заработать поднялось на более высокую ступень: там выставка «Мода нового времени» с батичными платьями и вязаными вручную одеждами, ароматерапией и самоцветными поделками. *Душевно*. Есть даже семинары для школьников по этикету. [Анна Филимонова. Декаданс народных достижений. Инспекторы ЭКСПО-2010 прилетели в Москву (2002) // «Известия», 2002.05.05] [НКРЯ].

9. *В Пиренеях зимой не менее душевно, чем в Альпах.* [Зимние секреты суперагентов (2002) // «Домовой», 2002.12.04] [НКРЯ].

10. *И никуда не хочу уезжать из Амстердама, здесь душевно, тепло.* [Александр Иличевский. Перс (2009)] [НКРЯ].

В семантике ослабляется или совсем утрачивается связь с эмоциональной сферой. В примерах 8, 9, 10 адресанты всего лишь описывают свои приятные впечатления от увиденного.

Анализ примера 11 показывает, что эмоциональность, сердечность и искренность – лишь одна из возможных интерпретаций, контекст предполагает скорее приятное времяпрепровождение.

11. *и душевно провести время под пиво и воблу в компании соседей.* [Владимир Антипин, Наталья Телегина. Гаражная экономика // «Русский репортер», № 15 (143), 22-29 апреля 2010, 2010] [НКРЯ].

В примере 12 наречие выступает как характеристика предиката состояния комфортно, и в этом случае позиция субъекта может быть выражена личным существительным или местоимением.

12. *„С одной стороны, с возрастом начинаешь ценить людей, с которыми тебе душевно комфортно, с другой – прощать несовершенство человеческих чувств.* [Быть прозрачными и конструктивными // «Красноярский рабочий», 2003]” [НКРЯ].

Однако в таком употреблении наречие комфортно тяготеет не к телесности – удобству, а к духовной сфере. Значение прилагательного *комфортный*:

„1) = Комфортабельный. *Комфортная мебель. Комфортная обстановка гостиной.* 2) Такой, который благоприятно отражается на самочувствии, доставляет приятное ощущение и т. п. *Комфортные условия жизни, работы.* <Комфортно, нареч. *Устроиться к. в купе. Чувствовать себя к. в этой обстановке*” [БТС: 447].

В первом значении данное слово означает ‘удобный’.

В НКРЯ обнаруживаются словосочетания *душевное спокойствие* (158 документов, 196 вхождений), *душевный покой* (150 документов, 174 вхождения), *душевный комфорт* (34 документа, 37 вхождений) (дата обращения 1 ноября 2015 г.). Значение слова *комфорт*:

1) Совокупность бытовых удобств, уют. *Устроиться с комфортом. Обеспечить отдыхающим полный комфорт.* 2) Состояние удовлетворения, внутреннего покоя из-за благоприятно сложившихся обстоятельств. *Психологический комфорт. Достичь душевного комфорта* [БТС: 447].

Различия в семантике между словосочетаниями *душевное спокойствие* / *душевный покой*, с одной стороны, и *душевный комфорт* – с другой, в том, что только первые два соотносимы с понятием *совесть*.

НКРЯ отмечает первое употребление словосочетания *душевный комфорт* в XX в.

13. *Изобретя несуществующего Борю и нагрузив его всеми своими ошибками, хитроумный малыш обеспечил себе полный душевный комфорт* [К. И. Чуковский. От двух до пяти (1933)] [НКРЯ].

Перефразирование фразы К. И. Чуковского *малыш успокоил свою совесть* меняет ее смысл.

Подобным образом подобная трансформация невозможна и для примеров 14, 15, речь в них идет об удобстве.

14. *В его душе было пусто и холодно, и он понимал, что лишь тепло влажных «оливок» Джоан способно вернуть ему то, что принято называть душевным комфортом.* [Екатерина Маркова. Каприз фаворита (1990–2000)] [НКРЯ].

15. *Зоя обеспечивала если не сексуальный, то, как минимум, душевный комфорт.* [Виктор Мясников. Водка (2000)] [НКРЯ].

Употребление в речи наречия *душевно* как предиката состояния, и словосочетания *душевный комфорт*, на наш взгляд, свидетельствует о том, что семантическое пространство, связанное с психикой и эмоциональной сферой жизни человека, сокращается.

Итак, на синхронном уровне меняющиеся пространственные параметры семантики слова *душа*, выражающиеся в его сочетаемости, могут быть интерпретированы в терминах ‘контейнер’ и ‘плоскость’. На диахронном уровне в лексикографических описаниях XX в. у слова *душа* утрачивается значение ‘совесть’. Прилагательное *душевный*, наречие *душевно* в употреблении XX и начала XXI в. реализуют сему ‘удобство’ или же имеют тенденцию к десемантизации.

Библиография

- Иорданская Л., 1984, *Сердце*, в: А. Жолковский, И. Мельчук, *Толково-комбинаторный словарь русского языка*, Вена, с. 131–146.
- Никитина Серафима, 1999, *Сердце и душа фольклорного человека*, в: *Логический анализ языка: Образ человека в культуре и языке*, отв. ред. Н. Д. Арутюнова, И. Б. Левонтина, Москва: Индрик, с. 26–38.
- Толстая Светлана, 1999, *Душа*, в: *Славянские древности: Этнолингвистический словарь*, т. 2, Москва: Международные отношения, с. 162–167.

- Урысон Елена, 1997, *Душа*, в: Юрий Апресян и др., *Новый объяснительный словарь синонимов русского языка*, вып. 1, Москва.
- Урысон Елена, 1999, *Дух и душа: к реконструкции архаичных представлений о человеке*, в: *Логический анализ языка: Образ человека в культуре и языке*, отв. ред. Н. Д. Арутюнова, И. Б. Левонтина, Москва: Индрик, с. 11-25.
- Успенский В., 1979, *О вещных коннотациях абстрактных существительных*, в: *Семиотика и информатика*, вып. 11, Москва, с. 142-148.
- Шмелев А. Д., 1997, *Дух, душа и тело в свете данных русского языка*, в: Т. Булыгина, А. Шмелев, *Языковая концептуализация мира (на материале русской грамматики)*, Москва: Школа «Языки русской культуры», с. 481-495.
- Шмелев А., 2000, *Широта русской души*, в: *Логический анализ языка: Языки пространств*, отв. ред. Н. Д. Арутюнова, И. Б. Левонтина; Языки русской культуры Москва: Языки русской культуры.
- Wierzbicka Anna, 1992, *Semantics, Culture, and Cognition: Universal Human Concepts in Culture-Specific Configurations*, New York: Oxford University Press.

Словари и корпуса

- БАС-1 - *Словарь современного русского литературного языка*, 1948-1965, т. 1-17, Москва: Изд-во Акад. наук СССР.
- БАС-2 - *Большой академический словарь русского языка*, 2004-..., т. 1-20, Москва - Санкт-Петербург: Изд-во «Наука».
- БТС - *Большой толковый словарь русского языка*, 2002, ред. Сергей А. Кузнецов, Санкт-Петербург: Изд-во «Норинт».
- Грот-Шахматов - Грот Я. К., Шахматов А. А., 1891-1930, *Словарь русского языка, составленный вторым отделением Императорской Академии наук*, Санкт-Петербург: Типография Императорской Академии Наук.
- Даль - Даль Владимир И., 1978-1980, *Толковый словарь живого великорусского языка в 4-х т.* Москва: Русский язык.
- МАС - *Словарь русского языка: в 4-х т.*, 1985-1988, ред. А. П. Евгеньева, 3-е изд., стереотип, Москва: Русский язык.
- НКРЯ - Национальный корпус русского языка, www.ruscorpora.ru
- САР-1 - *Словарь Академии Российской по азбучному порядку расположенный в 6-ти т.*, 1794-1799, Санкт-Петербург: При Императорской Академии Наук.
- САР-2 - *Словарь Академии Российской по азбучному порядку расположенный в 6-ти т.*, 1806-1822, Санкт-Петербург: При Императорской Академии Наук.
- СРЯ 18 - *Словарь русского языка XVIII века*, 1984-..., гл. ред. Ю. С. Сорокин, вып. 1-..., Ленинград: Изд-во «Наука» Ленинградское отделение.
- СЦСРЯ 1847 - *Словарь церковнославянского и русского языка, составленный Вторым отделением Императорской академией наук. В 4-х т.*, 1847, Санкт-Петербург.

Ушаков – Толковый словарь русского языка, 1996, ред. Д. Н. Ушаков, т. 1–4, Москва: Изд-во «Терра».

On Russian *Dushevnost'*

Summary

The article deals with the meanings of the word *dusha* 'soul' as defined in dictionaries of the Russian language published from the 18th to early 21st centuries. The 18th-century dictionaries include both non-anthropocentric and anthropocentric meanings, but since the mid-19th century the anthropocentric meaning comes to predominate. The semantics of the word "soul" loses its connection with the mind, the soul is the center of the emotional sphere of human life. Collocation analysis indicates that the soul acts as a container and a plane. Dictionaries include the abstract noun *dushevnost'* 'sincerity' only in the 20th century, in the Russian National Corpus it is first attested in the mid-19th century. The adjective *dushevnyi* and adverb *dushevno* connote the meaning 'convenience', so the semantic space associated with sincerity, emotionality and inner life is reduced.

Keywords: soul, *dusha*, dictionaries, anthropocentrism, spatial parameters, container, plane, word formation, derivatives, *dushevnyi*, *dushevno*, comfort, narrowing semantic space of the word "soul".

Rozdział 21

Dusza w słowiańskiej antroponimii (głównie na przykładzie antroponimii polskiej)

Wanda Szulowska

Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk
w Warszawie

Streszczenie

W artykule przedstawiono imię *Duszan* na tle słowiańskim oraz imię *Spi-rydion*, które łączone jest ze słowiańskim imieniem *Duszan*. Pokazano, że zakres występowania na terenie Słowiańszczyzny obu imion wyklucza raczej tezę, że są to imiona o pokrewnej etymologii. Na materiale nazwisk polskich przedstawiono stan nazewnictwa staropolskiego z rdzeniem *duch/dusz-* oraz omówiono stan dzisiejszy.

Słowa kluczowe: antroponimia, antroponimia historyczna i współczesna, dusza.

Zacznę od cytatu z rozważań Renaty Grzegorczykowej: „Charakterystyczne dla Słowiańszczyzny jest to, że nazwy obu pojęć ‘ducha’ i ‘duszy’ są w tych językach etymologicznie powiązane i wywodzą się z wyobrażenia ‘oddychania’ (psł. **dъchnŭti*) i ‘wiewu, ruchu powietrza wznoszącego się kłębami’ (**dъchnŭti* pochodzi od **duti* ‘wiać’). W innych językach indoeuropejskich oba te pojęcia są nazywane odrębnymi etymologicznie wyrazami: gr. *pneuma* i *psyche*, łac. *spiritus* i *anima*, ang. *spirit* (ale również *host*, np. *Holy Gost*) i *soul*, niem. *Geist* i *Seele* i in. Źródłem tych oboczności jest hebrajskie odróżnienie *ducha* ujmowanego jako wiatr *ruach* i *duszy*, wiążącej się z oddechem *nephes*” [Grzegorczykowa 2015: 273].

Rdzeń *duch-/dusz-* występuje w słowiańskich nazwach osobowych od czasów najdawniejszych, zarówno w nazwach mężczyzn, jak i kobiet. Zacznę od istniejącego współcześnie imienia *Duszan*, szczególnie często spotykanego

dziś w krajach południowosłowiańskich (u Serbów, Chorwatów i Słoweńców) oraz u naszych najbliższych sąsiadów – Czechów i Słowaków. Jak pisze Miloslava Knappová: „*Dušan*, j[méno] slovanského původu, lze je vyložit jako «ten, kdo má duši», resp. «dobrý dech» (tj. je silný, má odvalu, ducha) [...] *Dušan* dnes velmi oblíben, *Duchoslav* ojedinělý” [Knappová 1999: 85] oraz „*Dušana* [...] ž[enská] podoba k *Dušan*” [Knappová 1999: 216]. Zarówno wspomniana autorka, jak i badaczka antroponomii ukraińskiej Marija Demčuk uważają, że istniało słowiańskie imię złożone *Duchoslav* [Knappová 1999: 85; Demčuk 1988: 32]. Tymczasem, ani polskie, ani też czeskie czy ukraińskie źródła średniowieczne takiego pełnego imienia nie wymieniają. Jan Svoboda pisze, że forma *Duchoslav* poświadczona jest dopiero w wieku XVII [Svoboda 1966: 77], co sugeruje raczej, że była ona wtórnie utworzona dopiero wówczas, gdy drugi człon *-slav*, traktowano już jako sufiks imienny i dodawano go do imion nawet chrześcijańskich, tworząc sztuczne formy, typu: *Idzislav*, *Janislav* i in. W Polsce w styczniu 2014 r. imię *Duszan* nosiło 37 mężczyzn. Do kwietnia 1994 r. nosicielami tego imienia było ich tylko 15, najczęściej nadawano je na początku lat 90. – 11 chłopcom, a pierwsze nadania tego imienia były w latach 30. ubiegłego wieku. W *Słowniku imion współcześnie w Polsce używanych* odnotowano również osiem razy formę *Dusan*. Mamy tu też pojedyncze formy żeńskie imion z omawianym rdzeniem: *Dusanka* – mieszkanka Krakowa urodzona w latach 50. XX w., *Dusza* – imię to odnotowano w Szczecińskim, a jego nosicielka urodzona była w latach 20. XX w. oraz trzy panie o imieniu *Dusia* [Rymut 1995: 98], choć to może być forma hipokorystyczna od takich imion, jak: *Wanda*, *Jadwiga* i in.

Za to u południowych Słowian oraz u Czechów i Słowaków żeńskie odpowiedniki męskiego, stosunkowo dość popularnego, imienia *Dušan* są spotykane równie często i to w kilku odmiankach słotwórczych: najwięcej jest ich w języku serbskim: *Dušana*, *Dušanka* i *Dušica*, u Chorwatów znana jest: *Dušana* i *Dušanka*; forma *Dušana* popularna jest u Czechów i Słowaków, zaś *Dušanka* – u Słoweńców.

W Polsce bardziej znane (w pewnych kręgach) osoby o tym imieniu to: słowaccy i serbscy sportowcy, m.in.: Dušan Kuciak – słowacki piłkarz, od 2011 r. zawodnik Legii Warszawa; Dušan Radolský – słowacki piłkarz oraz trener; Dušan Kubica – słowacki siatkarz, grający m.in. w polskich klubach Mostostal Kędzierzyn-Koźle i Resovia Rzeszów; Dušan Bogićević – serbski wioślarz.

Warto tu wspomnieć o pewnym nieporozumieniu, jakie wkrađło się do *Słownika imion* czterech autorek [SI 75 i 249], w którym – obok polskich wersji imion – podane są ich odpowiedniki w 27 europejskich językach narodowych. Otóż pod hasłem *Duszan* znajduje się kwalifikator p[atrz] *Spyrdion* [SI 75],

a pod tym ostatnim imieniem jest wskazówka do łac. *Spiridiona*. Zapewne autorki zasugerowały się tym, że łac. *spiritus* oznacza tyle samo, co polski (i słowiański w ogóle) *duch*. Co więcej, tę odpowiedniość, czyli *Spiridion* || *Duszan* zaznaczają autorki przy formach tych imion w języku bułgarskim, macedońskim, serbskim, słoweńskim, słowackim, a także w rumuńskim i węgierskim. Brak ich w języku białoruskim i rosyjskim, gdzie tylko wymieniają formy *Spiridon*, a w czeskim z kolei – jest tylko *Dušan* m. i *Dušana* f. (w pozostałych siedemnastu językach, bądź żaden z wariantów nie występuje, bądź występuje tylko *Spiridon* we właściwej danemu językowi wersji). Tymczasem, jak przyjrzymy się występowaniu tego imienia, to okaże się, że w antroponimii polskiej imię to należy wiązać z Kresami. W SSNO zostało odnotowane w wersji *Świryd* w XV w. wśród chłopów na Kresach południowych [zob. też Malec 1994: 328]. Również w antroponimii ukraińskiej znane jest ono w XVI w. [Kersta 1984: 127], w XVI i XVII w. imię to odnotowuje na Wołyniu, tylko w materiale o cechach językowych ukraińskich Irena Mytnik [Mytnik 2010: 77]. W *Antroponimii polskiej na Kresach południowo-wschodnich* [Wolnicz-Pawłowska, Szulowska 1998: 91] imię to wprawdzie wystąpiło u Polaka, ale znajduje się na trzecim miejscu: *Thomas Euzebius Spirydion* (1762) i być może wskazuje na jakieś wcześniejsze powiązania rodzinne. Dziś w różnych wariantach fonetycznych jest to imię nadawane wśród Ukraińców i Białorusinów [Trijniak 2005: 325–326; Biryła 1996: 154–155]. O dosyć dużego jego popularności świadczą również formy nazwiskowe motywowane tym imieniem. Natomiast w Polsce nieliczni nosiciele tego imienia zamieszkują często tzw. ziemie odzyskane, a nadawane ono było od lat 20. do 70. (36 nosicieli różnych odmianek fonetycznych, najwięcej: *Spirydion* – 19 i *Spirydon* – 7 oraz 5 kobiet: *Spirydia*, *Spiridula* i *Spirydula*). Zakres występowania imienia *Spirydon* wskazuje, że należy łączyć je z jego grecką (a nie łacińską) podstawą, tak jak to już robiła w Polsce Maria Malec i Kazimierz Rymut, na Ukrainie zaś Rozalia Kersta i Ivan Trijniak. Jego etymologia w grece wiąże się z gr. ap. *spyris*, *spyridos* ‘pleciony kosz’ i nie ma nic wspólnego z łac. *spiritus* ‘duch’, a tym samym odsyłanie obu omawianych imion nie jest uprawnione.

Podsumowując to, co zostało już powiedziane o imieniu *Duszan*, wydaje się, że jego powstanie i popularność, szczególnie u Słowian południowych, należy chyba wiązać z postacią historyczną, jaką był król, a potem car w czternastowiecznej Serbii – Stefan Duszan z dynastii Nemaniczków. Jego potęga spowodowała, że to odapelatywne określenie stojące przy imieniu stało się samodzielnym imieniem nadawanym chłopcom być może na cześć owego władcy. Prawdopodobnie w okresie późniejszym (może w okresie Austro-Węgier?) imię to przez Rumunię i Węgry, gdzie również niekiedy jest nadawane, przedostało się do Czechów i Słowaków, a dopiero później,

bo w XX w. zaczęło występować i w Polsce. Ale to wymaga dalszych badań. No i nie należy go odsyłać do greckiego z pochodzenia imienia *Spiridon*.

W SSNO zostały uchwycone dwie żeńskie formy, zawierające cząstkę *duch-/dusz-*: *Duchna* i *Duszka*. Jedną z nosicielek tego imienia jest niewątpliwie Ormianka, por. *Famosa Duchna, consors Holubyewa* [...] 1452 AGZ XIV *Generosa Duschka Holubyeowa, Armena* 1456 AGZ XIX. Obie formy są związane z Kresami południowo-wschodnimi, pochodzą z XV w. Maria Malec [SEM II 15–16] oba derywaty łączy ze wschodniosłowiańskim im. *Awdotyja*; z mołdawskiego *Uduchija*, zaś Andrzej Pisowicz [SEM VII 36] pisze: „*Duchna* fem. – niejasne. O ile nie słowiańskie (por. *Duszka*), to być może : nwpers. *duxtar* ‘cóрка, dziewczyna’. U Ormian wyraz ten był używany jako imię własne (!) od XIII do XVII w. (A II 80). Sufiks *-na* słowiański, por. *Kachna* itp. [...]”, zaś *Duszka* (fem) – to być może wariant imienia *Duchna*, o ile nie słowiańskie”. O tym, że oba te derywaty mogły identyfikować jedną osobę, świadczy następujący zapis: *Nobili Duscze alias Duchna de Buchowicze* 1471 AGZ XVIII. Należy też wspomnieć o istniejącym apelatywie staropolskim *duchna* mającym znaczenie ‘poduszka’, ‘czepek podbity puchem’ [SI XVI], też ‘kobieta lekkich obyczajów’ [za SEH I 155], choć taka podstawa motywacyjna jest mało prawdopodobna, ponieważ w zdecydowanej większości zapisy odnoszą się do szlachcianek, por. *Generosa Anna alias Duchna consors nobili Iohannis Barsi* 1442 AGZ XIII, [...] *et Duchne, consorti nob. Procopii Coscezy...* 1468 AGZ XIII, *Nobilem Olenam seu Oluchnam dictam Duchnam ... Olene seu Oluchnye alias Duchnye* (dat) 1474 AGZ XVIII.

Przejdźmy teraz do omówienia nazw osobowych wynotowanych w źródłach polskich do końca XV w., motywowanych przez apelatywa *duch*, *dusza*. Są to prawdopodobnie nazwy typu przewiskowego, występują zazwyczaj jako drugie określenie identyfikujące i dotyczą najczęściej szlachty, ale spotykane są także u mieszczan i chłopów. Od obu rdzeni tworzone w XIV i XV w. przydomki, które z czasem przekształciły się w dziedziczne nazwiska, o czym świadczy zbiór współcześnie w Polsce występujących nazwisk. Z form pochodzących z okresu staropolskiego (do końca XV w.) do czasów współczesnych nie przetrwała tylko jedna – *Duchnikowicz*.

SSNO [I 534] właściwie we wszystkich dzielnicach Polski notuje następujące nazwy osobowe: z rdzeniem *duch*: *Duch*, *Duchaczek*, *Duchan*, *Duchna* m. (i matronim *Duchnina* – SSNO VII 49), *Duchnic(z)*, *Duchnik*, *Duchnikowicz*, *Duchoń*, a VII, uzupełniający tom odnotowuje również formę *Duchowicz*, np.: szlachty dotyczą m.in. następujące zapisy: *Bona ... Iohannis Duch Milakowsky* 1497; *Bona nobil(is) ... Nicolai Duchan* 1497; [...] *filie Iohannis alias Duchna de Duchnycze* 1430; *Bona ... Martini Duchnycz de Dramyno* 1497; *Nobilem Jacobum Duchnykowicz* (de Skorosze) 1494; mieszczan – *Duchan*

plaustrarius ‘kołodziej, stelmach’ 1373; Stanislaus *Duchnik* de Pilcza 1424; *Duchon*, Maczkonis Baran de Ratibor 1441; a chłopów – In Villa Mrochow ... kmethonem ... Andream *Duchnycz* 1469.

Odnutowano tu też hasła z *, czyli formy hasłowe wątpliwe, takie jak: *Duchaw* (!) jako **Duchow* oraz **Duchalimsky*. O ile pierwsza z nich jest prawdopodobna, por. dzisiejsze nazwisko *Duchów*, o tyle druga – niezachowana w dzisiejszym zbiorze nazwisk – raczej odnosi się do n. os. *Quchalinsky*, co sygnalizują autorzy słownika.

Jeśli chodzi o budowę słowotwórczą omawianych nazw osobowych, to poza podstawowym dla naszych rozważań *duchem*, mamy do czynienia z derywatami od tegoż, utworzonymi różnymi sufiksami i należącymi do odmiennych typów nazwisk. Występują tu dwie nazwy motywowane przez apelatywy (formalnie równe motywującym je apelatywom): *Duchna* i *Duchnik*. O znaczeniu pierwszego mówiłam wcześniej, drugi ma znaczenie ‘rozpuśnik’ (Sstp). Byli tak określani dwaj mieszczanie: jeden z Mazowsza, jeden z Małopolski. Do nazw odapelatywnych utworzonych sufiksalnie należą: *Duchan* – suf. -an, *Duchoń* – suf. oń i *Duchaczek* ze złożonym suf. acz+ek oraz złożenie *Małoduszek* i zestawienie *Zły Duch*. Od podstawy *duch* tworząco też formy patronimiczne: *Duchnic* (: *Duchna*), *Duchnikowic* (: *Duchnik*) i *Duchnow*, jeśli to prawidłowy odczyt.

Apelatyw *duśza* jest przeniesiony do antroponimu *Dusza*, a także jest podstawą w następujących onimach: *Dusz* (ze zmianą paradygmatu), *Duszka* (: ap. *duśzka* ‘gatunek macierzanki’ MSZP), *Duszota* (suf. ota) oraz w dwóch derywatach patronimicznych: *Duszak* i *Duszewic*, a także w marytonimie *Duszowa*.

W antroponimii staropolskiej potwierdzone są również przezwiska złożone typu: *Mała Dusza*, *Wołowa Dusza*.

Z antroponimii staroczeskiej Jan Svoboda podaje: *Dušala*, *Dušě*, *Dušek*, *Dušička*, *Dušní*, *Duchník*, *Duchoň*, *Duchek*, *Dušík*, zaś z dawnej ukraińskiej – za Mariją Demčuk – pochodzą: *Duša*, *Duško*, *Duchniata*, *Duchota*, *Duszen*, *Dussenka*, *Duška*, *Dusznia*, a także formy patronimiczne: *Duchnicz*, *Dušylovyč*, *Dušak*, *Duśatka*.

Jak widać, w antroponimii staropolskiej (też czeskiej i ukraińskiej) wystąpiły tylko dwa typy nazw osobowych: odapelatywne i patronimiczne. Brak jest derywatów motywowanych przez nazwy miejscowe. Te – jak się okazuje – tworzone były później, choć załączka można się dopatrywać z zapisie: „*Iohannis alias Duchna de Duchnycze* 1430”, w którym nazwa wsi pochodzi zapewne od przezwiska właściciela. Później powstało nazwisko *Duchnicki* i dziś w Polsce zamieszkuje 141 osób o tym właśnie nazwisku.

We współczesnej Polsce nazwiska z rdzeniem *duch/dusza* występują dosyć licznie: Oprócz nazwisk równych omawianym apelatywom *Duch* (2739 nosicieli) i *Dusza* (5002) w okresie kształtowania się kategorii nazwisk w dzisiejszym rozumieniu, a więc jako nazwy określającej rodzinę, dziedziczną, niezmienną, utworzonych zostało jeszcze 46 derywatów od formy *duch* i 51 derywatów od formy *duś* (nie uwzględniłam tu – dla prostoty wykładu – form z *s-* – być może pochodzące z mazurzenia – i z *-ś-*, motywowane prawdopodobnie przez *duś*). Są wśród nich takie, które mają powyżej 1000 nosicieli: *Duszyński* (6436), *Duchnowski* (2064) i *Duszek* (1513), powyżej 100: *Duchalski* (104), *Duchewicz* (229), *Duchliński* (144), *Duchliński* (101), *Duchna* (328), *Duchniak* (326), *Duchnicki* (141), *Duchniewicz* (110), *Duchnik* (646), *Duchowicz* (105), *Duchowski* (179) oraz *Duszczyk* (649), *Duszczyk* (832), *Duszczyński* (105), *Duszek* (258), *Duszeńko* (479), *Duszewski* (133), *Dusza* (324), *Duszkiewicz* (909), *Dusznik* (100), *Duszyk* (365) i takie, które w słowniku występują z częstotliwością 1–10, czyli zapewne dotyczą jednej rodziny: *Duchalik* (1), *Duchatsch* (1), *Duchman* (1), *Duchnia* (1), *Duchny* (1), *Ducho* (1), *Duchocki* (1), *Duchonin* (1), *Duchonowski* (1), *Duchor* (1), *Duchenc* (3), *Duchowiecki* (3), *Duchale* (5), *Duchan* (8), *Duchno* (8), *Duchnycz* (9), *Duchecki* (10) oraz *Duszakowski* (1), *Duszczałowska* (1), *Duszenka* (1), *Duszo* (1), *Duszycka* (1) i *Duszycka* (8), *Duszkin* (2), *Duszczyk* (2), *Duszykar* (3), *Duszanowicz* (5), *Duszkiewicz* (5), *Duszański* (7), *Duszyński* (7), *Duszykar* (8), *Duszykiewicz* (8).

Jak widać najczęstszymi nazwiskami – obok *Duch* i *Dusza* – są nazwiska odmiejscowe: *Duszyński* (: n.m. *Duszo* bydż., gm. Trzemeszno – SHE), potwierdzone po raz pierwszy w źródłach w 1646 r. oraz *Duchnowski* (: n.m. *Duchny* łomż., gm. Śniadowo – SHE), potwierdzone źródłowo w 1647 r. Do nazwisk odmiejscowych należy również to mniej popularne, np.: *Duszyński* (: n.m. *Duszykar* krośn., gm. Komańcza – NMP).

Pozostałe nazwiska z sufiksem *-ski* należą do tzw. strukturalnych (modelowych), utworzonych nie od podstaw miejscowych, ale od nazw osobowych typu odapelatywnego, m.in.: *Duszekowski* (: n.os. *Duszek*), *Duszczyński* (: n.os. *Duszczykar*), *Duszewski* (por. n.os. *Duszewicz*), *Duszkowski* (n.os. *Duszek*).

Wśród znanych osób o nazwisku, w którym „ukrywa się *duś* lub *duch*”, należy wymienić dwóch panów Jerzych Duszyńskich: jeden z nich to nieżyjący już aktor filmowy i teatralny, występujący m.in. w pierwszych powojennych filmach („Zakazane piosenki”, „Skarb”), drugi to profesor, aktualny Prezes Polskiej Akademii Nauk. W olsztyńskim środowisku językoznawców młodszego pokolenia pracuje Alina Naruszewicz-Duchlińska.

Chciałabym też wymienić nazwiska, przy których w SNWP (s. VIII–IX) występuje 0. Tak o nich pisze jego autor, Kazimierz Rymut: „W banku danych

PESEL występują nazwiska z określeniem częstotliwości 0. Do tej grupy zaliczono osoby, o których w banku nie ma bliższych informacji (np. brak miejsca zamieszkania). Należą tu także osoby, które w 1990 r. już nie żyły. W grupie nazwisk o częstotliwości 0 znalazło się wiele form zdeformowanych w trakcie wprowadzania ich do komputerów”. Tych z rdzeniem *duch/dusz* i częstotliwością 0 wynotowałam aż 30. Są to: *Duchajda, Duchaniec, Duchañska, Ducharzewska, Duchen, Duchiak, Duchicz, Duchinowska, Duchnarewicz, Duchnek, Duchnikow, Ducholska, Duchonik, Duchota, Duchotkiewicz* oraz *Dusza vel Duszyńska, Duszał, Duszan, Duszar, Duszcz, Duszczą, Duszczok, Duszczyn, Duszeńczyk, Duszik, Duszmał, Duszno, Duszter, Duszy i Duszyła*.

Na koniec chciałabym tylko dodać, niejako w uzupełnieniu tych rozważań antroponimicznych, że nazwy miejscowe motywowane ap. *dusza* m.in.: *Duszowce, Duszniki* oznaczały pierwotnie wsi, które podarowane były kościołowi lub klasztorowi w zamian za modlitwę za spokój duszy ofiarodawcy, zaś *Droga Dusz* w kosmonimii ludowej (zwłaszcza w Małopolsce i na Lubelszczyźnie) oznacza Drogę Mleczną. Jak pisze Ewa Borkowa: „polscy wieśniacy wierzą, iż tą drogą ‘spieszą dusze czyste do otworu nieba’, a dusza przybiera postać ptaka’ [Jakus-Borkowa 2004: 185].

Bibliografia

- Biryła Nikolaj Vasiljevič, 1966, *Belaruskaja antrapanimija*, Minsk: Navuka i Technika.
- Demčuk Marija Oleksijevna, 1988, *Slovjans’ki avtochtonni osobovi vlasni imena v pobuti ukrajinciv XIV–XVII st.*, Kyjiv: Naukova Dumka.
- Grzegorzczkova Renata, 2015, *Dzieje i współczesne rozumienie wyrazów duch i dusza*, w: *taż, Świat widziany poprzez słowa. Szkice z semantyki leksykalnej*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 273–282.
- Jakus-Borkowa Ewa, 2004, *Kosmonimia globalna a nazewnictwo ludowe*, w: *Nazwy własne w języku, kulturze i komunikacji społecznej*, red. Robert Mrózek, Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, s. 157–188.
- Kersta Rozalija Iosifovna, 1984, *Ukrajins’ka antroponimija XVI st. Čoloviči imenuvannija*, Kyjiv: Naukova Dumka.
- Knappová Miloslava, 1999, *Jak se bude vaše dítě jmenovat?*, Praha: Academia.
- Malec Maria, 1994, *Imiona chrześcijańskie w średniowiecznej Polsce*, Kraków: Drukarnia Kurii Prowincjonalnej XX. Pijarów w Krakowie.
- Mytnik Irena, 2010, *Antroponimia Wołynia w XVI–XVIII wieku*, Warszawa: Katedra Ukrainistyki Uniwersytet Warszawski.
- Rymut Kazimierz, 1995, *Słownik imion współcześnie w Polsce używanych*, Kraków: Drukarnia Kurii Prowincjonalnej XX. Pijarów w Krakowie.
- Svoboda Jan, 1966, *Staročeská jména a naše příjmení*, Praha: Nakladatelství Československé akademie věd.
- Trijniak Ivan Ivanovyč, 2005, *Slovnyk ukrajins’kych imen*, Kyjiv: Vydavnyctvo „Dovira”.

Wolnicz-Pawłowska Ewa, Szulowska Wanda, 1998, *Antroponimia polska na Kresach południowo-wschodnich (XV–XIX wiek)*, Warszawa: Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy.

Wykaz skrótów

- NMP – Kazimierz Rymut (red.), 1997, *Nazwy miejscowe Polski. Historia. Pochodzenie. Zmiany*, t. II, Kraków: Wydawnictwo Instytutu Języka Polskiego PAN.
- SEH I – Kazimierz Rymut, 1999, *Nazwiska Polaków. Słownik historyczno-etymologiczny*, t. I, Kraków: Wydawnictwo Naukowe DWN.
- SEM II – Maria Malec (oprac.), 1995, *Słownik etymologiczno-motywacyjny staropolskich nazw osobowych*, cz. 2: *Nazwy osobowe pochodzenia chrześcijańskiego*, Kraków: Dom Wydawnictw Naukowych s.c.
- SEM VII – Aleksandra Cieślukowa (red.), 2002, *Słownik etymologiczno-motywacyjny staropolskich nazw osobowych*, cz. 7: *Suplement. Rozwiązanie licznych zagadek staropolskiej antroponimii*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe DWN.
- SI – Janowowa Wanda, Skarbek Aldona, Zbijowska Bronisława i Zbiniowska Janina (oprac.), 1991, *Słownik imion*, Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- ŚlXVI – Maria Renata Majenowa (red.), 1972, *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. VI, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- SNWP – Kazimierz Rymut (wyd.), 1992, *Słownik nazwisk współcześnie w Polsce używanych*, t. II, Kraków: Wydawnictwo Instytutu Języka Polskiego PAN.
- SSNO – Witold Taszycki, 1965, *Słownik staropolskich nazw osobowych*, t. I, Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Sstp – Stanisław Urbańczyk (red.), 1953–2000, *Słownik staropolski*, t. I–XI, Wrocław–Kraków: Polska Akademia Nauk.

Dusza ‘Soul’ in Slavic Anthroponymy (Based Primarily on Polish Material)

Summary

The article presents the name *Duszan* against the Slavic background and the name *Spirydion*, associated with the Slavic name *Duszan*. It demonstrates that the range of occurrence of both names in the Slavic territory rather rules out a thesis that they are etymologically related. A pool of Polish surnames is used as a basis to present Old Polish nomenclature with the root *duch/dusz-* and to discuss the present situation.

Keywords: anthroponymy, historical and contemporary anthroponymy, soul.

Rozdział 22

Słototwórczy obraz *duszy*

Iwona Burkacka

Uniwersytet Warszawski

Streszczenie

W tekście przedstawiono właściwości słototwórcze leksemu *dusza* na tle potencji derywacyjnej rzeczownika *duch* (etymologicznie związanego z wyrazem *dusza*) i swoistych antonimów – wyrazów *ciało* i *materia*, budujących dychotomiczny obraz porządku świata i człowieka. W wyniku analizy wskazano, że derywacja w gnieździe leksemu *dusza* – inaczej niż w innych badanych gniazdach – nastawiona jest na tworzenie złożeń, które są podstawami kolejnych derywatów, oraz struktur nacechowanych stylistycznie. Dużą grupę stanowią derywaty onomazjologiczne. Głębokość gniazda DUSZA i DUCH jest podobna (głównie I i II takt), inaczej wygląda w gniazdach CIAŁO i MATERIA (rozpiętość sięga V taktu).

W świetle materiału słototwórczego *dusza* jawi się jako niezależna od woli człowieka, niepoddająca się działaniom (brak czasowników wskazujących na działania skierowane na duszę), ważna w określaniu człowieka, o czym świadczą liczne złozenia przymiotnikowe z członami *wielko-*, *mało-*, *prosto-*, *dobro-* oraz przymiotnik pochodny od wyrażenia *bez duszy*.

Słowa kluczowe: dusza, duch, ciało, materia, derywacja, gniazdo słototwórcze.

Celem artykułu jest przedstawienie właściwości słototwórczych leksemu *dusza* na tle – z jednej strony potencji derywacyjnej rzeczownika *duch* (etymologicznie związanego z wyrazem *dusza*), a z drugiej – swoistych antonimów – wyrazów *ciało* i *materia*, budujących dychotomiczny obraz człowieka i porządku świata, por. *dusza i ciało*, *duch i materia*. Dualizm świata oraz przeświadczenie o złożonej – dwoistej istocie człowieka, którego ciało bywa konceptualizowane (ujmowane) jako pojemnik duszy, jest głęboko zakorzenione w naszym myśleniu, zarówno potocznym, jak i naukowym

[por. Czaja 2005, zwłaszcza 374–376] oraz w opisie znaczeń i relacji łączących te leksemy [por. Grzegorzczkova 2012; Duch 1999]. We współczesnych ujęciach często pojawia się triada: *duch*, *duśza* i *psyche* (*psychika*), choć w opisach naukowych wielu dziedzin (np. psychologii, antropologii, filozofii) rezygnuje się ze stosowania wyrazu *duśza* na rzecz terminów *jaźń*, *umysł*, zwłaszcza w tłumaczeniach [Czaja 2005: 26–27, 34–50; Duch 1999: 12–13; Wierzbicka 1999].

Słowotwórcza potencja leksemu *duśza* nie była przedmiotem szczegółowych badań. Nie uwzględniono go w publikacji dotyczącej słowotwórstwa terminów związanych z kultem religijnym [Przygudźka 2007], na co zwraca uwagę A. Nagórko, badająca słowotwórczy potencjał sakronimów [Nagórko 2012a] i zjawisko desakralizacji [Nagórko 2010, 2012b].

22.1. Uściślenia

Przed prezentacją i analizą materiału warto poczynić kilka uściśień, które dotyczą motywacji derywatów (ujęcie synchroniczne), przyjętej metodologii opisu (metodologia gniazdowa i językowy obraz świata) i jej konsekwencji oraz sposobów doboru materiału (źródła słownikowe i tekstowe).

Po pierwsze, w opisie materiału przyjęto perspektywę synchroniczną (na ile możliwe jest oddzielenie badań synchronicznych od diachronicznych, w praktyce analiz słowotwórczych bywa to trudne – Skarżyński 1999: 195), co oznacza, że pod uwagę bierze się tylko te derywaty, które zachowują formalny i semantyczny związek z podstawą słowotwórczą, żywy i współcześnie widoczny dla przeciętnego użytkownika polszczyzny. W opisie synchronicznym brana jest pod uwagę wiedza niespecjalistyczna, co niekiedy może prowadzić do etymologii ludowej (np. etymologicznie nieuzasadnione wiązanie wyrazów *opór* i *oportunist*, dokonujące się pod wpływem częściowej zbieżności formy i nieznamomości znaczenia wyrazu zapożyczonego, podobnie *modystka* i *moda*, *spolegliwy* i *polec*, *polegiwać*), a żywość i współczesność relacji wiąże się niekiedy z przyjęciem innego – odmiennego od diachronicznego – kierunku pochodności wyrazów (np. *buła* – *bułka*) lub zerwaniem więzi słowotwórczej (np. *przejść*, *odjąć*, *imadło*). Stąd synchroniczność – zgodnie z propozycją M. Skarżyńskiego – traktowana jest w tekście „z pewnym dystansem i nie tak bardzo ortodoksyjnie” [Skarżyński 1999: 195].

Po drugie, w artykule wykorzystano metodologię gniazdową, opisaną przez Tichonowa i następnie zmodyfikowaną przez polskich badaczy [por. Jadacka 2001, Skarżyński 2003, Skarżyński 1999: 153–194]. Przyjęto wstępnie pogrupowany i słowotwórczo opisany materiał zawarty w *Słowniku gniazd*

słotwórczych współczesnego języka ogólnopolskiego, t. 2 pod red. H. Jadackiej (dalej: SGS). Wprowadzono jednak pewne modyfikacje, które polegały na uzupełnieniu listy wyrazów pochodnych, przyjęciu innej motywacji kilku derywatów (por. część 22.2. Prezentacja materiału) i zmianie koncepcji podziału wyrazów motywowanych na poszczególne znaczenia.

Wyrazom *dusza*, *duch*, *ciało*, *materia* przypisywane jest od kilku do kilkunastu znaczeń – w zależności od ujęcia słownikowego, np. słowu *dusza* od 6 w *Uniwersalnym słowniku języka polskiego* (dalej: USJP) do 14 w *Praktycznym słowniku współczesnej polszczyzny* (dalej: PSWP). W SGS przyjęto jako podstawowy – podział znaczeń zaproponowany w *Małym słowniku języka polskiego* (dalej: MSJP). Inne słowniki, tzn. *Słownik języka polskiego* pod red. Doroszewskiego (dalej: SJP Dor) i *Suplement* do tego słownika, *Słownik języka polskiego* pod red. Szymczaka (dalej: SJPSz), były uwzględniane, jeśli wyróżniano w nich nieodnotowane w MSJP znaczenia, które były aktywne słotwórczo (te znaczenia można było uznać za ośrodki odrębnych gniazd słotwórczych). Przyjęcie takich zasad opisu, ściśle związane z czasem, w którym powstawał słownik, dostępnymi wówczas źródłami leksykograficznymi i celem, dla którego słownik został opracowany (słownik słotwórczy, gniazdowy, a nie – opisujący znaczenia jednostek), a także konieczne uwzględnienie jednomotywyjności wyrazów pochodnych (zrezygnowanie z wielomotywyjności i motywacji wzajemnej) i prymat rozwiązań systemowych, regularnych pozwalających na ujęcie mechanizmu derywacji w sposób najprostszy, z udziałem najprostszej techniki derywacyjnej [Jadacka 2001: 26], prowadziły niekiedy do rozstrzygnięć, które budzą wątpliwości i nie są przydatne w szczegółowej analizie, nastawionej na zbadanie części materiału, a nie – prosty i pełny opis całości. Na niedostatki opisu semantycznego słowników – źródeł SGS – zwracała uwagę A. Nagórko, która uważa, że w tych pracach mamy do czynienia ze zniekształconą interpretacją semantyczną i mnożeniem znaczeń specjalnych [Nagórko 2012a: 205].

Ze względu na powiązanie znaczenia psychologicznego i duchowego (religijnego) wyrazów *duch* i *dusza*, związane ze wspólną etymologią, oraz cel pracy, którym jest opisanie słotwórczego obrazu duszy, zdecydowano się na połączenie gniazd trzech znaczeń leksemu *dusza*: 1. ‘ogół dyspozycji psychicznych człowieka’, 2. ‘niematerialny pierwiastek ożywiający ciało człowieka’ i 3. ‘człowiek, chłop pańszczyźniany’ i podobny zabieg zastosowano do gniazd leksemu *duch* (1. ‘energia psychiczna, właściwości psychiczne człowieka’ i 2. ‘pierwiastek niematerialny podporządkowujący sobie materię’), co pozwoliło zachować paralelność opisu i uwypuklić istnienie związków semantycznych. Pominęto jedno ze znaczeń technicznych *duszy* (‘rdzeń

w odlewach'), które jest podstawą jednego derywatu: *duszka*, oraz inne znaczenia nieaktywne słowotwórczo.

W analizie wykorzystano gniazda leksemów *ciało* w znaczeniu 1. 'tkanka otaczająca szkielet człowieka lub zwierzęcia' oraz *materia* 1. 'substancja, z której zbudowany jest wszechświat'. Słowo *materia* nie jest co prawda wyrazem rodzimym (to zapożyczenie łacińskie), ale podobnie jak wiele wyrazów obcych zaadaptowało się pod względem morfologicznym i na gruncie słowotwórstwa synchronicznego może być interpretowane jako podstawa słowotwórcza takich wyrazów, jak: *materializm*, *materialista*, które genetycznie są zapożyczeniami [por. Waszakowa 1993]. Warto też dodać, że obcość wyrazu nie przesądza o jego potencji derywacyjnej, np. zapożyczony wyraz *psychika* jest podstawą bardzo wielu derywatów, z których połowa to terminy medyczne, psychologiczne (43), ale i językoznawcze, potoczne i filozoficzne (odpowiednio: 2, 3, 4). Ważne są bowiem potrzeby nazewnictwa, w tym również specjalistyczne (związane z budowaniem terminologii danej dziedziny), wygłos i długość tematu podstawy [por. Burkacka 2012: 103–156; 2013].

Przedmiotem analizy zostały więc wyrazy motywowane przez trzy znaczenia leksemu *dusza* (dalej: gniazdo DUSZA), dwa – *ducha* (gniazdo DUCH), po jednym – wyrazów *ciało* (gniazdo CIAŁO) i *materia* (MATERIA). Brak podziału na znaczenia jest odejściem od rozwiązań przyjętych w SGS, ale nie odejściem od metodologii gniazdowej. W pracach słowiańskich badaczy „gniazdologów” znajdujemy bowiem różne rozwiązania, niekiedy derywaty grupuje się wokół rdzeni, uwzględnia derywaty w sensie diachronicznym lub stosuje metodologię gniazdową do opisu wybranego wycinka czasowego.

Po trzecie, badanie derywatów słowotwórczych jest jednym ze sposobów rekonstrukcji językowego obrazu świata [por. Grzegorzczkowska 2010: 189–190; Maćkiewicz 1999], ponieważ odsłania sposób ujmowania zjawisk przez mówiących (por. derywaty onomazjologiczne). Liczba derywatów i umiejscowienie wyrazu w polu semantyczno-leksykalnym wiele mówi o tym, jak widzimy rzeczywistość, podobnie jak głębokość gniazda i typy derywatów. Zdaniem J. Maćkiewicz „Właśnie ta najgłębiej ukryta wiedza jest najmniej podatna na zmiany, to właśnie ona – jako wiedza nieuświadamiana – najbardziej oddziałuje na myślenie i zachowanie mówiących danym językiem ludzi” [Maćkiewicz 1999: 21]. Można by dodać, że im bardziej ukryta i nieuświadamiana, tym bardziej jest wartościowa jako materiał do badania językowego obrazu świata, bo pozwala dotrzeć w jakimś stopniu do wartości i preferencji nie tylko deklarowanych, ale i rzeczywiście wyznawanych. A zdaniem A. Nagórko „już sama aktywność słowotwórcza danego wyra-

zu-bazy jest wskaźnikiem konceptualnej rangi reprezentowanego przezeń pojęcia” [Nagórko 2012a: 1]. Przedstawiona w tym tekście analiza stanowi mały wycinek rozważań o sposobie konceptualizowania duszy. Badania gniazd słotwórczych wpisują się również w badania językowego obrazu świata [por. Karpłowska 2007].

Po czwarte, podstawę materiałową stanowiły cztery źródła: po pierwsze – SGS, zawierający gniazda słotwórcze czterech badanych leksemów, po drugie – słowniki ogólne i ortograficzne języka polskiego (SJPDor, SJPSz, USJP, PSWP, także *Wielki słownik ortograficzny PWN*), po trzecie – Narodowy Korpus Języka Polskiego (dalej: NKJP), po czwarte – zasoby Internetu. Zdecydowałam się na przeszukiwanie Internetu z dwóch zasadniczych powodów: zależało mi z jednej strony – na zbadaniu współczesnej potencji derywacyjnej badanych leksemów (NKJP ujmuje teksty do roku 2010, czyli sprzed kilku lat, a dotarcie do nowszych derywatów było istotne ze względu na to, że większość wyrazów pochodnych od *duszy* jest stara, dość długo funkcjonuje w polszczyźnie); a z drugiej – na uwzględnieniu derywatów funkcjonujących w odmiennych sytuacjach komunikacyjnych i nieoficjalnych odmianach języka polskiego (polszczyzna forów internetowych, blogów i innych gatunków internetowych, z licznymi wpływami odmiany potocznej), co uzupełnić miało materiał słownikowy o jednostki tekstowe. Niekiedy ekscerpcja internetowa pozwoliła też na zweryfikowanie kwalifikacji chronologicznych i frekwencyjnych opisywanych jednostek pochodnych.

W badaniach odwołano się zatem do polskojęzycznego materiału SGS (z przyjęciem uwag A. Nagórko i pewnych zmian, o których była już mowa), danych korpusowych (NKJP) oraz publikacji dotyczących słotwórczego potencjału sakronimów [Nagórko 2012a] i terminów związanych z kultem religijnym [Przygudzka 2007], a także do prac o charakterze semantycznym [Grzegorzczkowska 2012] oraz badań dotyczących językowego czy kulturowego obrazu świata [w różnych ujęciach, np. Bartmiński 2007; Karpłowska 2007; Maćkiewicz 1999; Tokarski 2001] i opisów zjawiska desakralizacji [Bartmiński, Niebrzegowska-Barmińska 2011; Nagórko 2010, 2012b; Pacuła 2014].

22.2. Prezentacja materiału

Zarówno leksem *dusza*, jak i *duch* to słowa bardzo stare, pochodzące z okresu przedchrześcijańskiego. Również znaczna część wyrazów pochodnych ma długą historię funkcjonowania w polszczyźnie, co nie pozostaje bez wpływu na ich analizę słotwórczą. Dodatkowo sytuację komplikuje

podobieństwo formalne leksemu *dusza* i *duch*, związane z tym, że wyraz *dusza* wywodzi się etymologicznie od słowa *duch*, a w ich znaczeniach funkcjonuje część wspólna, związana z tchnieniem, istotą życia. Część derywatów ma zatartą czy osłabioną motywację słowotwórczą, którą możemy odnaleźć w derywatach onomazjologicznych, por.:

- *męczydusza*,
- *dobroduszny* → *dobroduszość*, *współdobroduszny*, *dobrodusznie*,
- *małoduszny* → *małoduszość*, *małoduszny* (użycie rzeczownikowe), *małodusznie*,
- *prostoduszny* → *prostoduszość*, *prostodusznie*,
- *wielkoduszny* → *wielkoduszość*, *wielkodusznie*,
- *duszpasterz* → *duszpasterstwo*, *duszpasterzować*, *duszpasterski*.

Jak interpretować te struktury, które mają motywację nieklarowną, nieoczywistą, zależną w dużym stopniu od wiedzy religijnej, filozoficznej czy ogólnej, zainteresowań tradycją, historią czy ogólnie kulturą? Te derywaty, nazywane również asocjacyjnymi, bywają uznawane za wyrazy niemotywowane w sensie synchronicznym [por. Kaproń-Charzyńska 2015: 308–309] lub za derywaty pozbawione pełnej motywacji czy derywaty o motywacji asocjacyjnej [Nagórko 2002: 176], której istotą jest wykorzystanie skojarzeń, metafory, podobieństwa, wskazujących na drugorzędne cechy denotatu jakiegoś nazwy [Nagórko 2002: 173], z jakichś powodów ważne (lub kiedyś ważne, a dziś też funkcjonujące). Często, aby wskazać relację słowotwórczą między tymi wyrazami a ich podstawami, stosuje się peryfrazę, definicję alternatywną, a nie parafrazę słowotwórczą, a istnienie takich derywatów można traktować jako przykład funkcjonowania strefy przejściowej między diachronią a synchronią [por. Nagórko 2002: 174], między tym, co jest, a tym, co było pochodne. W analizie materiału postanowiono uwzględnić to pogranicze wyrazów motywowanych i niemotywowanych. Tym bardziej, że zawarty jest w nich mechanizm nazwotwórczy, który może być czytelny i dziś. Derywaty, które powstały jakiś czas temu i utrwalają dawny sposób konceptualizacji świata, są istotne w rozumieniu rzeczywistości, ponieważ nadal funkcjonują we współczesnych tekstach, nie zostały zastąpione przez inne wyrazy czy wyrażenia.

W grupie derywatów znaczny udział mają też struktury nacechowane stylistycznie (książkowe lub religijne, żartobliwe), por.:

- *rel./kult.*: *Zaduszki*, *zaduszny*, *zaduszkowy*, *duszpasterzować*, USJP: *duszpasterz*, *duszpasterski*, *duszpasterstwo*,
- *podn.*: USJP: *duszpasterz*,

- *książk.:* *bezduszny, bezdusność, bezdusznie, małoduszny, małodusność, małodusznie, dobroduszny, dobrodusność, dobrodusznie, prostoduszny, prostodusność, prostodusznie, wielkoduszny, wielkodusność, wielkodusznie, duszyczka 1 a, b,*
- *pot.:* PSWP: *psiadusza, męczydusza,*
- *pot. lekcew.:* USJP: *jęczydusza,*
- *posp.:* SJPDor: *psiadusza,*
- *euf.:* USJP: *psiadusza;*

lub mające ograniczony zakres stosowania (wyrazy przestarzałe, rzadkie, historyzmy), por.:

- *rzad.:* *duszpasterzować, duszpasterzowanie, zaduszkowy,*
- *wych. z uż.:* *hulajdusza [PSWP], psiadusza,*
- *przestarz.:* USJP: *oczajdusza, hulajdusza,*
- *hist.:* SJPDor: *poduszne,*
- *dawn. dziś żart.:* *duszny*¹.

Większość derywatów odnotowanych w SJPDor nie została opatrzona kwalifikatorami, jedynie cztery mają kwalifikatory (*poduszne, hulajdusza, Zaduszki, zaduszkowy*). Podobny opis spotykamy w SJPSz, kwalifikatory zostały dołączone do pięciu derywatów: *Zaduszki, zaduszny, hulajdusza* (identyczny opis w SJPDor), *oczajdusza*², *duszny II*). Porównanie opisu haseł w tych słownikach z opisami w USJP i PSWP prowadzi do wniosku, że albo wystąpiły zmiany w ocenie nacechowania i występowania derywatów, albo współcześnie leksykografowie stosują znacznie więcej kwalifikatorów niż ich poprzednicy.

W grupie wyrazów pochodnych od wyrazu *dusza* dominują złożenia, których znaczenie wynika ze znaczeń niesionych przez podstawy, zwykle dwie (w omawianym materiale wystąpiły również złożenia zbudowane z większej liczby tematów słowotwórczych). Pojawiały się one również w materiale pozyskanym dzięki ekscerpacji internetowej i słownikowej. W SGS nie odnotowano derywatów, które są notowane w słownikach, o dwóch z nich: *Zaduszki* i *zaduszny* pisała A. Nagórko [2012a: 205], inne zostały pominięte ze względu na przyjęte w SGS założenia (odrzucono wyrazy rzadkie, przestarzałe). Oto wykaz uzupełnień słownikowych:

- *Zaduszki, zaduszny* (odnotowany w SJPDor i SJPSz),
- *zaduszkowy* (SJPDor: *rzad.*),

¹ W świetle SJPSz: *żart*.

² Por. umieszczone w dalszej części tekstu uwagi o słowotwórczym statusie tego wyrazu.

- *poduszne* ‘podatek’³ (SJPDor: *hist.*),
- złożenia: *hulajdusza* (SJPDor i SJPSz: *przestarz.*), *jęczydusza* (SJPDor), *psiadusza* (w dwóch funkcjach przekleństwa i wyzwiska SJPDor: *przestarz.*).

Dyskusyjny jest status zapożyczenia z języka ukraińskiego *oczajdusza* (SJPDor i SJPSz: *przestarz.*), na gruncie polszczyzny może być rozpatrywany jako derywat synchroniczny (kłopotliwe jest tylko ustalenie statusu elementu *oczaj-*: to raczej formant jednostkowy niż temat drugiej podstawy – brak związku semantycznego z czasownikiem *oczaić*, *oczajać*).

Z NKJP wyekscerpowano derywaty: *cielesno-duszno-duchowy*⁴, *dobroduszno-złośliwy*⁵, *współdusza*⁶, *niedusza*⁷, *wyrwidusza*⁸, *nieduszpastersko*⁹,

³ Pochodne od *duszy* w znaczeniu osoby. Wyraz *poduszne* (w SJPDor z kwalifikatorem *hist.*) występuje we współczesnych dyskusjach, por.: „Z kolei w archidiecezji lubelskiej, na terenach dawnego zaboru rosyjskiego (1 mln 128 tys. katolików i 268 parafii) parafie płacą podatek na cele ogólnodiecezjalne, zwany «**poduszne**». Jest to podatek liczony w zależności od liczby mieszkańców zameldowanych na pobyt stały w danej parafii” [Finanse Kościoła katolickiego w Polsce (analiza), http://ekai.pl/media/szuflada/RAPORT_KAI_01.03.pdf]; „Ks. Józef Kloch dodaje, że trwają także prace zespołu przedstawicieli poszczególnych metropolii nad ujednoliceniem chociażby kwestii nazewnictwa w Kościołach oraz ujednolicenia pewnych zaszczości, nawet w czasów zaborów. – *Zaszczość tego typu, że jest tak zwane **poduszne** gdzieś tam płacone, nawet nie bardzo wiadomo na czym ma ono polegać* – mówi biskup Kloch” [<http://www.money.pl/gospodarka/wiadomosci/artukul/finanse/kosciola;-beda;nad;nimi;pracowac,62,0,1078334.html>].

⁴ Por.: „Jednak według Heideggera wizja człowieka jako animal rationale, a więc ‘osoby’, czyli ‘istoty **cielesno–duszno–duchowej**’ nie oddaje prawdy o istocie człowieczeństwa” [NKJP: Agnieszka Kozyra, *Filozofia zen*, Warszawa 2004].

⁵ Por.: „Wysiedli kichając na najbliższym przystanku. A cały wagon drżał od śmiechu, kołysał się w powszechnym i **dobroduszno-złośliwym** miechu” [NKJP: Andrzej Bobkowski, *Szkice piórkiem* (Francja 1940–1944), 1957, cytat pochodzi z 20.5.1942].

⁶ Por.: „Jeremi Przybora – współtwórca, autor niemal wszystkich tekstów i **współdusza** (wraz z Jerzym Wasowskim) «Kabaretu Starszych Panów»” (1958–66) [NKJP: *Moja krótka kampania przedwyborcza*, Gazeta Wyborcza, 1997.03.26].

⁷ Por.: „Moim zdaniem nie bardzo to logiczne, że dusze dzielą się na dusze i **niedusze** ... Ale ja zdecydowanie za to się nie zabiorę ;)” 22 lip 2005 (CEST) [NKJP: *Dyskusja wikipedyjsty:Krzysztof kilian*, 30.01.2007].

⁸ Por.: „Przebili się w ostatniej chwili. Ledwie zamknął się za «Janem IV» Kraft Mnicha, dookoła Tryba zatrzasnęła się potężna **wyrwidusza**. (...) **Wyrwidusza**, jako automatyczny inwokator do wszelkich dusz w żywych ciałach, uniemożliwiała bezpieczne opuszczenie księżycy, ale zarazem uniemożliwiała też inwazję nań; przejść przez nią były w stanie jedynie poltergeisty, demony, dżinny, istoty niższe oraz, jako się rzekło, wyzwolone od ciała duchy” [NKJP: Jacek Dukaj, *W kraju niewiernych*, 2000].

⁹ Por.: „Studentka – cudzoziemka. Roczny kurs języka polskiego i z kolei dwa lata na uniwersytecie polskim. Przyszła, prosząc o chrzest. / – Dlaczego – spytałem **nieduszpastersko**. / – Bo chcę brać komunię. Być bliżej Jezusa” [NKJP: *Chrzest dorosłych*, Dziennik Polski, 2000.07.14].

*tele-dusze*¹⁰, *człowiekdusza*¹¹, a ze źródeł internetowych – wyraz *pradusza*¹². W liście uzupełnień nie uwzględniono derywatów mających tylko jedno potwierdzenie.

Internetowa i słownikowa ekskserpcja przyniosła uzupełnienia również w gnieździe DUCH: *antyduchowy*, *aduchowy*, *poza duchowy*, *poza duchowo*, *praduchowy*, *bogoduchawinny*, *antyduch*, *nieduch*, *lekkoduchostwo* i *lekkoduszny* [PSWP książk.], *duchem*, *odduchować*, *przeduchować*, *wduchować*, *cielesno-duchowy*, *biblijno-duchowy*, *artystyczno-duchowy*, *cielesno-psychiczno-duchowy*, a także struktury o jednostkowym charakterze: *ataman-duch*, *chłopiec-duszek* (pominięte w dalszej analizie). Warto zwrócić uwagę na trzy czasowniki, z których jeden jest odnotowany w słowniku: SJPDor rejestruje *przeduchować* bez kwalif. ‘napęlić wyrazem uduchowienia’, w tym znaczeniu czasownik występuje we współczesnych tekstach, por.:

- „Wydaje mi się, że rozumiem: walczymy z ciałem, dla dobra ciała, żeby je *przeduchować*. Chodzi zresztą nie tyle o walkę z ciałem, co z jego namiętnościami” [O. Jacek Salij, *Rozmowy ze Świętym Augustynem* www.nonpossumus.pl/biblioteka/jacek_salij/rozmowy/22.php, dostęp: 6.10.2015];
- „Nie wolno więc treści tego błogosławieństwa zbyt *przeduchować*», ale też nie wszystko sprowadza się do ubóstwa materialnego” [...] [https://www.google.pl/search?biw=1280&bih=685&q=related:www.nonpossumus.pl/biblioteka/jacek_salij/rozmowy/22.php+przeduchow+i%C4%87&tbo=1&sa=X&ved=0CDkQHZAFAhUKEwjIjJq463IAhXJ73IKHVUzAj8, dostęp: 6.10.2015].

Czasownik *odduchować* ma internetowe potwierdzenia użycia, pochodzące głównie z forów religijnych: katolickich i protestanckich, por.:

- 05.02.2005: „A ja radzę Ci się nieco *odduchować* ... świat myśli jest piękny, ale świat rzeczywisty jest piękniejszy” [forum.wiara.pl – Zobacz

¹⁰ Por.: „Rząd *tele-dusz* Arcydramat Mickiewicza przystosowany do gustów telewizji” [NKJP: Roman Pawłowski, *Rząd tele-dusz*, „Gazeta Wyborcza”, 1997.11.08].

¹¹ Por.: „Charakter czysty jak lza, *człowiek-dusza*, niezwykle uczynny dla każdego, o ujmującej serdeczności, a przy tym wybitny fachowiec i fanatyk pracowitości” [NKJP: Arkady Fiedler, *Dywizjon 303*, Warszawa, 1942]; „Na koniec gromów już nie ciskał, / jeno się ze wszystkimi ścisłał. / Taki jest Tumor: *człowiek-dusza*” [NKJP: Janusz Szpotański, *Zbrane utwory poetyckie*, wyd. Puls 1990].

¹² Por.: „15000 mln lat temu Pradusza czuje się nieswojo przez zniknięcie innej duszy i powstaje negatywne uczucie (...) 8000 mln Pradusza mówi że chce mieć wszystko blisko siebie, więc Bóg stwarza pierwszy Świat” [<http://www.forum.acidcave.net/topic.php?TID=2355&page=24>, dostęp: 3.10.2015].

wątek – *Czy 6 w Totolotku to cud?* [<https://forum.wiara.pl/viewtopic.php?f=27&t=2487&start=30&sid=23680b9cfaa6a0df4ebaf10d0220c883>, dostęp: 6.10.2015];

- 15.04.2009: „Cóż, musiałam jakoś *odduchowić* te komentarze, Panowie sobie nie żałują zmartwień, spoko ;)” [*Co procesy lubią najbardziej*, <https://poltergeist666.wordpress.com/2009/04/15/co-procesy-lubia-najbardziej/>, dostęp: 6.10.2015];
- 11.03.2013: „To ja pragnę Ci pomóc, Olu- chcę, abyś *«odduchowiła»* (bo «przeduchawiasz» proste rzeczy) pewne sprawy i spojrziała na nie przez pryzmat ...” [Autorytet duchowy pastorów etc., Strona 3 – PRO-TESTANCI, www.forum.protestanci.info › ... › *Pytania o chrześcijańskie życie w Chrystusie*, dostęp: 6.10.2015].

Znaleziono tylko dwa potwierdzenia czasownika *wduchować* i to z tekstów tej samej osoby:

- „Spróbujcie tedy państwo wcielić się i *wduchować* w kogoś, kto niepokoi się o niepewny los kochanego, a znajdującego się w niebezpieczeństwie człowieka” [H. Danilczyk, *Doświadczenie*, www.hdanilczyk.lh.pl/radio.html, dostęp: 6.10.2015];
- „Mój ojciec, Chlebodawco, przeżył siebie, by wcielić się i *wduchować* we mnie. Noszę w sobie zmarłego, a żyjącego i nie chcę uwolnić się od jego nabrzmiałej (...)” [H. Danilczyk, *Donikąd, tak sobie*, www.hdanilczyk.lh.pl/donikad.html, dostęp: 6.10.2015].

Gniazdo CIAŁO wzbogaciło się o derywat *acielesny* i dwa złożenia wymienione w uzupełnieniach gniazda DUCH, a gniazdo MATERIA – o przymiotnik *antymaterialistyczny*.

Materiał zawarty w SGS wymaga oprócz uzupełnień również modyfikacji polegających na przyjęciu innej motywacji słowotwórczej niż wskazana. Pierwsza zmiana polega na przesunięciu derywatu *duszpasterz* z gniazda leksemu *dusza* w znaczeniu psychologicznym do gniazda o znaczeniu religijnym (taką interpretację proponuje Nagórko [2012: 205]). Moim zdaniem inna również dobra interpretacja wiąże się umieszczeniem tego derywatu w gnieździe znaczenia *duszy* jako osoby. Wyraz *lapiduch*, nieobecny zdaniem Nagórko [2012b: 205] w gniazdach znaczeń wyrazu *duch*, a w rzeczywistości umieszczony w gnieździe hasła *duch* 3 ‘zjawia, widmo, upiór’, powinien być zawarty w gnieździe znaczenia DUCH ‘pierwiastek ożywiający ciało, materię’. Taką motywację potwierdzają zwroty *wyzionąć ducha, leżeć bez ducha*.

Warto też zaznaczyć, że informacje zawarte w USJP sugerują niewłaściwą motywację derywatów: *wielkoduszny* – od wielki duchem, i *małoduszny* – od

mały duchem, gdy tymczasem to wyrazy pochodne od wyrażen *człowiek wielkiej duszy* (odnotowanego w USJP) i *małej duszy*. Ustalenie zaś znaczenia, które motywuje derywat *męczydusza*, jest znacznie bardziej kłopotliwe: możliwe są różne interpretacje: od *duszy* w sensie psychologicznym, z którym związane jest znaczenie duszy jako pokutującego ducha osoby zmarłej, proszącego o modlitwę i nękającego żywych (znaczenie utrwalone w pieśniach religijnych), i *duszy* – osoby (pierwsza interpretacja wydaje się bardziej uzasadniona).

Przedstawione zmiany dotyczące wskazania innego znaczenia podstawy nie wpływają jednak na przeprowadzoną w tej pracy analizę ze względu na przyjęcie rozwiązania polegającego na połączeniu gniazd leksemów o znaczeniach religijnym i psychologicznym (tzn. gniazdo DUSZA składa się z derywatów motywowanych przez trzy wcześniej wymienione znaczenia, podobnie gniazdo DUCH – z dwóch).

22.3. Analiza materiału

Ze względu na wykorzystanie źródeł słownikowych i tekstowych oraz odmienny status derywatów zdecydowano się na analizowanie materiału w dwóch grupach: pierwsza obejmuje derywaty pochodzące z SGS i innych słowników, druga – derywaty z NKJP i Internetu.

W pierwszej grupie zwraca uwagę brak w zasadzie derywatów czasownikowych – poza formą *duszpasterzować* ‘być duszpasterzem’, pochodną od zrostu *duszpasterz* – będący być może wynikiem ograniczeń morfologicznych: istnieją struktury o zbliżonej formie: przymiotnik *duszny* (‘bez powietrza, dotyczący duchoty’) i czasownik *dusić* (etymologicznie związane z wiatrem, tchnieniem), co blokuje możliwość utworzenia czasownika (unikanie homonimiczności), a także przymiotnika prostego (struktura *duszny* II ‘dotyczący duszy’ współcześnie nie funkcjonuje poza użyciami stylizacyjnymi). Inaczej jest w gniazdach CIAŁO i MATERIA, które notują liczne derywaty czasownikowe (CIAŁO: *wcielać*, *wcielić* (się), *ucieleśniać*, *ucieleśnić*, *odcieleśniać*, *odcieleśnić*, *wcieleśnić*; MATERIA: *materializować* (się), *zmaterializować* 1., 2., *dematerializować*, *zdematerializować*). Nawet w gnieździe DUCH znajdujemy czasowniki: *prz duchować* i tworzące parę aspektową: *uduchowić*, *uduchowiać*. Wymienione formy w sposób dość szczegółowy opisują różne działania, odnoszące się do ducha, ciała i materii. Odmienny charakter ma rzeczownik *dusza*, co może wskazywać na to, że nie poddaje się ona działaniom człowieka, jest niezależna od woli człowieka.

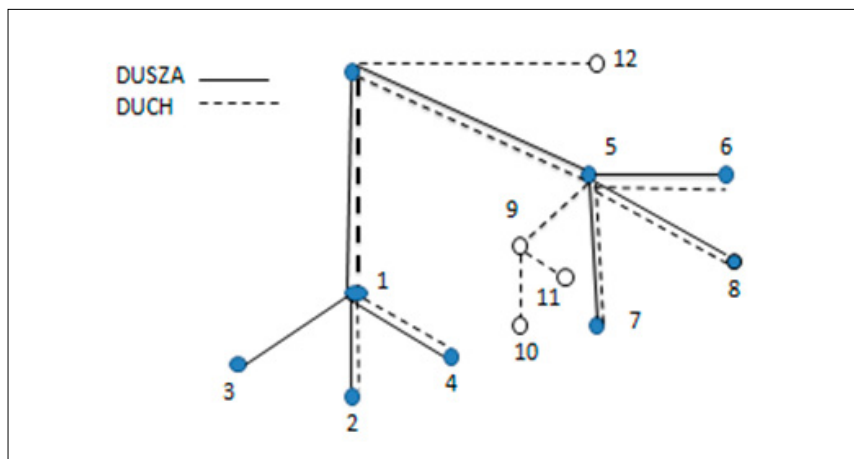
Duża liczba złożzeń w gnieździe DUSZA (z członami *mało-*, *wielko-*, *dobro-*, *prosto-*) ujawnia ważność duszy i oczywistość jej istnienia w świadomości dawnych pokoleń Polaków, którzy charakteryzując innych, wykorzystywali struktury z omawianym rzeczownikiem. Uwagę zwraca też brak – współcześnie funkcjonującego – przymiotnika prostego, poza derywatem pochodnym od wyrażenia przymikowego (*bez duszny*, w którym semantyczny związek z duszą się rozmywa, derywat onomazjologiczny). Jak można sądzić, nie ma dziś potrzeby utworzenia takiego przymiotnika, ponieważ istnieje przymiotnik *duchowy* obsługujący obie powiązane sfery ducha i duszy. Nie skorzystano też z możliwości dołączenia produktywnego sufiksu *-ow(y)*, choć wiele rzeczowników o podobnym wygłosie tworzy takie struktury, por. *pasza* – *paszowy*, *depesza* – *depeszowy*, *klisza* – *kliszowy*, *nisza* – *niszowy*. Nie ma też przymiotników zaprzeczonych z członem *nie-* lub prefiksami *anty-*, *a-*, choć takie formy znajdują się w gniazdach DUCH, MATERIA i CIAŁO (*nieduchowy*, *niematerialny*, *niecielesny*, *acielesny*), lub wskazujących na sferę poza duszą (jest struktura *pozamaterialny*), co może wskazywać, że użytkownicy języka nie mają takich potrzeb nazewniczych.

Wiele derywatów układa się w pary, np. wyrażenia przymikowe o strukturze *bez czego* są podstawą derywatów: *bez duszny* i *bezielesny*. Czasowniki z gniazd CIAŁO i MATERIA wykazują inną właściwość: występują w parach – jeden z czasowników wskazuje na wprowadzenie zmiany, a drugi na usunięcie skutków czynności (znaczenie anulatywne), np. *materializować* i *dematerializować*, *ucieleśniać*, *ucieleśnić* i *odcieleśniać*, *odcieleśnić*. W sferze duchowej tylko: *uduchowiać*, *uduchowić* (w materiale słownikowym; inaczej w materiale tekstowym: *odduchowić*). W trzech gniazdach występują też rzeczowniki ujawniające zaprzeczenie, negację, por. *materia* – *antymateria*, *ciało* – *przeciwciało* (w materiale internetowym również: *duch* – *antyduch*, *dusza* – *niedusze*), oraz przeszłość: *materia* – *pramateria* (w materiale tekstowym również *dusza* – *pradusza*, *duch* – *praduch*). Wśród rzeczowników pochodnych widoczne są też nazwy stanów, cech, kierunków filozoficznych (z sufiksami *-ość*, *-enie*, *-izm*, *-ostwo*), często wyrażające dualizm świata, por.: *materializm* – *duchowość*, *uduchowienie*, *pięknoduchostwo*; *materialność*, *cielesność* – *prostoduszność*, *wielkoduszność*, *dobroduszność*.

Dusza i *duch* są źródłem większej liczby przymiotników niż *ciało* i *materia*, por.: z jednej strony: *duchowy*, *duchowny*, *uduchowiony*¹³, *poduchowny*, *pięknoduchowski*, *dobroduszny*, *współdobroduszny*, *prostoduszny*, *wielkoduszny*,

¹³ Forma *uduchowiony* to genetycznie imiesłów, za K. Kallas opisuje ją jako przymiotnik [Kallas 1998: 473].

małoduszny i z drugiej strony: *cielesny, cielisty, materialistyczny, materialny*, a także wymienione wcześniej struktury z członami *poza-, nie-* i pochodne od wyrażeń przymiokowych. Udział reprezentantów poszczególnych części mowy przedstawiono w postaci grafów (zob. rys. 22.1 i 22.2).



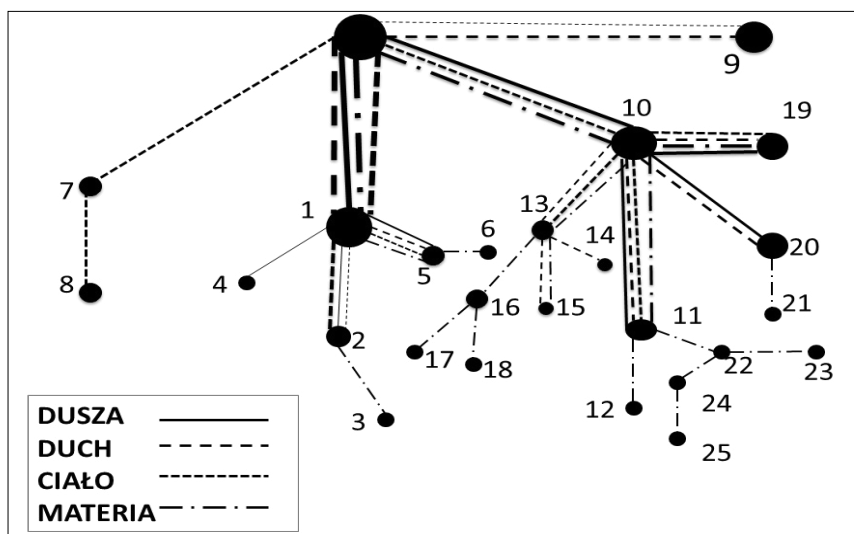
Rysunek 22.1. DUSZA i DUCH

Źródło: opracowanie własne na podstawie danych pochodzących z SGS i innych słowników.

Na rysunkach linie prawoskośne oznaczają przymiotniki, lewoskośne – czasowniki, skierowane w dół – rzeczowniki, a poziome – przysłowki. Grubość linii odpowiada liczbie derywatów (im grubsza, tym więcej derywatów)¹⁴.

Rysunek uwidacznia podobny rozwój słotowtórzy obu wyrazów (tworzenie przymiotników, rzeczowników odrzeczownikowych i odprzymiotnikowych i przysłówek odprzymiotnikowych) i różnicę dotyczącą derywowania czasowników. Odmienności derywacyjne w analizowanym materiale stają się bardziej widoczne, gdy nałożymy grafy czterech gniazd (zob. rys. 22.2).

¹⁴ W punkcie 1 zostały zobraowane następujące derywaty: *duszka, duszpasterz, hulajdusza, jęczydusza, lekkoduch, lapiduch, męczydusza, oczajdusza, pięknoduch, psiadusza, Zaduszki*; 2 – *duszpasterstwo, duszyczka, pięknoduchostwo*; 3 – *duszpasterzować*; 4 – *duszpasterski, pięknoduchowski, zaduszkowy*; 5 – *bezduszny, dobroduszny, duchowny, duchowy, duszny, duszoznawczy, małoduszny, prostoduszny, wielkoduszny, zaduszny*; 6 – *bezdusznie, dobrodusznie, duchowo, małodusznie, prostodusznie, wielkodusznie*; 7 – *bezduszność, duchowieństwo, duchowny uż. rzecz., duchowość, małoduszność, małoduszny uż. rzecz., prostoduszność, wielkoduszność*; 8 – *poduchowny, współdobroduszny*; 9 – *uduchowić/uduchowiać*; 10 – *uduchowienie*; 11 – *uduchowiony*; 12 – *duchem* (materiał pochodzący ze słowników).



Rysunek 22.2. DUSZA, DUCH, CIAŁO i MATERIA

Źródło: opracowanie własne na podstawie danych pochodzących z SGS i innych słowników.

Pojedyncze linie wskazują na drogi wykorzystane tylko w jednym gnieździe. To ramię czasownikowe w gnieździe CIAŁO, odgałęzienie czasownikowe na ramieniu przymiotnikowym w gnieździe MATERIA oraz gałąź przymiotnikowa z rozgałęzieniami w tym samym gnieździe¹⁵.

¹⁵ W punkcie 1 zostały zobrazowane następujące derywaty: *antymateria, ciałko, ciałopalenie, cielsko, duszka, duszpasterz, hulajdusza, jęczydusza, lekkoduch, lapiduch, materializm, męczydusza, oczajdusza, pięknoduch, pramateria, przeciwciało, psiadusza, Zaduszki*; 2 – *duszpasterstwo, duszyczka, immaterializm, materialista, pięknoduchostwo*; 3 – *materialistka*; 4 – *duszpasterzować*; 5 – *ciałopalny, materialistyczny; duszpasterski, pięknoduchowski, zaduszkowy*; 6 – *materialistycznie*; 7 – *wcielać/wcielić*; 8 – *wcielenie*; 9 – *duchem*; 10 – *bezielesny, bezduszny, cielesny, cielisty, dobroduszny, duchowny, duchowy, duszny, duszoznawczy, małoduszny, materialny, pozamaterialny, prostoduszny, wielkoduszny, zaduszny*; 11 – *bezduszność, duchowieństwo, duchowny uż. rzecz., duchowość, cielesność, cielistość, małoduszność, małoduszny uż. rzecz., materialność, materialista ‘ceniący dobra materialne’, materializm ‘kierowanie się względami materialnymi’, prostoduszność, wielkoduszność*; 12 – *materialistka ‘ceniąca dobra materialne’*; 13 – *materializować, uduchowić/uduchowiać, ucieleśniać/ucieleśnić, wcieleśnić*; 14 – *uduchowiony*; 15 – *materializacja, uduchowienie*; 16 – *dematerializować*; 17 – *zdematerializować*; 18 – *dematerializacja*; 19 – *bezieleśnie, bezdusznie, dobrodusznie, duchowo, małodusznie, materialnie, niecieleśnie, prostodusznie, wielkodusznie*; 20 – *materialistycznie (pochodny od materialistyczny ‘kierujący się względami materialnymi’), niecielesny, niematerialny, poduchowny, współdobroduszny*; 21 – *niematerialność*; 22 – *materialistyczny ‘kierujący się względami*

Wnioski z analizy materiału słownikowego wyglądają następująco:

- za rozwój derywacyjny DUSZY odpowiadają złożenia (to od nich tworzy się kolejne derywaty), gniazdo DUSZY niezbyt głębokie: tylko I (11 derywatów) i II takt (17);
- DUCH: za rozwój gniazda odpowiadają głównie przymiotniki (3 przymiotniki motywują 7 derywatów, czyli prawie połowę wszystkich derywatów); gniazdo bardziej rozbudowane (trzytaktowe): I (5 derywatów), II (7), III (2) – umożliwia to obecność czasownika;
- CIAŁO: za rozwój derywacyjny gniazda odpowiadają derywaty proste;
- MATERIA: rozwój derywacyjny możliwy dzięki derywatom prostym (głównie przymiotnikom: 19 przymiotników jest podstawą 28 derywatów, a te z kolei motywują czasowniki), gniazdo bardzo rozbudowane (pięciotaktowe): I – 6 derywatów, II – 11, III – 7, IV – 4, V – 1 (duża rozpiętość).

Analiza materiału tekstowego nie odbiega w znacznym stopniu od wyników analizy materiału słownikowego. Gniazdo DUSZA zostaje wzbogacone na I takcie o 9 złożań i 2 derywaty pochodne od wyrażań przyimkowych, na II takcie o 4 derywaty, oraz III takt (zaledwie 1 derywat). 9 złożań z I taktu jest podstawą zaledwie 4 wyrazów pochodnych, co tylko w niewielkim stopniu osłabia wniosek, że za rozwój derywacyjny DUSZY odpowiadają złożenia. Gniazdo zostaje rozbudowane o 16 elementa (derywatów) i III takt, nadal jednak derywacja skupia się na I i II takcie, a wśród derywatów dominują złożenia (na I takcie).

Gniazdo DUCH znacznie się powiększyło (o 19 nowych derywatów wobec 16 słownikowych). Rozbudowa ma charakter równomierny: do I taktu – doszło 10 derywatów, II – 7, III – 2. Za rozwój gniazda odpowiadają głównie przymiotniki (przybyło 7, które motywują 5 nowych derywatów). Widoczne jest też zwiększenie udziału złożań (o 7). Pozostałe dwa gniazda CIAŁO i MATERIA wzbogaciły się zaledwie o 4 derywaty (CIAŁO o 3, a MATERIA o 1), co nie wpłynęło znacząco na wyniki analizy. Jednak wyrazy te powielają już wcześniej wykorzystywane modele derywacyjne (poza jednym wyjątkiem: przysłówkiem odprzymiotnikowym *nieduszpastersko*). Materiał tekstowy potwierdza więc główne kierunki derywacji i uzupełnia w obrębie gniazd DUSZA i DUCH pary czasowników o znaczeniu antonimicznym: *uduchowiać, uduchowić – odduchowić*, rzeczowników: *duch – antyduch, dusza – niedusze*, oraz rzeczowników z elementem *pra-*: *dusza – pradusza, duch – praduch*), co zapowiedziane zostało w analizie materiału słownikowego.

maturalnymi²³; 23 – *materialistycznie*; 24 – *zmaturalizować się* (od *materialistyczny* ‘kierujący się względami materialnymi’); 25 – *zmaturalizowanie* (materiał pochodzący ze słowników).

22.4. Wnioski

Analiza słowotwórcza zgromadzonego materiału pozwala na następujące wnioski:

- a) derywacja w obrębie gniazda DUSZA ma odmienny charakter niż w gniazdach CIAŁO, MATERIA, w mniejszym stopniu – DUCH:
 - derywacja nastawiona jest na tworzenie złożzeń, które są podstawami kolejnych derywatów (w gniazdach DUCH – za derywację odpowiadają przymiotniki i w mniejszym stopniu czasowniki; CIAŁO i MATERIA – duży udział derywatów prostych, które motywują kolejne derywaty);
 - duży udział derywatów onomazjologicznych w gnieździe DUSZA (znacznie mniej w 3 porównywanych gniazdach);
 - poza czasownikiem *duszpasterzować* brak innych czasowników (3 gniazda notują przykłady czasowników);
 - duży udział derywatów nacechowanych stylistycznie, chronologicznie i o ograniczonej frekwencji, nowe formacje pozostają w sferze tekstów religijnych lub szerzej duchowych (w innych gniazdach kwalifikatory pojawiają się rzadziej);
 - brak typowych przymiotników prostych (są pochodne od wyrażen przyimkowych), ekwiwalentem jest przymiotnik *duchowy* z gniazda DUCH;
- b) niektóre derywaty z gniazda DUCH i DUSZA wykazują duże podobieństwo formalne (derywaty z prefiksem *pra-*) i/lub semantyczne: *duchowy*, *duchowny*, rzeczownik *duchowny* (znaczenie zbliżone do rzeczownika *duszpasterz*);
- c) duża zbieżność wyglądu grafów DUCH i DUSZA: derywaty w tych gniazdach skupione na dwóch pierwszych taktach, podobne drogi derywacyjne (grafy CIAŁO i MATERIA mają odrębne drogi derywacyjne, a derywaty rozłożone na pięciu taktach);
- d) wśród derywatów gniazd CIAŁO i MATERIA obecne są derywaty z członami *nie-*, *a-*, *anty-*;
- e) w gniazdach CIAŁO i MATERIA występują nieliczne uzupełnienia tekstowe materiału słownikowego.

M. Przygudzka w analizie słownictwa kultu religijnego wskazała na istnienie ograniczeń derywacyjnych, które spowodowane są obcością wielu podstaw, znaczne sterminologizowanie i obecność derywatów z sufiksami *-ow(y)* i *-stw(o)*, które blokują tworzenie kolejnych wyrazów pochodnych [Przygudzka 2007: 238–241]. Tymczasem materiał będący przedmiotem oglądu w tym tekście przynosi inne spostrzeżenia (choć leksemą *dusza*

i *duch* są związane ze sferą religijną): obcość leksemu *materia* nie wpłynęła negatywnie na derywację, a przymiotnik *duchowy* z sufiksem *-ow(y)* jest podstaw wielu derywatów (w tym trzech czasowników).

W świetle zebranego materiału słotwórczego *dusza* jawi się jako niezależna od woli człowieka, nie poddaj się działaniom (brak czasowników wskazujących na działania skierowane na duszę), wzna w określaniu człowieka, o czym świadczą liczne złożenia przymiotnikowe z członami *wielko-*, *mało-*, *prosto-*, *dobro-* oraz przymiotnik pochodny od wyrażenia *bez duszy*. Duża część derywatów to derywaty onomazjologiczne, o metaforycznej, nieco zatartej motywacji, w dużej części wyrazy stare i nacechowane (głównie stylistycznie), ale wciąż obecne w tekstach, co pozwala sądzić, że są istotne w procesie opisywania człowieka i świata.

Bibliografia

- Bartmiński Jerzy, 2007, *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie Skłodowskiej.
- Bartmiński Jerzy, Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, 2011, *Profanacja sacrum – sakralizacja profanum w dyskursie publicznym*, w: *Sprachliche Säkularisierung (Westslawisch – Deutsch)*, red. Alicja Nagórko, Hildesheim – Zürich – New York: Georg Olms Verlag, s. 15–39.
- Burkacka Iwona, 2012, *Kombinatoryka sufiksalna w polskiej derywacji odrzeczownikowej*, Warszawa: Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego.
- Burkacka Iwona, 2013, *Czy polszczyznę mogą wzbogacić nowe typy struktur słotwórczych?*, „LingVaria”, nr 2(16), s. 113–135.
- Czaja Dariusz, 2005, *Anatomia duszy. Figury wyobraźni i gry językowe*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Duch Włodzisław, 1999, *Duch i dusza, czyli prehistoria kognitywistyki*, „Kognitywistyka i Media w Edukacji”, nr 1, s. 1–22, <http://www.fizyka.umk.pl/publications/kmk/99dusza.pdf>.
- Grzegorzczkowa Renata, 2010 [2001], *Pojęcie językowego obrazu świata i sposoby jego rekonstrukcji*, w: Renata Grzegorzczkowa, *Wprowadzenie do semantyki językoznawczej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 188–196.
- Grzegorzczkowa Renata, 2012 [1999, 2005], *Dzieje i współczesne rozumienie wyrazów duch i dusza*, w: Renata Grzegorzczkowa, *Świat widziany poprzez słowa. Szkice z semantyki leksykalnej*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 273–282.
- Jadacka Hanna, 2001, *Wstęp*, w: Teresa Vogelgesang, *Słownik gniazd słotwórczych współczesnego języka ogólnopolskiego*, t. 1, red. Hanna Jadacka, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Publikacji Naukowych Universitas, s. 7–32.
- Kallas Krystyna, 1998, *Przymiotnik*, w: *Gramatyka współczesnego języka polskiego. Morfologia*, t. II, red. Renata Grzegorzczkowa, Roman Laskowski, Henryk Wróbel, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 469–523.

- Kaproni-Charzyńska Iwona, 2015, *O roli motywacji kontemplacyjnej w słowotwórstwie*, „Polonica” XXXIV, s. 303–314.
- Karpiłowska Eugenia, 2007, *Gniazda słów jako językowy obraz świata. Perspektywy badań porównawczych*, „LingVaria”, nr 2(4), s. 27–41.
- Mačkiewicz Jolanta, 1999, *Co to jest „językowy obraz świata”*, „Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury”, t. 11, Lublin, s. 7–24.
- Nagórko Alicja, 2002, *Zarys gramatyki polskiej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Nagórko Alicja, 2010, *Semantyka a kultura masowa – procesy sekularyzacji w leksyce (polskiej, czeskiej, słowackiej i niemieckiej)*, w: *Słowa – kładki, na których spotykają się ludzie różnych światów*, red. Iwona Burkacka, Radosław Pawelec, Dorota Zdunkiewicz-Jedynak, Warszawa: Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, s. 371–386.
- Nagórko Alicja, 2012a, *Słowotwórczy potencjał sakronimów (w polskim, słowackim, czeskim i niemieckim)*, s. 201–214, www.ireteslaw.ispan.waw.pl/.../201_pdfsam_Tworba%20reci%20i%20nj..., dostęp: 1.09.2015.
- Nagórko Alicja, 2012b, *Od antychryst do zbawic – sakralne i świeckie w leksyce, w: Słowa i ich opis. Na drogach współczesnej leksykologii*, red. Dorota Zdunkiewicz-Jedynak, Warszawa: Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, s. 183–195.
- Pacula Jarosław, 2014, *O boskim doznaniu (erotycznym), anielskich przeżyciach (seksualnych) i świętym zakazie (pracy po godzinach) – z zagadnień profanizacji słownictwa religijnego*, „Świat i Słowo”, nr 2(23), s. 285–311.
- Przygudzka Magdalena, 2007, *Gniazda słowotwórcze leksemów dotyczących kultu religijnego*, „LingVaria”, nr 2(4), s. 229–244.
- Skarżyński Mirosław, 1999, *Powstanie i rozwój polskiego słowotwórstwa opisowego*, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Publikacji Naukowych Universitas.
- Skarżyński Mirosław (red.), 2003, *Słowotwórstwo gniazdowe. Historia, metoda, zastosowania*, Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Tokarski Ryszard, 2001, *Słownictwo jako interpretacja świata*, w: *Współczesny język polski*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 343–370.
- Waszakowa Krystyna, 1993, *Zapożyczenia jako przedmiot badań słowotwórstwa synchronicznego*, Z polskich studiów slawistycznych, seria 8, Warszawa: Wydawnictwo Energeia, s. 255–261.
- Wierzbicka Anna, 1999, *Duśa – Soul i Mind. Dowody językowe na rzecz etnopsychologii i historii Kultury*, w: Anna Wierzbicka, *Język – umysł – kultura*, red. Jerzy Bartmiński, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 522–544.
- Żuk Grzegorz, 2010, *Językowy obraz świata w polskiej lingwistyce przełomu wieków*, w: *Przeobrażenia w języku i komunikacji medialnej na przełomie XX i XXI wieku*, red. Małgorzata Karwatowska, Adam Siwiec, Chełm 2010, s. 239–257, dostępne też: http://www.depot.ceon.pl/bitstream/handle/123456789/144/Jezykowy_obraz_swiat.pdf?sequence=1.

Wykaz skrótów źródeł

- MSJP – *Mały słownik języka polskiego*, red. Stanisław Skorupka, Halina Auderska, Zofia Łempicka, Warszawa: PWN, 1968.
- NKJP – *Narodowy Korpus Języka Polskiego*, główni wykonawcy: Mirosław Bańko, Rafał L. Górski, Barbara Lewandowska-Tomaszczyk, Marek Łaziński, Piotr Pęzik, Adam Przepiórowski, <http://nkjp.pl/>.
- PSWP – *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, red. Halina Zgólkowa, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 1994–2005.
- SGS – *Słownik gniazd słotwotwórczych współczesnego języka ogólnopolskiego*, t. 2: *Gniazda odrzeczownikowe*, red. Hanna Jadacka, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, 2001.
- SJPDor – *Słownik języka polskiego*, red. Witold Doroszewski, z *Suplementem* [<http://sjp.pwn.pl/Doroszewski>].
- SJPSz – *Słownik języka polskiego*, red. Mieczysław Szymczak, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1978.
- USJP – *Uniwersalny słownik języka polskiego*, red. Stanisław Dubisz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2003.
- Wielki słownik ortograficzny PWN* – *Wielki słownik ortograficzny PWN*, red. Edward Polański, Warszawa, <http://sjp.pwn.pl/slovníki/Wielki-S%C5%82ownik-Ortograficzny.html>

A Derivational Picture of *Dusza* ‘Soul’

Summary

The text presents the characteristics of the lexeme *dusza* ‘soul’ against a background of the derivational potential of the noun *duch* ‘ghost, spirit’ (which is etymologically connected with *dusza*) and of its *sui generis* antonyms – the words *ciało* ‘body’ and *materia* ‘matter’, which together create a dichotomous vision of the world order and of man. As a result of the analysis, it has been shown that the derivation in the nest of the lexeme *dusza* – as opposed to other studied nests – is oriented on forming compounds which are bases for other derivatives and are stylistically marked. Onomasiological derivatives form a large group. The depth of the nests DUSZA and DUCH is similar (mainly bars I and II), but it is different in the nests CIAŁO and MATERIA (the range reaches bar V).

In the light of the derivational material, *dusza* appears as independent from a man’s will, it is not affected by any activity (there are no verbs showing activity directed at the soul), it is important in describing a man, as attested by the abundance of adjectival compounds: *wielkoduszny* ‘generous’, *małoduszny* ‘petty’, *prostoduszny* ‘ingenuous’, *dobroduszny* ‘good-natured’, and the adjective derived from the expression *bez duszy* ‘without a soul’ [translated by Anna Borówka].

Keywords: soul, ghost, spirit, body, matter, derivation, derivational nest.

Rozdział 23

Dusza Jana Kochanowskiego – spojrzenie językoznawcy

Krystyna Data

Instytut Języka Polskiego Polskiej Akademii Nauk
w Krakowie

Streszczenie

W artykule została pokazana konceptualizacja pojęcia *dusza* w tekstach Jana Kochanowskiego na tle jej staropolskiego i szesnastowiecznego obrazu. Na podstawie analizy artykułów hasłowych ze: *Słownika staropolskiego*, *Słownika pojęciowego języka staropolskiego*, *Słownika polszczyzny XVI wieku* oraz *Słownika polszczyzny Jana Kochanowskiego* przedstawione zostały różne znaczenia słowa *dusza*, poczynawszy od duszy jako niematerialnego składnika człowieka, przez duszę rozumianą jako siły życiowe, jako sam człowiek, do użycia tego słowa jako eufemizmu nazywającego pupę, tyłek. Ponadto zostały omówione słowa: *duszyce* oznaczające ‘duchy zmarłych’ i *duszny* w znaczeniu ‘dotyczący duszy, duchowy’ oraz *duch* występujący w znaczeniu *dusza*.

Słowa kluczowe: *dusza*, *duch*, znaczenie.

Duszo moja nie lękaj się, Bóg na niebie żyje!

[Jan Kochanowski, *Zuzanna* 110].

Jak wygląda *dusza* oczyma Jana Kochanowskiego widziana i przezeń opisana? Jakie jest jej miejsce, w jakich znaczeniach i w jakich kontekstach leksem ten występuje w twórczości Jana z Czarnolasu? Szukając odpowiedzi na te pytania, przyjrzymy się użyciu leksemu *dusza* w tekstach poety na tle jej staropolskiego i szesnastowiecznego obrazu. Patrząc na *duszę* w dawnej polszczyźnie, opieram się na materiale ze: *Słownika staropolskiego*, *Słownika polszczyzny XVI wieku* i *Słownika polszczyzny Jana Kochanowskiego*.

Zagadnienie znaczenia i zakresu użycia wyrazu *dusza* było już przedmiotem rozważań językoznawców. Warto zwrócić uwagę na bardzo interesujący artykuł Renaty Grzegorzczukowej o rozumieniu wyrazów *duch* i *dusza*, w którym omawia etymologię i pierwotne wyobrażenia tych pojęć, następnie pokazuje, jak były one rozumiane w dziejach polszczyzny i współcześnie. Swoją analizę przeprowadza na materiale ze *Słownika staropolskiego*, *Słownika polszczyzny XVI wieku* i *Słownika języka polskiego* Samuela Bogumiła Lindego. Autorka podkreśla etymologiczny związek wyrazu *duch* z prasłowiańskim ‘oddychać, tchnąć’ i pokazuje stan prasłowiański [Grzegorzczukowa 1999: 333–334]. Stan polski przedstawia jako kontynuację stanu prasłowiańskiego [Grzegorzczukowa 1999: 334–335]. Stwierdza, że we współczesnej polszczyźnie zaniknęły zupełnie znaczenia ‘oddech’, ‘powietrze’, ‘wiatr’, ‘wyziewy’, które obecne były w polszczyźnie dawnej. Pisząc o pochodzeniu wyrazu *dusza*, wskazuje na jego bliskość z wyrazem *duch*. W staropolszczyźnie na pierwszym miejscu jest „rozumienie duszy jako niematerialnego składnika człowieka przeciwstawionego ciała (ok. 2,5 tys. użyć w *Słowniku polszczyzny XVI wieku*) dopiero na drugim miejscu znajduje się znaczenie ‘życie’ odwołujące się do znaczenia ‘oddechu’: *Leży bez duszy. Oddać życie za kogoś*” [Grzegorzczukowa 1999: 337–338]. Podsumowując swoje rozważania, pisze, że „jedynie w słowiańszczyźnie nazwy tych dwóch pojęć są połączone etymologicznie wspólnym wyobrażeniem wiewu i oddychania” [Grzegorzczukowa 1999: 337].

Z kolei o *duszy* w kulturze i języku rosyjskim pisała Agata Piasecka [2008]. W swoim artykule omawia etymologię wyrazu *dusza*, filozoficzne, teologiczne, psychologiczne teorie dotyczące pojęcia *dusza* oraz zagadnienia etyczne. Próbuje określić istotę *duszy*, autorka podkreśla podłoże kulturowe i łączy je z szeregiem różnorodnych wierzeń sięgających czasów starożytnych. Zdaniem autorki pojęcie *dusza* ma znaczenie nie tylko chrześcijańskie ale także wynikające z potocznej wiedzy obiegowej ludzi, ich wierzeń i przesądów [Piasecka 2008: 120]. Na podstawie znaczeń udokumentowanych ustabilizowanymi jednostkami językowymi stwierdza: „*dusza* w języku rosyjskim jawi się jako specyficzny organ związany z moralnością, emocjami oraz wolą człowieka” [Piasecka 2008: 119]. Szczególną uwagę zwraca na dynamizm i swoistą zdolność *duszy* do poruszania się i zmiany położenia w przestrzeni. Te cechy uznaje za najbardziej reprezentatywne osobliwości *duszy* i to zagadnienie jest przedmiotem jej artykułu. Podstawą materiałową jej opracowania stanowiły rosyjskie frazeologizmy i paremie. Badaczka stwierdza, że „Cała religia chrześcijańska nadaje *duszy* rangę pierwszorzędą i ponadczasową oraz sytuuje ją przed ciałem. Koncepcja ta znajduje odbicie także w rosyjskiej frazeologii” [Piasecka 2008: 120]. W świetle ustabilizowanych jednostek językowych *dusza* ma wyraźnie pozaziemski charakter, stanowi element pochodzący od Stwórcy, czasowy, którego przeznaczeniem jest opuszczenie ludzkiego ciała

i połączenie się z Bogiem. Zgodnie z chrześcijańską koncepcją budowy istoty ludzkiej, stanowi tę jej część, która może bytować zarówno w ludzkim ciele, jak i poza jego granicami. Opuszczenie przez *duszę* „materialnego pojemnika” najczęściej jest równoznaczne ze śmiercią [Piasecka 2008: 129].

Ciekawą monografię *duszy*, z punktu widzenia antropologii kulturowej, opracował Dariusz Czaja [2005]. Autor opisuje *duszę* wieloaspektowo, przedstawia problematykę psychologiczną i filozoficzną, morfologię wyobrażeń i gramatykę *duszy*. Jak stwierdza Jerzy Bartmiński: „Autor bardzo udanie wpisuje się w naukowy i ogólnohumanistyczny dialog na temat tak obrosły mitologią i uprzedzeniami, sytuujący się między potoczną wiarą a scjentyistycznym powątpiewaniem”¹.

W staropolszczyźnie *dusza* była używana w znaczeniach:

1) ‘psychiczna strona człowieka, duch, dusza, myśl, anima vel animus, mens, spiritus’ – w tym znaczeniu zaliczona jest do kategorii pojęciowych²
2.3.1. PROCESY POZNAWCZE. CECHY PSYCHICZNE, 2.4.1. DUCHOWOŚĆ (Znaczenia przenośne, dosłowne, porównania, użycia poetyckie);

2) ‘siła życiowa, życie, vitae spiritus, vita’ – kategorie pojęciowe:
2.2. CZŁOWIEK JAKO ISTOTA FIZYCZNA. 3.1. EGZYSTENCJA;

3) ‘istota żywa, człowiek a. zwierzę, homo vel quodcumque animal’ – kategorie pojęciowe: 1.4. ZWIERZĘTA 2.2. CZŁOWIEK JAKO ISTOTA FIZYCZNA 3.1. EGZYSTENCJA³;

4) bot. ‘chłopia dusza mlecz, Sonchus asper All.’: 1.3.3.4. ROŚLINY ŁĄKOWE. ROŚLINY LEŚNE. ROŚLINY WODNE. ROŚLINY OZDOBNY. GRZYBY. ZIOŁA [Słownik pojęciowy ... ; dostęp 30.03.2016].

W *Słowniku polszczyzny XVI wieku* jest poświadczonych 4373 wystąpień leksemu *dusza*, który ma następujące znaczenia:

1) ‘różny od ciała, istotny składnik człowieka’ – 2444, wyodrębniono tu podznaczenia a. z kwalifikatorem *teologiczny* – ‘Byt niematerialny, stworzony przez Boga, nieśmiertelny dany każdemu człowiekowi indywidualnie’ – 2405 b. ‘Duchy zmarłych’ – 7;

2) ‘to, co ożywia ludzi, zwierzęta i rośliny, utożsamiane niekiedy z tchnieniem lub krwią; życie, siły życiowe, zdrowie’ – 442;

¹ Cytuję fragment recenzji umieszczonej na okładce książki.

² Opis kategorii pojęciowych podają za *Słownikiem pojęciowym języka staropolskiego* w takiej formie, jaka jest stosowana w tym słowniku. Te same kategorie pojęciowe mogą pojawiać się przy różnych znaczeniach.

³ Zarówno drugie, jak i trzecie znaczenie występują w kategoriach pojęciowych 2.2 i 3.1.

- 3) 'zespół cech psychicznych człowieka; rozum, wola, uczucia; usposobienie, charakter, natura' – 618;
- 4) 'człowiek, osoba, jednostka ludzka; wszelka żywa istota' – 826;
- 5) 'najistotniejszy, najważniejszy składnik [czego]' – 8;
- 6) jako eufemizm oznaczający 'pośladki tyłek' odnotowano 2 wystąpienia w tym jedno u Jana Kochanowskiego, drugie u Mikołaja Reja.

Jaka jest *duśa* widziana oczyma największego polskiego poety okresu renesansu Jana z Czarnolasu, jaki jej obraz wyłania się z jego tekstów? Na te pytania próbuję odpowiedzieć, opierając się na opisie hasła *duśa* w *Słowniku polszczyzny Jana Kochanowskiego*. Z artykułu hasłowego *duśa* w tym słowniku wynika, że w tekstach poety *duśa* pojawia się 136 razy, w następujących znaczeniach:

1) 'niematerialny składnik człowieka, *duśa* ludzka ożywiająca ciało, opuszczająca je w chwili śmierci, nieśmiertelna'. W tym znaczeniu występuje 25 razy, jest określana jako: *droga, łączna = łącząca, troskliwa, teskliwa, naga, prózna ciała, od śmierci wolna, jedna*, np.:⁴

„Dusza od śmierci wolna [Psałterz 116, 19], ani grzechem *dufze* fwęć drogię pomázawfy. | [Treny 19,104], Pamięć twoią ... ząwždy bęđie trwiał/ | Póki tefkliwą *dufzą* nieodbieży ciół”. | [Fraszki 2,67,4];

2) 'ogół życia psychicznego człowieka, jego osobowość, charakter, usposobienie, rozum, wola, uczucie'. To znaczenie ma 40 wystąpień, łączy się z określeniami: *szlachetna, uprzejma, troskliwa i uboga, utrapiona, strwożona, zraniona, wszytka*, np.:

„Ciółem i *dufzą* ftekam: ledwe iżem żywy” | [Psałterz 6, 5], „Bo máiąc zranioną *dufze*/ | Rad y nie rad płakać *muŹe*” | [Treny 17,41], „Zkąd cię potyka/ co twę *dufzy* miół/ | Mafz przyjąć y to/ co nie gmyśli był”. | [Fraszki 2,73,3], „*muŹe* | Wiecznie trapić moię *dufze*”. | [Sob 10,8];

3) *duśa* jako 'sumienie' występuje raz z określeniem *swa*, np.:

„Wieleś glow/ páni/ ná fwą *dufze* wzięł”? | [Szachy 346];

4) 'życie, siły życiowe, zdrowie człowieka'. To znaczenie jest poświadczone 18 razy. *Dusza* jest określana jako: *człowiecza, cna, prózna kości, fałszywa*, np.:

„Droga ná okup *dufzą* iefł *człowiecza*”: | [Psałterz 49,21], „Bo iéy dżiśieyfzégó | Dnią vmrzeć przyđdzie/ y *dufze* położyć”. | [Fragmenta Alcestis 23];

5) 'synonim człowieka, osoba ludzka' – pojawiło się 40 razy, *niewinna, maluczka, licha, smętna, smutna, szlachetna, zasmucona, utrapiona, upracowana*, np.:

⁴ Przykłady podaję w wyborze, pochodzą one z artykułu hasłowego *duśa* w *Słowniku polszczyzny Jana Kochanowskiego*, t. I, Kraków 1994. W lokalizacji cytatu podany jest tytuł utworu, jego numer i wers, lub tylko tytuł i wers, zob. Skróty źródeł w *Słowniku* s. XVII–XXI.

„Przybądź (Boże) dufzy ná rátnok/” [Psałterz 69,39], „Jedną málucz ką dufzą ták wielé vbyło”. | [Treny 8,4], „Niewinna dufzo/ owaś ty iuż w niebie/” | [Fragmenta Nagrobek 2,1];

6) ‘osoba nimfy jedna z driad w modrzewiu’ – użyte jest tylko raz, zob. „poki topor oftry | W modrzewiu nie námáca dufze ktorej fioftry” | [Dryas 84];

7) ‘wszelka żywa istota’ – jest 8 poświadczeń, część z nich z określeniami: *wszelka żywa, każda żywa, w morzu zrodzona*, np.:

„Niechay zágrzmi morze fłoné/ | Y dufze w morzu zrodzoné:” | [Psałterz 98, 22];

8) ‘to, co najistotniejsze, sedno’ (o duszy fraszek) – jedno użycie w liście do wydawcy Jana Januszowskiego: „Wyrzucąć co z fráfzek nie zda mi fye/ bo to iest iákoby dufzá ich”;

9) ‘to, co zawarte we wnętrzu czegoś’ (o pieniądzach w kalecie) – wystąpiło tylko raz;

10) ‘pośladki’ pojawia się też tylko raz: „Mágdálená pod namiotem żywym dufzą kinie”. | . | [Fraszki 1, 69, 4].

U Kochanowskiego występują odniesienia: do pochodzenia *duszy* – *dusza poszła z nieba*⁵ i do miejsca jej przebywania – *duszy przystoi w niebie*. Poeta wskazuje boskie pochodzenie duszy i tu odnosi się do *duszy* w znaczeniu 1. ‘niematerialnego składnika ciała człowieka’. Z kolei wskazując jej miejsce w ciele, odnosi się do znaczenia 2.: ‘ogół życia psychicznego człowieka, jego osobowość’.

Co może, ma robić, lub robi, jakie działania podejmuje *dusza* w utworach Kochanowskiego? Leksem ten występuje 12 razy w zwrotach skierowanych do samej siebie takich, jak polecenia i pytania, np.: *śpiewaj Panu, chwal Pana, daj mu cześć, ufaj Bogu, nie lękaj się, tusz dobrze sobie*. Swoje działania dusza kieruje przede wszystkim do Boga, np.: *dusza do Boga wzdycha, pragnie go, ufa mu, chwali go, daje cześć, śpiewa pieśni, imię jego wielbi*, w stosunku do ciała: *dusza (nie) odbieży ciała*.

Czym jest Bóg dla duszy, co dla niej robi? Np.: *jest zdrowiem, obroną duszy, jest jej łaskaw, duszę posili, karmi, od okrutnego człowieka wyzwoli, broni, pomaga w nieszczęściu, przybywa na ratunek, uzdrawia, oswobadza, duszy za duszę od nas nie przyjmuje*. Z przytoczonych połączeń wynika, że Bóg jest dobry dla *duszy*, tylko w jednym przypadku *duszę* odrzuca, zob. „Boże moy/ przecz odrzucafz fmetną dufzę moię”?

Co się dzieje *duszy*? Odpowiedź ilustrują połączenia, np.: *duszy wesela dostawa, dusza rozkosz czuje, smęci się, mdleje, się trwoży, nie daje się cieszyć*,

⁵ Podaję tylko wybrane połączenia wyrazowe, wszystkie podane są w *Słowniku polszczyzny Jana Kochanowskiego*.

duszę coś szpeci, mierzi, bodzie (= ‘dręczy’), *coś jest duszy miło*. Jak wynika z analizy powyższych połączeń *dusza* doznaje niewielu uczuć pozytywnych, przeważają odczucia negatywne.

Jakie są działania człowieka w stosunku do *duszy*? *Człowiek swoją duszę cieszy, grzechem nie pomaże, trapi, Bogu daje, podaje, nie korzysta w duszy* (= *ponosi szkodę*), *jest duszy krzyw, duszy czyjejs ciężko czyni*. Co może się stać, dziać *duszy*? Można ją, np.: *stracić, wziąć, przy kimś zostawić, szukać czyjejs duszy*.

Jeśli idzie o określenia atrybutywne *duszy*, jest ich około czterdziestu, w około pięćdziesięciu cytatach są wyrażone zaimkami, w tym 37 razy *ma* i *moja*, 6 razy *swa* i *swoja* po jednym razie *twa*, *jego*, *nasza*. W znaczeniu ‘człowiek, osoba ludzka’ najczęściej łączy się z zaimkiem dzierżawczym, zastępując zaimek osobowy, np.: „pánie/ ... A dufzę moię (= mnie) od okrutného | Wyzwól człowieka”: [Psałterz 17, 42].

Wyraz *dusza* w tekstach Kochanowskiego występuje również w zwrotach i frazeologizmach, np.: *nie korzystać w duszy* = ‘ponosić szkodę’, *duszę czyjąś sobie zostawić* = ‘zdobyć czyjeś uczucie, przyjaźń’, *tracić duszę* = ‘zabijać’, *duszę podmiatać w ciało* = ‘ożywiać kogoś, przywracać mu życie’, *rozum ośli przy duszy nosić* = ‘być głupim’, *duszy dobrze się dostało* = ‘została zbawiona’, *Bóg k myśli duszy uczyni* = ‘wysłucha prośby’, *czymś upewnia duszę* = ‘czyni obietnicę czegoś’, *duszy nie przepamięta* = ‘nie zapomni o kimś’.

Jeden raz pojawia się *dusza* w formule przysięgi: *na mą duszę*.

Występuje także w porównaniach:

- z ziemią: „Czeka ochłody dufzá vtrapiona/ | Iáko dżdza czeka zięmiá Vpalona”. | [Psałterz 143, 19];
- ze złotem: „A iáko wdzięcznie fzarakiem złoto fye dwoi: | Tak téy fzlachetnéy dufzy w tym čiele przyftoi”. | [Pieśni 1, 8, 8];
- i z łanią: „Iako [...] Strumieniá fzuka łáni zmordowána: | Tá/ mocny Boże/ moiá dufzá licha | Do čiebie wzdycha”. | [Psałterz 42, 3].

W szeregach *dusza* pojawia się z ciałem (3 razy) z sercem (2 razy) i z lepszą częścią człowieka, oczami, ustami, umysłem myślami, siłami oraz w szeregu *duszę położyć, umrzeć* (wszystkie po jednym razie). *Dusza* przeciwstawiana jest ciału (3 razy), *martwym członkom i kościom*. W szeregach jest to *dusza* w znaczeniu 2., a w przeciwstawieniach w znaczeniu 1.⁶

Zwróćmy uwagę jeszcze na wyraz *duch*, który jest podstawą derywacyjną wyrazu *dusza*. W tym samym znaczeniu co *dusza* – *duch* występuje

⁶ Numeracja znaczenia odnosi się do znaczeń wyróżnionych w *Słowniku polszczyzny Jana Kochanowskiego*.

u Kochanowskiego w dwóch znaczeniach: jako ‘dusza ludzka’ 17 razy na drugim i jako ‘sumienie’ raz na trzecim miejscu. Wszystkich użyć leksemu *duch* jest 47, etymologiczne znaczenie ‘podmuch, dech, oddech’ pojawia się 10 razy na siódmym miejscu.

W staropolszczyźnie *duch* w znaczeniu *dusza* występuje jako czwarte znaczenie ‘psychiczna strona człowieka, dusza, duch, animus, anima, spiritus’ zaliczony jest do tych samych pól co *dusza* w znaczeniu 1. u Kochanowskiego 2.3.1. PROCESY POZNAWCZE. CECHY PSYCHICZNE 2.4.1. DUCHOWOŚĆ.

W *Słowniku polszczyzny XVI wieku* leksem *duch* występuje 71578 w tym, jako ‘dusza ludzka’ 266 razy i jako ‘zespół cech psychicznych’ – 524.

Warto zwrócić uwagę na wyrazy derywowane od *duszy*. U Kochanowskiego mamy utworzone od *duszy*: *duszycze* w znaczeniu ‘duchy zmarłych’. Występują raz we fraszce Nagrobek Gąsce: „Gąłko/ iużeś w dole/ | A czarniej Perfephonie szpaczkuiefz przy stole A dufzyce się śmieią/ że ten/ co by grze- czy/ | Słowa wyrzec nieumię nowy cięń człowieczy”: | [Fr 3,79.7]. Leksem ten pojawił się staropolszczyźnie jako synonim *duszy*, odnotowane jest tylko jedno użycie, jest także w *Słowniku polszczyzny XVI wieku*.

Drugi wyraz to *duszny* w znaczeniu ‘dotyczący duszy, duchowy’ został użyty 2 razy we *Wrózkach*: „żebychmy nie tylko w świetckich ale y w dusznych rzeczach od siebie różni byli Wr 3, tedy nie tylko dufznęgo błogóławień-ftwá/ ... doftąpiem/” [Wr 5]. *Duszne* są rzeczy i błogóławieństwo, *duszny* przeciwstawiony jest świeckiemu, jest tu odniesienie do przeciwstawienia sacrum – profanum. Użycie tego wyrazu w takim kontekście może wynikać z dydaktycznego charakteru utworu prozatorskiego, jakim są *Wróżki*. W słownikach staropolskim i polszczyzny XVI wieku takie użycie jest również poświadczane.

Ponadto u Kochanowskiego znajdujemy jeden przykład na *duszny* 2., który znaczy ‘duszący, utrudniający oddychanie’, czyli pochodzi od *ducha* w etymologicznym znaczeniu, odwołując się do oddechu.

Na podstawie analizowanego materiału słownikowego przedstawiłam znaczenia w jakich pojęcie *dusza* jest używane przez Kochanowskiego. Autorzy *Słownika polszczyzny Jana Kochanowskiego*, opisując użycia kontekstowe, wyróżnili dziesięć znaczeń począwszy od *duszy* jako ‘niematerialnego składnika człowieka’ przez *duszę* jako ‘siły życiowe’, oznaczającą ‘samego człowieka’ do eufemizmu nazywającego tylną część ciała człowieka ‘pupę, tyłek’. Jak pisze Marian Kucała, zadaniem opisu strony semantycznej w słowniku jest ukazanie obrazu desygnatu a opisu strony formalnej podanie tekstowych połączeń wyrazowych z wyrazem hasłowym czyli łączliwości wyrazowej [Kucała 1994: XI]. Najczęściej występuje dusza rozumiana jako ‘ogół życia psychicznego człowieka, jego osobowość, charakter, usposobie-

nie, rozum, wola, uczucie' (zob. znaczenie 2.) i jako 'synonim człowieka, osoba ludzka' (zob. znaczenie 5.), następnie jako 'niematerialny składnik człowieka, dusza ludzka ożywiająca ciało, opuszczająca je w chwili śmierci, nieśmiertelna' (zob. znaczenie 1.) i 'życie, siły życiowe, zdrowie człowieka' (zob. znaczenie 4.), pozostałe znaczenia mają wystąpienia jednostkowe (zob. znaczenia 3, 6–10.) Z frekwencji użyć wynika, że *dusza* w rozumieniu filozoficzno-teologicznym znajduje się na trzecim miejscu, natomiast przez autorów słownika Kochanowskiego umieszczona jest jako pierwsze znaczenie. Według frekwencji na pierwszym i drugim miejscu jest *dusza* w rozumieniu psychologicznym, pozostałe znaczenia reprezentowane są przez pojedyncze leksemy. *Dusza* Kochanowskiego jest podmiotem i przedmiotem działań, podlega ona działaniom Boga i człowieka, swoje działania odnosi przede wszystkim do Boga.

Obraz *duszy* wynikający z kontekstu widziany oczyma współczesnego leksykografa mieści się w zasadach i podstawach filozoficznych charakterystycznych dla XVI w.

Bibliografia

- Czaja Dariusz, 2005, *Anatomia duszy. Figury wyobraźni i gry*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
- Grzegorzczkowa Renata, 1999, *Dzieje i współczesne rozumienie wyrazów duch i dusza*, w: *W zwierciadle języka i kultury*, red. Jan Adamowski, Stanisława Niebrzegowska, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Kućała Marian (red.), 1994–2012, *Słownik polszczyzny Jana Kochanowskiego*, t. 1–5: a–ż, wraz z indeksem a tergo, Kraków: Instytut Języka Polskiego PAN.
- Kućała Marian, 1994, *Wstęp. Informacje szczegółowe*, w: *Słownik polszczyzny Jana Kochanowskiego*, red. Marian Kućała, t. 1, Kraków: Instytut Języka Polskiego PAN, s. IX–XV.
- Mayenowa Maria Renata (red.), 1966–2004, *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 1–34, od 1966 do 1994: Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, od roku 1995: Warszawa: Instytut Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk.
- Piasecka Agata, 2008, *Dusza w kulturze i języku*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Linguistica Rossica” 4, s. 119–135, Repozytorium UŁ – *Dusza w kulturze i języku*, dspace.uni.lodz.pl:8080/xmlui/handle/11089/5131; dostęp 9.10.2015.
- Sieradzka-Baziur Bożena (kierownik projektu), *Słownik pojęciowy języka staropolskiego*, <http://spjs.ijp.pan.pl>; dostęp 30.03.2016.
- Urbańczyk Stanisław (red.), 1956–1959, *Słownik staropolski*, t. 2: D–H, Wrocław–Kraków–Warszawa: Polska Akademia Nauk.

Jan Kochanowski's *Soul* from a Linguist's Point of View

Summary

The article describes the conceptualization of the notion of *dusza* 'soul' in Jan Kochanowski's texts with reference to its linguistic image both in Old and 16th-century Polish. An analysis of the dictionary entries found in *Słownik staropolski* (*Old Polish Dictionary*), *Słownik pojęciowy języka staropolskiego* (*Conceptual Dictionary of Old Polish*), *Słownik polszczyzny XVI wieku* (*Dictionary of 16th-Century Polish*) and *Słownik polszczyzny Jana Kochanowskiego* (*Dictionary of Jan Kochanowski's Polish*) allows for a presentation of various meanings of the word *dusza* – from 'incorporeal being' to 'life force', to 'a human-being as such', to using the word as an euphemistic label for 'a backside'.

Besides, the author discusses such words as *duszyce* denoting 'ghosts of the dead', *duszny* in the meaning of 'concerning the soul, spiritual' (as opposed to the word's present meaning 'stuffy') and also *duch* (nowadays predominantly 'spirit', 'ghost') used to denote 'soul'.

Keywords: soul, spirit, meaning.

Rozdział 24

DUSZA NARODU. DUCH NARODU.

Werbalizacja pojęcia ‘wewnętrzny duchowy pierwiastek wspólnoty narodowej’ w wybranych językach europejskich

Aleksandra Niewiara

Uniwersytet Śląski
w Katowicach

Streszczenie

W artykule pojęcia DUSZY/DUCHA oraz ich nazwy w różnych językach omawiane są jako podstawa ważnej co najmniej od końca XVIII w. mentalnej kategorii kultury europejskiej odnoszącej się do bytów zbiorowych: narodów, tj. pojęcia ‘wewnętrzny duchowy pierwiastek wspólnoty narodowej’. Autorka sprawdza stopień utrwalenia pojęć ‘dusza narodu’, ‘duch narodu’ we współczesnym dyskursie i tekstach polskich, czeskich, rosyjskich, francuskich, niemieckich, angielskich na podstawie korpusów językowych oraz innych baz danych. Szczegółowo analizuje przypadki nadawania nazwy omawianym pojęciom w języku i kulturze francuskiej, rosyjskiej i polskiej, sprawdzając zależności między semantyką wyrażen a stojącymi za nią wartościami kultury bądź specyficznym doświadczeniem dziejowym.

Słowa kluczowe: kategorie mentalne – dusza narodu i duch narodu, dobór leksykalny w procesie nadawania nazwy, wyrazistość i utrwalenie pojęć w dyskursie.

W tomie, który poświęcony jest wielorakim aspektom duszy i ducha, chcemy zająć uwagę czytelnika szczególnym przypadkiem wykorzystania tych pojęć, a mianowicie: metaforycznym wyrażeniom, które nazywają ‘wewnętrzny duchowy pierwiastek wspólnoty narodowej’, *ergo* nazywają duszę/ducha ciała kolektywnego. Odpowiadające temu pojęciu nazwy mogą

być współcześnie uznane za internacjonalizmy, gdyż co najmniej od końca XVIII w. funkcjonują w dyskursach języków europejskich, początkowo jako terminy bądź *quasi*-terminy filozoficzne, stopniowo wędrując do innych odmian językowych: naukowej (socjologia, psychologia), religijnej, publicystycznej, potocznej¹. W nowożytnych tekstach języków europejskich obserwujemy dwa warianty werbalizacji pojęcia w postaci zestawień przymiotnika narodowości z nazwą ‘duszy’ (np. *русская душа*, *česká duše*, *polska dusza/dusza polska*, *deutsche Seele*, *âme française*, *English soul*) i ‘ducha’ (*český duch*, *русский дух*, *polski duch*, *deutscher Geist*, *esprit francis*, *English spirit*). Wyrażenia te jednak – na co chcemy zwrócić uwagę – mają w każdym z dyskursów języków i kultur europejskich różny stopień utrwalenia, a co za tym idzie, są mniej lub bardziej wyraziste kulturowo, mają silniejszą bądź słabszą moc kulturowego oddziaływania. Ów różny stopień zakorzenienia pojęcia i odpowiadających mu wyrażen łatwo odkryć nawet tylko za pomocą prostych i ogólnie dostępnych narzędzi statystycznych.

Pierwszym z nich jest Google Tłumacz, maszynowy translator, który – ze względu na regułę działania, polegającą na wykorzystaniu danych z korpusów językowych, operowanie zasadami podobieństwa struktur językowych, czyli w konsekwencji: podawanie form najbardziej prawdopodobnych, podobnych do najczęstszych – wykorzystano do sprawdzenia łatwości i poprawności tłumaczenia fraz *dusza czeska / polska / rosyjska / angielska / francuska / niemiecka*; *duch czeski / polski / rosyjski / angielski / francuski / niemiecki*, a głównie – do ewentualnego wychwycenia form wadliwych z punktu

¹ Idea duszy, a właściwie duszy bądź ducha, narodu pojawiła się jako kategoria myślowa w filozofii i kulturze europejskiej (początkowo francuskiej i niemieckiej) wraz z rozwojem „klimatologicznych” koncepcji Monteskiusza i J. G. Herdera, które próbowały objaśnić wpływem klimatu (stosując podział na ludy południa i ludy północy), ukształtowania terenu (jak przestrzenie bezkresnych rosyjskich stepów, wybrzeża ciepłych wód basenu Morza Śródziemnego) odmienności kulturowe bytów kolektywnych: narodów, mających odmienne upodobania kulinarne, inny stosunek do pracy czy do sztuki, różniących się rolą w dziejach ludzkości, w sumie – sobie właściwym duchem. Zależności i wzajemne wpływy między koncepcjami Monteskiusza, Herdera, Kanta relacjonuje E. Adler [1965: 209–240]. Pośród najważniejszych prac Herdera poruszających to zagadnienie wymienia się *Idee zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784–1879, po raz pierwszy w całości przetłumaczone na polski przez Józefa Bychowca jako *Pomysły do Filozofii dziejów Rodzaju Ludzkiego* przez Herdera, Wilno 1838, a wcześniej publikowane we fragmentach od 1820. Był więc to filozof znany w Polsce. Późniejszy rozwój konceptu przebiegał w różnych kierunkach. W filozofii niemieckiej odnajdujemy go w idei *Volksgeist* Hegla, we francuskiej psychologizującej socjologii w teorii duszy rasy Le Bona [1895 (2015)]. Znalazł zastosowanie w kontrowersyjnych naukach (?) ezoterycznych, jak w modnej w pierwszej połowie XX w. antropozofii Rudolfa Steinera, wreszcie w całkowicie kompromitującej go propagandzie rasowej, jaką reprezentowała ideologia ducha niemieckiego Trzeciej Rzeszy.

widzenia danych, którymi maszynowy translator operuje, form dlań nieakceptowanych. W istocie, o ile w większości wypadków maszynowy translator podawał prawidłowe zgodne z gramatyką i semantyką wybranych języków formy, o tyle ujawnione zostało słabe zakorzenienie wyrażen odnoszących się do wspólnoty narodowej w tekstach angielskich. Hipotetyczną konstrukcję **dusza angielska* tłumaczył z zapytaniem „czy chodziło ci o: *dusza anielska*?” jako *angelic soul*.

Podobne wyniki daje eksploracja korpusów narodowych (niepełna, gdyż nie powstał dotąd narodowy korpus języka francuskiego).

W *British National Corpus* (BNC) [Davies 2004] na około milion słów *English spirit* ma 0 kontekstów, *English spirits* (co się odnosi do alkoholi) ma 1 kontekst, *English soul* ma 2 konteksty, *British spirit* ma 5 kontekstów (1 odnosi się do alkoholu: angielskiej whisky), *British soul* ma 7 kontekstów (wszystkie dotyczą brytyjskiej muzyki soulowej). W zasadzie można uznać, że pojęcia ‘*duch angielski*’, ‘*dusza angielska*’, ‘*duch brytyjski*’, ‘*dusza brytyjska*’ nie istnieją w korpusie. Również zastosowanie narzędzi Google (podstawowej wyszukiwarki i przeglądarki Google Książki) potwierdza słabą reprezentację konceptu ‘*dusza angielska*’, ‘*duch angielski*’ w angielskim współczesnym dyskursie. Hasło *English soul*, *British soul* wywołuje teksty dotyczące muzyki soulowej, zaś hasło *English spirit* w rzeczywistych współczesnych tekstach języka angielskiego występuje przede wszystkim w formie liczby mnogiej *English spirits* i odnosi się do angielskich alkoholi, ich rodzajów oraz sposobów destylacji.

Przykład angielski można porównać z czeskim, gdyż także tutaj mamy nikłą reprezentację interesujących nas internacjonalizmów w tekstach. W korpusie języka czeskiego pisanego [Křen i in. 2010] na ponad 120 milionów słów *česká duše* wystąpiła w jednym kontekście, *český duch* zaś ma 10 kontekstów, z czego 5 pochodzi z tej samej powieści i odnosi się do jednego tematu: specyficznego stylu baroku czeskiego, 1 kontekst dotyczy kuchni czeskiej, 2 konteksty odnoszą się do ducha narodu w literaturze i ideologii. A te ostatnie dane pokazują, że wprawdzie statystycznie w stopniu niewielkim, jednak na poziomie pojęciowym kultura czeska zna i akceptuje przynajmniej jeden z omawianych internacjonalizmów. Podobnie, niezbyt licznie reprezentowane są pojęcia ‘*polski duch*’, ‘*polska dusza*’ w tekstach, chociaż została zachowana równowaga między ich częstością. W Narodowym Korpusie Języka Polskiego [Przepiórkowski i in. 2012], dalej NKJP, w typowych tekstach współczesnej polszczyzny na ponad 240 milionów słów mamy następujące dane: *polska dusza* – 13, *dusza polska* – 1 (Σ 14); *polski duch* – 8, *duch polski* – 5 (Σ 13); a dodajmy, że porównywalną frekwencję w języku polskim ma konstrukcja *polskie serce* – 14, *serce polskie* – 3 (Σ 17).

Zupełnie inne wyniki uzyskujemy, badając korpusy niemiecki i rosyjski, gdyż w nich oba omawiane internacjonalizmy – w użyciach potwierdzających ich funkcję charakteryzowania duchowości narodu – znajdują znacznie wyższą reprezentację tekstową, która pozwala uznać je za stosunkowo istotne i wyraziste pojęcia kulturowe. W uznawanym za największy korpusie języka niemieckiego *Das digitale Wörterbuch der deutschen Sprache* (DWDS), a dokładniej w jego podkorpusie zrównoważonym *Das Kernkorpus des 20. Jahrhunderts* (<http://www.dwds.de/>) obejmującym ponad 100 milionów wyrazów, *der deutsche Geist* jest reprezentowany dość licznie: w 212 kontekstach, zaś *die deutsche Seele* – w 64 kontekstach. W korpusie języka rosyjskiego na ponad 500 mln słów *Национальный корпус русского языка* (2003–2015, <http://www.ruscorpora.ru/>) notuje więcej kontekstów dla *русская душа* – 153 konteksty, zaś dla *русский дух* – 112 kontekstów.

Oczywiście danych tych nie można traktować z bezwzględną ufnością (korpusy są nieporównywalne), a sama statystyka nie może być jedynym argumentem w dyskusji nad istotnością pojęcia kulturowego. Przykładowo, te same wyrażenia zbadane pod kątem częstości występowania w sieci za pomocą wyszukiwarki na stronie www.webcorp.org.uk ułożą się w trochę odmienną konfigurację, choć ogólna tendencja zostaje jednak zachowana. Oto lista rangowa (na podstawie dostępu 16.12.2015) z uzupełnionymi danymi na temat tekstów francuskich (w kolejności: ranga, wyrażenie, liczba wystąpień):

- 1) *esprit français* – 332;
- 2) *русский дух* – 273;
- 3) *русская душа* – 236;
- 4) *deutsche Seele* – 212;
- 5) *polska dusza* + *dusza polska* – 180;
- 6) *polski duch* + *duch polski* – 174;
- 7) *âme française* + *âme français* – 167;
- 8) *deutscher Geist* – 92;
- 9) *česká duše* – 67;
- 10) *český duch* – 56².

Jakkolwiek reprezentatywne mogą być powyższe wyniki, pokazują co najmniej ogólną skłonność (lub jej brak) różnych narodowych dyskursów do posługiwania się konceptem ‘dusza / duch narodu’. Już to samo informuje,

² Pomijam w tym zestawieniu *English spirit* – 127 oraz *English soul* – 93, gdyż podobnie, jak w omówionych wcześniej angielskich kontekstach, odnoszą się w większej części do alkoholu i gatunku muzyki.

że internacjonalizmy, formalne odpowiedniki, kalki strukturalne różnią się pod względem istotności kulturowej mierzonej skalą utrwalenia w tekstach wynikającego z frekwencji³.

Omawiane konstrukcje różnią się i pod innymi względami. Odmienności obserwujemy w specyficznych odcieniach znaczeniowych, a właściwie: w innej konotacji kulturowej, jak to ujmował Jurij Apresjan, w nacechowaniu emocjonalnym; a także w uwikłaniu w różne i odmienne subdyskursy (np. naukowy czy ideologiczny). Trzeba przecież pamiętać, że nawet w przypadku pojęć i terminów internacjonalnych zarówno w chwili ich zapożyczania, jak i w dalszym rozwoju, zachodzi zjawisko adaptacji do konkretnego języka oraz do konkretnej kultury. Stopień przyswojenia i zakorzenienia (utrwalenia) pojęcia w kulturze a odpowiadającego mu wyrażenia w tekstach, a także społecznie uzgodniony ich kształt, zależą od – mówiąc słowami Jana Prokopa [1993] – uniwersum danej kultury⁴, tj. od jej wartości, mających swe źródło w specyficznym wspólnotowym doświadczaniu czasu (dziejów) i miejsca (terytorium). Trwałość, semantyka, moc kulturowa internacjonalizmów nazywających w różnych językach pojęcia ‘dusza / duch narodu’ zależą więc – z jednej strony – od kolektywnego doświadczenia przynależności do kultury europejskiej i świadomości uczestniczenia w powstawaniu i ewolucji europejskich koncepcji intelektualnych, które współtworzymy lub tylko biernie naśladujemy, już to ze względu na podążanie za modą albo rzeczywiste uznanie i fascynację nowym konceptem, już to z uwagi na dyktat dyskursu ideologicznego. Z drugiej strony, w przypadku konkretnego narodu odrębne doświadczenie innego terytorium, innej historii wpływa na modyfikację i semantyki, i pragmatyki interesujących nas wyrażen. Pamięć o propagandzie Trzeciej Rzeczy i jej straszliwych skutkach – by użyć najbardziej zrozumiałego przykładu – mogła skutecznie blokować występowanie w dyskursie publicznym (nie tylko niemieckim) wyrażenia *der deutsche Geist*,

³ Używam tu pojęcia „istotność kulturowa”, która – jak sądzę – jest związana z wyrazistością kulturową. Byłby to trzeci typ wyrazistości pojęcia, obok przyjętych w językoznawstwie kognitywnym: konwersacyjnego i ontologicznego [Schmid 2010: 119–120]. W każdym typie wyrazistość pojęcia (*salience*) jest związana z jego utrwaleniem (*entrenchment*) w jednostkowym umyśle bądź – w naszym przypadku – w dyskursie, zaś stopień utrwalenia zależy od częstotliwości aktywizowania ścieżki kognitywnej, tym samym od częstości użycia wyrażenia odpowiadającego pojęciu.

⁴ Powołuję się na tytuł książki Jana Prokopa [1993] *Uniwersum polskie*, ale nawiązuje on do Cassirerowskiego terminu „uniwersum kultury symbolicznej”, którym posługuje się także Antonina Kłoskowska w swoich tekstach na temat rozwoju narodów i narodowych tożsamości [Kłoskowska 1996].

w znaczeniu afirmatywnym⁵. Wydaje się, że właśnie te różnice w rozumieniu i użyciu internacjonalizmów ‘dusza narodu’, ‘duch narodu’ są najciekawsze, tym bardziej, że przejawiają się one na kilku poziomach. Na formalnym – dotyczą wykorzystania do zbudowania konstrukcji językowej nazwy ‘duszy’ lub ‘ducha’. Na konceptualnym – odmienności polegają na zestawianiu różnych semantycznie atrybutów ‘duszy / ducha narodu’, a co za tym idzie, specyficznym dla danej kultury powiązaniu domniemanego internacjonalnego pojęcia z innymi (i różnymi) elementami skomplikowanej sieci pojęć danej kultury. Na pragmatycznym – użycie interesujących nas internacjonalizmów może mieć inne aktualne cele dyskursywne i ideologiczne.

Owe odmienności zauważymy, gdy porównamy trzy warianty omawianych pojęć: francuski, rosyjski i polski. Zaczniemy od przykładu francuskiego, mającego najdłuższą tradycję oraz znacząco reprezentowanego w tekstach.

W dawnym i współczesnym dyskursie francuskim obecne są oba wyrażenia: *l'âme française* ‘dusza francuska’ i *l'esprit français*, które można nieprecyzyjnie przetłumaczyć jako ‘francuski duch’. Różnica między nimi pod względem zakorzenienia w dyskursie jest jednak dość duża, jako że *l'esprit français* to wyrażenie używane w różnych i licznych odmianach stylowych oraz – jako pojęcie – obecne w kulturze francuskiej już od XVIII w. (wtedy jeszcze w wersji *génie français* Monteskiusza z *Listów perskich*); podczas gdy *l'âme française* pojawia się jako termin psychologizującej socjologii oraz teologii na przełomie XIX i XX w. m.in. w ujęciu socjologa Gustawa Le Bona [1895] prezentującego koncepcję duszy zbiorowej (*âme collective*) i duszy rasy

⁵ Rzeczywiście blokowała, choć – jak to zobaczyliśmy na przykładzie cytowanych wcześniej danych dotyczących częstości pojawiania się frazy *deutscher Geist* w tekstach zgromadzonych w korpusie i w najnowszych tekstach internetowych – w ostatnich latach coś się zmieniło. Współcześnie także w publicznym dyskursie niemieckim rozważania dotyczące pozytywnych aspektów *deutscher Geist* wracają. Odsyłam do internetowej publikacji monachijskiego germanisty Thorbena Päthe [Päthe 2015] *Die Wiederkehr des „deutschen Geistes“* (opublikowany 15.03.2015), który przypominając trwałość konceptu niemieckiej misji w Europie („od Schillera, Kleista, Tomasza Manna i Hugo von Hofmannsthala” – w cudzysłowach tu i dalej podaję tłumaczenia z niemieckiego – A. N.) oraz wyciszenie go po 1945 r., zwraca jednocześnie uwagę na odnowienie dyskusji nad niemieckim duchem, jego istotą, jego ambiwalencjami, dialektyką („faustowskim charakterem”), a przede wszystkim nad pożądaną supremacją niemieckiego ducha w Europie. Przytacza – jak zaznacza: „nie do pomyślenia jeszcze kilka lat temu” – tytuły francuskich czy włoskich publikacji nakłaniających do naśladowania politycznego i ekonomicznego „modelu niemieckiego”: *Vive l'Allemagne!* (Alain Minc), *Cuore tedesco. Il modello Germania, l'Italia e la crisi europea* (Angelo Bolaffi; wyd. w Niemczech jako *Deutsches Herz – Das Modell Deutschlands und die europäische Krise*). Dowodzi, że w kulturze i nauce niemieckiej, w niemieckich mediach badania stłumionej po 1945 r. a dziś „przeżywającej niesamowity renesans” koncepcji niemieckiego ducha oraz dyskusje na ten temat „są nieuniknione”.

(*l'âme de race*), duszy narodu (*âme des peuples, âme d'un peuple*, np. *âme américaine*)⁶. W tamtym okresie termin bywał wykorzystywany zarówno w dziełach o aspiracjach naukowych (poruszających, jak dziś powiedzielibyśmy, tematykę stereotypów narodowych), jak i w publicystyce religijnej, a nawet propagandzie wojskowej, co miało miejsce w okresie pierwszej wojny światowej⁷. Podsumowaniem krótkiej kariery francuskiej teorii psychologii narodów stała się seria wydawnicza Flammariona z pierwszej połowy lat 30., w której, jak przypomina B. Marpeau [Marpeau 2010], wydano pozycje na temat duszy niemieckiej, rosyjskiej, włoskiej, francuskiej: Louis Reynaud: *L'âme allemande* (1933), Jules Legras: *L'âme russe* (1934), ks. Sforza: *L'âme italienne* (1934), Paul Gaultier: *L'âme française* (1936).

Trzeba jednak zaznaczyć, że i wtedy, i wcześniej, w podobnych kontekstach (dotyczących nauk humanistycznych, sztuki i literatury⁸) używany był może mniej wówczas modny, ale za to starszy termin *l'esprit français*, który właściwie można uznać za klucz do kultury francuskiej i traktować jako jej znak rozpoznawczy zarówno w mniemaniu samych Francuzów, jak i obcych. Pytanie, czym jest *l'esprit français* jest stałym przedmiotem rozważań francuskich myślicieli, na co dowodem – praca Célestina Bouglé *Qu'est-ce que l'esprit français* [Bouglé 1920], skrypt zbierający⁹ dwadzieścia definicji 'ducha francuskiego' od Monteskiusza po Bergsona¹⁰, będący i dziś źródłem informacji i inspiracji dla współczesnych publicystów, np. dla internetowego felietonu Alaina Benoista *L'esprit français au fil de ses penseurs* [Benoist 2010], który próbuje uchwycić charakterystyczne cechy francuskie.

⁶ Elektroniczna wersja oryginału drugiego wydania pracy Le Bona [1895] pt. *Lois psychologique de l'évolution des peuples* (tytuł polski w tłum. Juliana Ochorowicza pt. *Psychologia rozwoju narodów*, wyd. 2 w 2015 r.) jest dostępna na stronie internetowej Uniwersytetu w Quebecu „Les classiques de science sociales”: <http://classique.uqac.ca> (stamtąd czerpię cytowane w nawiasach sformułowania).

⁷ Por. takie tytuły jak: Ferdinand Brunetière: *Les ennemis de l'âme française. Discours de combat* [zapis religijnego wykładu wygłoszonego w Lille 15.03.1899] Paris 1908; Georges Maurice Ardan: *L'éveil de l'âme française devant l'appel aux armes*. Paris 1916 [broшура przedstawiająca wzrost religijnych i patriotycznych uczuć w obliczu wojny]; wreszcie może najbardziej znana pozycja, tj. zbiór listów żołnierskich z okopów I wojny światowej, wydana z przedmową Ernesta Daudeta: *L'âme française, l'âme allemand; lettres de soldats*, Paris 1914.

⁸ Np.: *Histoire de révolution de l'esprit français de la langue et littérature française en moyen âge* (1878), *La Poésie allemande et l'esprit français* (1846).

⁹ Książka przedwojennego profesora Sorbony została przygotowana jako skrypt dla zagranicznych studentów tej uczelni. Można ją przeczytać w oryginale na stronie Uniwersytetu w Quebecu: „Les classiques de science sociales”: <http://classique.uqac.ca>.

¹⁰ Monteskiusz, Rivarol, pani de Staël, Victor Considérant, Michelet, E. Quinet, H. Taine, Renan, Montégut, Bersot, E. Lavisse, Croiset, E. Boutroux, Henri Bergson.

Benoist rozpoczyna swój artykuł od wymienienia terminów, bez których „nie można się obejść, mówiąc o Francuzach”; są to w kolejności: *indisciplinés* ‘niezdyscyplinowani’, *brillants* ‘błyskotliwi’, *spirituels* ‘(1) duchowi, (2) sprytni, dowcipni’, *arrogants* ‘aroganci’, *donneurs de leçons* ‘udzielający lekcji’, *hâbleurs* ‘samochwały’, *séducteurs* ‘uwodziciele’, *élégants* ‘eleganci’, *futiles* ‘błasi’, *experts en galanterie* ‘eksperci w uwodzeniu, uprzejmości’, *amateurs de bons mots* ‘amatorzy zręcznych powiedzonek’, *frondeurs* ‘zrzędy’, *joueurs* ‘gracze’, *cartésiens* ‘kartezjańczycy’, *nuls en langues étrangères* ‘zera w językach obcych’, *chauvins bien sûr* ‘naturalnie szowiniści’. Zwróćmy uwagę, że na szesnaście wymienionych jedenaście wyrazów odnosi się do sprawności intelektualnej i werbalnej (włączając uwodzenie i uprzejmość). Chyba to właśnie wyróżnia *l’esprit français*, ducha francuskiego. I to także jest dla nas okazją do pokazania, że funkcjonowanie domniemanego internacjonalizmu w konkretnej kulturze jest odrębne i ma związek z uznanymi wartościami tej kultury oraz jest powiązane z rozwojem odpowiednich pojęć. W tym wypadku chodzi o wspólny rozwój i prawdopodobnie wzajemne motywowanie kategorii językowej (rozwój wyrażenia *esprit*, semantyka i użycie wyrażenia *l’esprit français*) i kategorii kulturowej (francuskiego autostereotypu).

Francuskie słowo *esprit*, pochodzące z tego samego rdzenia co angielskie *spirit*, tj. nawiązujące do łac. *spīro* ‘oddycham’ (metafora konceptualna uniwersalna, por. ogólnosłowiańskie: *duch* – *duśa* – *tchnienie* – *oddech* – *dech*) wyemancypowało się i poza znaczeniami dziedziczonymi z języków klasycznych, nabrało nowych¹¹: ‘dowcip’, ‘ironia’, ‘humor’, a także w dużym stopniu wykształciło rozmaite odcienie znaczeniowe eksponujące ‘niematerialność duchowego pierwiastka’, ‘nieuchwytność’, można powiedzieć ‘lekkość’ – w języku francuskim wartościowane pozytywnie, także jako przymioty istoty ludzkiej, jej umysłu, talentów, predyspozycji, umiejętności, działań, w tym – językowych. Można oczywiście zauważyć, że znaczenia wyrazu *esprit*: ‘duch’, ‘tchnienie Boga’, ‘duśa’, ‘umysł’, ‘rozum’, ‘zmysł’, ‘zdolność’, ‘talent’, ‘dowcip’,

¹¹ Znaczenia wyrazu *esprit* w dictionnaire.reverso.net opracowanym według według *Grand Larousse de la langue française* [t. 3, Paris 1973]: (1) (religion) dans la Bible, le souffle de Dieu; (2) principe de la vie incorporelle de l’homme, l’âme; (3) émanation des corps (les esprits vitaux de l’ancienne médecine); (4) (chimie) produit liquide volatil, produit d’une distillation; (5) être immatériel, incorporel (ange ou démon); (6) être imaginaire, mythique (s’emploie souvent au pluriel); (7) âme d’un défunt dans l’occultisme (l’évocation des esprits); (8) principe et activité de la pensée; (9) ensemble des manières de penser, des comportements (avoir l’esprit aventurier); (10) principe de la vie intellectuelle de l’homme, par opposition à la sensibilité; (11) aptitude intellectuelle (avoir l’esprit de synthèse, montrer beaucoup d’esprit); (12) attitude, caractère essentiel, idée directrice (l’esprit de révolte); (13) sentiments qui orientent l’action d’un groupe (l’esprit de la république); (14) le sens profond d’un texte, l’essentiel d’une pensée; (15) humour, ironie (faire de l’esprit, avoir de l’esprit).

‘spryt’, ‘inteligencja’, ‘poczucie’, ‘myśl przewodnia’, ‘sens’, ‘spirytus: alkohol’¹² są także obecne w znaczeniu jego innojęzycznych odpowiedników. Niemieckie *ein Mann von Geist* przetłumaczmy jako ‘dowcipny, bystry człowiek’, *einen wahren Geist haben* jako ‘mieć bystry umysł’¹³, zaś słowiańskie: czeskie *mít kritického ducha*, *mít obhodního ducha* ‘mieć zmysł krytyczny, zacięcie krytyczne’, ‘mieć żyłkę handlową’ czy polskie *duch tekstu* odpowiadają semantyce wyrażenia francuskiego, jednak ani niemieckie, ani słowiańskie wyrażenia nie mają jego wszystkich odcieni semantycznych, intensywności i pozytywnego zabarwienia emocjonalnego. Żadne z nich nie eksponuje lekkości i radości zawartej w *esprit*, nie zakładają „funkcji języka i myślenia jako źródła przyjemności i pozytywnych emocji” [Bajerowa 2016]. Tymczasem ta właśnie funkcja jest eksponowana we francuskiej kulturze¹⁴ i w opiniach francuskich myślicieli przytoczonych przez Benoista. Wyraża się w słynnym francuskim *esprit de conversation* (umiejętności pełnej wdzięku rozmowy). Pani de Staël przypisuje Francuzom wdzięk, poczucie smaku, wesołość, lekkość; Hipolit Taine zauważa u Francuzów śmiech galijski (*le rire gaulois*) oraz rozum/ racjonalizm łaciński (*rationalisme latin*), uznaje potrzebę śmiechu (*le besoin de rire*) za rys narodowy i sposób mimowolnego filozofowania (*manière de philosopher à la dérobée*), w którym Francuzi są w stanie osiągnąć nawet najwyższych idei za pośrednictwem żartu i w wesołości. Zamiłowanie do słowa, żart, lekkość intelektualna, dowcip, wesołość, filozoficzna mądrość to pozytywne aspekty ducha francuskiego, który ujawnia się jednak także w negatywnie postrzeganych cechach. Benoist wymienia przeradzanie się zamiłowania do pięknej konwersacji w puste gadulstwo (*verbiage*), subtelnej ironizowania w systematyczne i w złym guście ośmieszanie (*dérision systématique*). W radykalnej autokrytyce nazywają siebie Francuzi wielbicielami słów, pogardzającymi faktami (*Nous admirons la parole et méprisons les faits*) oraz dowcipnie określają się jako *verbo-moteur*, napędzających się słowami [gra słów *moteur* ‘poruszający, napędowy’; ale zarówno *verbe* jak i *mot* oznaczają – ‘słowo’]. Nie da się oczywiście formalnie objaśnić tego neologizmu – prawdopodobnie inspirowanego Bergsonowskim terminem „ideomotoryczność” – jako powiązanego z wyrazem *esprit*, ale można sądzić, że kulturowo w takiej autocharakterystyce odwołanie do francuskiego ducha rozmowy i filozofowania jest obecne.

¹² Zestaw znaczeń za: *Wielki słownik francusko-polski* [Dobrzyński 1983 I: 613].

¹³ Przykłady za *Nowym słownikiem niemiecko-polskim...* [Będuch i in. 2004: 171].

¹⁴ Nawet w nauce. Warto przypomnieć, że właśnie francuski językoznawca, A. Martinet, wśród różnych funkcji języka wymienia funkcję afirmatywną, widoczną w takich użyciach języka, których celem jest podtrzymanie pozycji mówiącego, pochwalenie się swoim językiem/mową (*pour s'affirmer*).

L' esprit français jest wyrażeniem, które oddaje specyfikę i hierarchię wartości społeczeństwa francuskiego ceniącego własną racjonalność, mądrość, wymowność, dowcip, wdzięk lekkości. Tego nie da się wyrazić za pomocą wyrażenia *l'âme française*, które odnosi się do skrytych we wnętrzu, w środku jakichś cech istoty ludzkiej¹⁵. Terminy nazywające duchowy pierwiastek ciała zbiorowego wykorzystujące wyraz o znaczeniu 'dusza' oddają natomiast lepiej interesujące nas treści w językach i kulturach słowiańskich (głównie w rosyjskiej).

Istotną cechą języków słowiańskich jest brak formalnego rozróżnienia między 'duchem' a 'duszą' na poziomie rdzenia (*dux* – *duś*.¹⁶), jakie istnieje w innych językach (*esprit* – *âme*; *Geist* – *Seele*, *spirit* – *soul*). Skutkiem tego pod względem semantycznym w potocznym użyciu i odbiorze mogą one uchodzić za wyrazy oddające podobne sensy, choć na pewno nie są traktowane jako dokładne synonimy. W związku z tym nie w semantyce samych wyrazów poszukujemy szczególnej istoty terminów rosyjskiego czy polskiego, ale w ich funkcji kulturowej przejawiającej się w powiązaniu z innymi fundamentalnymi kategoriami – wartościami sieci pojęć kultury, a czasem – z aktualnymi celami dyskursu. Choć naturalnie trudno zaprzeczyć, że szczególnie w semantyce wyrażenia *русская душа* składniki wnoszone do zestawienia przez leksemy o znaczeniu 'dusza': 'dusza', 'serce', 'osoba', 'wnętrze', 'środek czegoś'¹⁷ mogą odgrywać jakąś rolę, np. uwypuklają niedostępność, niemożność zmysłowego poznania ukrytej we wnętrzu osoby (indywidualnej bądź zbiorowej) duszy. Przez odwołanie właśnie do tych cech niektórzy definiują fenomen duszy rosyjskiej. Marian Broda, określający ją jako „wyjściowe pojęcie mentalności rosyjskiej służące podkreślaniu szczególnej tożsamości duchowej Rosjan i Rosji”, pisze, iż fenomen duszy rosyjskiej jest niemożliwy do uchwycenia w procesie „badań empirycznych” i w kategoriach „rozsądku” [Lazari 1995: 76], a Jerzy Faryno wskazuje, że w kulturze rosyjskiej za „najcenniejsze ma się «noumenalne», «myślne», zmysłom niedostępne” [Lazari 1995: 15], to co wewnętrzne, *внутреннее*. Nikołaj Bierdiajew w *Losie Rosji* (1918) podkreśla

¹⁵ Zob. znaczenia *âme* w: *Wielki słownik francusko-polski*: (1) 'rel. pierwiastek ożywiający ciało', (2) filoz. 'ogół dyspozycji psychicznych człowieka', (3) 'istota żyjąca', (4) 'centralna postać', istota czegoś', (5) przen., muz., techn., mar. [Dobrzyński 1983 I: 62]. Gwoli ścisłości trzeba dodać, że w historii francuskiej myśli filozoficznej samo słowo *âme* jest nacechowane także jako termin wczesnej psychologii w koncepcji, którą sformułował René Descartes w *Namiętnościach duszy* (*Les passions de l'âme*).

¹⁶ Formalnie, oba wyrazy reprezentują ten sam rdzeń, *dux* – *duś*-, pierwszy odmienia się zgodnie z paradygmatem pierwszej twar-dotematowej męskiej deklinacji, drugi według paradygmatu trzeciej miękkotematowej żeńskiej deklinacji.

¹⁷ Znaczenia podaje za *Большой русско-польский словарь* [Mirowicz 1970].

zaś: „Dusza rosyjska jest z natury introwertyczna, głęboko skryta, nie potrafiąca przekonująco manifestować swoich stanów”¹⁸, a taka diagnoza pozwala zrozumieć, że sami Rosjanie mogą o sobie powiedzieć, iż uważają się za tajemniczych, zagadkowych (zob. np. w Internecie konstrukcję *Загадочная русская душа* jako popularny tytuł książek, demotyatorów, fotografii). Ową zagadkowość duszy rosyjskiej – zdaniem Mariana Brody – ma potwierdzać także jej „paradoksalność” wynikająca z antonomicznego charakteru wyrażającego się „we współistnieniu przeciwieństw (np. umiławanie bezgranicznej swobody i równie nieograniczony serwilizm)” [Lazari 1995: 76]¹⁹.

Nie wydaje się jednak, by wskazana tajemniczość, niezrozumiałość, niepoznawalność duszy rosyjskiej miała wynikać tylko z metaforycznego użycia wyrazu *душа*. Specyfika pojęcia *русская душа* polega chyba na czym innym. Możliwe, iż najważniejsze jest to, że stanowi ono fragment całkowicie oryginalnej sieci pojęć kultury rosyjskiej, na którą składają się gdzie indziej nieznanne albo inaczej rozumiane pojęcia i która dodatkowo jest powiązana według reguł odmiennych niż w innych kulturach. Można tu wymienić zgrupowane, blisko sąsiadujące w sieci pojęcia: *русская душа*, *душа России*, *Святая Русь*, *Москва – Третий Рим*, *народ-богоносцы*, *душевность*, *народность* (szczególnie w triadzie: *православие*, *самодержавие*, *народность*²⁰), a jest to tylko ich część. Składają się one na kompletny system ideowy, a patrząc z poznawczego punktu widzenia – są dowodem na istnienie spójnej rosyjskiej conceptualizacji duszy indywidualnej i zbiorowej, do której wciąż nowi interpretatorzy dodają własne modyfikacje²¹. Dla naszych rozważań na temat specyfiki internacjonalnego, europejskiego pojęcia jest ważne to, że w tej conceptualizacji na semantykę terminu *русская душа* wpływa m.in. semantyka terminu *душа России*, na semantykę terminu *Россия* – semantyka terminu *Святая Русь* itd. O ile, patrząc z zewnątrz

¹⁸ Cytuję za *Rosyjska i polska dusza w 1918 roku*, www.salon24.pl (dostęp: 08.01.2016).

¹⁹ Teza o dualizmie duszy rosyjskiej powinna być jednak skonfrontowana z tezami innych narodów na swój temat; może się bowiem okazać, że nie tylko Rosjanie postrzegają siebie jako „złożonych”, niejednowymiarowych, pełnych sprzeczności; por. np. w przyp. 5. niemieckie autocharakterystyki na temat dualizmu, „faustowskiego charakteru” *deutscher Geist*. Dualizm tego ostatniego został znakomicie sportretowany w pracy Tomasza Szaroty pt. *Niemiecki Michel* [Szarota 1988] prezentującej dzieje niemieckiego symbolu – uosobienia dwojakiej natury niemieckiego ducha.

²⁰ Triady przekształcaney w odpowiednie aktualne warianty. Lazari [1995: 53] podaje np. z okresu komunistycznego: „idiejność”, „partijnost”, „narodnost”.

²¹ Próba ich przedstawienia przekraczałaby nie tylko założone ramy objętościowe tego tekstu, ale przede wszystkim kompetencje autorki. Antologię tłumaczeń tekstów rosyjskich myślicieli na ten temat zob. Lazari [2004] oraz inne prace tego autora, np. *Idee w Rosji* lub ich wcześniejszy wariant [Lazari 1995]; tam też dalsza literatura.

kultury rosyjskiej, można intuicyjnie pojąć powiązanie człowieka, narodu i ziemi, a nawet zrozumieć (przeczuć?) to, co rosyjscy dawni myśliciele i współcześni uczeni nazywają *двуверие*, odnajdując myślenie typu *sacrum* w pogańskim (archetypowym) kulcie ziemi dostosowanym do teologii chrześcijaństwa, tu: prawosławnego [Пантюхина 2007], o tyle pewnych, bardzo wielu, terminów nie pojmimy bez zapoznania się z ich wykładnią przeprowadzoną w ramach całego systemu pojęć. Jeśli dusza rosyjska to dusza narodu, to musimy nauczyć się znaczenia słowa *народ* (i ‘naród’, i ‘lud, chłopstwo’); a wtedy: jak przetłumaczyć *народ-богоносец*, czy *naród, który nosi Boga? (w jakim sensie?). Jeśli *душевность* przetłumaczymy na polski jako ‘serdeczność’ (bo nie: ‘duchowość’, tym bardziej nie: ‘duszość’), to czy *русская душа* da się przetłumaczyć jako ‘rosyjskie / ruskie serce’? Próbując zrozumieć te niuanse, musimy mieć na względzie zarówno uporządkowane w sposób dla każdego zrozumiały cechy mentalności rosyjskiej, jak ją widzą sami Rosjanie, np.: „мессианизм, открытость души, доброта, стремление к жизни в коллективе, из которой вытекает «единство во множестве» или соборность” [Яковлева 2007: 80], ale powinniśmy także rozumieć, że niektóre pojęcia są albo tak ogólne, albo tak archetypiczne lub utrwalone w kulturze rosyjskiej, że z łatwością dopasowują się do różnych aktualnych stanów społeczeństwa. Wizja Rosji i jej ludu (narodu) jako wyposażonych w misję niesienia prawdziwej wiary, działa tu zarówno w kontekstach i czasach nastawionych religijnie na ortodoksyjne chrześcijaństwo (Moskwa – Trzeci Rzym), jak i w czasach ateistycznej ideologii wszechświatowego komunizmu, w których Rosja przedstawia się jako promotorka i patronka ruchów rewolucyjnych.

Rosyjski wariant pojęcia ‘duch/dusza narodu’ odnosi więc do całego kompleksu sensów i mówiąc nieco przewrotnie, nie można się dziwić, że pod znakiem *Душа России* [zob. Жигунова 2007] odbywają się i dziś cykliczne i cieszące się popularnością konferencje humanistów z wielu dziedzin, że konceptem tym bawią się z powodzeniem internauci, ani że nawet kontestująca zagadnienie współczesna powieść Wiktora Jerofiejewa nosi tytuł przywołujący na myśl bardzo obszerne kompendium wiedzy: *Энциклопедия души россійской*, co w końcu – na pewnym poziomie – mogłoby korespondować ze znanym frazeologizmem: *широкая русская душа*.

W porównaniu z terminem i pojęciem *русская душа* polski wariant internacjonalizmu wypada dość blado. Nie znaczy to, że w okresie, kiedy w Europie koncept był bardzo modny, tj. w pierwszej połowie XX w., nie pisano o polskiej duszy czy w ogóle o duszach narodowych. Owszem, i w Polsce powstała wtedy „teoria psychodziejowa” Jana Karola Korwin Kochanowskiego, w ramach której profesor Uniwersytetu Warszawskiego

wyodrębniał „typy dziejowe” i „dusze narodowe”²², a Marian Zdziechowski w 1913 r. zastanawiał się nad „wpływem duszy rosyjskiej na duszę polską”²³. Nawet współczesny filozof, Ryszard Legutko, zatytułował książkę na temat mentalności i poczucia tożsamości narodowej dwudziestowiecznych Polaków: *Esej o duszy polskiej* (2009), a z przeglądu kontekstów NKJP wynika, że i dzisiejsi publicyści²⁴ używają terminu *dusza polska* w bardzo różnych kontekstach. Nie jest i nie był on jednak nigdy tak ważny w polskiej kulturze i polskim dyskursie jak *русская душа* i nie wyemancypował się do nowych znaczeń jak *esprit français*. Gdy przyjrzymy się historii zakorzeniania się tego terminu w polskim dyskursie wieków przeszłych, zobaczymy, że pojawił się pod koniec XVIII w. (wówczas jeszcze raczej jako termin języka potocznego), ale popularny stał się w XIX w. Trzeba jednak zauważyć, że terminy *dusza polska*, *dusza Polski*²⁵ nie były nigdy jedynymi i dominującym terminami. Oto w anonimowym *Głosie za suknią polską* (1788) – [GK²⁶] – znajdujemy w odpowiednich kontekstach i *duszę* zbiorową: „czułość duszy mając skażoną nie śmiemy już patrzeć naprawdę” (s. 16), i *ducha*: „ojcowie wasi inszym zasilani duchem, dzielność umysłu nie była osłabiona zbyt” (s. 17–18), i *charakter*: „świątym naszym charakterem” (s. 16). Ponad pół wieku później, w pracy Bronisława Ferdynanda Trentowskiego [1847] pod tytułem: *Wizerunki duszy narodowej s końca ostatniego szesnastolecia przez Ojczyźniaka* – [GK] – obok przykładów typu: *kłótniwa dusza polska* (s. 25), widzimy i inne terminy: [narodowa] *jaźń*, *myśl*, *rozum*, *uczucia*: „Jaźń Polski w niesłychanym rozdarciu” (s. 100), „skoro jaźń twoja [narodzie] krzepka i niepokalana; nie zginąłeś i nie zginiesz” (s. 319), „myśl polska już zamieniła się w głąz Gorgony” (s. 197), „gdy zmądrzeje rozum polski; będą mądre uczu-

²² J. K. Kochanowski, *Polska w świetle psychiki własnej i obcej. Rozważania*, Częstochowa 1920. Podaję za Stobiecki 2006: 179.

²³ Fragmenty odczytu Mariana Zdziechowskiego wygłoszonego w 1913 r. a opublikowanego w 1920 r. pt. *Wpływy rosyjskie na duszę polską*. zob. Lazari 2004: 151–176. Tadeusz Sucharski [2006] wymienia też wypowiedzi na temat duszy narodowej (rosyjskiej) Władysława Jabłonowskiego i Józefa Mackiewicza.

²⁴ Przykłady z NKJP: „Polska dusza przypomina krajobraz, w którym zima i wiosna chcą wystąpić jednocześnie” (Józef Tischner „Znak” 1998); „poszaleć, pokazać się z fantazją, ot taka polska dusza” (Krystyna Lubelska „Polityka” 2002); „cała polska dusza jest fatalistyczna, a dusza polskiego *homo sovieticus* jest fatalistyczna podwójnie” (Jacek Żakowski „Polityka” 2003); „polska dusza lubi wielkie wybuchy, lubi o nich marzyć i opowiadać” (Jacek Żakowski „Polityka” 2008).

²⁵ „Co było spojnikiem tylu części, jednością złożoną z tylu elementów? Co stanowi zasadę życia, że tak rzekę, duszę Polski?” [Walewski 1848: 13] – [GK].

²⁶ Dostęp do cytowanych starodruków umożliwia wyszukiwarka Google Książki, co oznaczam jako [GK]; w tekście głównym w nawiasach okrągłych podaję strony z tych wydań.

cia i czyny nasze” (s. 429). Podobnie w *Historii powstania narodu polskiego 1861–1864* – [GK] – Agatona Gillera [1870], obok *duszy polskiej*: „harmonia między ojczyzną a kościołem, której pożąda dusza polska” (s. 139), *duszy narodu* [wyrażającej się w poezji – A. N.] (s. 50) oraz *ducha polskiego*: „samodzielniejsza robota ducha polskiego” (s. 57–58), mamy też inne wyrażenia, które mogą być uznane za terminy paralelne: *myśl polska*, jak w kontekście: „myśl zaś polska dla dokonania na Litwie i Rusi historycznej missji jedności i braterstwa zmuszona jest odtąd szukać nowych sposobów” (s. 92) oraz *poczucie polskie*: „poczucie polskie (...) okazuje się wielce drażliwym na wszelką dwuznaczność” (s. 164), „rozniecone uczucie i myśl polska” (s. 51). Ostatecznie, w polskiej publicystyce i historiozofii ustala się terminologia zaczerpnięta ze stylu naukowego, a nie z potocznego: Julian Ochorowicz: *Pierwiastki charakteru narodowego* (1907), Jacek Bocheński: *Rzecz o psychice narodu polskiego* (1986), Edmund Lewandowski: *Charakter narodowy Polaków i innych* (1995) itp.

Coś jednak wyróżnia użycie terminu *dusza polska* w tekstach.

Historia powstawania i rozwoju polskich konstrukcji odpowiadających pojęciu ‘wewnętrzny duchowy pierwiastek wspólnoty narodowej’ ma – jak w każdej kulturze – podstawy aksjologiczne. W przypadku polskim dominujący wpływ wywarło specyficzne polskie doświadczenie wspólnotowe, określane od końca XVIII w. jako *śmierć (Polski, narodu, państwa)*, które stało się ważną kategorią dyskursu wymagającą natychmiastowej repliki. Posłużono się potocznym tradycyjnym wyobrażeniem człowieka jako istoty cielesnej i duchowej, a przede wszystkim istoty mającej duszę nieśmiertelną, i przeniesiono tę konceptualizację na naród, w którym metaforycznie ‘duszę narodu polskiego’ przedstawiono jako wieczny, żywy pierwiastek duchowy zamordowanego ciała politycznego narodu. Można więc uznać, że przynajmniej w XIX w. funkcja terminu *dusza polska* w tekstach była ściśle pragmatyczna; dzięki tej operacji zareplikowano i tym samym osłabiono lub uchylono moc dyskursywną kategorii *śmierć Polski*. I było to działanie skuteczne i długotrwałe. Jego werbalizacje znajdują się w najważniejszych dziełach kultury polskiej, jak w Adama Mickiewicza *Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego* z 1832 r.: „Bo naród polski nie umarł, ciało jego leży w grobie, a dusza jego zstąpiła z ziemi, to jest z życia publicznego do otchłani (a trzeciego dnia dusza wróci do ciała i naród zmartwychwstanie” [Mickiewicz 1832: 23] – [GK]. Ale podobne obrazy malowali słowami także inni, jak publicyści paryskiego *Rocznika emigracji...* z 1836 r.: „narodowości zabić nie zdołasz, bo ona jest duchem i możemy odezwać się do duszy polskiej słowami dawnej pieśni: zwanej *wędrówką duszy*: Niech kto chce w duszę bije/niczem duszy nie zabije” [Jełowicki 1836: 134] – [GK].

Wobec domniemanej lub orzeczonej śmierci ciała narodu to dusza – niezniszczalna, wieczna – stała się odpowiedzialna za trwanie narodu. Zwróćmy jednak uwagę, że w konkretnych tekstowych werbalizacjach tej konstrukcji myślowej zazwyczaj pojawiają się oba terminy, tj. *duch polski*, *dusza polska*, ale także – i bardzo często: *ciało narodowe*; niekiedy – jak było u Mickiewicza w zestawieniu przeciwnym, niekiedy w semantycznej koniunkcji: „Ciało narodowe w kajdanach, dusza narodowa w odmiecie” [Trentowski 1847: 319], „Należy zażywić ciało Polski duchem” [Walewski 1848: 13]. Wydaje się, że to mówienie o ciele, a raczej o duszy zawsze w kontekście ciała, może być nieprzypadkowe i może wynikać nie tylko z prostego, mechanicznego wykorzystania utrwalonej skliszowanej kolekcji (ciało i dusza). Może być skutkiem pewnej wizji świata, w której ciało jest nobilitowane, ważne, a dusza – jak u św. Tomasza z Akwinu – „jest substancją niezupełną, dla której jest formą i aktem. Jest ściśle związana z ciałem, może jednak istnieć bez materii” [Kobierzycki 2001: 66]. W polskiej literaturze pięknej i publicystyce znajdziemy wiele przykładów, które tę zależność wyrażają w somatyczno-psychicznej metaforze. Od najśłynniejszych, jak Juliusza Słowackiego z *Grobu Agamemnona* wydanego w pierwodruku w 1840: „O Polsko, póki ty duszę anielską będziesz więziła w czerepie rubasznym, póty kat będzie rąbał twoje cielsko” [Słowacki 1987: 424]; przez mniej znane: „Dusza narodowa poczyną lękać się ciała narodowego, ciało nie ufać duszy (...), dziś głowa odcięta od tułowu (...); w głowie [narodu] ciemno i durno, w sercu zimno i pusto, a w wątrobie gorzki żal” [Trentowski 1847: 100–101, 319], po narodowo-somatyczną wykładnię muzyki Szopena piórem Stanisława Przybyszewskiego: „ton, na jaki dusza Polaka nastrojona (...) to muzyka naszej krwi, to nasze święte Atma – dech nasz (...), to właściwość naszego oka (...), to organiczna właściwość naszej krtani, która nawet w żywym słowie stworzyła sobie dźwięki, jakich żaden inny naród nie posiada” [Przybyszewski 1910: 5] – [GK²⁷].

Kulturową istotność ciała potwierdzają też konteksty, w których ‘wewnętrzny duchowy pierwiastek narodu’ zostaje nazwany z użyciem słowa *serce*: nazwy części ciała, konceptualizowanej w polszczyźnie (również w innych językach) jako odpowiedzialnej za uczucia. W NKJP połączenia *serce polskie / polskie serce* są nawet częstsze niż *dusza polska / polska dusza* (zob. s. 2), co jest ewenementem w porównaniu z innymi językami. Zresztą wydaje się, że już na poziomie mniej złożonych konceptualizacji polszczyzna skłonna jest do obrazowania wykorzystującego metafory somatyczne. Rosyjskie *душа на разнашкы* to *serce na dłoni*, *с душой делам что* – *robić co z sercem* ‘z pasją’, *заячья душа* – *zajęcze serce* ‘o tchórzu’²⁸. Czeski *voják*

²⁷ Zob. też: <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/szopen-a-narod.html>.

²⁸ Te i inne przykłady w: Niewiara 2015.

tęlem i duśi to żołnierz z krwi i kości, ktoś chodzi jako tēle bez duśi po polsku bez życia, jak struty; po czesku przysięgam na mou duśi, po polsku – na mą głowę [Siatkowski, Basaj 1991: 121].

Czy powyższe obserwacje prowadzą do wniosku, że polska kultura zmierza do zrównoważenia elementu duchowego i cielesnego? Może tak. W polskich autocharakterystykach za najważniejszy walor uznawano zawsze sprawność w czynie (wojskowym, na polu bitwy), krytykowano własną gnuśność, popadanie letarg, „puste gadanie” [Niewiara 2009]. Również utrwalone frazeologizmy na temat ‘polskiej duszy’, które dziś znajdziemy w Internecie w konotacjach kulturowych odnoszą się właśnie do tego polskiego działania: *rogata polska dusza* („ot, rogata polska dusza” – onet.pl – opub. 13.12.2010; „gdzie się podziła polska rogata dusza” – gazeta.pl – opub. 18.01.2012); „ułańska dusza Polaka” (facet.interia.pl – opub. 22.08.2008). Pozytywne wartościowanie nie wynika tu z semantyki słowa *dusza*, ale ze znaczeń i kulturowych konotacji wyrazów określających: *ułańska* (patrz. afirmatywne: *ułańska fantazja / polska ułańska fantazja*); *rogata* – metaforycznie – mająca *rogi* ‘buntująca się, anarchiczna’, ale i *rogata*, mająca *rogi* – dosłownie – w odniesieniu do czapki wojskowej, polskiej rogatywki, atrybutu iście polskiego, znanego w Europie, co najmniej karykaturzystom. W obu przypadkach mamy więc do czynienia z ukonkretnieniem pierwiastka duchowego, nadaniu mu cech ciała, a przynajmniej materialnej formy – cielesnych rogów, rogatywki, wreszcie człowieka: żołnierza kawalerzysty, przy czym mniej ważne są tu konkretne „wojskowe” konotacje, ważniejsza – ogólna zasada. Jest nią postrzeganie ducha narodowego jako wcielonego w jednostkę, która jest osobiście odpowiedzialna za podtrzymywanie życia i trwania tego ducha. Koncept ten krystalizuje się w okresie dziewiętnastowiecznej niewoli [zob. np. Niewiara 2009: 190–191], ale wydaje się żywy także współcześnie.

Kończąc pobieżny przegląd werbalizacji i kulturowej konceptualizacji pojęcia ‘wewnętrzny duchowy pierwiastek wspólnoty narodowej’ w kilku językach europejskich, wypada stwierdzić, że w każdym z omawianych przykładów przebiegały one nieco odmiennie, ale też że będące ich efektem terminy zawsze okazywały się przydatne, gdyż za ich pomocą wyrażano i interpretowano kluczowe wartości danej kultury. Gdyby spróbować wykorzystać zagadnienia omówione w tym rozdziale do uzupełnienia wypowiedzi na temat problematyki naszej publikacji: „duszy w oczach świata”, można by powiedzieć, że dusza jawi się tutaj jako jakość substancji, jest najważniejszym pierwiastkiem utrzymującym trwanie w pewnej pożądanej formie.

Dusza, duch i ich odpowiedniki w różnych językach to słowa z podstawowego poziomu taksonomicznego, które stały się elementami zestawień,

quasi-terminów dyskursu naukowego, publicystycznego, literackiego. Z tego pierwszego zostały wyparte przez wyrażenia, które są faktycznymi internacjonalizmami i terminami: *charakter* (narodu), *temperament* (narodowy), *psychika*, *mentalność*, *stereotyp*, *autostereotyp*, i które mimo iż opisują tę samą jakość, wydają się bezpieczniejsze, bardziej obiektywne, możliwe do kontroli intelektualnej. *Dusza* i *duch*, *esprit*, *âme*, *Geist*, *Seele*... to słowa stylu potocznego, z założenia subiektywnego w swej kategoryzacji i konceptualizacji rzeczywistości; z jednej strony ułomnego czy nieprecyzyjnego w opisywaniu świata, ale z drugiej strony niekiedy bezpośrednio dotyczącego tajemnicy ludzkiej egzystencji. W wyrażeniach *русская душа*, *deutscher Geist*, *esprit français*... więcej jest przeczucia zjawiska niż obiektywnej charakterystyki. To niedookreślenie zachwyca, ale może też niepokoić.

Bibliografia

- Adler Emil, 1965, *Herder i oświecenie niemieckie*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Bajerowa Irena, 2016, *Język jako źródło pozytywnych emocji uczestników komunikacji językowej*, Katowice: Nomen Omen (wydanie pośmiertne).
- Benoist de Alain, 2010, *L' esprit français au fil de ses penseur*, « Le Spectacle du Monde », 11 janvier, www.lespectacleumonde.fr (dostęp 10.10.2015).
- Będuch Magdalena i in., 2004, *Nowy słownik niemiecko-polski. Polsko-niemiecki*, Kraków: Zielona Sowa.
- Bouglé Celestin, 1920, *Qu' est- ce que l' esprit françai. Vingt définitions choisies et anotee*. Paris: Libraire Garnier Frères.
- Davies Mark, 2004, *BYU-BNC*. (oparty na the British National Corpus from Oxford University Press). Dostępny na <http://corpus.byu.edu/bnc/>.
- Dobrzyński Jerzy (red.), 1983, *Wielki słownik francusko-polski*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Giller Agaton, 1870, *Historia powstania narodu polskiego 1861–1864*, t. 3, Paryż: Księgarnia Luksemburska.
- Jełowicki Alexander (red.), 1836, *Rocznik emigracji polskiej. Pismo polityce i literaturze polskiej poświęcone*, Paryż: Jełowicki i Spółka.
- Kłoskowska Antonina, 1996, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kobierzycki Tadeusz, 2001, *Filozofia osobowości od antycznej teorii duszy do współczesnej teorii osoby*, Warszawa: Eneteia.
- Křen M., Bartoň T., Cvrček V., Hnátková M., Jelínek T., Koček J., Novotná R., Petkevič V., Procházka P., Schmiedtová V., Skoumalová H., 2010, *SYN2010: žánrově vyvážený korpus psané češtiny*, Praha (dostępny na <http://www.korpus.cz>).
- Lazari de Andrzej (red.), 1995, *Mentalność rosyjska. Słownik*, Katowice: Śląsk.

- Lazari de Andrzej (red.), 2004, *Dusza polska i rosyjska od Adama Mickiewicza i Aleksandra Puszkina do Czesława Miłosza i Aleksandra Sołżenicyna*, Warszawa: Polski Instytut Spraw Międzynarodowych.
- Le Bon Gustave, 1895, *Lois psychologique de l'évolution des peuples*, Paris [wyd. pol. *Psychologia rozwoju narodów*, tłum. Julian Ochorowicz, wyd. 2., Kraków 2015: Vis-a-vis].
- Marpeau Benoît, 2010, *La „Bibliothèque de philosophie scientifique” de Flammarion*, „Revue d'histoire moderne et contemporaine. Varia”, nr 57, s. 185–210.
- Mickiewicz Adam, 1832, *Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego*, t. 1, Paryż: Księgarnia Luksemburska.
- Mirowicz Anatol, 1970, *Большой русско-польский словарь*, Moskwa–Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Niewiara Aleksandra, 2009, *Kształty polskiej tożsamości. XVI–XX w. Potoczny dyskurs narodowy w perspektywie etnolingwistycznej*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Niewiara Aleksandra, 2015, *Słowa klucze kultury w sytuacji bliskiego sąsiedztwa kultur i powinowactwa językowego (dusza – serce)*, „LingVaria”, nr 2(20), s. 292–304.
- Päthe Thorben, 2015, *Die Wiederkehr des „deutschen Geistes“*, „ORF. at. Kulturtheorie”, www.science.orf.at [dostęp 15.03.2015].
- Prokop Jan, 1993, *Uniwersum polskie. Literatura, wyobrażenia zbiorowa, mity polityczne*, Kraków: Stowarzyszenie Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Przepiórkowski Adam, Mirosław Bańko, Rafał L. Górski, Barbara Lewandowska-Tomaszczyk (red.), 2012, *Narodowy Korpus Języka Polskiego*, Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Przybyszewski Stanisław, 1910, *Szopen a naród*, Kraków: Spółka Nakładowa „Książka”.
- Schmid Hans-Jörg, 2010, *Entrenchment, salience, and basic levels*, in: *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics*, red. Dirk Geeraerts and Hubert Cuyckens, Oxford: Oxford University Press, s. 118–137.
- Siatkowski Janusz, Mieczysław Basaj, 1991, *Słownik czesko-polski. Česko-polský slovník*, Warszawa–Praha: Wiedza Powszechna.
- Słowacki Juliusz, 1987, *Dzieła wybrane*, t. 1: *Wiersze i poematy*, wybrali i przedmową opatrzyli Marian Bizan i Paweł Hertz, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Stobiecki Rafał, 2006, *Rosja i Rosjanie w polskiej myśli historycznej XIX i XX wieku*, w: *Katalog wzajemnych uprzedzeń Polaków i Rosjan*, red. Andrzej de Lazari, Warszawa: Polski Instytut Spraw Międzynarodowych, s. 73–158.
- Sucharski Tadeusz, 2006, „*Rosja wchodzi w polskie wiersze*” – obraz Rosjanina w literaturze polskiej, w: *Katalog wzajemnych uprzedzeń Polaków i Rosjan*, red. Andrzej de Lazari, Warszawa: Polski Instytut Spraw Międzynarodowych, s. 159–202.
- Szarota Tomasz, 1988, *Niemiecki Michel, dzieje narodowego symbolu i autostereotypu*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Trentowski Bronisław Ferdynand, 1847, *Wizerunki duszy narodowej s końca ostatniego szesnastolecia przez Ojczyźniaka*, Paryż: Księgarnia Słowiańska.

Walewski Antoni, 1848, *Pogląd na sprawę Polski ze stanowiska Monarchii i historii*, Lwów: dr Winiarz.

Жигунова Марина (red.), 2007, *Русский вопрос: история и современность*, Омск: Наука.

Пантюхина Татьяна, 2007, *Древнерусское язычество как культурный архетип*, в: Жигунова Марина (red.), *Русский вопрос: история и современность*, Омск: Наука, s. 108–109.

Яковлева Елена, 2007, *Руский менталитет и традиции русской духовной культуры*, в: Жигунова Марина (red.), *Русский вопрос: история и современность*, Омск: Наука, s. 79–80.

SOUL OF A NATION. SPIRIT OF A NATION. Verbalizing the Concept of the 'Inner Spiritual Element of the National Community' in Chosen European Languages

Summary

The paper discusses the concepts of the SOUL/SPIRIT and their names in chosen languages as the basis for a mental category important in the European culture since at least the late 18th century and referring to the collective beings that are the nations, namely the category of 'the inner spiritual element of the national community'. The author uses language corpora and databases to investigate the entrenchment and salience of the concepts 'spirit of a nation' and 'soul of a nation' in contemporary discourses and texts in Polish, Czech, Russian, French, German and English. Special attention is paid to the naming of these concepts in French, Russian and Polish languages – and to the relations between the semantics of these expressions and cultural values and historical experiences of the nation in question.

Keywords: mental categories, soul of nation, spirit of nation, lexical choice in the onomasiological process, salience and entrenchment of concepts in discourse.

Część trzecia

**Dusza w języku i kulturze tradycyjnej
– w folklorze, obrzędach, rytuałach
i wierzeniach**

Rozdział 25

Метемпсихоз в славянских народных представлениях

Светлана М. Толстая

Институт славяноведения РАН

Резюме

Понятие метемпсихоза (греч. *μετεμψύχωσις*, букв. 'пере-одушевление', от *ψυχή* 'душа'; лат. *reincarnation*, букв. 'пере-воплощение', от *caro, carnis* 'мясо, плоть, тело') связано с кардинальной оппозицией «душа / дух – тело» и подразумевает как переселение души умершего человека в другое тело на весь срок жизни нового «хозяина» души (вселяется в новорожденного, в дикое или домашнее животное, в растение или какой-то физический объект – звезду, тучу, ветер, камень и т.д.), так и временное превращение человеческой души в птицу, насекомое или животное (во время сна, в течение 40-дневного периода после смерти, в поминальные и иные дни и т.п., как вид оборотничества). При этом не всегда удается разграничить в имеющихся свидетельствах **ипостаси** (воплощения, образы) душ и **локусы** (места обитания) бесплотных душ (например, дерево может быть, с одной стороны, воплощением души, а с другой – всего лишь местом ее обитания, обычно временного; так же и ветер может считаться воплощением души умершего или просто местом ее временного пребывания). В славянской народной традиции переплетены дохристианские, языческие верования о душе и элементы христианских представлений о душе (например, о разной судьбе праведных и грешных душ). В статье приводятся иллюстрации к этим положениям из разных славянских традиций.

Ключевые слова: тело, душа, метемпсихоз, посмертное существование, «тот свет», славянская мифология, народные верования, этиологические легенды.

Понятие, которое нас интересует, имеет два наиболее популярных названия – греческое по происхождению *метемпсихоз* (или *метампсихоз*) и латинское по происхождению – *реинкарнация*. Эти

два термина по-разному концептуализируют одно и то же явление – переселение душ. Греческим языком оно описывается в перспективе души (*μετεμψύχωσις* букв. ‘переодушевление’, *ψυχή* ‘душа’), латинским – в перспективе тела (*reincarnatio* букв. ‘перевоплощение’, *caro, carnis* ‘мясо, плоть, тело’). Именно этот бином душа–тело (дух–плоть) составляет ядро интересующего нас понятия. Связанные с этим понятием славянские верования образуют сложный и во многом противоречивый комплекс – в нем преобладают дохристианские, языческие представления о мире и человеке, на которые наслоились отдельные элементы христианских представлений¹. Представления о душе касаются самых разных сторон устной народной традиции (верований и фольклора): прежде всего они связаны с верованиями о посмертном существовании и «том» свете [Виноградова, Толстая 2012], но они имеют отношение и к антропогенезу в его онтологическом [Толстая 2012] и фенологическом аспекте (т. е. к проблеме сотворения человека и к вопросу о появлении души у каждого новорожденного) [Толстая 2000: 60–62; Листова 2001: 578]; они находят отражение в поверьях о животных (как происходящих от человека или воспринимающих души умерших людей) [Гура 1997], в поверьях о растениях (в которых продолжает жить душа человека) [Усачева 2000], в народной космологии (в поверьях о небе и небесных телах, где пребывают души) и демонологии², в народной метеорологии (в поверьях о ветре, вихре, дожде, тучах, граде, росе, радуге и др., в которых живут души умерших [Толстая 2004]); наконец, представления о душе определяют во многом содержание и формы погребальных и поминальных ритуалов [Седакова 2004; Толстая 2009, 2009а].

Главная трудность, с которой сталкивается исследователь этого комплекса представлений, состоит в том, что метемпсихоз может пониматься двояко: в узком и широком смысле. При узком понимании к метемпсихозу относят только явление переселения души умершего в новое тело, которое продолжает свое существование в земном мире, так сказать, на постоянной основе, т. е. в течение всего срока жизни нового «хозяина» души, после чего она находит себе новое пристанище или погибает (это может быть тело человека, животного, растения, природный объект). При широком понимании к метемпсихозу отно-

¹ Ср. поверье, согласно которому души праведных и души грешников имеют разные ипостаси и разную судьбу: душа, «если она окажется праведной, то поступает в зеленца, а грешная – в темное место, где она и рвет на себе волосы» [Русские крестьяне 2007, 2: 572]; «на темном облаке грешные души живут, а на светлом праведники» [Там же: 427].

² Ср. поверья о домовом, в котором воплощается душа умершего родственника, предка, жившего в этом доме [Левкиевская 1999: 121].

сят также явление временного вселения освободившейся от плоти души (души умершего человека) в новое тело (человека, животное, птицу, насекомое, гадов, предмет-артефакт и др.). Этот последний круг представлений (особенно облики души в первый период после смерти – до сорокового дня, до года) изучен довольно подробно в разных славянских (и неславянских) традициях (обобщение сведений по всем славянским традициям можно найти в компендиуме К. Мошиньского [Moszyński 1967], в некоторых специальных работах на эту тему [Крайенброк-Дукова 1988; Mencej 1995; Виноградова 1999; Толстая 2000; Navrátilová 2004], а также в более ранних трудах: [Bulat 1922; Biegeleisen 1930; Вакарелски 1938, 1939; Петровић 1939; Потушняк 1938, 1943; Чајкановић 1973, 1994] и др.

Вторая трудность состоит в том, что не всегда удастся разграничить в имеющихся свидетельствах **ипостаси** (воплощения, образы) душ и **локусы** (места обитания) бесплотных душ. Так, часто говорится о воздушных ипостасях душ, например, на Смоленщине записано: «Ветры, по мнению раскольников Юхновского уезда – души умерших людей: ветры тихие и теплые – души людей добрых, а ветры буйные и холодные – души людей злых и порочных» [Добровольский 1914: 112]. Но нередко в подобных свидетельствах имеется в виду, что бесплотные души просто пребывают в воздухе, тучах, ветре и т. п. Ср. запись из Полесья: «Хмары – це души мруть и на небе собираются, небо держат. Человек умирае – дух то виходе. Пара так иде-иде, складаеца: руки, ноги, голова и пошоў на покути. Яки стоўп стаў» [ПА, черниг., Дягова]. Дерево, с одной стороны, может быть воплощением души, а с другой – всего лишь местом ее обитания (обычно временного) [Агапкина 2013]. Например, белорусы «не советуют рубить дерево, которое скрипит, ибо это верный признак, что в нем человечья душа мучится. Срубивший такое дерево заставляет ее искать себе нового пристанища, за это он может поплатиться увечьем, а иногда и своей жизнью» [Богданович 1895: 29–30]. Деревья, которые сажают на могиле, могут пониматься (как самими носителями традиции, так и исследователями) и как воплощения души, и как место ее обитания. И таких примеров неразличения ипостаси и локуса души можно привести немало.

Несколько лет тому назад Б. А. Успенский опубликовал статью «Метемпсихоз у восточных славян» [Успенский 2006]. Он привел отрывок из записок А. Т. Болотова (1764), где передается мнение русских крестьян о посмертном существовании души: «душа после смерти в других людей или животных переселится», что поразило христианина Болотова: «Ужаснулся я, сие услышав, и от жалости о таковом

незнании их не мог чтоб не сказать им вкратце, что́ им о смерти и душе думать надлежит» [Болотов 1933: 180] (цит. по [Успенский 2006: 639]). Б. А. Успенский, ссылаясь на многочисленные этнографические свидетельства, показывает, что подобные представления о переселении душ умерших в живых людей или животных (домашний скот) имели широкое распространение у русских, украинцев и белорусов. Речь в его работе идет о метемпсихозе в прямом, узком смысле. Я постараюсь привести примеры также из других славянских традиций.

Что касается переселения душ умерших людей в других людей, т. е. обретении ими новой человеческой плоти, то прямых свидетельств такого рода у славян сравнительно немного. Согласно белорусским поверьям, умершие дети могут воплощаться в следующих детей своих родителей [Никифоровский 1897: 46]. В Полесье мы записывали: «Як человек умре, душа его наделяется другому» [ПА, гомел., Жаховичи]. Аналогично в западной Белоруссии: «Бог ничего своего не дает человеку – ни счастья, ни доли, ни богатства, ни здоровья, ничего ... Даже и души Бог своей не дает, когда родится человек, а у одного человека вынет, а другому даст: один умрет, а на это место другой родится» [Federowski 1897: 220, № 1031]. По чешским свидетельствам, «человек не родится во второй раз», но его дух вселяется в другое тело, в другого человека; некоторые люди даже знают, в ком прежде жила их душа, до того, как они появились на этом свете, но никогда никому об этом не скажут, однако о будущих владельцах своей души они знать не могут; один старичок говорил, что ему все равно, в кого воплотится его душа, только бы не в коня, т. к. он не хотел бы «панов возить». Ему хотелось бы больше всего, чтобы его душа переселилась в дерево, которое бы имело долгую жизнь, на котором бы вились птицы и т. д. [Navrátilová 2004: 147]. То, что человек носит в себе уже ранее жившую душу, якобы подтверждается известным ощущением людей, что они уже были в том или ином месте (хотя никогда там не были) [Зечевић 1982: 16]. Косвенным свидетельством веры в переселение души умершего в другого человека является и обычай называть новорожденных именами умерших предков; таких свидетельств немало, например, в Закарпатье, если кто-то из старших умирает, то новорожденного называют его именем; верят, что душа умершего вселяется в кого-нибудь из потомков [Потушняк 1938], ср. также [Зечевић 1982: 16]. Но существует, как известно, и запрет такого имянаречения [Толстая 1999: 410].

Особенно подробно разработан мотив переселения души умершего в другого человека в южнославянской традиции. В Хорватском Загорье верили, что душа после смерти переселяется в какое-либо другое тело

и там живет, причем она будет умнее, чем прежде [Bulat 1922: 242–243]. На востоке и юге Сербии и в Македонии считали, что душа умершего переходит в новорожденного ребенка, в того, кто в момент смерти родился, ср.: «Души переходят: один умирает, другой рождается»; «Старик умрет, омолодится и войдет в ребенка»; «Бог возьмет душу у меня и даст другому»; «Когда у человека умирают дети и потом снова рождаются, то души умерших детей возвращаются в души новорожденных. Только души внебрачных детей не могут больше вернуться» [Петровић 1939: 33]. Нередко считается, что сколько людей умирает, столько и родится; но есть и мнение, что родится всегда на одного человека больше, и так увеличивается род человеческий на земле: по сербским поверьям, «Когда человек умрет, его душа переходит в ребенка, который родится. Сколько умрет, столько и родится»; «Сто умрет, сто один родится»; «Каждый день родится на одного больше, и так Бог „увеличивает народ“. Триста шестьдесят один рождается и триста шестьдесят умирает. И только этот один завоюет мир» [Там же].

От того, чья душа достается новорожденному, зависит срок его жизни: «Если это душа старого человека, то ребенок будет долго жить. Если это душа молодого человека, ребенок будет мало жить. Сколько жил человек, у которого душа была прежде, столько будет жить и ребенок». По другим представлениям, ребенок будет жить столько, сколько лет не дожил предыдущий хозяин его души: «Ребенок умер на втором году жизни. Наши бабы говорят, что это была душа какого-то умершего старика, которому оставалось жить еще два года» [Там же: 35]. Еще одно поверье:

Душа человека может перерождаться только три раза;
Умрет человек, дух из него вылетит. Пройдет 500 веков, опять родится ребенок, и душа войдет в него. Это будут люди второго века. Опять человек умрет, и душа выйдет, пройдет 500 веков, опять родится ребенок, и душа войдет в него. Это люди третьего века. После третьего века уже неизвестно, что будет с душой. Ничего. Больше она не возвращается на землю [Там же: 34].

Нередки и рациональные доводы: «Сколько родится, столько и умирает, иначе люди так бы размножились, что на свете не осталось бы места» [Там же: 35]. В Полесье записано поверье, согласно которому человек семь раз рождается; «(после смерти) наш дух пойдет во что-то (живое), може и в дерево» [ПА, ровен., Озерск].

По другим, более распространенным поверьям, человек после смерти превращается (воплощается) в **животных** [Афанасьев 1996: 299–301; Гура 1997 (см. по указателю); Moszyński 1967: 547–558; Mencej 1995;

Bulat 1922; Успенский 2006 и др.]; сюда же относится и представление о том свете как «пастбище душ», например, в словенской сказке тот свет представляется широким лугом, на котором пасутся овцы [Mencej 1995: 203]. В известной монографии А. В. Гуры о животных [1997] можно почерпнуть сведения о множестве животных и птиц, которые, согласно этиологическим легендам разных славянских традиций, произошли от человека: таковы аист, кукушка, крот, черепаха, змея, медведь, свинья, ласточка и многие другие. Менее однозначны поверья о душах умерших людей, которые могут принимать облик различных животных. Среди них большая часть относится к временным воплощениям души и лишь некоторые безусловно свидетельствуют о вере в метемпсихоз. К последним можно отнести поверья о гадах (таких как змея, лягушка, ящерица, черви), в которых видят воплощение душ предков. Болгары появившуюся возле могилы змею считают душой умершего [Гура 1997: 286]. Македонцы в районе Скопья и лужичане прямо отождествляют домовую змею с кем-либо из предков [Там же: 311]. Есть также словацкое поверье о домовой змее, в которой воплощена душа первого хозяина дома, и ласке, в которой воплощена душа хозяйки [Там же: 56–57]. Сербь Грбля считали, что домовую змею нельзя убивать, потому что она *сјен* (тень, душа) кого-то из домашних, и если убить змею, то и тот человек в семье умрет [Букова грађа 1934: 14; Гура 1997: 311]. В Пинском Полесье в домовом уже видят воплощенную человеческую душу [ПА, брест., Ковнятин]. На Русском Севере считают, что домовая выглядит как хозяин дома [Гура 1997: 231]. В южной Польше, по свидетельству Мошинского, существовал запрет убивать ящериц, которых воспринимали как души предков: при виде вблизи жилья ящерицы желали душе вечного упокоения; то же иногда делали при виде лягушек [Moszyński 1967: 552]. Запрещалось также во время пахоты убивать червя, т. к. в нем видели не находящую себе приюта душу грешника [польское свидетельство, Там же: 519]. В Подлясье душу представляли себе в виде червя и считали, что если такой червь окажется в дереве и это дерево бросить в огонь, то душа будет пищать [Там же: 373]. В виде лягушек иногда представляют души людей не только умерших, но и тех, кому предстоит родиться. Так, кашубы, по свидетельству Б. Сыхты, верят, что аист бросает в печную трубу лягушек, которые потом становятся детьми [Sychna 6: 262]. Согласно украинскому поверью, человек после смерти становится муравьем, птицей, зверем и – снова человеком [Генерозов 1883: 14].

Веселин Чайканович связывает с поверьями о переселении душ южнославянский обычай «полазник» – приход первого посетителя на Рождество, которому придается символический и прогностический

смысл (таким первым ритуальным посетителем дома часто бывает животное: «обитатели того света, т. е. человеческие души, имеют вид животных, и это те самые животные, которых сербский хозяин призывает накануне Рождества на ужин») [Чайкановић 1994/1: 449], с животным образом душ связывается также обычай ряжения в животных, надевание звериных масок – на Рождество, на масленицу и в другое время [Чайкановић 1994/2: 195–196].

Перевоплощения умершего в животное нередко приписываются только **грешным душам**, осужденным скитаться до тех пор, пока они не искупят свои грехи или не будут освобождены от них какой-то внешней силой (божественной или человеческой) [Bylina 1992]. По украинским карпатским понятиям, «Если человек грешный, то душа по смерти идет в коня и год камни возит» [Гнатюк 1912: 325]. По полесским поверьям, «Если человек умрет, и Бог его полюбил, то Бог посылает его душу в хорошую птицу, лошадь, корову, а кого Бог не полюбил – его в собаку, во вредную корову» [ПА, брест., Бостынь]. Белорусы полагали, что

после смерти человека душа его не сразу переходит в загробный мир: сорок дней она еще остается в родном селе; из них сначала шесть дней бродит около дома и три дня по своим огородам и полям. После этого срока она или отправляется на тот свет, куда ей предназначено – в пекло, в отхлань (чистилище), в рай – или же остается здесь, на земле, отбывать свою «покуту» (наказание): поселяется в дереве (такое дерево скрипит), в животном и даже в человеке. Такой человек страдает всю жизнь, пока поселившаяся в нем душа не искупит своих грехов [Богданович 1895: 51].

Карпатские украинцы верили, что «душа может за грехи переходить в разных животных, например, в собаку, свинью, муху („яка провиня, така покута“) [...] если в свинью, то хорошо, душа быстро „спокутується“, поскольку свинья живет четыре года, ее зарежут и душа освободится» [Гнатюк 1991: 397]. Они же были убеждены, что

из коня, коровы и другой скотины не выходит душа по смерти, а погибает вместе с ней. И только если в этом животном «покутовала» (отбывала наказание) грешная душа человека, то после смерти она либо освобождается, либо, если она еще не искупила своих грехов, то отправляется в другую скотину «покутовать» [Гнатюк 1912: 308].

О переселении человеческих душ в домашний скот косвенно свидетельствуют также обычаи называния домашних животных человеческими именами, ритуальные угощения скота в некоторые праздники и дни, похороны скота на особых кладбищах, иногда с причитаниями,

как над умершим человеком, обряды поминания умерших животных и т. п., ср. [Успенский 2006].

С другой стороны, по широко распространенным поверьям, покойники, особенно умершие не своей смертью, в течение определенного времени продолжают свое посмертное существование на земле в **человеческом облике**. У восточных славян – это так называемые ходячие покойники, у западных – *dusze pokutujące*, у южных – вампиры и вукодлаки (см. [Вакарелски 1990; Левкиевская 2009; Толстая 2001] и др.). Посмертное хождение тоже обычно ограничивается 40-дневным сроком или моментом раскапывания могилы и расправы с заложным покойником (вампиром). Или же истечением назначенного срока хождения.

К самым популярным относятся поверья о **птичьем** образе души. Птицей представляется и душа живого человека, которая в момент смерти вылетает из его тела. В Полесье мы записали рассказ о том, как ходячий покойник вышел ночью из земли (из межи), пришел в свое село и стал у спящих людей «вынимать душу», он засовывал им в горло руку и вынимал птицу, наутро оказалось, что люди мертвы [ПА, волын., Речица]. По поверьям западных белорусов, «душа человека – как голубок: та, которой предназначено лететь в пекло, выходит из человека черным голубком, а та, которой на небо, – белым» [Federowski 1897: 219, № 1028]. Повсеместно известны поверья о птицах (особенно кукушке), прилетающих в определенные дни к дому и воплощающих душу умершего.

Часто душа представляется летающим **насекомым** – мухой, бабочкой, мотыльком – они могут вылетать изо рта человека во время сна и так же покидают тело в момент смерти. На Русском Севере одни говорили, что «душа, пока она в человеке, представляет собой пар, а выйдет – то принимает вид бабочки», другие – что «душа есть маленький ангелочек с крылышками», третьи – что «душа имеет вид маленького человечка» и прибавляли: «Чего спрашиваешь, как душа выглядит, поди и посмотри икону “Успение”» (Череповецкий уезд Вологодской губ. [Кремлева 2001: 667]). В Полесье (Ровенщина) рассказывали, что душа умершего в течение 12 дней после смерти пребывает в доме за иконами в виде мухи, а в Малопольше, по свидетельству Мошинского, считали душой муху, которая зимой летает по хате [Moszyński 1967: 549–550]. Болгары в Родопх верили, что душа умершего в виде бабочки прилетает в дом на 40-й день после смерти [Родопи 1994: 23]. Но все это, как мы видим, скорее временные воплощения души, чем свидетельства о «вечном круговороте душ в природе».

Наконец, весьма распространенной ипостасью посмертного существования человеческих душ считаются **растения** (у чехов, например, деревья [Navrátilová 2004: 147–148]). Этот мотив отражен прежде всего в этиологических легендах о происхождении растений, а затем в многочисленных фольклорных текстах (балладах) о превращении человека в растения, о растениях, появившихся на месте гибели или погребения людей, и т. п. Нередко, однако, в таких легендах растения происходят не из души умершего, а из мертвого тела (изо рта, из костей, волос, крови, слез). Так, в восточном Полесье существует предание, что березы – это дочери первого человека Адама, которые своими косами вросли в землю, а сок березы – это слезы [Moszyński 1928: 162, № 259]. В болгарской легенде «Вградена невеста» (Замурованная невеста) из стены, в которую была замурована невеста, вырастают цветы – роза и рута. По польской легенде горох произошел из слез Богородицы, и т. п. Подробно этот и другие фольклорные мотивы рассмотрены в работе В. В. Усачевой о происхождении растений по славянским верованиям [Усачева 2000].

Но есть и поверья о том, что растение может произрастать из души умершего человека. По сербским представлениям, души добрых людей переходят в хорошие растения, души злых – в злые растения, подобно тому, как праведные люди продолжают жить в виде «чистых» птиц (голубя, ласточки, аиста, жаворонка), а грешные – в виде «нечистых» птиц (совы, филина, ворона) [Гура 1997: 533]. С этим связан и обычай сажать на могиле деревья. Если дерево хорошо росло, сербы полагали, что умерший был праведником [Зечевић 1982: 70]. В белорусских похоронных причитаниях присутствует мотив прорастания душ в виде цветов и деревьев – *зелеными кусточками* называли в причитаниях умерших братьев, а *белыми березами* – сестер. Косвенно к этим представлениям восходят поверья о том, что детей находят на грядках, в траве, в лесу, на вербе, груше и т. п. [Виноградова 1995], а также распространенный запрет рубить деревья, т. к. это может погубить душу умершего или его родственников.

Таким образом, представления о душе и в том числе поверья о метемпсихозе, составляющие важнейший фрагмент славянской народной антропологии и космологии, отличаются значительной диффузностью: в них отсутствует четкое разграничение между такими кардинальными оппозициями, как жизнь и смерть, «этот» и «тот» свет, между временным и вечным, между мифологическими (дохристианскими, языческими) и христианскими верованиями (при всей культурной значимости всех этих оппозиций). В них не разграничены

часть и целое: душа может пониматься и как нематериальная «часть» человека, противопоставленная материальной части – телу, и как человек в единстве его души и тела (ср. рус. *в доме нет ни души*, т. е. 'никого нет'). И эта диффузность характерна не только для славянской традиции в целом, но и для отдельных этнических и региональных традиций и даже, насколько можно судить по имеющимся данным, для индивидуальных образов мира.

Библиография и источники

- Агапкина Татьяна А., 2013, *Дерево и человек: одна судьба на двоих*, в: *Ethnolinguistica Slavica. К 90-летию академика Н. И. Толстого*, Москва: «Индрик», с. 42–58.
- Афанасьев Александр Н., 1996, *Происхождение мифа*, Москва: «Индрик».
- Богданович Адам Е., 1895, *Пережитки древнего мирозерцания у белорусов. Этнографический очерк*, Гродно.
- Болотов Андрей Т., 1933, Опыт нравоучительным сочинениям, 1, *О незнании нашего подлого народа*, в: *Литературное наследство*, т. 9–10, Москва: Изд. АН СССР.
- Вакарелски Христо, 1938, *Старинните елементи в българските народни обичаи*, в: *През вековете*, София, с. 246–281.
- Вакарелски Христо, 1939, *Понятия и представи за смъртта и за душата. Сравнително фолклорно изучаване*, София.
- Вакарелски Христо, 1990, *Български погребални обичаи. Сравнително изучаване*, София: Българска Академия на науките.
- Виноградова Людмила Н., 1995, *Откуда берутся дети: Полесские формулы о происхождении детей*, в: *Славянский и балканский фольклор: Этнолингвистическое изучение Полесья*, Москва, «Индрик», с. 173–187.
- Виноградова Людмила Н., 1999, *Материальные и бестелесные формы существования души*, в: *Славянские этюды. Сб. к юбилею С. М. Толстой*, Москва: «Индрик», с. 141–160.
- Виноградова Людмила Н., Толстая Светлана М., 2012, «Тот свет», в: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, под общ. ред. Никиты И. Толстого, т. 5, Москва: «Международные отношения», с. 298–303.
- Вукова грађа, 1934, в: *Српски етнографски зборник*, књ. I, Београд.
- Генерозов Яков К., 1883, *Русские народные представления о загробной жизни на основании заплачек, причитаний, духовных стихов и т.п.*, Саратов.
- Гнатюк Володимир М., 1912, *Похоронні звичаї й обряди*, в: *Етнографічний збірник*, т. XXXI–XXXII, Львів, с. 131–424.
- Гнатюк Володимир М., 1991, *Останки нехристиянського релігійного світопогляду наших предків*, в: *Українці. Народні вірування, повір'я, демонологія*, Київ, с. 383–406.

- Гура Александр В., 1997, *Символика животных в славянской народной традиции*, Москва: «Индрик».
- Добровольский Владимир Н., 1914, *Смоленский областной словарь*, Смоленск.
- Зечевић Слободан, 1982, *Култ мртвих код Срба*, Београд: «Вук Караџић» / Етнографски музеј.
- Крайенброк-Дукова Уте, 1988, *Представите на славяните за душата (По езикови данни)*, в: *Славистичен сборник БАН*, София: Българска Академия на науките, с. 214–219.
- Кремлева Ирина А., 2001, *Похоронно-поминальные обычаи и обряды*, в: *Русский Север. Этническая история и народная культура XII–XX века*, отв. ред. Ирина В. Власова, Москва: «Наука», с. 661–705.
- Левкиевская Елена Е., 1999, *Домовой*, в: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, под общей ред. Никиты И. Толстого, т. 2, Москва: «Международные отношения», с. 120–124.
- Левкиевская Елена Е., 2009, *Покойник «заложный»*, в: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, под общей ред. Никиты И. Толстого, т. 4, Москва: «Международные отношения», с. 118–124.
- Листова Татьяна А., 2001, *Обряды и обычаи, связанные с рождением и воспитанием детей*, в: *Русский Север. Этническая история и народная культура XII–XX века*, отв. ред. Ирина В. Власова, Москва, с. 575–660.
- Никифоровский Николай Я., 1897, *Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах в Витебской Белоруссии*, Витебск.
- ПА – Полесский архив Института славяноведения РАН (Москва).
- Петровић Александар, 1939, *Грађа за изучавање наше народне религије*, в: *Гласник Етнографског музеја у Београду*, Београд, књ. XIV, с. 31–42.
- Потушняк Федір, 1938, *Душа в народнім повір'ю села Осій*, в: *Науковий збірник Товариства «Просвіта» (Ужгород)*, роч. 13–14, с. 33–44.
- Потушняк Федір, 1943, *Подорож душі на другий світ (слідь о переводникови)*, «Літературна недѣля», Унгвар, роч. 3, с. 176–177.
- Родопи. *Традиционна народна духовна и социалнонормативна култура*, 1994, София: Етнографски институт с музей при БАН.
- Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы*, 2007, т. 5, Вологодская губерния, ч. 1–2, Санкт-Петербург.
- Седакова Ольга А., 2004, *Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян*, Москва: «Индрик».
- Толстая Светлана М., 1999, *Имя*, в: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, под общей ред. Никиты И. Толстого, т. 2, Москва: «Международные отношения», с. 408–413.
- Толстая Светлана М., 2000, *Славянские мифологические представления о душе*, в: *Славянский и балканский фольклор. Народная демонология*, Москва: «Индрик», с. 52–95.

- Толстая Светлана М., 2001, *Полесские поверья о ходячих покойниках*, в: *Восточнославянский этнолингвистический сборник*, Москва: «Индрик», с. 151–205.
- Толстая Светлана М., 2004, *Метеорология народная*, в: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, под общей ред. Никиты И. Толстого, т. 3, Москва: «Международные отношения», с. 248–252.
- Толстая Светлана М., 2009, *Погребальный обряд*, в: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, под общей ред. Никиты И. Толстого, т. 4, Москва: «Международные отношения», с. 84–91.
- Толстая Светлана М., 2009а, *Поминки*, в: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, под общей ред. Никиты И. Толстого, т. 4, Москва: «Международные отношения», с. 162–169.
- Толстая Светлана М., 2012, *Человек*, в: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, под общей ред. Никиты И. Толстого, т. 5, Москва: «Международные отношения», с. 498–503.
- Усачева Валерия В., 2000, *Мифологические представления славян о происхождении растений*, в: *Славянский и балканский фольклор: Народная демонология*, Москва: «Индрик», с. 259–302.
- Успенский Борис А., 2006, *Метемпсихоз у восточных славян*, «Harvard Ukrainian Studies», 28, № 1–4, с. 639–650.
- Чайкановић Веселин, 1973, *Клицање предака*, в: Веселин Чайкановић, *Мит и религија у Срба. Изабране студије*, Београд: Српска књижевна задруга, с. 237–240.
- Чайкановић Веселин, 1994, *Сабрана дела из српске религије и митологије*, књ. 5, *Стара српска религија и митологија*, Београд: «Просвета».
- Biegeleisen Henryk, 1930, *Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego*, Warszawa: Dom Książki Polskiej.
- Bulat P., 1922, *Prostonarodna filozofija o duši*, в: *Narodna starina I*, Zagreb, с. 234–243.
- Bylina Stanisław, 1992, *Człowiek i zaświaty. Wizje kar pośmiertnych w Polsce średniowiecznej*, Warszawa: Upowszechnianie Nauki-Oświata „UN-O”.
- Federowski Michał, 1897, *Lud białoruski na Rusi Litewskiej: materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905*, т. I: *Wiara, wierzenia i przesady z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki*, Kraków: Akademia Umiejętności.
- Mencej Mirjam, 1995, *Duša umrlega kot žival pri starih Slovanih*, «Anthropos», № 5–6, с. 198–212.
- Moszyński Kazimierz, 1928, *Polesie Wschodnie. Materiały etnograficzne z wschodniej części b. powiatu mozyrskiego oraz z powiatu rzeczyskiego*, Warszawa: Kasa im. Miąnowskiego.
- Moszyński Kazimierz, 1967, *Kultura ludowa Słowian*, т. 2, ч. 1: *Kultura duchowa*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Navrátilová Alexandra, 2004, *Narození a smrt v české lidové kultuře*, Praha: Vyšehrad.
- Sychta Bernard, 1967–1976, 1–7, *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej*, т. 1–7, Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk.

Metempsychosis in Slavic Folk Beliefs

Summary

The concept of metempsychosis (Greek *μετεμψύχωσις*, literally ‘re-ensoulment’, from *ψυχή* ‘soul’; Latin *reincarnatio*, literally ‘re-embodiment’, from *caro, carnis* ‘meat, flesh, body’) derives from the principal opposition “soul / spirit – body” and is related to the transfer of the dead man’s soul into another body for the entire period of the new “host’s” existence (the soul moves into a new-born, a wild or domestic animal, a plant or into any other physical object – a star, a cloud, wind, a stone etc.) as well as to a temporal turning of the human soul into a bird, an insect or an animal (during sleep, during the first 40 days after death, on commemorative days, as a shapeshifter). No distinction tends to be made between the ideas of soul hypostasis and soul locus (e.g., a tree could be either the soul’s reincarnation or the soul’s place of habitation; wind is interpreted as a soul reincarnation and as a place of its temporary stay). Slavic folk mythological beliefs about the soul combined pre-Christian, pagan beliefs and elements of Christian ideas of the soul (e.g., about different lots of the righteous and peccant souls). To illustrate these statements, the paper provides examples from different Slavic traditions.

Keywords: body, soul, metempsychosis, postmortem existence, afterlife, Slavic mythology, folk beliefs, aetiological legends.

Rozdział 26

Восточнославянские и еврейские народные рассказы о явлении души (к проблеме взаимодействия фольклорных традиций)¹

Ольга В. Белова

Институт славяноведения РАН

Резюме

Статья основана на материалах, записанных в ходе фольклорно-этнографических и этнолингвистических экспедиций в различные регионы России и Белоруссии (2011–2015 гг.). Рассказы о посмертном явлении души составляют неотъемлемую часть нарративов, связанных с похоронно-поминальной обрядностью и отражающих ее региональные и локальные особенности. Особый интерес для нас представляют рассказы, зафиксированные в регионах этнокультурных контактов и демонстрирующие взаимовлияние разных конфессиональных традиций. В этой статье мы проанализируем рассказы о вещих снах и видениях, а также некоторые элементы обрядности (ритуал «проводов души»), в которых отражены традиционные народные поверья (душа-птица, душа-бабочка, душа-свет и т. п.) и на основе которых можно составить представление о механизмах заимствования верований в результате контактов славянской и еврейской культур.

Ключевые слова: народная религиозность, восточнославянский фольклор, еврейский фольклор, этнокультурные контакты, народные рассказы, похоронная обрядность, поминальная обрядность, народные верования, посмертное явление души.

¹ Статья написана в рамках работы по проекту «Проблемы этнических контактов и взаимодействий в текстах письменной и устной культуры: славяне и евреи» (РНФ 15-18-00143).

Душа как главное понятие народной антропологии, формы ее воплощения, равно как и фольклорно-мифологические представления о душе достаточно подробно изучены этнолингвистами и фольклористами [см., например, Толстая 1999; Виноградова 1999; Никитина 1999; Коконова 2012 и др.]. Мы же сосредоточимся на одном мотиве – мотиве явления души на 9-й или на 40-й день после смерти и рассмотрим его с точки зрения «сценариев» поминальных дней (реже – годовщины). Анализ текстов позволяет сделать вывод о том, что мотив «явления души» представлен посредством некоторых универсальных констант:

- тексты определенного жанра (сновидения, видения, обмирания, свидетельства о личном опыте);
- ипостаси души (человек, птица, бабочка, блестящий предмет / свет);
- материальные проявления и временные точки (визуальное / зримый образ; ощущение присутствия; звук; запах – ладан; движение; 9-й и 40-й дни после кончины, год после кончины);
- элементы обрядности, «доказывающие» присутствие души («проводы души»).

Рассмотрим эти особенности на конкретных примерах.

В 2011 г. во время полевых исследований на хуторе Крымском Усть-Донецкого района Ростовской области мне довелось услышать драматичный рассказ, который стал фактом не только истории конкретной семьи, но и местного «культурного текста» (записаны версии от членов семьи, где произошел трагический случай, а также от посторонних – соседей). Все версии демонстрируют устойчивость сюжета и стабилизацию его в форме практически клишированного текста. Центральным образом всех записанных нарративов является образ души-птицы.

У него был сын, он был мой ученик, а потом закончил 8 классов, поехал учиться, тут у нас недалеко Семикаракорск, небольшой городок такой, и там познакомился с ребятами, в общем, наркоту стал... увлекаться. Женился, всё, ребёнок. И поехал он в Шахты, есть город Шахты недалеко от нас. Что случилось там – никто не знает. И месяц нет, и два месяца нет. Потом... а у него двоюродный брат работает это... медэксперт. И узнали, что он похоронен. А где – неизвестно. Ну, отец решил узнать через этого родственника, нашли, где захоронены неизвестные. Ну, он нанял людей и начали откапывать эти могилы, чтобы найти тело его. Одну откопали – нет, вторую откопали – нет. А он, отец, заметил, что как они приезжают раскапывать, прилетает голубь и садится на одну и ту же могилу. И воркует. И он этим мужчинам и говорит: «Ребята,

давайте попробуем, вот я обратил внимание, что голубь прилетает и садится вот только на эту могилу». Откопали, и этот Серёжа действительно в этой могиле был. И они его сюда привезли. И вот всё теперь посвящает только церкви. Очень много сделал, и купола он добился, ну очень много делает, ограду, всё [Е. Ф. Елисеева, 1950 г.р., в х. Крымском с 1960-х гг.; посторонний свидетель; зап. О. Белова, 2011].

Сыночек Сережа, убили его в Шахтах. День рождения у него 1 мая. И он с ребятами выпросил у меня банку мяса, шашлык будем жарить где-то за Донцом. Ну, выпили же ребята, и очутились в Шахтах. Его там угрожали, и мы полгода его искали. Мы не знали где он есть. В милицию обращается Александр Иванович, а у нас тут был милиционер, набрешиет: вон он там за Донцом ходить! Я все балки – и тут и там, все балки пообойду, нигде же ничего нету. Где какая земля, я палкой ширю – может, его тут схоронили или чё... Ой, полгода искали, потом племянник работает в милиции там, у Шахтах. И чё-то начал фотографии какие-то глядеть, глядь – да это ж Сергей! И сразу в усть-донецкую милицию позвонил, а милиция – дед Саша работал как раз завхозом на мельнице, туда позвонили: «Александр Иванович, на опознание сына езжайте». Он взял Лену, дочку, и поехали они... Приезжают, нашли эту милицию, и показывают фотографию. А могила-то где? Покажите нам! Поехали показать могилу. А могилу-то не найдёшь! Там было написано на этом... палка и досточка, карандашом химическим подписано. А там же, глянь, сколько прошло и дождя и ветра, и всё стёрлось. [Похоронили неопознанного.] Ничего они не нашли на этой могиле – где его схоронили, не знаем. И дед Саша и на другой день поехал, взял, где он работал, ребят, и поехали опять искать. Они, по-моему, неделю ездили искали. Откапывали могилы. Откопав, а там, говорить, видно, что какая-нибудь старая или видно, что тряпкой прикрытый какой-нибудь, что не он. А потом на одной могиле – заросшая могилка – на ней, говорить, это, голубочек сидит. А дед Саша говорить: «Ребята, поймайте...» Подошли они к нему, а он вроде как больной, отпрыгнул, а дальше не подымается. А дед Саша говорить: «Ребята, поймайте-ка его, голубочка. Он болеет, его на откорм я его заберу домой». Стали его ловить, а он – пых! и полетел вверх. Улетел. Ну Лена и говорить: «Давайте откапываем эту могилку, где голубочек сидел». Откопали, а там же как в городе: копнул и вот оно сразу – гроб. Откопали, открыли крышку, и сразу и Лена, и дед Саша: «Ой, это Сергей!» И нашли его.

На другой день, не забивали гроб, ничего, так прикрыли чем-то, и говорит, я завтра возьму машину в колхозе, поедом и заберём его. Поехали и забрали. [Птичка знак им подала?] Да, голубочек. И вот он как пыхнул, так и полетел. [И не видели его больше?] Не, не видели. Это, значит, душа была [Н. А. Лукьяненко, 1935 г.р., х. Ольховка, в х. Крымском с 1963 г.; мать погибшего, рассказывает со слов очевидцев – мужа и дочери; зап. О. Белова, 2011].

Очень распространенный мотив личных нарративов – это явление души в виде птицы на 40-й день после смерти родственника.

А потом было ещё один раз – у меня умирала тут тётя, мы хоронили её зимой. И я пошла, как раз было сорок дней, я пошла одна на кладбище. Иду и говорю: «Ой, тёть Мань, вот интересно, думаю про себя, вот...» Не, уже на кладбище пришла и говорю, что сходила к себе к маме на могилку, к этой пришла, говорю: «Вот интересно, встретились вы там или не встретились?» Так, про себя вот. Всё – только я к могилке подошла – откуда ни возьмись снегирь! Зимой, в зимнее время это ж снегирь не диво, правильно? И вот он на ограду садится, не деревце там, и передо мной. Ну и всё. Я вышла с этой самой, иду, так передо мною этот снегирь, который был, и ещё один! И я вот так иду, и они прямо вот так вот, буквально на шаг! Передо мною! Третий снегирь! И всё прыг-прыг, прыг-прыг! Передо мною. И потом уже я иду да говорю: «Да что ж это такое, эти птички...» Ну на дереве, я понимаю, что можно их увидеть, а тут, чтобы вот перед тобою... И только потом, я говорю – во, Господи, дак я же просила, спрашивала, что встретились вы или не встретились? Так вот тебе, пожалуйста, что она вот душа и вот про кого я подумала – встретились они там, родня эта – вот тебе ещё два снегирия! И вот я шла так вот, до половины дороги они всё передо мной прыгали. Я – опять у меня слёзы – иду рыдаю и говорю: «Ну я поняла уже, говорю, всё – я поняла, что вот такое!» Так что есть это всё. [Это на сорок дней, когда душа пошла?] Да-да-да [О. Г. Максименко, 1949 г.р., д. Езёры Чериковского р-на Могилёвской обл., зап. О. Белова, Н. Савина, 2014].

Аналогичное явление души может случиться в годовщину смерти; родственник как бы напоминает членам семьи о своем «присутствии», о том, что он рядом. В приводимом ниже рассказе душа является в виде необычной бабочки, которая своим поведением демонстрирует желание установить контакт с родней.

Да, а ещё было со мной. Ещё одного брата, среднего, я... он умер в Воскресенском районе Московской области. Ну, и он завещал, он умер тоже скоропостижно, 58 лет ему было, от сердца. Вот, и он завещал, я его привезла сюда. Я ещё там жила тоже, но привезла его, родители тут, и он хотел, чтобы его тут похоронили. Вот, я его привезла сюда. И вот его годовщина смерти. А он умер 7 июня. Я как раз пошла в этот день сходила на кладбище, а потом пошла полоть картошку. Вот эту картошку полю я, вдруг прилетает ко мне бабочка. Бабочка – не такие как у нас эти, не обычного окраса. Прилетела, вьётся, вьётся, вьётся... Ну а у меня такая мания – разговаривать со всеми тварями. Я говорю: «Ну и что ты вокруг меня тут вьёшься?» И вдруг она садится ко мне на руку. Садится на руку и вот этот хоботок... и она мне как будто целует руку! Потом выше-выше-выше, потом на голову, потом на губы села, и вот она мне

полчаса вот так! Я говорю: «Да что ж ты мне не даёшь это, работать!» Я её отгоняю, а она всё равно садится и хоботком меня всё ощупывает, всё это самое... И тогда мне только в башку стукнуло: что дак он даёт понять, а я только перед этим прочитала тоже вот такое, что Господь Бог даёт, чтоб мы увидели, так же вот невидима душа, понимаете? А так, когда он – может в птичку превратиться, может в бабочку, во что-то такое, чтобы дать понять, что он с тобою, что он тут! Вот, и только тогда я поняла, я в слёзы, я говорю: «Да я ж – теперь только дошло, что Женя, это ты со мною!» А я ещё – у меня такая привычка, я, когда мне тяжело, я мёньшая, я всегда говорю: «Ну, братики, помогите мне! Помогайте мне, говорю, одной мне не справиться с этим». И вот это вот было со мной. [Душенька прилетала?] Да, душенька... и она уже так не хотела эта бабочка улетать, а потом всё – раз! – и не стало её [О. Г. Максименко, 1949 г.р., д. Езёры Чериковского р-на Могилёвской обл., зап. О. Белова, Н. Савина, 2014].

Душа покойной матери, явившаяся зимой в виде мухи (в то время, когда покойница еще лежала дома, до похорон!), прекращает ссору между родственниками:

[Не рассказывали, что можно увидеть душу умершего человека?] Ну может, которые, и... видють, но не всем дано это. [...] [Не может она в виде птички или бабочки явиться?] Да, может быть. [...] И бабочкой, и мухой, и этой... [Может быть мухой?] Да. Я этый, когда вот мать мою хоронили, зимою. Ни одной мушины не было, этой. [...] Сын, ну, просил у жаны, там, чтоб суп инá приготовила, свежего... И инá там, ну, раскричалась. И вижу, что муха села на руку. И все глянули и ш... И стихли, [...] и инá пошла готовить, и мухи нигде ничего... Вот так. Потому что инá чула это. Инá говорить, инá слышит, два... ну, два дни ти, это я к помреть человек этый самый. [То есть муха села ей на руку?] Да, села, чтоб предупредить этое... [Чтобы они не ругались?] Ну вот это было такое, потому что зимой нигде даже на этих... Ну мы привязли [тело матери], но ведь не топилося, ничё, холодина, нигде этого. Муха. И одна муха. А тады не стало и всё. Ну вот это я так, это я вот, было такое [Т. Н. Морозова, 1953 г.р., д. Тиньков Кричевского р-на Могилёвской обл., зап. О. Белова, Е. Боганева, 2014 г.].

Материализация души в виде предмета – более редкий, но не менее колоритный мотив рассказов о явлении души. Обращает внимание то, что предмет этот «летучий», «блестящий» и ведет он себя, как живой, «контактируя» с членами семьи, напоминая о том, что следует справиться поминки.

А теперь ещё. Уже взросленькая была, что мы ходили у Крымский по-над горами у ету... у школу с соседками там. И вот мы пришли со школы,

и у нас там кладбище заброшено, кладбище нужно проходить, там ручеёк течёт. Мы этот ручеёк перешли и сели на этой кладбище на камни, сидим. Портфели у нас шитые были, на этот портфель сидим, глядим. А вот так – люди живут, ряды домов и один дом большущий-большущий. Он и сейчас стоит. И на крыше как отдушина какая-то. И оттуда с этой отдушины вылетела бумажка золотая. И вот так летает-летает по-над крышею. А потом выше, туда на самом бугре, это вот тут сын живёт, а там мать живёт, туда полетела эта бумажка. Там начала – над домом летала-летала по-над крышею, а потом опять вернулась к этому дому, тут полетала и как устремилась в одну точку и полетела! А ветер, а мы на спины положились – глядим. Она толька – мельк-мельк-мельк-мельк! – мелькала. Приходим же мы домой. Она своей бабушке рассказала, а я своей матери рассказала. Они работали в колхозных садах, на виноградниках. Вот тот дом – там мать этого сына живёт, о тут на Низу, вот, и говорят: «Монощка, слушай, чего наши девки-то видали. Над Ванюшкиным домом летала бумажка и над твоим, над крышею, блестящая какая-то». Она говорит: «Девки, да уж ему сорок дней сравнялся!» И побегла домой, щё-то там придумала, принесла, помянула его. Так что говорят, что три дня бывает душа, нет – она сорок дней все бывает! [Н. А. Лукьяненко, 1935 г.р., х. Ольховка, в х. Крымском с 1963 г., зап. О. Белова, 2011].

Даже в тех случаях, когда душа приходит невидимой для окружающих, родственники могут ощущать ее присутствие (слышать звуки шагов и дыхание покойного, видеть тень в день похорон, в течение шести недель после смерти).

Вот, вот у меня было... я, я не видела, я слышала. У меня в день похорон отца... Мы все приехали домой, нам сказали оставить стол, стол не убирать и свет оставить включённым в комнате. Остаётся стол и остаётся прибор. Для покойного. То есть для него есть даже место за столом, которое не занимает никто. И вот я спала, мама спала, а я сидела рядом с ней, спать мне не хотелось. И я услышала, что у меня по дому половицы скрипят. Обычно они скрипят так, будто кто-то идёт. Потом слышала, как отодвигается стул, как стучит ложка по т... вилка по тарелке. Рюмка звякает. Так страшно было, я даже не вылезла из-за дверей, сидела так тише мыши. И думаю: может, поди, или мне уже совсем плохо, или я не знаю. Было такое, что являлись... [...] На сорок дней маме моей папа являлся во время молитвы заупокойной. Когда всех собрали, она говорит: «Я его вот увидела, токо, – говорит, – обрисованного, что он посидел вот так вот... Вот, сидел, просто, смотрел на нас» [О. В. Дорошук, 1989 г.р., г. Кричев Могилёвской обл., зап. О. Белова, Ф. Орлов, 2014].

Я вот первое время, когда мама умерла, я до шести недель, я даже дыхание слышала её. И скрип дверей слышала. Ну я и её не боялась почему-то.

Не знаю. [Шесть недель после смерти?] Да, после смерти, вот. Вот-вот она рядом. Вот я ляжу на кровати. [...] И слышу, она, это самое, ну, дышит. Я слышу её дыхание. И слышу дверь тихонечко открывается, закрывается. Она на Пасху умерла. На самую... перед Пасхой. [Говорят, кто на Пасху умирает...] Да, Богу угодный, говорят. Ну, она всю жизнь трудилась, плохого никому ничего не делала, кроме добра. Папа погиб у нас на фронте. Ну, она детей поднимала, что тут сказать. Трудилась [Л. В. Куляко, 1943 г.р., д. Волчец Костюшковичского сельсовета, с 1980 г. живет в д. Костюшковици Кричевского р-на Могилёвской обл., зап. А. Мороз, Н. Савина, 2014].

Тады там яцё, токо похоронили, сорока дней не было. И я ляжу, идёт, вижу. [...] **Слышно мне: кто дышит.** Понимаете? И так ляжу-ляжу, резко – хоп, открыла. Як похоронила яго вот в белой рубашке, чёрном этом костюме – и ён так передо мной стоить. Ля койки. Постоял и сразу моментом и исчез. И дочке так. **Ина́ говорит: «Мам...»** И к ёй приходил старший. Но. «Тоже, – говорить, – дети в школу пошли, а я, – говорит, – ляжу, нема нікого в хате. Думаю, ну что-то мне вот мне... **вот дышит человек, як будто в хате кто ёсть.** А я глаза открываю: **батька передо мной стоить».** Ну, и вот так спугалась, аж глаза закрыла, открываю – опять нема нікого». Вот видите. [Он приходил в одно и то же время?] Да. Душа яго ходить... [Вам и дочке он явился в одно и то же время?] Да-да. [Он вам и дочке явился одновременно или в разные дни?] В разные дни. В разные дни, до сорока дней, потому что... [До сорока дней?] А после сорока уже вот это всё не приходил [Е. С. Семенкова, 1949 г.р., д. Залесовичи Костюшковского сельсовета, жила 30 лет в д. Костюшковици, сейчас – в г. Кричеве Могилёвской обл., зап. О. Белова, Ф. Орлов, 2014].

Душа провоцирует кого-либо из членов семьи на плач и таким образом, через чужой голос, дает знать о своем присутствии.

[Ранее ВВГ рассказывает, что муж, когда умирал, просил её не горевать.] Ну вот... какое-то... какое-то есь так... или предчувствие, значит, сорок дней... тут... дети уже... готовятся... к помину... ну... и где-то в одиннадцать часов, в двенадцатом так... ну к часу... пригласили этих... людей сюда, а на кладбище у двенадцать часов ходили... и вот... ходила я, разговаривала, всё нормально, и вдруг как закричала не своим голосом: «Ай!», дочка-то старшая: «Мам, что с тобой?» – «Доченька, тихо-тихо-тихо-тихо-тихо-тихо», пошла там, у спальню завалилась... на кровать... и кричала, истерика такая, что всё, гъ [говорю]: «**Тихо-тихо-тихо, папка пришёл проишатся со мной, тихо-тихо-тихо-тихо**», и так вот... минут сем... истерика у мня́ такая была... тада легко так стало, гърю... поднялась, гърю: «Ну всё, детки, папка ушёл». [Это на сороковой день, да?] Да, на сороковой, гърю: «Папка ушёл», и всё, опять начала... тут хожу как ни в чём... а то минут вот... пять-сем у меня...

истерика такая была, что всё, я кричала, как... гърю: «Тихо-тихо, папка прощается со мной». [Значит, до сорокового дня душа остается здесь?] Да, э... видимо, так, и вот... [В. В. Григорьева, 1940 г.р., д. Холмы Велижского р-на Смоленской обл., зап. О. Белова, А. Мороз, 2013].

Широко распространено поверье, что душу умершего видят домашние животные, особенно кошки. В приводимом далее рассказе человек чувствует присутствие души, потому что ощущает запах ладана, а кошка провожает невидимый объект взглядом.

*Кошка, они... вот когда приходит потустороннее к тебе, а они приходят к нам, особенно когда вот умершие, до сорока дней, до года, могут они посещать. Они невидимы нам, мы их не видим. Они могут через стену, через стекло, я сама в этом убедилась. Да, это было такое, понимаете. У меня когда умер брат, вот, и как раз ему исполнилось это... год, но хоронили его не здесь, он в Севастополе был. А когда я сюда переехала, он ко мне приезжал. Ну, я ж помню эту дату, что когда он, чего. **Я вот так вот сижу на диване, вот, и кошка!** У меня всегда их, и пять может быть [смеется]. Я без них не могу! **И она сразу так во [вскинулась]! И так смотрит!** То есть она вся во внимании! Думаю, что такое? **И вдруг передо мной вот запах. И запах вот такой – вот когда в церкви кадят, вот такой вот от кадила.** Я не знаю, что они туда добавляют вот это вот, ладан такой с этим ароматом. **И вот мимо меня это такой вот шлейф такой, понимаете! Но ничего ж не было! Вот, и вот этот вот шлейф какого-то неземного чего-то.** Я тут поняла, что действительно вот... брат тут у меня [О. Г. Максименко, 1949 г.р., д. Езёры Чериковского р-на Могилёвской обл., зап. О. Белова, Н. Савина, 2014].*

В экспедиции на Смоленщине мы записали рассказ о том, как кошки пришли поминать хозяина на девятый день на кладбище.

[Ранее ГВВ говорит, что у них в доме всегда было много котов, потому что их любил её покойный муж.] *И вот можете представить... [Вздыхает.] Умер муж... вот, котов я... баню закрыла, всё, и похороны прошли, и во так... круговую везли... ну... на второй день ходила на кладбище я... и каждый день я ходила на кладбище, коты были дома. На девятый день... дочка звонить мне: «Мамка, мы приедем... к двенадцати часам на кладбище». Я гърю: «Ну хорошо», я гърю: «Прямо пойду, там буду вас ожидать». **И вот... собралась я, пошла... только подхожу к кладбищу – обогнали меня коты... четверо котов... трое, четвёртого не было, трое, вот этот... потом... этот... Шурка и... и Дарик, а... а это, Яшки не было. Значит э... обогнали меня и побежали-побежали всё, я только подхожу... к кладбищу – на кладбище крик, так кричат коты, что всё, ужас какой, ну, думаю, наверно собаки котов задрали там, прихожу – они вокруг... могилы ходят, там-от цветов очень много, [...] ползаят, под***

вянки эти, кругом, кричат, и я села съ... э... сiju, [вздыхает] плачу – один кот на колени, другой сюда, третий сюда э... лижет мне... лицо, тада пришла... э... пришла подруга... на меня: «Ай ты... а коты... ой, – гърить, – и Дарик тут!», ну... и тут... приезжает э... зять... с дочкой, дочка на м[ен]я: «Мам! Зачем ты котов сюда... принесла?» А я же две сумки несла, это же... поминать тут... [Вздыхает.] Я говорю: «Доченька, они меня сами сюда привели». Вот... и, значит, сели мы поминать, положили им тут блинов около могилочки... не то чтоб они там схватили... убегают, не, сидят рядом, мы тут сидим, вот, люди – и они рядышком. И вот иду... я уже домой – они сзади... за мной... и... четвёртый к кладбищу подходит, рыжий кот, вот... Я гърю: «Ну что ты, миленький, идёшь э... к хозяину, я тебе... несу тут поминать, – гърю, – тебе отставили»... вот... и идём тогда уж четвером... это ужас, а потом во ходила и на сорок дней, и всё... это же всё недалеко – никогда не были, именно вот на девять дней. [...] [Прям вот точно на девятый день, да?] Именно на девятый. Во... что, что могло случиться, именно на девят[ый], и на сорок дней тада ходила – никада [никогда] больше не ходили [В. В. Григорьева, 1940 г.р., д. Холмы Велижского р-на Смоленской обл., зап. О. Белова, А. Мороз, 2013].

Отдельный мотив о явлении души фиксируется в рассказах о том, что умирающие видят души родственников и знакомых, которые приходят, чтобы забрать их в иной мир.

И покойники приходят, когда умирают. Моя мама-покойница всё время разговаривала с ней уже в последние дни, уже она всё. И вот всё: «Мама!» [...] это она свою мать звала всё. И тётя моя умерла – тоже, я знаю, приходили за ней покойники. За йими приходят души умерших. Это точно. Это уже неоспоримый факт. [Приходят души родственников?] Души родственников. Да, приходят покойники за ними. [Они во сне приходят?] Наяву они приходят, но мы же их не видим, а они видят их. [Покойников видят те, кто умирает?] Да, кто умирает. Кто уже... вот, говорят: «Вот только ж мама, только, ты меня не видишь? Мама вот пришла за мной». Я-то не вижу, а она-то её видит [Л. В. Куляко, 1943 г.р., д. Волчец Костюшковичского сельсовета, с 1980 г. живет в д. Костюшковици Кричевского р-на Могилёвской обл., зап. А. Мороз, Н. Савина, 2014].

А ещё вот что вам сказать. Раз уж разговорились про это, про покойников. Когда ляжала сестра моя, покойница уже, она уже, ну так о, что, из больницы когда привезли. Ина воть ляжить, ў стенку глядит и говорить: «Эй... (так вот, знает). Ну чяго ты, отец?» Всю жизнь прожила в Казахстане, с шестнадцати годов по-русски не разговаривала. «Чяго ты, отец? Чай пьёшь? Хм. Чай пей. Чашку большую ўзял сябе». А мы кругом ея все... ну, обступили, кругом. [...] Внуки плачут, все плачем сядим. А ентое я и говорю: «Любка, – говорю, – а с кем ты разговариваешь?» Она говорит: «С кем? С отцом, – гът, – разговариваю». С того света... к ёй уже все пришли

за ей покойники. «Вот, – говорит, – Таню вижу (дочку) [...] Ну жо, мой жо отец так умер. [...] Яму́ было восемьдесят шесть лет. Слабенький такий, инвалид войны. [...] Сядить-сядить... полусидя ж на койке. [...] Такий ўдумчивый на меня гово́рить: «Ну во. Ну что ты мне во помешала?» Я говорю: «Кто помешала, пап?» – «Во, – говорит, – только Иван приходил». (Той, что машина забила, сына брата моего.) Во, сядел на койке рядышком со мной, куриў со мной. Я говорю: «Что ты гово́ришь? Он же, Иван, помёр». – «Ну вот только сядел, что ты мне рассказываешь?» Понимаете? [А вы ничего не видели?] Не-не-не. И ён. Кем ён пришёл ужо, тады тых берёт смерть. Вот ён пришёл уже забирать [Е. С. Семенкова, 1949 г.р., д. Залесовичи Костюшковского сельсовета, жила 30 лет в д. Костюшковици, сейчас – в г. Кричеве Могилёвской обл., зап. О. Белова, Ф. Орлов, 2014].

Завершающий этап расставания души с миром живых маркируется специальным проводным (отгонным) обрядом. В некоторых локальных традициях (например, Пензенская, Тамбовская, Архангельская области) обряд «проводы души» – это разработанный комплекс, отличающийся разнообразными региональными особенностями (открывание ворот, печной трубы, вывешивание полотенца).

Душа ходила на сороковой день – трубу открывали, ворота не закладывали. Если ворота заложить, то стукаться будет душа, являться будет, пугать... [архангел.; Коконова 2012: 31].

Раньше тряпочки вешали на улицу, душа как утирается, сорок дней, а потом как уносит её ветром. На угол, на самый первый угол её вешают. [...] И вот сорок дней висит эта тряпочка [архангел.; Коконова 2012: 32].

На сороковой день после обеденных поминок один из родственников говорит: «Ну, пошли провожать». Две-три женщины выносят стол на улицу и ставят его на проезжей части. В это время присутствующие на поминках следят за висящим у икон полотенцем. Считается, что полотенце покидает душа, которая улетает, и поэтому оно колышется [...] «Ну всё, душенька, пошли, уходи к себе, иди к Богу» [...] «Лети, лети, за нами не прилетай» [пензен.; Кутенков 2000: 25].

Коллекцию примеров можно дополнить южнорусскими свидетельствами из Ростовской области. В хуторе Крымском Усть-Донецкого района проводы души приурочены, по одним свидетельствам, к девятому дню после смерти, по другим – к сороковому. Полотенце в обряде отсутствует, душу провожают с иконой и Псалтырью, а в качестве поминального блюда фигурируют пышки с медом.

Это на девятый день. «Проводы души». Собираются, читают молебен такой. И потом – вот мать провожали ж – потом кто-то вперёд, кого-то

после, заставляют идти первым, за калитку, всё... За калитку, а потом до кладбища вообще-то должны идти, я так думаю. Но не ходили мы до кладбища. С дому проводили и всё, за калитку. Полотенце не вывешивают, просто когда человек умирает, полотенцами занавешивают все стеклянные и зеркальные предметы. А потом эти полотенца снимают. [...] Это на девятый день, это считается, что проводили и теперь душа пошла по мытарствам. 40 дней она там ходит. [А в 40 дней что делают?] А в 40 дней поминают, зовут, на 40 дней приглашают кого там... На первый день, когда похоронили и поминают, кто хочет – калитку открывают настежь и двери – кто хочет, тот и заходит. Три рюмки обязательно должно выпить. Положено выпить. А 40 дней – это уже кого захотят. На девять дней пекут пышки и разносят по куткѹ [А. А. Толмачев, 1951 г.р., х. Крымский, зап. О. Белова, 2011].

[Что значит «душу выводить»?] Молитву читаем, и всё. Полотенчик не вывешивают, а это, псалтырь несут. И это, иконочку. И какая-нибудь небольшая девочка или мальчик идёт последом за нами. И всё. Молитву читаем да поём. [Кто исполняет этот обряд – родственники или приглашенные?] Церковные. Батюшка душу выводить не нужен. Он только отпоёт, да и поедет. Душенька здесь бывает сорок дней [...] Говорят батюшки, что она только три дня бывает здесь, а потом улетает. Неправда. Она сорок дней все тут бывает [...] [Зачем, когда душу выводят, мальчик или девочка]. Ну, она ж не грешная. [До какого возраста считается, что душа не грешная?] Да уж в семь лет будет грешна! [Н. А. Лукьяненко (Князева), 1935 г.р., х. Ольховка, в х. Крымском с 1963 г., зап. О. Белова, 2011].

Это есть обычай – когда умер человек. И вот когда проходит сорок дней, вот умер человек, проходит девять дней когда со дня смерти – разносят пышки. Пышечки с мёдом смазанные. И проносят – соседям, по улице знакомым. А на сорок дней – обед. И выводят душу. Кто-то из детей или внуков берут иконочку, а иконочка чтоб была или в платочке, или полотенце маленькое такое небольшое. Он идёт впереди, сзади идёт эта женщина, которая молитвы читает, и родственники остальные все. Выходят и около порога каждого три раза кланяются, молятся и кланяются. Из дома выходят и за калитку. Душу вывели. И всё. [Только до калитки?] За калитку. Остальные, кто пришёл на обед на этот, сидят и ждут. Не выходят. [А кто молитву читает?] Люди, которые ходят в церковь, знают молитвы, книги у них соответствующие есть. [А иконочку несет?] Это из родственников. [Какого возраста дети?] Внук там... Любого возраст. Если нет, то взрослый сын. Кто-то из родственников [Е. Е. Елисеева, 1950 г.р., в х. Крымском с 1960-х гг., зап. О. Белова, 2011].

Записанные в регионах этнокультурных контактов рассказы о явлении умерших (или их душ) ярко демонстрируют взаимовлияние раз-

ных традиций. Любопытная картина фиксируется, например, там, где исторически соседствовали славяне и евреи. Сегодня, когда еврейского населения в бывших местечках практически не осталось, в рассказах о «встречах» с покойными родственниками, которые нам удалось записать от немногих местных еврейских информантов, все более ощущается влияние доминирующей христианской традиции. В последние годы во время полевых исследований в различных регионах Украины и Белоруссии нам уже не удалось записать традиционных еврейских рассказов о посмертных воплощениях души, вероятно, образы гилгула и диббука, зафиксированные этнографами в начале XX в., остались в прошлом.

В то же время в рассказах евреев появляется нетипичный для еврейской традиции мотив поминания на 40-й день. Именно с такой ситуацией мы столкнулись в г. Лепеле Витебской области Белоруссии во время экспедиции 2014 г. Некоторые информанты-евреи вспоминали, что по еврейской традиции поминать следует на 30-й день после смерти, однако идея «сороковин» чрезвычайно прочно вошла в «кладбищенский текст» лепельчан. Именно на 40-й день отлетает душа:

[Через 40 дней после смерти душа уходит,] и ты вместе с душой летишь. Сорок дней ты лежишь, а потом душа поднимается. Как поднимается, когда тебе там стока песка насыпят? Ничё там не поднимается, уосподи... [жен., 1928 г.р., г. Лепель, зап. Ф. Орлов, 2014].

Еще один момент, на примере которого можно наглядно показать диалог традиций, это представление о явлении души родственникам и знакомым покойного на 40-й день после похорон. Рассказы, записанные от евреев, доказывают, что тут не обошлось без влияния соседей-христиан.

А перед этим, как ён помёр [русский муж рассказчицы], тут были русские и говорят, что ён будет ходить 40 дней. И мне одной жутко было ночевать, я у сястре ночевала. А эта соседка, что внизу живёт, говорить: на вторый день после похорон пришел он и стоит на улице одетый так, у той рубашечке беленькой, черный костюм, туфли, всё тое, что его похоронила. «Ванечка, а чего не йдёшь у хату?» – соседка, ей приснилось. А ён: «А Лены дома нет». Вот что-то же есть?! Дак я у сястре ночевала, мне жутко было. А потом уже осмелилась, и ён мне ни разу не снился. [...] Люди ж говорили, он будет к тебе приходить сорок дней, а я одна, мне жутко, вот. [...] А говорят, что сорок дней душа ходить [Е. И. Либина, 1932 г.р., г. Лепель Витебской обл., зап. О. Белова, А. Косых, 2014].

[Можно ли видеть или ощущать душу?] Вот я пример приведу: тут такая врач была против жила, она врач была и понесла мусор, не чувствовала ничего плохое, понесла мусор, и там ей плохо стало, уже назад шла и пова-

лилася. Сосед увидел в окно, вышел, поднял яе, привёл, отомкнул, пустил её у хату, позвонил в скорую помощь, скорая помощь приехала, долго была тут, а тады яе понесли на носилках, у больницы яна помёрла. Вот, и прошло сорок дней, а у нас як раз у церкви был некий праздник, гулянка, и я вот иду. На первой лестнице я зайшла, иду и де-то нейкий як шум – ш-ш-ш-ш! Думаю, який шум? И вот на лестнице, я свярнулася на второй, повалилася вот так [показывает – вперед], очки были одетые, тут нос разбила, всё... Ну, я стала говорить, а мне соседи: «Это ейная душа лятела». И ты в этот момент шла и повалилася. Значит, что-то есть?! [...] **Вот я рассказала йим, а яны сказали – что [как] раз сорок дней тады было** [Е. И. Либина, 1932 г.р., г. Лепель Витебской обл., зап. О. Белова, А. Косых, 2014].

Если в предыдущих рассказах речь идет о явлении христианских душ еврейскому родственнику (знакомому), то в рассказе, записанном от уроженца г. Бельцы, на 40-й день ему во сне явилась душа его матери-еврейки. При этом рассказчик сам признал, что подобные «явления» суть отражение христианских поверий («это у христиан говорят, что душа сорок дней ходит»), но факт остается фактом – его личный опыт свидетельствует, что не бывает правил без исключения («но мне мама же явилась, и это точно был сороковой день с ее смерти») [Л. Шварцман, 1935 г.р., г. Бельцы; г. Мельбурн, Австралия, зап. О. Белова, 2014].

Представленные в публикации материалы из разных регионов славянского мира дают возможность увидеть универсальное и особенное в представлениях о том, как и при каких обстоятельствах является живым душа умершего человека и как вербализуется в фольклорных нарративах мотив явления души.

Библиография

- Виноградова Людмила Н., 1999, *Материальные и бестелесные формы существования души*, в: *Славянские этюды*, отв. ред. Елена Е. Левкиевская, Москва: Индрик, с. 141–160 (там лит.).
- Коконова Анна Б., 2012, *Народные представления о душе (по материалам Архангельской области)*, «Живая старина», № 2, с. 30–32.
- Кутенков Павел И., 2000, *Символика траурной одежды старинных сел Поочья*, «Живая старина», № 1, с. 24–26.
- Никитина Серафима Е., 1999, *Сердце и душа фольклорного человека*, в: *Логический анализ языка: Образ человека в культуре и языке*, под ред. Нины Д. Арутюновой и Ирины Б. Левониной, Москва: Индрик, с. 26–38.
- Толстая Светлана М., 1999, *Душа*, в: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, под общ. ред. Никиты И. Толстого, т. 2, Москва: Международные отношения, с. 162–167 (там лит.).

East Slavic and Jewish Folk Tales on the Appearance of Souls (Concerning the Problem of Interaction Between Folklore Traditions)

Summary

The paper is based on material recorded during the folklore-ethnographic and ethnolinguistic expeditions to various regions of Russia and Belarus (2011–2015). Stories about post-mortem appearance of souls are an integral part of the narratives connected with funerary and commemorative rituals and reflect their regional and local features. Of particular interest to us are the stories recorded in the regions of ethnic and cultural contacts, and showing the interaction of different religious traditions. The paper analyses the narratives about prophetic dreams and visions as well as some elements of the local rite (the "sendoff of the soul" ritual) which reflect traditional folk beliefs (the soul-bird, the soul-butterfly, the soul-light, etc.) and on the basis of which one can form an idea about the mechanisms of borrowing beliefs as a result of contacts of Slavic and Jewish cultures.

Keywords: folk religiosity, East Slavic folklore, Jewish folklore, folk narratives, intercultural dialogue, funerary rites, commemorative rites, folk beliefs, post-mortem soul appearance.

Rozdział 27

Duše v českých folklorních písňových textech

Ladislav Janovec

Univerzita Karlova
v Praze

Resumé

Výsledky analytické sondy do folklorních písňových textů ukazují, že obraz duše v české folklorní písni je poměrně bohatý. Duše se z hlediska různých aspektů ve folkloru objevuje často, jednoznačně i v souvislosti s jinými žánry lze říci, že písňe nepostihují všechny podstatné aspekty, které obraz podává. Je v něm zachyceno křesťanské, ale prizmatem transformovaných témat a motivů i předkřesťanské chápání světa (srov. zoomorfizace duše, návraty zesnulého na zem apod.). Jednoznačně ovšem texty dokládají i neateičnost české venkovské společnosti v době sběru textů. I když se klasický obraz světa jistým způsobem vytrácí, jak jsme ukázali v jiném textu [Janovec 2014], folklorní sbírky diachronní aspekty slova-pojmu duše konzervují.

Klíčová slova: duše, čeština, konceptualizace, význam, lidová kultura, české folklorní písně.

Stereotypně se o Čechách tvrdí, že jsou nejateističtější národ Evropy, ačkoliv demografické výzkumy, zejména sčítání lidí, vykazují skutečnost poněkud jinou.¹ Je pochopitelně zjevné, že míra víry se liší v regionech i mezi gene-

¹ Ateistická tradice se dovolává svých kořenů v obdobích „reformačních“, především husitství. Simplifikace problému je ovšem dána nikoliv historickou opozicí ateismus – teismus, ale jinými opozicemi. Bývá uváděno, že papež Pius II. (1405–1464), odpůrce husitství, prohlásil, že kdejaká husitská žena zná Bibli lépe než mnohý římský kněz. Vhodnější opozice, které se tedy dobově nabízejí, představují spíše katolictví – protestantismus, resp. katolictví konzervativní – reformismus. Protestantismus, za nějž bývá ateismus vydáván, má v Čechách poměrně dlouhou tradici a je akcentován především v době pobělohorské, kdy dochází k výrazné katolizaci zemí. Víra je ovšem velice silně signifikantní pro mnoho století, zcela specificky pro století XIX., které má v naší historii dost jedinečné postavení. Kromě společenských, politických či kulturních snah je třeba zdůraznit, zejména v první polovině století, silnou přirozenou zbožnost, a to především lidovou.

racemi, ba, že odpovědi při šetřeních nemusí vždy odpovídat plně realitě, nicméně je třeba přiznat, že klasická zbožnost nabývá pod vlivem různých ezoterických směrů jiných, nových podob a víra se pluralizuje.

Jedním ze základních náboženských témat je duše, péče o ni a představy o jejím bytí, podobě a funkcích v náboženském oficiálním i naivním diskurzu. Je zcela samozřejmé, že naivní obraz duše bude pronikat i za hranice uvažování o náboženství a víře, bude se projevovat v různých typech neoficiálních textů. Jedním z nejzřetelnějších zdrojů obrazu jakéhokoliv jevu v jazyce sledovaného národa je oblast folklorního umění [Vaňková 2007], které konzervuje tradiční, mnohdy neživé důkazy vnímání a kategorizace světa předků. Nejen historický výzkum, ale právě i folklorní texty, zaznamenané především „klasiky“ folklorního sběru, dokládají poměrně širokospektrální a pestrý obraz konceptu duše v myšlení českého národa, jak je ztvárněno v českém jazyce.

27.1. Charakteristika materiálu

Analýzovaný materiál jsme omezili pouze na písňové texty pocházející především z českého území, motivace výběru byla dána primárně rozsahem připravované práce – další aspekty konceptu duše, a to nezanedbatelné, nacházíme v pohádkách, lidových legendách, zařikáváních atd., některé z nich pro dokreslení souvislostí a porovnání s písněmi nesystematicky a nekomplexně uvádíme.

Základními zdroji byly obrozenecké sbírky Jana Jeníka z Bratřic *Písňe krátké lidu českého obecného* s podtitulem *namnoze nemravné a pohoršlivé* (vydání 1989), Karla Jaromíra Erbena *Prostonárodní české písně a říkadla* (vydání 2010), Oldřicha Sirovátky *Měl tatíček, měl tři dcery* (vydání 1989) a současné autorské úpravy lidových písní (Pavel Žalman Lohonka, Jaroslav Hutka).

Analýzovaný materiál s sebou nese jisté metodologické problémy výzkumu. Jde především o problematiku rozdílnosti Moravy a Čech, kde se projevovale výrazně různá náboženská tradice – zatímco Morava je dlouhodobě považována převážně za katolickou, území Čech s výjimkou jižních je považováno převážně za protestantské či nábožensky smíšené, což pravděpodobně souvisí s vysokým množstvím německého obyvatelstva v regionech, a to až do konce druhé světové války.² V textech moravských

² Německé vlivy se výrazně projevovale i na moravském území, především ve větších městech, nicméně zeměpisná poloha Moravy umožňovala její další kontakty se slovanským územím, především Slovenskem, ale i Polskem. Bez ohledu na pozdější konstituování spisovné slovenštiny než češtiny je zřejmé, že zatímco Čechy, spolu s Lužicí, představují plný okraj slovanského území, Morava je již od okraje vzdálená. Polské vlivy na severomoravské území dokládají např. i *Slezské písně* básníka Petra Bezruče.

a českých se tedy projevují jisté drobné rozdíly v obrazu světa, jejichž interpretaci se nechceme vzhledem k rozsahu práce věnovat.

Druhým problémem jsou samotné sbírky textů. Jan Jeník z Bratřic zaznamenával písně v jejich přirozené podobě včetně užívaných vulgarizmů a tabuizovaných témat, ovšem jejich vydávání byla právě kvůli tomu podrobována výrazné cenzuře a autorským zásahům, které mohly měnit smysl textu. Karel Jaromír Erben prováděl autocenzuru a do textů mohl vkládat jistou uměleckou invenci. Oldřich Sirovátka ve sbírce zpracoval balady české, ale i moravské a slovenské, které přeložil do češtiny, takže je sporné, zda jde v některých případech o českou variantu tématu a syžetu, nebo o čistý překlad. Přes nejednoznačný původ balad jsme se rozhodli sbírku analýze podrobit, protože i slovenské texty byly pravděpodobně do značné míry v Čechách známy.³ Všechny tři sbírky mohly být zasaženy v jednotlivých vydáních i oficiální cenzurou druhé poloviny dvacátého století a je otázka, jaké varianty textů byly zařazovány do porevolučních vydání knih.⁴

Dalším problémem je omezenost zdrojů, což je dáno i situací v české folkloristice: (klasickému) vesnickému folkloru není v českém prostředí udělováno příliš vědecké pozornosti, opakované sběry nebyly plošně na českém území prováděny po desítky let. V tom je další výrazný rozdíl mezi českým a moravským územím – na moravském území je tradiční kultura mnohem více zachována, udržována a ceněna. Na českém území jde o fragmenty, které jsou vázány pouze na malé množství území (např. Chodsko).

27.2. Kognitivně-etnolingvistická analýza sebraného materiálu

Položili-li jsme si v první fázi práce otázku, zda je slovo-pojem DUŠE signifikantní pro český folklor, musíme si na ni odpovědět nejen v kontextu samotných textů, ale i v kontextu projevů lidové zbožnosti.

Lidovou zbožnost chápeme jako soubor představ, domněnek a rituálů, na jejichž základě běžný člověk interpretuje sakrální témata a oficiální náboženské literatury. Diskurz lidové zbožnosti tvoří zároveň pandán i protiklad oficiálnímu náboženskému diskurzu – doplňuje jej a zároveň profanizuje.

Pro prožívání lidové zbožnosti je v tradičních folklorních textech signifikantní aktualizace kde, kdy a jak. Protože si nebyl běžný vesnický člověk schopen

³ Na podobný problém můžeme narazit i u autorských interpretací lidové písně folkovými umělci – ne všechny texty lze jednoznačně u J. Hutky určit jako české, mnohé jsou moravské, nicméně mají i českou variantu. Větší jistota je u písní P. Žalmana Lohonky, který u alba *Tu neděli poránu* uvádí explicitně, že jde o jihočeské lidové balady.

⁴ To se týká především sbírky Karla Jaromíra Erbena.

představit jisté okolnostní skutečnosti biblických a jiných náboženských příběhů, realizuje je v kontextu jemu blízkém, resp. pochopitelném jeho kulturní tradici. V jedné ze svých nejčistších podob se tato transformace projevuje v lidových legendách o Kristu Pánu, který chodí se svatým Petrem po světě. Texty, inspirované zjevně biblickým putováním Krista s apoštolý a následovníky, jsou situované na český venkov do doby na jednu stranu nekonkretizované (*za času, kdy Kristus po zemi chodil*), ale na druhou charakterizované prostředím – sociálním projevem dobové vesnice.⁵ Prožitek venkovské všednodennosti jako kontextu lidové zbožnosti dokládá např. text písně (ukázka 1):

Stojí, stojí kostelíček,
v tom kostelíčku zvoneček,
ten zvoneček sám zvoníval,
když tam Kristus Pán chodíval.

[ukázka 1, z: Erben 2010 – text zvýraznil zde i dále L. J.]

Text prezentuje jednak naivní zázrak,⁶ jednak zázrak časově zakotvuje do určito-neurčitěho časového okamžiku.

Jaké postavení má v tomto systému duše? Duše jako metafyzická skutečnost, jež nejde uchopit materiálně (smyslově), se tak dostává do popředí ve fyzické představě. Je především personifikována, tedy zachovává si atributy lidství, resp. tělnosti, i po odpoutání se od mrtvého těla. Transfer náboženských představ do diskurzu lidové zbožnosti představují různé typy pohřebních písní. Tento žánr je zařazen do sbírky Erbenově [Erben 2010]. Jde o texty, které využívají stereotypizované až frazeologizované jazykové prostředky oficiální církevní komunikace a přenášejí je do lidové písně. Tyto prostředky potom slouží v textech propojení s oficiálními texty, jejich automatizace je zjevná, neboť jako prostředky kulturního kódu se odlišují od prostředků běžné komunikace, jak je vidět z ukázek 2 a 3:

Pojď, **dušičko vyvolená,**
drahou krví vykoupená!
přijmiž radosti nebeské,
s námi rozkoše andělské.

[ukázka 2, z: Erben 2010]

⁵ V těchto prozaických i básnických skladbách je zachycen život a životní styl vesnice, jemuž jsou způsobeny i konfliktotvorné prvky textů, např. svatý Petr krade v sadu ovoce, ale přichází o čepici, již najde okradená selka. Protože je čepice nová a byla drahá, vyhubuje mu Kristus a Petr musí u selky sloužit, aby získal čepici zpět.

⁶ Zázrak samostatného zvonění zvonu je v českých folklorních textech poměrně častým motivem, jehož původem může být dobro – umírá-li dobrý člověk, zvony se mohou samy rozeznít, ale i zlo – může jím zvonit ďábel.

O, duše blahoslavená,
kteráž jsi tam povolána!
vidíš krále v věčné slávě,
vždycky jsi v radosti stálé.
[ukázka 3, z: Erben 2010]

Oslovení duše v těchto textech je provázeno epitety, jež představují typické adjektivní kolokace lexému duše. Duše, která byla přijata do ráje, je oslavována, proto jí náleží vyjádření pocty pomocí adoračních atributů, dostává se do společnosti „vyvolených a vyšších bytostí“, andělů (ukázka 4):

Naději svou mám složenou
v Kristu pánu upevněnou,
že se má **duše veselí**
s všemi svatými anděly.
[ukázka 4, z: Erben 2010]

Duše a tělo zároveň tvoří jednotu a zároveň jde o jistou opozici. Tělo je hříšné, smrtelné, slabé, duše je nesmrtelná, silná, čistá, ale zodpovídá za hříchy těla – tělo hřeší a duše za ně platí.

Jednota obou entit spočívá v jejich vzájemné propojenosti a závislosti. V pohádkách bývá často motivem, že po smrti čert získává něčí duši, ale přichází si i pro tělo.⁷ Obrácená poloha je vyjádřena v písni v ukázce 5, kde do nebe má odejít duše i s tělem.

Ta naděje jest složena
a v mém srdci vkořeněna,
že ten, komuž jsem uvěřil,
jest mocný, by mé zas vzkřísil.
V něm nepadnu v zahanbení,
ale přijdu k oslavení;
nebť mě vezme sám pro sebe
s duší i s tělem do nebe.
[ukázka 5]

Častěji ale duše představuje posmrtné trvání těla, které zůstává v zemi a podléhá zkáze (ukázka 6), na rozdíl od duše (ukázka 7 a 8), která žije dál, ale zároveň se stává prostředkem, který nějakým způsobem poskytujeme, dáváme Kristu či Bohu. Donaci podporuje i užití sloves, které implikují dědický akt – *přijmout, dát, poručit někomu* ve významu „přenechat“.

⁷ V textech pak bývá podstatné, aby ďábel tělo nezískal, protože by tím nabyl nad duší neomezené moci. Podaří-li se dostat tělo neporušené do hrobu a ďábel je nezíská, může být osvobozena i duše.

Má dušička bohu, mé tělo do hrobu.

[ukázka 6]

Ej již tenkrát mě vemte
a neste mě ven z domu;
když tu více pláten nejsem,
nepatřím než do hrobu.
Můj milý pane Ježíši!
přijmi do nebe mou duši
ať sobě, ať sobě
tam spočine.

[ukázka 7]

Duši mou poroučím Bohu,
jemu ji dávám samému:
přijmiž ji, pane Ježíši!
v svou svatou nebeskou říši.

[ukázka 8]

Opozice těla a duše se výrazně projevuje ve středověkých skladbách hádáních, sporech (mezi českými hádáními patří mezi nejznámější *Spor duše s tělem*). Tyto spory jsou transformovány i do podoby lidové poezie, např. skladba *A když bylo před kostelem* (u Hutky, ukázka 9):

A když bylo před kostelem
A když bylo před kostelem
Hádala se duše s tělem
Hádala se duše s tělem

Tělo, tělo, cos dělalo
Tělo, tělo, cos dělalo
O duši jsi nic nedbalo
O duši jsi nic nedbalo

Cos vidělo, to jsi chtělo
Cos vidělo, to jsi chtělo
Na hříchy jsi nevzpomnělo
Na hříchy jsi nevzpomnělo

[...]

Nedávej mně, duše, viny
Nedávej mně, duše, viny
Bylas se mnou v každé chvíli
Bylas se mnou v každé chvíli

Byla-li jsem já kdy s tebou
Byla-li jsem já kdy s tebou
Nevládla jsem sama sebou
Nevládla jsem sama sebou.
[ukázka 9, píseň Jaroslava Hutky]

Jednota, tedy shodný osud duše a těla, se objevuje i v dalších písňích z Erbenově *Kytice* (ukázka 10, 11, 12):

Ach suďte, suďte, jak sluší:
záplat vám to pán Bůh,
vy lidé falešní,
záplat vám to pán Bůh na duši
Na duši, tak i na těle,
proto že jste všichni,
i ti mí přátelé,
proto že jste všichni proti mně!
[ukázka 10, z: Erben 2010]

Když ke vratům přijeli,
honem, bratře, otevři,
vezu duši a tělo, které pekla dospělo.
Co ta panna dělala,
že pekla zasloužila?
Ta dvou dítek zplodila,
pod věnečkem chodila (Žal).
[ukázka 11, z: Erben 2010]

A když jsou k místu přijeli,
horoucí peklo viděli.
„Hoj, otevřte tovaryši!
vezu vám tělo i s duší!
Postavte panně stolicí,
nalejte vína sklenici“.
[ukázka 12, z: Erben 2010]

Kromě silného vztahu s tělesnou schránou je duše také ve folklorních textech silně akcentována ve vztahu k životu, duše je jako život metaforizována, srov. ukázka 13:

Než sestřička s vínem přišla,
už z **bratříčka duše** vyšla.
[ukázka 13]

Sloveso *vyjít* naznačuje představu změny schématu cesty – okamžikem smrti nastává nová etapa pro duši, duše opouští tělo a vydává se na svou vlastní pouť směřující do pekla, očištění nebo ráje, viz ukázka 14 a 15:

Vidím, vidím Krista pána
nábožně mši svatou sloužili.
Všecky dušičky k němu jdou:
a já hříšná taky půjdu,
z té studánky pít budu,
kde se Kristus pán umýval,
šeredného ďábla zaklínal.
[ukázka 14, z: Erben 2010]

Podej, duše, pravé ruky,
povedu tě skrze muky,
skrze muky do očištění,
tam uhlídáš své rodiče.
[ukázka 15, z: Erben 2010]

Pouť duše nemusí být vždy jednosměrná, podle pověrečného myšlení předků se může duše na svět vrátit a odvést si někoho s sebou (toho, kdo pro zemřelého příliš truchlí, nebo toho, komu se činí příkoří) – viz ukázka 16:

Ach táto, tatíčku,
už vidím mamičku.
Mamička jde ke mně –
ona si mne vezme.

Co, dítě, co děláš!
Když mamičku nemáš!
Tvá mamička hnije
na hřbitově v hlíně!
[ukázka 16]

Duše může v textech být metaforou srdce. Toto schéma se projevuje např. ve variantních frazémeh *milovat někoho z celého srdce / celé duše, udělat něco od srdce / od duše* apod. V *Kytici* se nevyskytuje v písňových textech, ale v Erbenově předmluvě k dílu:

Dívka uslyší v hospodě housti jednu notu, na př. č. 93 sbírky této. Jemně-bolestné tyto zvuky – kteréž se dle domnění mého nejlépe z houslí vyvoditi dají, jakož i forma jich na dokonalejší nástroj ukazuje – vtisknou se dívce do paměti; celá **její duše jimi se naplní** a barvu jich na se vezme, ve dne i v noci jí ta nota na mysli leží, kudy chodí, pozvukuje si jí, hledajíc toliko slov, **jimiž by to, čímž duše i srdce její oplývá, ústy mohla vyliť**. Tu náhodou padnou

oči její na rozpuklé červené poupě růžového keře v zahrádce pod oknem. Toť jiskra do duše její, v poupěti tom vidí skutečný obraz citu toho, jež hudba v duši její způsobila [Erben 2010].

S tímto aspektem konceptu souvisí i další metafora, a to talent je duše.

Nepravím, žeby slova písně národní vždy teprv podle již hotové melodie utvořena býti musila, **můžet také dobře básník oboje najednou z duše své vyníti** [Erben 2010].

Z hlediska dnešního úzu se jeví jako zastaralé oslovení *duše*, *dušičko* milovaného člověka. Toto pojmenování je v současné době vázáno pouze na folklorní texty (srov. ukázka 17), např. již jeho použití spisovatelem Josefem Škvoreckým v souboru povídek *Prima sezóna* (první vydání 1975) působí v milostných dialozích křečovitě a nepřírozně.

Duše bývá zoomorfizovaná. Ačkoliv z pohádek jsou doloženy mnohé zoomorfizace, ve sledovaném materiálu se objevila pouze jediná: holub (ukázka 17):

Otče můj, otče můj,
smutný sen se mi zdál:
před mýma očima
sivý holub létal.
– Synu můj, synu můj,
co to jen znamená?
Tvá milá je chorá,
nebo ti umřela!
[ukázka 17, z: Erben 2010]

Bibliografie

- Erben Karel Jaromír, 2010, *Prostonárodní české písně a říkadla*, Praha: Městská knihovna.
- Janovec Ladislav, 2014, *Změna jazykového obrazu přirozeného světa (mediálně modifikovaný obraz světa)*, „Didaktické studie“, č. 2, s. 75–92.
- Sirovátka Oldřich, 1989, *Měl tatíček, měl tři dcery*, Praha: Albatros.
- Škvorecký Josef, 1975, *Prima sezóna*, Toronto: Sixty-Eight Publishers.
- Vaňková Irena, 2007, *Nádoba plná řeči*, Praha: Karolinum.
- Z Bratřic Jan Jeník, 1989, *Písně krátké lidu českého obecného*, Praha: Melantrich.

The Soul in Czech Folk Song Lyrics

Summary

The text discusses the concept of the soul in Czech folk texts which were collected and published in books by K. J. Erben and J. Jeník z Bratřic (19th century) and sung by Czech singers J. Hutka and P. Žalman Lohonka. The concept of the soul – based on the connection of body and soul understood as one whole or as a combination of dependent but isolated parts – proves complex, bringing together Christian and pre-Christian elements (the latter include zoomorphological images of the soul and the theme of the dead returning to this world); it also demonstrates a decisively non-atheist character of Czech rural population.

Keywords: Czech language, body, soul, folk song, funeral song, meaning, ethno-linguistics.

Rozdział 28

Нарративы о покойниках и народная фразеология о душе в традиционной культуре староверов Латгалии

Елена Королева

Даугавпилсский университет

Резюме

Автор анализирует фразеологизмы и фольклорные тексты староверов с компонентом душа (похоронный обряд, рассказы о смерти, посещении душой родного дома после смерти). Источником изучения послужил диалектный и фольклорный материал, записанный автором и студентами Даугавпилсского университета у староверов, которые живут в Латгалии (юго-восточная часть Латвии) с XVII в. после раскола. Фразеологизмы, включающие этот компонент, отражают христианские представления и используются староверами до сих пор. Тем не менее некоторые из этих фразеологизмов могут быть семантически трансформированы и сегодня не ассоциируются с церковными представлениями. Автор приводит 40 примеров таких фразеологизмов, имеющих истоком Святое Писание, и приходит к выводу о синкретизме христианства и язычества в культуре современных староверов. Фольклорные тексты, рассказывающие о посмертном существовании души, могут включать и языческие темы.

Ключевые слова: душа, дух, староверы, фольклор, диалект, похоронный обряд, сны, языческий, церковный, синкретизм.

По определению С. М. Толстой, автора словарной статьи о душе в словаре СД «душа – главное понятие народной антропологии, бессмертная субстанция жизни, заключенная в теле человека и покидающая его в момент смерти» [СД 1999: 162]. Как указывает С. М. Толстая, в народном понимании души наблюдается три стадии ее существования:

- а) душа живого человека, пребывающая в теле,
- б) душа умершего человека, до 40 дня пребывающая на земле,
- в) душа умершего человека, покинувшая тело, достигшая назначенного ей места и ведущая независимое существование в потустороннем мире или не получившая пристанища и оставшаяся между мирами [СД 1999: 162].

Как видим, в традиционной культуре представление о душе связано с концептом смерти, с представлениями о том свете и народной демонологией. В статье речь пойдет об этих ключевых моментах концепта душа в народном мировидении на материале фольклора и фразеологии, в том числе современной, возникшей в результате переосмысления и трансформации этих мотивов и образов. Источником рассмотрения послужил диалектный и фольклорный материал, собранный автором у староверов Латгалии (юго-восточная Латвия), поселившихся здесь из-за преследования властей после церковного раскола 1666 года.

По свидетельству староверов Латгалии, независимое существование души на том свете, согласно сновидениям, возможно только для душ праведников, в земной жизни не имевших свободы.

Куля долго хворела, в ей ног не было. Так вот, наверно, надо. [Приснился сон]. Папка говорит: ей дома не бывает, када только дож, а када погода, ей вольная, яна лётает. А тут она была привязана – никуда! Ну, ей Господь дал царство! [МПА].

Лексемы дух и душа в значении 'бессмертная субстанция жизни, воплощение божественного начала в человеке' не различаются в языке современных староверов. Кроме того, дух означает еще 'дыхание', а душа – 'честь, совесть'. Согласно христианским представлениям, тело – «вместилище Божественной души / духа, одухотворяющих его Божественным светом». Христианская триада дух – душа – тело в языке современных староверов предстает в виде бинарной оппозиции дух / душа – тело.

В данном концепте, как это характерно для русской народной культуры вообще, наблюдается синкретизм христианских и языческих представлений. В культуре староверов Латгалии, эти представления являются чаще всего воплощением христианских воззрений в народном преломлении с некоторым уклоном в мифологию. Эти представления отражаются главным образом в похоронных ритуалах и нарративах – быличках о появлении покойников наяву и во сне. Кроме того, важнейшим источником представлений о душе служат духовные стихи, которые в настоящее время, к сожалению, вышли из живого употребления.

28.1. Бог вдыхает душу в человека

По образу божью и подобию создал Бог человека и вложил в него душу нетленную.

Тело стаёт прахом: с зямли и в зямлю пойдеши, а душа пошла своим чередом – так это сказано и по Божьей книге [КЕА] – Господь сказал Адаму: «...земля еси, и в землю отыдеши» [Быт. 3, 19].

Человек умирает, тело его с праху сделано и в прах пойдёт, а душа не, душу Господь будет наказывать, вот когда свету конец. Придёт к нам Господь, был Господь на земли, и тогда спустится и скажет: «Станьте, праведники, по правую руку, а грешники по левую руку» [МХ].

Умрёт царь и князь, богатые и убогие, Бог посудит нас, как мы ему заслужили [КЕА].

«Он приготовил для суда престол Свой, и Он будет судить вселенную по правде, совершит суд над народами по правоте» [Пс. 9, 8-9]. Таким образом, личная эсхатология вписывается в общую эсхатологию, которая наступит в «судный день» Второго пришествия, тогда мертвые восстанут из праха и будут молиться. Для старовера важно в «судный день» оказаться по правую сторону. Акцент на эсхатологии приводит к тому, что тело оказывается связанным с душой не только на первых двух стадиях, но и на третьей стадии ее существования, потому что «люди будут воскрешены именно в том теле, в котором мы сейчас находимся» [Сысоев 2009: 105]. Кроме того, важно, чтобы восставшие из гроба могли молиться на крест, поэтому у староверов на могиле устанавливают памятник в виде большого креста, а сведения об умершем помещены на постаменте. Каменные памятники в виде плиты, часто встречающиеся на русских могилах, отсутствуют или встречаются очень редко (в основном у людей, отошедших от старообрядчества), потому что камнями били Иисуса Христа.

28.2. Умирая, человек испускает дух

«Душа отделяется от тела, а через Бога связь продолжается» [Сысоев 2009: 22]. Умирая, человек *испускает дух, отдает душу, отдает последний дух*, поэтому над умершим читается канон на исход души из тела: *Как только покойника обмыли, сразу начинают читать «на исход души» канон [САШ].*

Существуют нарративы о том, что можно увидеть душу, когда она вылетает из тела или из могилы.

Как по всему душа в человеке не умирает. Мой братец был на войне, так ён говорит, что я никогда не верил, что есть душа. А когда взяли в плен и один с плену вуходил, два раза яму простили, третий раз побег сделал, яво расстреливали, так когда яво стрелили, так такой, как клубок от яво вылетил и поднялся вверх, вот тогда мы все сказали: в человека душа есть [МХ].

Человека када захоронят, там какое-то испарение через землю выходит, какой-то столб [ЕИЧ].

Мотив смерти, происходящей вследствие потери духа, дыхания, выхода души из тела, послужил толчком для появления целой серии фразеологических новообразований, уже не относящихся к сфере смерти, имеющих бытовой характер. Они используются в ситуации, когда из-за тяжелой работы, чрезмерной физической или психологической нагрузки, усталости, болезни, жары, разного рода переживаний человек испытывает эмоциональный дискомфорт. Итак, по данным языка, потеря дыха / души может произойти.

- Из-за болезни: **Духом пасть**. ‘Заболеть’: *А я молодейшая за всех, а пала духом.*
- Из-за проблем с сердцем: **Душа вылетает**. ‘Плохо с сердцем’. *Душа вылетает, решила тройчатку попить.*
- Из-за сильной усталости: **Душа с телом расстаётся. Просто с ног валюсь, душа с телом расстаётся!**

Еле-еле душа в теле. Я вижу, ты сама еле-еле душа в теле; Устал – еле-еле душа в теле, ну да, ещё немножко, и душа улетит, поэтому и есть такое выражение [АНБ].

Дух вон. / Душа вон. / Дух вон и кишки на телефон! *Так и дух ему вон – пусть идёт пешком, раз такая идола! Попробуй туда сходить шесь или сем километров – душа вон! Ну как же я буду долго мыться, когда мне душа вон. В меня уже дух вон и кишки на телефон! [ЕНК].*

Из духа вон вылезти. *Ты уже из духа вон вылезашь – или работаешь, или ругаешься [ЮМС].*

Здесь словно перевернутое сознание: не дух покидает тело, а человек вылезает из духа. Получился фразеологизм, вывернутый наизнанку.

- Из-за сильной жары: **Дух вон летит. Аж дух вон летит, как бьются!** (о бане).
- Из-за сострадания к кому-н.: **Душа вывалил.** ‘Сердце не выдержит’. *Душа вывалила бы: ребёнок лазает через сетку (за дровами из-за козней соседки, незаконно присвоившей землю своих соседей), а зима, снег, в потемках, малец и пальцы был выбивши, и ноги побивши [СХС].*

- Из-за сильного волнения, раздражения, дискомфорта. «Смерть грешников люта» [Пс. 33, 22]. У грешников в момент смерти ангел смерти вырывает или вытягивает душу из тела. «К людям реально приходит некий дух в том виде, в котором его изображают: в виде смерти с косой, с другими орудиями» [Сысоев 2009: 60]. Мотив насильственного вырывания, вытягивания души из тела также проявляет активность в идиоматике.

Душу вырвать. 'Пережить глубокое волнение'. *Просто душу вырвали!*

Из души вырывать. 'О слишком настойчивом выпытывании тайных признаний'. *Зачем из души вырывать, чтобы потом над людьми издеваться.*

Душу вытянуть. 'Измучить'. *Сегодня мне была всеночная будь здоров – собака всю душу вытянула мне: каждый вечер, как заказ, – лает до часов одиннадцать.*

За душу берёт. 'Волнует, вызывает восторг и благоговение'. *Красиво в моленной, послушаешь, дак ажно за душу берёт.*

За душу тянуть. 'Увлекать, волновать'. *Забавы чёрненькие глазки так и тянут за душу, платок от слёз не высыхает, на солнышке сушу. Частушка [РФ: 56].*

Цапнуть за душу. 'Оскорбить несправедливыми упреками, незаслуженными обвинениями'. *Я своё отдам, но чтоб меня не цапнули за душу, чтоб я не была воровкой, чтоб я не была шельмой никогда, зато в меня была недостача зарплата [МПБ].*

Душа рвалась на куски. 'О сильных переживаниях'. *Как заревновала, рвалась душа на куски, хотелось бросить праздник и бежать домой! [МПБ].*

Душа не выдерживает. *У меня просто душа не выдерживает!*

Дух захватило. 'Перехватило дыхание (о страхе)'. *Ажно дух захватило!*

- От боли: **Душу тянуть.** 'Заставлять физически очень сильно страдать'. *Господи, не дай Бог, так болеть, всё душу тянет, всё душу тянет! [ЕЛИ].*
- Проклятие: **Душа с их вон!** 'Пропади они пропадом!' *Душа с их вон, не трогай, цыган всю жисть ворует, а что в его есть, и в их не будет, не трогай, он придёт, фашист, тебя спалит! А Бог с ним, душа с их вон, не трогайте их, как оны хошь! [МПА].*

28.3. Душа летит к Богу

После смерти душа летит вверх к Богу. Дух человека идёт к Богу, Который дал его [Екк. 12, 7], поэтому «движение души после смерти по вертикальной линии» [Толстая 2008: 447] наблюдается во фразео-

логизмах, основанных на христианских представлениях. В говорах эта группа отличается высокой частотностью употребления.

Это как сейчас всё приходит. Написано: «Долго не забавляйтесь. Скоро приду за каждым человеком» [МПА].

Бог взял. / Бог забрал. / Бог прибрал. / Бог принял. / Господь взял. / Господь забрал. / Господь обобрал. / Богу душеньку отдать. / Богу душу отдать. / К Аврааму поехать. / Христос заберет.

Мотив движения души после выхода из тела также породил серию новых фразеологических единиц, не связанных с концептом смерти и церковной тематикой.

- **Душа несёт.** 'Хочется танцевать'. *Танцуйте, сколько тебя душа несёт.*
- **Понеслась душа по кочкам.** 'О страхе'. *Ну всё, понеслась душа по кочкам! (о страхе перед операцией).*
- **Душа в рай понеслась.** 'Всё пошло по заведенному порядку'. *Праздник жизни кончается, завтра в дороге, и понеслась душа в рай! (о конференции).*
- **К богу в рай.** Бран. *Ну яну к Богу в рай, а я терпеть не могу, мне надо сказать, я такой человек, таких людей надо одёргивать! [ЕАМ].*
- **Бог не принял.** 'О душе, оказавшейся между мирами и ищущей пристанища'. *Бог не принял, и он пошёл ходить. Души самоубийц Бог не принимает, и они превращаются в ходячих покойников.*

Таким образом, тело человека является только временным пристанищем души. Когда дух выпускается (*ня видала, как дух выпускается*), т. е. душа отлетает от тела, если человек умирает своей смертью, с покаянием, то он отдает душу Богу.

Поскольку идет непрерывная борьба за человеческую душу между Богом и демонами и на земле, и когда ангелы несут душу к Богу, демоны стараются завладеть душой человека. Их атаки на душу отражены в иллюстрациях, которые помещены в поминальных книжках, выпущенных староверами в 1905 году для внутреннего пользования.

Когда ангелы несут душу, беси гонятся саду за ангелом, за душой. Беси ворутся, када ангелы несут душу: «Воточка [вот] нет покаявши душа – наша»! [Беси борются с ангелами за душу] [МФС].

Беси хватают души, оны как радуются, хочут схватить душу к сябе. И младенцев, когда уже седьмой пост подходил, надо было уже постить и на покаяние с трёх год надо было ходить – без покаяния и будет чёрт над ангелом, вот и надо молиться, чтоб ангелы душу охраняли [ТБ].

К бесу муку молотить. 'Об участи грешной души'. Они умрут, а куды они пойдут, к бесу муку молотить? [АНБ].

28.4. Близко к душе Бог, а чёрт ещё ближе

Если человек покончил жизнь самоубийством, занимался колдовством, если женщина умерла от аборта, то они отдали *свою душу бесу / чёрту / дьяволу* (эти лексемы в говоре староверов не различаются по семантике). Фразеологизмы *душу сгубить*, *бесу душу отдавать*, *умереть не своей смертью* сохраняют первичное значение, иллюстрируя распространенную среди старообрядцев Латгалии пословицу «Близко к душе Бог, а чёрт ещё ближе».

Душу сгубить. Ты пошла чёрту душу сгубила и детей осиротила [МПА].

Бесу душу отдавать. Надо человека в петлю вогнать! Зачем бесу душу отдавать? В богодельню ты не хочешь, как-нибудь бы устроилось, ну зачем бесу душу отдавать? Я, если что, я задавлюсь! – Вешайся, батька повешался, и ты вешайся, бесу душу отдавай! [МПА].

В этих случаях заупокойная служба имеет более краткую форму, покойного не поминают по имени, хоронят за пределами кладбища и в поминальные дни стоят по покойному тоже вселенскую панихиду, т. е. не поминают по имени, родные не записывают его в свою поминальную книжку. Поскольку душа не находит себе пристанища, то родные после похорон остаются на кладбище и тайно посыпают вокруг могилы мак. По народным представлениям, «ходячий покойник» будет собирать мак или его считать и не успеет навредить живым. *Обязательно надо мак сыпать: ён ня может ходить, пока йето ён ищитает* [МПА]. Мак как превентивное средство защиты от «ходячих покойников» используют, по свидетельству С. М. Толстой, в Полесье [Толстая 2015: 390–301].

Ён по ночам токо ходит пугает, ён тоже 40 дней токо ходит, куда его пошлют – это не дай Бог, не доведи Бог, пусть Бог миловает от такой смерти! [МПА].

28.5. Похоронные ритуалы

Похоронные ритуалы совершаются для упокоения души. Если человек умер от старости и был на исповеди, по покойному *стоят погребение* по полному чину, такая служба длится два часа: *Если был на исповеди,*

погребение два часа, поминают на имя [ЯЦ] (в моленной). На кладбище кадят могилу и поют литию. Кутью в день похорон у староверов не едят: Погребение кутью не варили [ЗВТ]. В дни, специально предназначенные церковью для поминания, так называемые родительские недели, варят кутью, по покойному стоят панихиду (дома или в моленной), при этом покойного поминают по имени. На сороковой день и в год совершается тризна по покойному, во время этих панихид и в родительские дни обязательно готовят кутью. Символическое значение кутьи и ее связь с душой староверы объясняют так:

Обед был после панифиды и кутья, где-то на Украине рис был, а у нас только пшеница, озимая пшеница, она менее разваривается, летняя более разваривается, тело умирает, а она, как душа, зимняя она более устойчивая, как на зиму, она замирает. Если зерно не умрёт, оно не родит новое зерно, вот так и человек, пока не умрёт, он не возродится в царствии небесном [ВЕВ].

По завершении всех ритуалов, совершенных в течение года, по мнению староверов: *Душа ворочает в предки [ЛСС].*

Умерший вливается в клан своих родственников, которые уже находятся на том свете. Все они записаны в поминальной книжке, их имена поминаются во время панихид, происходящих в родительские недели в моленной или дома, в этом «отражается культ мертвых, почитание их» [Толстая 2015: 441]. «Согласно книге пророка Иезекииля, ад устроен таким образом, что обычно души людей были рядом с душами своих предков вплоть до праотца определенного народа. Они лежали в гробах, и вокруг них лежали их потомки. Отсюда, кстати говоря, возникает понятие культа предков» [Сысоев 2009: 11].

Иногда у деревенских кладбищ нет оград, но обязательно есть ворота.

Ворота открывают на кладбище, оны ожидают и слышат, что их идут проведать [ЕАМ].

Родные стараются облегчить умершему путь на тот свет, чтобы ему легче было преодолеть атаки демонов, стремящихся запугать и обольстить душу. Для этого родные зажигают свечи (староверское обозначение восковой церковной свечи) и лампадки, накрывают гроб погребщиной, молятся за умерших.

Тётушка умирала, я держала ей свечку, давала ей в руку, горела свечка, погорела и потушили, чтобы Бог принял [АНБ].

Свечи ставятся, чтобы Бог покойника душу в рай вселил бы [ЕФО].

Существует представление о том, что грешники будут пребывать на том свете во тьме. «Ад – это темница душ, как говорит апостол Пётр, где души находятся как бы в вековечном сне» [Сысоев 2009: 7].

Если кто-то сильный грешник, если без покаяния, если некрещеный, он во тьме будет. Который на себя руки наложил, он в аду будет. Их хоронили, когда солнышко уже закатилось. После смерти у нас лампадка горит до сорок дней, не потухает. До сорока дней душа тут, она потом улетает, и поэтому перед образом сорок дней горит лампаточка [МХ].

Я вот матери, и отцу, и сыну отдала в моленную: с 40 дней душа в рай или куда, тада легче человеку переходить на том свете (погробщину – ‘покрывало на гроб’) [ЗВТ].

В традиционной культуре существует представление о том, что на пути покойного на тот свет возникает препятствие в виде скалистых гор, пропасти, реки, каменистых преград, через которые необходимо перейти [Седакова 2004: 51-55].

Оппозиция свет-тьма пересекается с оппозициями грешный-святой и чистый-нечистый, они важны и в других ритуалах, связанных со смертью, например, в поминании умершего.

Поминать надо с утра, а не вечером, поминать надо на тощий жалудок, на исповедь тоже на тощий жалудок, каяться надо на тощий жалудок [МХ].

Бывает, что нет денег или как, что ни гробнички, ни креста, бывает, не поставят, важнее, что ты будешь поминать каждую родительскую [ТБ].

По нашему деду калишевскому молились по калишевскому шесть недель, нашему деду читали четверо, его понесли, и книгу эту не закрыли, в субботу не читали, отстоят панифиду [МПА].

Собирает батюшка певцов, чтобы по два часа, потому что 40 дней надо читать псалтырь и яё надо прочитать за сутки [ЕПБ].

Действует закон компенсации, своеобразной взаимопомощи живых и мертвых друг другу. Мертвые не могут на том свете молиться за себя, поэтому так важно, чтобы оставшиеся на этом свете молились за них, а родители на том свете помогали своим родственникам.

За их надо было 40 вселенных отстоять, мы за их можем молиться, они могут за нас: покойник в дверях не стоит, а своё берёт. Если ты ему что-то, так и у тебя что-то не пойдёт, какой-то ущерб [ТБ].

Поминают покойного в специальные дни, но если он приходит во сне, то его нужно помянуть, не дожидаясь родительских дней. Снится – значит, он помин просит, чего-то ему не хватает [МАН].

Поминальным днем в повседневной жизни староверов является суббота: *Годовой день поминается по субботам. Суббота – поминальный день, помимо поминальных недель [ВСТ].*

Очень важным является почитание нищих, поскольку их молитва о душах покойных быстрее доходит до Бога. Существовал своеобразный культ нищих, теперь их сторонятся, боятся их нечистоты, грубости и т. д. Компромиссным решением в этой ситуации является трапеза для всех присутствующих с выпивкой и бутербродами прямо на кладбище. При этом угощают всех без исключения, а на поминальный обед гостей специально приглашают. Изжит русский обычай, согласно которому на поминки не приглашают – на поминки приходят все желающие.

Были нищие, если кто делал обед, то приглашали всех, кто пришёл к тебе на погребение: «Братцы, пойдёте на обед!» – и нищих даже сажали в первую очередь [МХ].

По правилам поминают покойного на третий день. Это день погребения тела, хоронить у староверов принято на третий день, однако чitalьщики продолжают читать псалтырь, который они читают обычно, сменяя друг друга, не менее трех дней со дня смерти. В последнее время чitalьщики обычно читают Псалтырь одни сутки. По богатым и грешникам стоят стойки 40 дней, чтение продолжается и после того, как похоронная процессия отправится на кладбище. «Человек же, который жил обычной жизнью, мы знаем по распространенному преданию, ходит по земле три дня. Он может ходить в те места, которые ему были наиболее близки» [Сысоев 2009: 69].

Душа три дня ходит коло вашего дому, если в тябя чистые вокны, стоит Господь [икона], яна тябе влятает и в дом, мы яну ня видим, а яна три дня бьётся, а потом яна перяходит уже в другой мир [МХ].

В девятый день староверы Латгалии покойного поминают не всегда. По церковным канонам «До девяти дней он осматривает рай. Потом с девятого по сороковой день обычно показывают места мучений ада, чтобы знать, что там ожидает человека. И, наконец, на сороковой день человек предстает перед лицом Бога, поклоняется ему и получает укавание, где ему находится до момента суда» [Сысоев 2009: 97].

Панифида – молитва в честь умершего на девятый день после погребения, душа не в теле, но рядом [ЕАМ].

У староверов только сороковины отмечают и годовщину [СХС].

Следующая важная веха в поминальном обряде – сороковой день. Это самая главная дата в календаре поминальных дней похоронного обряда. Поминки устраивают в день похорон, в сороковой день и в год:

Вот и я папке и Куле выставила стол, самое главное – сороковой! [МПА].

Ему в сороковой день придётся отчитываться на Страшном суде, евоные грехи ему покажут [МИА].

Там, говорят, разные мытарства, и мытарство зла и мытарство ненависть, 40 мытарств надо души пройти [МХ].

В поминальной книжке староверов 1905 года издания описаны все мытарства души.

После сорокового дня Душу направляют на постоянное жительство. А до сорока дней душа посещает те места, где была при жизни.

Душа гуляет по свету: 40 дней душа определяется к месту, до сорокового дня душа гуляет по свету [ЕИГ].

Душа летает: Душа 40 дней летает здесь всё, где жила-была [МХ].

Душа летает и моется и причасывается: Тихенько так взяли, так опустили тихенько расчёсочку – душа летает и моется, и причасывается, плясочет-плясочет по ведрям [ЗВТ].

Для души ставят водичку и до девяти дней стоит закуска, и стакан стоит [МУИ].

До сорок дней Бог собирает грехи, до сорокового дня он тут ходит [покойный] [МПА].

Душа ходит: Эта душа, яна до 40 дней ходит: яна или в моленной там, или где яна лежит на кладбище, и домой приходит.

Душа прилетает в моленную: С первого разу, как поминают, прямо в моленную душа прилетает [ФСП].

Отлетала душа. 'О вознесении на небо души умершего после посещения тех мест на земле, где она была при жизни'. В четверг Вознесение, Господь всё, подымется, пойдёт на небеса, отлетала душа, и человек так же само, душа 40 дней летает [ЕМИ].

До сорокового дня душу нигде не примают: А до сорок дней не примают яну, душу, нигде, пока сорокового дня не отмолишься [ЕАМ].

Бог берёт в свою власть, душа улетаёт на небеса [в 40-ой день после смерти] [МAB].

Господь разберет: что ты заслужил, то там получишь [МПА].

Интересна такая особенность, распространенная у староверов Латгалии: венки с могилы староверы убирают на сороковой день, чтобы они не мешали душе улететь на небо.

Раньше не было венков, им очень тяжело, когда эти венки, их надо обязательно снять, когда 40 дней [ТБ].

После сороковой день цвяты эти можно вбрать старые и вянки, а до сорок няльзя тронуть [МХ].

28.6. Посещение души родного дома

В культуре староверов бытуют нарративы о посещении души родного дома в течение 40 дней после смерти. При этом душа может быть как невидимой (определенные маркеры выдают ее незримое присутствие), так и иметь материальное воплощение, не отличаясь от образа живого человека. По свидетельству С. М. Толстой, чаще всего «антропоморфный образ принимают души “ходячих покойников”, появляющиеся перед своими живыми родственниками в собственном прижизненном виде» [Толстая 2015: 403]. У наших староверов появляться в своем доме в течение сорока дней может душа любого покойника. Во сне и наяву душа есть. Это бывает всё наяву [МПА]. А вот появление после сорока дней – признак «ходячего покойника». Если родственники отняли долю, нарушили ритуал, душа превращается в «ходячего покойника» и тогда вредит, пугает, делает жизнь своих родных невыносимой. Людям даже приходилось покидать родной дом. По свидетельству Л. Н. Виноградовой, персонажи нечистой силы трактуются как происходящие из душ умерших не своей смертью [Виноградова 2000: 70–99].

Душа приходит невидимой, ее видит только собака. Собака с цепи рвётся, кидается, собака ходоуном ходила привязанная, и с дому были вышедши – душа приходит [МПА].

Душа приходит невидимой, ее видит только девочка: Оказывается, она наскрозь видела, видела душу. То ли она под грозу попала, девочка, горел крест, цепочка сгорела, крест остался, и потом внутренности человека видела. Душа бежала за гробом: «Не хороните, я живой!»! Деду было не вочень, он кощунник был, боялся всё кого-то [МПБ].

Душа стучит в окошко. Другой раз, говорят, душа и в окошко стукнет, до 40 дней душа пока тут. А ты не слышала, что твоя Настя помёрла, сестра двоюродная? – А когда? Ахти Господи, это ж она и стукала! [МПА].

Душа появляется в образе мухи. Я когда с мамкой прощалась, сказала ей: «Мамочка, ты ко мне прилети или мушинкой, иль комаринкой, я тебя ня убью, буду знать»! 40 дней – сестра приехала, надо стол делать, надо печь котлеты, гораздо были морозы сильные, такие были морозы, мёрзло всё, читальщики в нас читали, нам не натопиться было – ну, летом в мяня мух не было, утром встала 40 дней – на двери муха! Морозы ужас какие! – откуда муха? [АНБ].

Душа появляется в образе птички: А когда мой умер, наверху сосед, это было зимой, в январе, там пустая комната, я нананивала дров, соседка заходит, а птичка на моих дровах и сидит, она говорит: «Наверно, Рипин Андрюшка прилетел!» [А какая птичка?] Жёлтенькая, наверно, желтяночка. Ещё сорока дней нет, я, когда в автолавку иду. Зайду на кладбище, и птушка всё гомонит и гомонит, как сорок дней прошло – всё, глухо-глухо, ничего нет [АНБ].

Душа колдуна в образе черного кота: Чаровник, оны вси чаровники были, нельзя никак помереть. Идите домой и, где он лежит, снимите три потолочины, а выбежит чёрный кот [НФБ].

Души удушенных появляются на кладбище в образе котов: Я раньше ходила на кладбище, ничего не боялась, а тут стала бояться. Сбоку похоронен Федькин сын, а ён повесился, ну похоронили с музыкой – добро. Когда ле ни приду, кот большой рябый! А тут вижу сон: я коров дою, уже я не дояркой была, Верка крутее, а я дою-дою, всё навоз такой, всё навоз! Потом идёт эта Верка с этим котом, где на кладбище я всё вижу: «Дай йетому коту молока»! Тада я раскусила – Жёнка с им разобралась [развелась], вот ейный сын, где повесился! Так вот какие коты! И много таких котов вижу. Мы с Фанькой ешчи ничево были, глядим, на свороте [на кладбище] серые ворота, кот большой сидит, точно как человек. Скоко мы прошли вперёд, этот самый кот нас встречает! Да етит твою палку! Чего надо этому коту? – и кот пропал! [МПА].

Отмечаются свидетельства появления души наяву в своем обычном прижизненном виде:

Покойную жену муж увидел заглядывающей в окно. Сказал бы сон, спросонку – голова показалась [в окне голова умершей жены] – снег прошедши свежий, никакого следу, ни спросонку, ничего – сижу, вижу [СХС].

Покойный сын пришел к матери во время собственных похорон. Это было так или не было. Когда наши воевали, забирали в армию и на фронт и там убили солдаты, так matka решила, чтоб привезли сюда домой на родину: ён где-то в России, где там война была. Matka осатанела, в яму не даёт опустить и всё, а крышку не разрешали открывать ни за что на свете – ну хошь ты что делай – не даёт опустить. Потом подо-

шёл в военной одежде ейный сын, пошепнул матки и пошёл к дороги туды к автобузу – евоная душу! Ну как это так – люди подивились, все видят, давай откроем. Можя. Пустой гроб, кто знает как – ажно ён лежит, помёрша, ён лежит, а подошёл сын, матки на ухо пошепнул, что ён сказал, яна никому ня сказала, и тогда сразу яна и слова не сказала – тогда сразу похоронили. Вот было ж такое! Что-то есть! [МПА].

Гроб раскрылся, и сын увидел свою мать. *Матку похоронил Валерка, и ён не был на похоронах, очунулся ночью, а как разбыл месяц, ряшился пости к матки не дорогой, а прямо полем. Как она открылася могилка: «Мама, ты обижаешься? – Не, сынок, я не обижаюсь, иди, сынок, токо не пали свечи!»! Закрылась, как ничего нет. И я когда шёл, дурным матом орал, плакал: можя, мне привидение – не пил, ништо. Пойду ещё! Пришёл: «Сынок, только не ходи больше, ничаво, только свечи не запаливай, всё, сынок, я знаю, только больше сюда не приходи!»! Я повернулся, пошёл. Рятунушку кричавша. Это не сон и ничаво на свете, а потом при моих глазах всё закрылося. Свечи не положено. Наверно, давленики там сидят в карты играют [МПА].*

Очень часто сны помогают установить контакты с тем светом и скорректировать поведение родственников умерших:

Милина сестра умерла, она её всё поминала-поминала, она им приснилась и сказала – спасибо, но только не надо меня будить! – поминать надо с утра, а не вечером [ТБ].

Фельшар наша в ей умер муж, и яна по яму плакала, ходила, только что ходила, голову не поднимала кверху. В Резекне подруги дочка: мне сягодня приснился сон «я приходила к ей на уколы», и яна мне рассказывала: мама, а кто такая Рита? Мне приснился сон, что передала я Риты, чтоб яна ня плакала, а то я в воды ляжу, а вот мне не приснился, и он мне не сказал, что плохо [АНБ].

Однако настоящий суд наступит, когда будет Второе пришествие и наступит конец света, мертвые воскреснут и опять войдут в свое тело: «Бог выводит душу из тела, чтобы вернуть ее туда снова» [Сысоев 2009: 69].

Гожие люди и там живут, а которые негожие, исчезнут с лица небесного, йих, наверно, и ня будет. Ну, как будет, так будет: как миру, так и бабиному сыну [МПА].

Вера в существование параллельных миров изначально присуща народной культуре, об этом же мы читаем в 103 псалме. В диалектном дискурсе староверов Латгалии по аналогии с архаической идиомой, зафиксированной в Новгородской летописи в 1352 году *исчезнутъ*

с лица земли [СРЯ: 256] возникает новообразование *исчезнуть с лица небесного*. Как видим, в области идиоматики налицо отталкивание от архаического образца.

Таким образом, концепт души чрезвычайно важен для народной культуры. Общего в народной культуре разных диалектных социумов больше, чем особенного, однако конкретное наполнение общей модели имеет свои особенности. Например, мак в качестве превентивной меры используют в Полесье и у старообрядцев Латгалии, однако в Латгалии мак посыпают вокруг могилы, а в Полесье кладут в гроб [Толстая 2015: 390–301]. Акценты, судя по фольклорным и языковым фактам, в каждой диалектной системе свои. Для старообрядцев Латгалии, по-видимому, представления о душе в большей степени связаны с православными традициями, чем в других русских диалектных социумах. Во всех мотивировках акцент делается на христианском мотиве. Свидетельством тому служит стремление придать христианскую трактовку всем ритуалам похоронного обряда, даже имеющим явную языческую подоплеку. Например, на погребине, предмете с ярко выраженной мифологической функцией перехода на тот свет, вышит старообрядческий крест. Происходит адаптация языческого к православной культуре. Православный компонент похоронных ритуалов в обрядовой практике староверов даже усиливается: например, обычай поминать, как и исповедоваться, натошак, варить кутью только из озимой пшеницы, убирать венки с могилы в сороковой день. По крайней мере, по представлению самих старообрядцев, всё, что связано с душой, обусловлено церковной традицией. О значимости для традиционной культуры концепта души свидетельствуют и многочисленные инновации в идиоматике, созданные как результат отталкивания от христианских представлений о душе. Семантические трансформации приводят к утрате связи с христианством, идиомы получают новое звучание. Они используются для выражения эмоций и сокровенных смыслов внутренней жизни человека. При этом синкретизм христианского и языческого в идиоматике имеет церковную подоплеку, за исключением современных трансформаций, а в фольклоре чаще – мифологическую.

Библиография

- Виноградова Людмила Н., 2000, *Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян*, Москва: «Индрик».
- РФ – *Русский фольклор в записях студентов Даугавпилсского университета (1963–1991)*, 2008, Daugavpils: «Saule».

- СД – *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, 1999, ред. Никита И. Толстой, т. 2 Д – К (Крошки), Москва: «Международные отношения».
- Седакова Ольга А., 2004, *Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян*, Москва: «Индрик».
- СРЯ – *Словарь русского языка XI–XVII вв.*, 1981, т. 8 К–Л, Москва: «Наука».
- Сысоев Даниил (священник), 2009, *Инструкция для бессмертных или что делать, если вы всё-таки умерли*, Москва: Издательство храма пророка Даниила на Кантемировской.
- Толстая Светлана М., 2008, *Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе*, Москва: «Индрик».
- Толстая Светлана М., 2015, *Образ мира в тексте и ритуале*, Москва: Университет Дмитрия Пожарского.

Список информантов

(по просьбе информантов инициалы не расшифровываются)

- АНБ – 1935 г. р., Круки Резекненского р-на, образ. 4 класса.
- ВЕВ – 1939 г. р., Калкуны Даугавпилсского р-на, средн. спец. образ.
- ВСТ – 1929 г. р., Хатки Резекненского р-на, образ. 2 класса.
- ЕАМ – 1930 г. р., Хмыловка Прейльского р-на, образ. 4 класса.
- ЕИГ – 1935 г. р., Нотра Резекненского р-на, образ. 6 классов.
- ЕИЧ – 1920 г. р., Шариповка Прейльского р-на, образ. 3 класса.
- ЕЛИ – 1943 г. р., Большие Дзеркали Прейльского р-на, высшее образ.
- ЕМИ – 1926 г. р., Пантелишки Даугавпилсского р-на, образ. 7 классов.
- ЕНК – 1921 г. р., Шниткино Прейльского р-на, неграмотный.
- ЕПБ – 1911 г. р., Липушки Резекненского р-на, образ. 4 класса.
- ЕФО – 1927 г. р., Ковалёво Краславского р-на, образ. средн. спец.
- ЗВТ – 1933 г. р., Пиняны Прейльского р-на, неграмотный.
- КЕА – 1919 г. р., Санаужи Прейльского р-на, неграмотный.
- ЛСС – 1914 г. р., Астицы Резекненского р-на, образ. 2 класса.
- МAB – 1911 г. р., Грумужи Резекненского р-на, образ. 3 класса.
- МИА – 1923 г. р., Свиклишки Даугавпилсского р-на, высшее образ.
- МПА – 1928 г. р., Калишево Краславского р-на, неграмотный.
- МПБ – 1926 г. р., Зуи Резекненского р-на, образ. 3 класса.
- МУИ – 1909 г. р., Липушки Резекненского р-на, образ. 3 класса.
- МФС – 1921 г. р., Гаршаны Прейльского р-на, неграмотный.
- МХ – 1923 г. р., Круки Резекненского р-на, образ. 3 класса.
- НФБ – 1924 г. р., г. Лудза Лудзенского р-на.
- САШ – 1944 г. р., Зуи Резекненского р-на, образ. 7 классов.
- СХС – 1929 г. р., Срядели Резекненского р-на, образ. 7 классов.
- ТБ – 1949 г. р., д. Круки Резекненского р-на, средн. спец. образ.

ФСП – 1904 г. р., Воверы Резекненского р-на, образ. 3 класса.

ЮМС – 1931 г. р., Даугавпилс, образование 5 классов.

ЯЦ – 1925 г. р., Вёртукшни Резекненского р-на, образ. 3 класса.

Narratives About the Deceased and the Folk Phraseology of the Soul in the Traditional Culture of Latgalian Old Believers

Summary

The author analyses the Old Believers' phrases and folklore texts containing the component "soul". The analysed dialectal and folklore material was recorded by the author and Daugavpils University students among Old Believers who have lived in Latgalia (South-Eastern Latvia) since the 17th-century schism. The phrases include ones that are of Christian origin and are used by Old Believers to this day. Nevertheless, some of these idioms have undergone a semantic transformation and now are not associated with the ecclesiastical sphere. The author gives 40 examples of phrases originating from the Scripture and comes to the conclusion about syncretism of Christian and pagan conceptions in Old Believers' culture. Likewise, their folklore about the afterlife existence of the soul may include pagan topics.

Keywords: soul, spirit, Old Believers, folklore, dialect, funerary rite, dreams, pagan, ecclesiastical, syncretism.

Rozdział 29

Странствия души на том и этом свете: современная севернорусская традиция¹

Андрей Б. Мороз

Российский государственный гуманитарный университет
в Москве

Резюме

В статье рассматриваются на севернорусском материале представления о загробной жизни и душе, выраженные в верованиях, предписаниях и запретах, связанных с похоронными и поминальными обрядами. На основании лексического анализа текстов, нормирующих поведение человека в отношении умерших, и описывающих взаимосвязь живых и мертвых, установлено, что лексема *душа* используется исключительно при описании посмертного пребывания души в родном доме или сорокадневного путешествия по мытарствам. Между тем в описаниях посмертной жизни в пространстве кладбища (умершие встречаются вновь прибывшего, ходят друг к другу в гости, обращаются во сне к живым с просьбой прислать им необходимые предметы и т. п.) лексема *душа* не используется, умерших называют преимущественно *он/она/они* или по имени/семейному статусу. Соответственно, можно сделать вывод о двойственном восприятии загробного мира, в котором есть место представлениям о душе и представлениям о посмертной жизни в условном единстве души и тела.

Ключевые слова: похоронный обряд, поминки, душа, покойник, кладбище, обрядность, мифология, загробный мир.

¹ Работа выполнена при поддержке РФФИ (проект № 17-24-01004 «Белорусско-русское этнокультурное взаимодействие в трансграничной перспективе»).

29.1. Контексты, в которых используется слово *душа*

В работе пойдет речь о представлениях, связанных с посмертной жизнью человека и странствованиями его души, на материале небольшого региона, ограниченного тремя соседними районами юга Архангельской области: Каргопольским, Няндомским и Вельским. Для исследования избрана именно эта территория только на том основании, что у нас в распоряжении имеется значительное число текстов, записанных по одной и той же методе, в рамках одной и той же системы, в ходе работы над одним и тем же проектом в подавляющем большинстве сел этих районов. Полевые исследования проводятся начиная с 1993 г. по настоящее время студентами, аспирантами и сотрудниками Российского государственного гуманитарного университета, в основе работы лежат опросники, по которым опрашивается от 10 до 25% населения.² Материал, полученный в ходе работы, вносится в базу данных „Традиционная культура Русского Севера”, позволяющую сортировать и отбирать материал по ряду параметров.³ На сегодня в базу внесена лишь часть текстов (около 30%), однако и этот массив позволяет сделать наблюдения на большом корпусе текстов.

В остальном же картина, полученная в результате нашего исследования, мало чем отличается от картины, складывающейся на материале, зафиксированном в других восточнославянских регионах, о чем свидетельствуют как публикации на эту тему, так и наши полевые исследования. Поэтому полученный нами результат вполне можно рассматривать не как локальную специфику восприятия смерти и посмертной жизни, но как общую тенденцию.

В базе данных „Традиционная культура Русского Севера” содержится на сегодня всего 44613 текстов, представляющих собой фрагменты интервью на различные темы, в том числе на тему похоронных и поминальных обрядов и представлений о смерти. Из этих текстов слово *душа* в интересующих нас контекстах встречается в 439 записях, что составляет 1% совокупного объема текстов. В это число мы не включаем другие словоупотребления, например паремийные тексты и языковые клише (*душа не принимает, у латыша одна [только] душа, душа в пятках* и т. п.), не относящиеся к проблематике настоящей работы. В упомянутых 439 текстах слово *душа* появляется в ограниченном наборе контекстов, связанных с похоронно-поминальной тематикой.

² Об экспедиции и методах полевой работы см. <http://www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/exped.htm>.

³ Об базе данных см. <http://www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/base.htm>.

29.1.1. Смерть. Душа выходит из тела и умывается; уходит из дома через дымоход

Собственно смерть понимается как выход души из тела и далее – из дома. Выйдя из тела, душа умывается, для чего необходимо поставить в изголовье умирающего воду. Одновременно вода служит родственникам индикатором того, что смерть наступила: когда душа моется, по воде идут круги. Затем душа выходит из дома, и, чтобы ей не воспрепятствовать, а, наоборот, облегчить этот путь, должны быть открыты окна, двери и дымоход.

Я слыхала, говорят, человек умирает, дак натъ за голову класть воду. [Воду за голову?] Ну. Когда он лёжит так, дак вот чашку, например, ставят за голову, горят, душа выходит, дак штобы... прямо в воду. Я этово слыхала, большие я ничево не знаю. [Куда ставят?] Ну, он лёжит, дак или на подушку, тут стол либо чёво-либо [АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Калитинка, Е. В. Попова, 1910 г.р.].

Давно это было, в Сварозере, старуха одна умирала, она и говорит: „Я вот умру севодня дак ты, пожалуста, открой трубу, открой двери, всё открой, штобы душа не остановилась и правда умерла”. Как она могла так знать про себя [АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, д. Дуброво, А. А. Вавилова, 1919 г.р.].

29.1.2. Душа в течение 40 дней после смерти остается в доме / посещает свой дом и спит на своем месте

Выйдя из тела, душа покидает жилище, но не окончательно. В течение сорока дней она будет постоянно возвращаться в свой дом, пребывать в нем. Более того, место пребывания души будет локализовано там же, где провел свои последние дни или часы покойник. Она ложится спать на то место, где лежал умерший, она будет умываться той же водой, которой умылась при выходе из тела (поэтому для нее необходимо повесить чистое полотенце), она будет, хоть и пассивно, участвовать в разговорах живых родственников.

Душа ведь там внутри, наверно, есть. У каждого человека душа. [Что происходит с душой после смерти человека?] Она до сорока дней ещё бывает с ним. А после сорока уже улетаит. Говорят ещё: пока покойник в доме, он всё слышит, что говорят. Душа в нём не уходит. И до сорокового дня. [Куда она уходит потом?] А улетит. [Куда?] А Бог знает, куда. А там, рассказывают ещё, кто в рай попадёт, а кто в ад попадёт, а там ещё такие переборы-то [...]. А кто вот не верует, да ничего не делает,

не подчиняется ничему, дак ведь там тоже перебирают всё, да, в какие ворота попадёшь. [Где это?] Это уже там, в земле, когда уже закопан, уже всё [АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Евсино, Е. П. Архипова, 1922 г.р.].

[Что делали с лавкой, на которой гроб стоял?]

[Инф. 1:] Обмоют, да и всё.

[Инф. 2:] На той, на которой умер, так две недели не спят.

[Инф. 1:] [На эту постель] Ложат. Где вот он умер, говорят, што душа прилетает на белу тряпочку. До сорокового дня. А как сорок дней, так уже всё. [АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Бор, А. Е. Кропачева, 1932 г.р., В. С. Кропачев, 1927 г.р.].

29.1.3. Нельзя мешать душе возвращаться (занимать ее место, закрывать вход)

Изложенные выше верования приводят к запрету для живых в течение сорока дней со смерти занимать те места, где пребывает душа: ложиться на кровать покойного, садиться на его место за столом: оно занято душой. Также запрещается препятствовать проникновению души в дом. Невозможно в течение сорока дней держать все окна и двери открытыми, однако какой-то проход для души должен быть оставлен. Тогда она сможет прилететь (в облике бабочки или невидимо). Также запрещается оставлять дом пустым: душа прилетает не только собственно в дом, но и к родным, она стремится к коммуникации. В том числе чрезвычайно важно ее кормить и поить, оставляя в специально оговоренном месте стопку водки и хлеб.

[Поминая покойника] наливали вино там стопочку, это я помню, клали закуску на тарелочку. И эту тарелочку никто не трогал, эту тарелочку нельзя трогать. И закуску эту, и стопку, которую нельзя трогать до девятого, или до сорокового дня – не помню. [Почему?] А что душа должна прилетать, и... Говорят душа до сорокового дня прилетает на это место. Например, если ты ляжешь, где умер покойник, на эту кровать, и вот душа будет прилетать и тебя выгонять отсюда [АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Печниково, Т. Б. Логачева, 1954 г.р.].

Душа умершего – это не птица, а это липочка такая серенькая, моль называется. Она така серая с крылышками красивыми. [Их нельзя убивать?] Нет, нельзя. Она на окно садится. Она до сорока дней будет летать. [После сорока дней она улетает?] Да, больше не прилетит. До сорока дней могилу не окладывают. Было в Чурилове дело. Похоронил сын мать. Мать одна была, так взял и закрыл все трубы. Уехал. Приезжает на второй год.

Смотрит – мох да пакля повыдернута. Лёг спать и снится: „Ты, Сашка, не оставил трубу, закрыл, так мне никак было нельзя. Я весь мох выдернула, так ходила”. Вот она так ходила: дёргала и ночевала. [Значит до сорока дней трубу нельзя закрывать?] Да, он уехал, закрыл всё. [А окна?] Да и окна можно не закрывать. Главное это труба – душа летит в трубу [АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Кречетово, В. А. Будилова, 1926 г.р.].

29.1.4. Душа первые 40 дней обходит все места, где человек бывал при жизни / ходит по мытарствам

Душа в течение первых сорока дней после смерти не все время пребывает в доме. Напротив – она путешествует. Устойчивым мотивом оказывается посещение ею всех тех мест, в которых человек был при жизни. Она должна успеть облететь все такие места. Мотивацией этого путешествия служит идея получить прощение в грехах. Такое представление базируется на церковном учении о мытарствах, которые душа встречает в первые сорок дней после смерти. Учение разработано св. Кириллом Александрийским [Кирилл 1909: 3–19] на основании ряда пассажей Ветхого Завета и получило дальнейшее распространение в богословской и агиографической литературе. Мытарства – это испытания грехами, которые проходит душа в присутствии ангелов и демонов – они должны определить ее дальнейшую судьбу. В фольклорной традиции отголоски этого учения, почерпнутые, надо полагать, из изданий Псалтири, синодиков или катехизаторской литературы, которые имели хождение в крестьянской среде до начала проведения советской атеистической политики. В наших же материалах мытарствами именуют само скитание души по местам прежних путешествий с целью получить прощение у тех, кого человек обидел при жизни.

[А душу умершего можно видеть?] Вот до сорока дней, где ты побывал живой, когда умираешь до сорока дней ты должен всё это, твоя душа должна всё это облетать, везде там побывать, везде должна побывать, где ты живой был. Вот я всё ребятам говорю: „Ребята, я умру, дак мне до сорока дней не справиться, где я была, я много объездила”. Мне вот надо будет всё спешить летать. И душа передаётся ещё другому, эта душа передаётся другому, передаётся, потом она уходит на небеса и всё, забыла уж на какие сутки она и выходит. Наверно, на сороковые душа-то уже выходит всё или на девятые сутки она всё уже выходит, а уж на сорок-то дней она уже передаётся, идёт на небеса и передаётся другому человеку. [Маленькому?] Маленькому. Вот родится с твоей душой, добрая твоя душа или плохая твоя душа, кому она достанется

[...] *Мы из земли пришли, мы в землю уйдем, наше тело што, а душа-то дальше летит* [АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Евсино, М. И. Романчук, 1923 г.р.].

До сорокового дня душа ходит. И в дом приходит. Где он при жизни был, этот человек, бывал, он всех, его водят, это называется водят по мытарствам. Где чего он согрешил там, грех какой сделал и вот с этим человеком он уже встречается там. [На том свете?] Да. Ну вот, судят его. Куда его и определяют, куда его. Больше ежели грехов, перетянет у него грехи, больше он делал грехов чем добрых дел, значит он попадает в ад. А как больше хороших дел, так в рай. [...] Середины нету. Рай и ад [АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Печниково, А. А. Фадеева, 1922 г.р.].

29.1.5. По прошествии 40 дней душу провожают

Этот ритуал окончательного прощания с душой завершает коммуникацию с покойником в своем, человеческом, домашнем пространстве. Соответственно, обрядовые действия совершаются с теми предметами, которые обусловлены присутствием души умершего в доме: едой, выпивкой, полотенцем.

У нас вешают полотенце до сорока дней... висит, вот как сорок дней будет, на кладбище съезжают до двенадцати часов, потом помянут и снимают полотенце, на дорогу ещё выходят, провожают. [Когда вешают это полотенце?] Когда схоронят... схоронят, приезжают домой поминать и вешают на угол сразу. [Перед тем, как сесть за стол?] Да, да-да-да, перед тем, как сесть за стол. [И что это за полотенце, новое?] Белое, белое новое полотенце. [Специально покупают его или из вещей берут?] Да нет, из вещей, наверное. [На что его вешают?] Гвоздиком приколотят на угол, и всё, потом снимут. [Важно, на какой угол?] А вот эта... опять же, я была вот в Ульянове, там хоронили у меня своих дак, со... с правой стороны, где мужская лавка, да как-то мужчина, а с другой стороны женщина... женщины. [То есть, мужчины в одном..?] Да, угол, а вот который угол, даже точно не скажу, у нас-то, мне кажется, всё равно, повешают. [У вас-то на какой угол вешают?] Да просто на угол повесят, да и всё. [На любой?] Нет, вот чтоб... видно было, вот где иконы, ак наверно, на этот. [Тот, где иконки, но снаружи?] Да, да-да-да. [А вот вы сказали, что на дорогу выходят «провождать»?] Это когда сороковой день. [Как это делают?] А выйдут, вот эта стопочка которая стоит... до сорокового дня, для покойнику налита она, бывает, что и... высохнет, дак доливают, её как-то выплескивают, там закусочка тоже, если есть, немножко тоже вы... через левое плечо... вот это, девочки, даже я плохо знаю. [Через левое плечо закуску выкидывают?] Да, по-моему, на дорогу как-то выкидывают... и прощаются, поминают на дороге ещё тут с вином да с закуской да, [нрзб.] обычай. [То есть, воз-

вращаются с похорон, берут полотенчико и стопочку..?] *Нет, это... я сказала, выкидывают на сороковой день.* [Значит, с похорон возвращаются, наливают стопочку, вешают полотенце..?] *Да, да, вот и поминают сидят, всё.* [А на сороковой день сходят на кладбище помянуть..?] *Да, потом тут посидают, полоть... полотенце снимут на сороковой день, а потом пойдут уже, провожают на дорогу.* [Это называется «провожают»?] *Да, да-да-да.* [...] [Когда выходят на дорогу, в какую сторону поворачиваются?] *По пути, как у... увезли.* [К кладбищу лицом?] *Да, да-да-да, обязательно.* [И что делают с этим полотенцем?] *Ой, кто чё делает, кто-то, вон я слышала, что отправляют по речке как-то это полотенце, в речку кидают, ну мы дак снимали да выстираем, да и... дальше пользуемся.* [А на самой дороге им машут или что-то такое делают?] *Нет, нет-нет-нет, нет, полотенце уже всё, снимут, сразу домой заносят, да и всё.* [То есть, без полотенца на дорогу выходят?] *Без полотенца на дорогу, да.* [А стопочку как выливают?] *А стопочку... через левое плечо, по-моему, да, вот так, и закуска.* [Слова какие-то при этом приговаривают?] *Ой, вот слова не знаю, забыла.* [Но есть какие-то?] *Есть, да, есть чего-то, но... не знаю* [АЛФ, Архангельская обл., Вельский р-н, с. Ракуло-Кокшеньга, А. П. Лобанова, 1941 г.р.]

29.1.6. Душа VS бабочка, птица, собака

Соотнесенность или тождество души с насекомым, птицей или животным оценивается по-разному. О животных – именно о собаках – как воплощении души говорится исключительно в отношении кладбища, бабочка же и птица могут трактоваться и как душа, прилетевшая к дому или в дом. Выше уже приводился текст, описывающий, как бабочка пыталась проникнуть в полностью закрытую и оставленную избу. Такие примеры достаточно частотны. Восприятие собаки как воплощения души, скорее, редкость. Чаше, наоборот, о ней говорится обратное: собакам нельзя оставлять пищу на могилах – только птицам, поскольку именно птицы – души. Но распространено и обобщенное понимание появляющихся на могиле животных и птиц как душ. Насколько наши материалы позволяют судить, это определяется даже не региональной или локальной традицией, а, скорее, личными особенностями восприятия. При этом соотнесенность разных животных и насекомых с душой может быть представлена на разном уровне – от смежности до отождествления.

Залетела птичка в дом, говорят, за какой, за чьей-то душой она залетела. Значит, жди покойника [АЛФ, Архангельская обл., Вельский р-н, с. Ракуло-Кокшеньга, З. Е. Шаманина, 1938 г.р.].

Ходили на кладбище до обеда. В саму Троицу. Самое вкусное, чтобы дошло до мёртвой души, самим покушать и потрогать крестик и говорить „Царствие небесное”. А остатки еды обязательно оставляли – там собаки или птицы прилетали [АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Бор, М. С. Хазова, 1924 г.р.].

Да, да, она окупнётся и полетит. Вот она летает эта душенька. [Вы сказали „липочка летит”?] Она как бабочка: коротеньки крылышки маленькие, ну мысики маленькие и малюсенькие эти вот [показывает лапки] после чево. Так она как-от, она как ни так, как ты липки летает, ни так. Она совсем как цясто, цясто, цясто набивает и вот я посмотре[ла] е[ё] в чашечке, а вот как она мимо меня пролетела, потом облетела всё кругом, мимо меня опять и улетела. И после того, вот когда его привезли уж хоронили, мыли, всё не было, я не видела её. Поехали с кладбища, я опять увидела её, ту же самую. И она такая вот, кода видать, кода в чашечки они полощутся, тоже они ни... только увидишь – водушка сколышнётся, не кажный её видит, у ково зрение неплохое, там не кажный увидит. А иному покажутся, а иному покажутся. Показываются ни всем, хто достоин, значит, покажутся, а недостоин, то не покажутся, да вот липочка эта вот душенька эта. Эта душенька летает, три дня она летает в доме, вот кода покуда вот кода её повезёт хоронить, пока ни увезут. А... бу... хоронять обыкновенно на... в третьи сутки. Ну уезжает кода вот похоронят, она уже из деревни с своего дома вылетает, она уже до шести дней летает вот кругом это своего сельсовета, собирает хорошие, какие как ангелов с ангелом летает и собирает хорошие, што ты хорошое сделал, дал Господу Богу, а што плохое, што дьяволу отдал. И вот потом когда, а потом уже на сороковой день она уже облетела весь этот где, примерно, хто живё, весь облетела, она уже улетаёт в поднебесьё. Улетает, и вот когда ты приходит на это... в сороковой день приходят на последню ступеньку ступают. Вот душенька-то тут и стоит, вот тут надо чё... ей чёловеческой обряд... вот пустят они к тебе, в какую ты пойдёшь: или пойдёшь в Царство Небесное, или ты пойдёшь в ад, или куда ты пойдёшь. Вот где вот в чём причина, вот где ойда-то наша-та вся [Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Ошевенск, Т. В. Черепанова, 1920 г.р.].

29.1.7. Душа умершего вселяется в новорожденного

В работе, посвящённой в частности представлению о течении жизни и о посмертной жизни в славянском фольклоре, С. М. Толстая убедительно показала, насколько существенны для крестьянской устной традиции верования, связанные с переселением душ:

Одна модель предполагает, что после смерти душа человека обретает новую плоть и продолжает свое существование в ином облике – в облике другого человека, животного, насекомого, растения и т.п. Эта модель метемпсихоза, т.е. переселения души умершего в иное тело, известна в той или иной мере всем славянам [Толстая 2014: 109].

Материалы нашего архива подтверждают это наблюдение и хотя содержат всего три фиксации верования о том, что душа умершего вселяется в новорожденного, но показывают их актуальность для восприятия смерти, настолько, что делаются попытки объяснить через апелляцию к этому верованию и бытовые правила, и значимые медийные события.

Знаешь, на девятый день душа выходит, на девятый день душа выходит. Телу всё равно хоть где лежать, а душа, она уходит от человека. Уходит душа и другому передаётся. На небеса душа уходит, а потом она другому передаётся [АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Евсино, М. И. Романчук, 1923 г.р.].

Вот если женщина забеременеет и вот когда у ей зашевелится ребёнок, в это время прилетают ангелы, прилетают ангелы, ну, как они там, во снах прилетают или как ли, ну и в ево кладут душу, ево душу кладут, чтоб он, видишь, зашевелился, чтобы живой был. Так видишь, если женщина там вот с мужиком-то поспит, ну, чтоб она была чистая, помытая. Вот он если прилетит а женщина чистая, хорошая, он кладёт душу хорошую ей ребёнку а если непомытая, он складёт такую душу там: арестанта, илибо вора... может, он там всякую душу нехорошую положит, ну вот как иногда нехорошие-то люди бывают, и вот в самом то деле он, наверно, так... А если как он видит, што хорошую-то душу положит, дитёнок от хороший, он и слушается, он и всё и... [АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Рягово, А. И. Староверова, 19331 г.р.].

Говорят, человек, он не умирает, душа не умирает. Вот пример, там свой ли, не свой, он уж эту душу забирает, этот ребёнок. [Какой ребенок?] Вот, примерно, другая рождает ребёнка, так берут-то душу, котора умерша. [Новорожденному дается душа умершего?] Да. Вот это я слыхала. Царя-то убили вить, а недавно хоронили. Ещѐ [?] были земле не преданы. Вот йих и потомки не были. [Поэтому?] Да. [Потомки не рождались, потому что душа его...] она никуда не предана [АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Саунино, Е. П. Шабунина, 1915 г.р.].

В последнем примере речь идет о перезахоронении останков семьи последнего русского царя Николая Романова в Петропавловском соборе Санкт-Петербурга. Останки расстрелянного в 1918 г. в Екатеринбурге царского семейства были обнаружены в 1991 г. и в 1998 г. перезахоронены

в родовой усыпальнице Романовых. Это событие активно обсуждалось в прессе и стало достоянием сельских жителей.

29.2. Вообще контексты, связанные с загробной жизнью человека

Этим исчерпываются контексты, в которых используется слово *душа*, однако отнюдь не исчерпываются вообще контексты, связанные с загробной жизнью человека. Значительное число записей посвящено описанию посмертной жизни человека, происходящей преимущественно на кладбище. Актуальность этой тематики определяется отнюдь не только интересом полевых исследователей, но и жизненной необходимостью информантов. Все приводимые и описываемые ниже мотивы обязательно связаны с живыми: они регламентируют их взаимоотношения с умершими и определяют им правила поведения, коммуникации, взаимодействия с покойными родственниками. Рассмотрим эти мотивы.

29.2.1. Последний стоит на кладбище в воротах / на страже, пока его не сменят

Вновь похороненный покойник первым делом оказывается в роли кладбищенского привратника: он стоит на входе до тех пор, пока его не сменит следующий. Эта роль воспринимается, скорее, как своего рода испытание или посвящение, которое должен пройти каждый погребенный, и отнюдь не вызывает энтузиазма. Считается большой удачей для такого стража, если вскоре его сменит следующий покойник. Напротив, долго стоять на страже утомительно и тяжело.

Вот хто умрёт последний, ак ему там надо сколько-то сторожить, пока не придёт следующий, вот, следующий покойник придёт, он, значит, передаёт, сторо... сторожем, вот тоже говорили это, правильно [АЛФ, Архангельская обл., Вельский р-н, с. Ракуло-Кокшеньга, А. А. Шарова, 1928 г.р.].

Вот у нас когда... вчера? Вчера, наверно, хоронили женишину, а сегодня опять мушину хороним. Вот и говорим: «Вот, какая ишасливая, мало постояла на воротах». Может, сорок дней, а может, и больше. Вот. Это говорят, шо стоят на воротах [АЛФ, Архангельская обл., Вельский р-н, с. Лиходиево, Т. В. Кононова, 1939 г.р.].

29.2.2. В день похорон все сходятся встречать вновь прибывшего

Это верование, весьма распространенное, как можно судить по нашим материалам, в основном имеет регулирующую функцию. Его задача мотивировать правило, согласно которому участникам похорон, привезшим покойника на кладбище, не следует в этот день заодно посещать другие могилы. Поскольку все обитатели кладбища выходят встречать вновь прибывшего, их собственные могилы пусты, и посетители все равно никого там не застанут. Правило, ограничивающее посещение других могил в день похорон, действует достаточно жестко.

[Если приходишь хоронить, можно посещать другие могилы?] *Тогда не ходят. Не ходят. Оне всё говорят: «Мы встречаем», – это вот у нас на кладбищишо всегда придут, было надо сходить. Зачем идти? Я какой-то раз у бабушки спросила, говорю: «Вот так и так, бабушко». А он говорит: «А вы приш... привезли покойника хоронить, вы пришли провожать – а они встречают. Они все вот тут стоят, так что не надо и ходить на могилку в тот день, когда... к родственникам своим, когда хоронят какого-то человека [АЛФ, Архангельская обл., Вельский р-н, с. Лиходиево, Т. В. Кононова, 1939 г.р.]*

29.2.3. Стоят на солнце, пока не выгорит пестрая одежда, если в такой похоронили

Покойников рекомендуется хоронить в светлой или темной одежде, но часто оговаривается, что она не должна быть пестрой или яркой. В противном случае его по прибытии поставят стоять на солнце в ожидании, пока цветная одежда выгорит и побледнеет. Стоять, как мы видели в 29.2.1, покойники не любят и стараются этого избежать.

[А в одежде какого цвета нельзя хоронить?] *В красной нельзя, говорят, в розовой или цветной с красным, говорят на гору поставят, пока не выгорит, будешь стоять на горе. А в чёрном хоронили пожилых. А молодых в чёрном не хоронили, в белом, если девка незамужняя [АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, д. Дуброво, А. А. Вавилова, 1919 г.р.]*

[Инф. 1:] *Вот молодая девушка умерла, ей фату и всё свадебно одевали. Как вот на свадьбу.*

[Инф. 2:] *Только не красно. Красно гоюрят, если вот оденешь, дак надо стоять на том свете стоять, пока не выгорело бело. Вот на солнышке штобы всю ночь стоять.*

[Инф. 1:] *Ну вот нарядили если в красное, дак значит покойник там уже на том свете как гоўорится, стоял всю, будет стоять всю, всё время стоя. И пока это красно платье у ней не выгорит добела. Всё надо стоять. Вот в красно и не ложат. [А стоять тяжело?] А как? Постой-ка целый там, пока у тебя платье всё красно [нрзб.] добела [АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Ухта, В. Г. Корзина, 1936 г.р., А. А. Калинина, 1924 г.р.].*

29.2.4. Ходят на прогулки / на бесёды

В посмертной жизни покойники продолжают коммуникацию с соседями, причем эта коммуникация описывается в тех же категориях, в каких происходит и коммуникация между живыми. В частности регулярно упоминается тот факт, что они ходят гулять, наносят друг другу визиты, собираются на посиделки (*бесёды*). Это обстоятельство также упоминается главными образом для того, чтобы мотивировать ограничения на одежду или обувь покойника и обустройство могилы. Для того чтобы свободно гулять, покойникам необходимо иметь легкий выход из могилы, который часто ограничивается оградой. Соответственно, рекомендуется вовсе не делать ограду вокруг могилы или, по крайней мере, не закрывать, уходя с кладбища, калитку в этой ограде. Что же касается обуви умершего, то она должна быть удобной для хождения на вечеринки (тапочки – чтобы было легче ходить – или, наоборот, туфли – чтобы прилично выглядеть).

Вот раньше-то не делали оград [на могилах]. У нас бабуся умерла, ей было девяносто лет, девяносто с лишним, она сказала: «Если я помру, меня во гроба не класти и не делайте памятника, и ограды не делайте. Потом мне, – говорит, – не выти никуда» [АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Лядины, З. И. Еремеева, 1949 г.р.].

[На могиле делают ограды?] Раньше какие ограды. Век не делали, вот покойники, как сейчас загородку сделаешь, да сиди там и не выглядишь. Другие бабки наказывают: «Мне ограды никакой не надо». Вот могилку обкладут и стоит крестик – да и всё. Какая тут ограда, стоит крестик. Загородят, да бабке-то и не вылезти. Сиди там [АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Лядины, М. Е. Соколова, 1925 г.р.].

У меня вот сеструнька вот в этом доме умерла, не умерла, а зарезала сама себя [...] А до этого она написала письмо, чего ей повалить, написала; и всё повесила на двери – и рубаху, и кофту, и юбку. «Вот оденьте мне тапки, туфли не одевайте, там хоть легче по беседам бегать» [АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, д. Дуброво, А. А. Вавилова, 1919 г.р.].

29.2.5. Имеют строго определенный распорядок дня

Посмертная жизнь на кладбище не вовсе копирует жизнь живых, она отличается и ритмом, и характером занятий. Так, ничего не сообщается о работе, которую могли бы выполнять обитатели кладбища, или об отлучках оттуда. Отличается несколько и распорядок дня. Считается, что значительную часть времени умершие отдыхают. Этим объясняются строгие ограничения посещения кладбища по времени. Рано утром на кладбище ходить не рекомендуется, равно как не следует *в обед* (то есть около полудня, в 12–13 часов), после обеда и вечером. В это время они или спят (утром), или обедают (в обед), или *ходят в гости, отдыхают, гуляют* (после обеда и до сумерек). Соответственно, для посещения могил и похорон остается весьма короткий промежуток времени – *до обеда* или сразу *после обеда*. Под этим обозначением подразумевается время приблизительно с 10 до 12 часов, когда и надлежит выполнять все положенные ритуальные действия, в том числе *носить обед*, или после 13 часов, но не позднее 14–15. То же касается и дней недели. Так, помянуть следует в субботу, когда на кладбище ждут визитов родственников. В воскресенье же все гуляют и на приход живых не рассчитывают. Таким образом, можно прийти и не застать хозяина дома.

[Когда нельзя ходить на кладбище?] *Ну уж вечером не ходят, после обеда желательно... до обеда вроде ходить-то, ну... вечером-то чё там делать?* [АЛФ, Архангельская обл., Вельский р-н, с. Низовье, Г. А. Непомилуева, 1948 г.р.].

[Когда помянуть ходят?] *Говорят, что положено в субботу ходить. Это родительская суббота. Родители гуляют там покойники. А в воскресенье, уже идут сами гулять. [Что брали с собой на кладбище?] Помянушки-то, брали, бутылочку, и кто-нибудь пшена или зерна каково-нибудь для птичек. Оставляли. Калитки у нас раньше у оградок не закрывали, чтобы ребятишки брали с могилы конфетки и помянали* [АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Кречетово, М. Г. Губина].

29.2.6. Утренние процедуры

Намогильный крест должен стоять в ногах, и это ограничение крайне строго соблюдается. Мотивация такова, что, во-первых, крест на голове будет мешать покойнику лежать, создавая дискомфорт, а во-вторых, не будет выполнять своей функции: покойник, проснувшись утром, не сможет на него помолиться. Именно этим объясняется

необходимость креста в качестве надгробия. Покойник, проснувшись, встает (или садится), молится на крест и умывается. Поэтому на крест, стоящий на могиле, следует вешать полотенце – покойнику после омовения необходимо утереться.

[Когда приходят поминать, крестик на могиле рисуют?] *Да, ставишь крестик. [Пальцем рисуют?] Кусочек или конфетку [положить] и крестик [нарисовать рукой на могиле]. «Царство небесно, ешь на здоровьё. Тебе здоровья не будёт, только мне здоровьё надо». Вот и всё. [Крестик где рисуют?] А ближе к ногам. [К ногам?] Да, потому шо он смотрит-то ведь. Как? Он смотрит, встаёт на ноги. [Вы про какой крест говорите?] Крест этот ставится [надгробный] и крестик когда на могилке ставишь [рисуешь во время поминовения], тоже тут же. [Он смотрит?] Да. Да. Он вот... у нас вон церковь там, дак лож... голова там [ногами к церкви хоронят], дак вот всё, встаёт дак ведь на ноги, смотрит [АЛФ, Архангельская обл., Вельский р-н, с. Лиходиево, Т. В. Кононова, 1939 г.р.].*

[Крест где обычно ставят?] *В ногах, ой, нет, девка, в голову. [Почему?] Видно, Бог так велел. [На крест полотенца не вешали?] Вешали раньше хорошие платки, полотенца вешали, вышитые, красивые вешали. Теперь таково нет, теперь только одни цветы да венки [АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Лядины, В. У. Волочевская, 1932 г.р.].*

[На крест что-то повязывают?] *Полотенце любое, ну, конечно, старое не будешь вешать. Обычно, льное вешают. Иконки такие, крестики можно прибить [к кресту]. [Зачем полотенце вешают?] Потому што умывался утром, а то умоется и утром нечем будет утереться [АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Лядины, З. И. Еремеева, 1949 г.р.].*

29.2.7. Если сыпать крупу / пищу на могилу / в изголовье, можно засыпать покойникам глаза крупой или птицы им выклюют глаза

Кормление покойников – обязательный и основной компонент поминальных обрядов. Наряду с приготовленной пищей (пироги, яйца, хлеб, колбаса, конфеты и т. п.) и напитками, которые оставляют на могилах, принято также сыпать крупу. Рассыпанную по могиле крупу должны склевать птицы, тем самым помянув усопших. Впрочем, правильность этого обычая время от времени подвергается носителями традиции сомнению и становится предметом дискуссии. Поводом для сомнений служит то обстоятельство, что птицы ее клюют. Это может вызывать дискомфорт и даже негодование покойников, которые являются своим живым родственникам и жалуются на беспокойство со стороны птиц.

По этой причине, согласно одним записям, крупу не следует сыпать в изголовье, но можно к ногам, то есть у креста. Мотивируется это тем, что, поедая крупу в изголовье, птицы могут выклевать покойнику глаза. Согласно другим записям, запрет распространяется на крупу вообще с той же самой мотивацией. Надо заметить, что этот запрет связан именно с распространением этой известной практики, которую он осуждает.

[Какую еду кладут на могилы?] А хто чего принесёт: и печенья, конфетку, хлебушка. [Крупу?] Крупу... Вот крупу кидают – это грех! [Грех?] Грех. [Почему?] Кидают и го... накидают, а они потом вот ка... Не знаю, бывало вот всё, или сказка, или присказка ли: принесла женичина-та, накидала крупы, прилетели птички, клевали. А ей и приснилось: «Пошо ты, – говори, – крупу-ту накидала? Мне ведь вице глаза выклевали птицы!» Вот. Вот к чему. Нельзя крупу кидать. [Птицы клюют и выклевывают глаза?] Да. Раньше ходили вице, пшено принесут, кидали, а нынче уже это мода отошла, не носят, носят только вот хлебушек да [АЛФ, Архангельская обл., Вельский р-н, с. Лиходиево, Т. В. Кононова, 1939 г.р.].

[Что приносят на поминки?] А в будни так вот просто ходим иногда, там по праздникам, ну, не то что по праздникам, а вот просто другой раз задумаём на кладбище сходить, как бы душой там поговорить со своими родными, дак крупу всё больше носим, просто там посыпая, ну это, в виде креста. [На могилке?] Не на могилке, а прямо на столик, или где-то там... Потому что на могилке, всё раньше говорят: «На глаза не сыпьте, а то птички клюют, покойникам, – говорят, – глаза выключают» [АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Рягово, В. А. Бабкина, 1934 г.р.].

29.2.8. Приходят, просят передать предметы, помянуть, предсказывают

Появление покойников в жизни живущих – явление крайне распространенное. Как правило, сообщается, что они приходят во сне в те моменты, когда между ними и живыми возникает какое-то недопонимание. Можно считать, что такая коммуникация – непосредственная, выходящая за рамки ритуальных практик – предусмотрена как крайний случай, когда никаких других возможностей не остается. Покойники просят помянуть их (то есть приготовить какое-либо блюдо, особенно ими любимое, и отдать кому-либо), упрекают в том, что их неправильно снарядили, то есть не положили каких-то необходимых для жизни предметов или плохо одели. После такого видения живые родственники должны исправить нарушение: приготовить пищу, прикопать

на могиле требуемую вещь. Иногда же покойники приходят не с претензией, а с советом или предсказанием. Это тоже может быть понято как экстренная форма коммуникации – в исключительных случаях.

Вот у меня у подруги мама когда умерла, она... они её в платье положили, а она сказала: «Я замёрзла вся». У меня подруге от приснилась тогда мама, сказала: «Я вся замёрзла. Дайте мою кофту». Вот они отвозили на кладбище кофту... ей. [Как?..] Прикапывали просто [АЛФ, Архангельская обл., Вельский р-н, с. Низовье, О. А. Грибанова, 1957 г.р.].

Ну, там если иногда приснится покойник, скажет вот: «Я там, например, есть хочу, ли там вот капуста хочу...». Мне недавно покойник приснился: «Я, – говорит, – капуста хочу». Надо удовлетворить просьбу, надо ну, там может быть, нищему какому-нибудь... ну, теперь, дак нищих – слава Богу – кому-то, или, может, накормить кого-то, ли снести соседу там, чё-то подать. Вот, помню, один раз мне бабушка приснилась и говорит: «Ты, – говорит, – мне не ту рубашу надела». А я так, меня прямо не по себе. Я говорю: «Как это, не ту рубашу, я тебя не одевала». У меня была... ну а мне и говорят: «Надо отдать сорочку новую кому-нибудь». Я взяла новую сорочку, при женщине оторвала цену: «Вот, – говорю, – отрываю, новую, возьми, говорю, на помин бабушки». То так делают [АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Рягово, В. А. Бабкина, 1934 г.р.].

[К чему покойники снятся?] У меня так вот, например, всё время, как мама приснится, так у меня уж обязательно что-нибудь делается худоё. А так... либо рыкнет там... скат... ну меня на имё назовёт. [Что?] На имё назовёт, вот скат: «Симка!» – ну так... у меня мне уж что-нибудь делается [АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Ольховец, С. В. Власовских, 1933 г.р.].

29.2.9. Чтобы попасть на тот свет должны залезть на (стеклянную) гору, для этого им нужны все отстриженные при жизни ногти

Это верование в наших материалах не слишком широко представлено, когда о нем говорят, в основном, оговариваются, что это раньше так старухи делали, и посмеиваются. Между тем идея пути, который покойник должен проделать, как и весь его быт, описывается в выражениях, которые не оставляют сомнения в том, что его существование на том свете, хотя и заметно отличается, но все же имеет привычные для земной жизни формы, характеристики и трудности.

Мама, наверно, тогда была худая, дак, всё гоўорила: «Шура, ты ногтей моих – постригу – дак, не выкидывай. А я умру, дак, ты мне в гроб, в ноги положи. На том свете всё рано придётся ходить, да искать, да шобы ногти свои», – ак вот, это, вот, мама говаривала. [Что искать?] Так ногти-те искать, шо переходить-то... как, куда идти-то... куда, как переходить, дак, шобы было чем, о чего, опереться, шо ногти-то всё рано, перейдёшь [АЛФ, Архангельская обл., г. Каргополь, А. П. Сорокина, 1931 г.р.].

Вот ноготки говорят, с ногтя у себя стригут, что надо стригчи ногти да к покойнику класть. Что потом вроде к покойнику складут ногти, кто наскопит своих ногтей, дак потом на том свете, чтоб в царство небесное лучшие скоряе на своих ногтях. Правда ли неправда – не знаю. [Что?] На своих ногтях вылезти в царство-то небесное всё нать [АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Река, Г. Е. Захарова, 1937 г.р.].

Из изложенного видно, что загробная жизнь представляется, в принципе, очень похожей на жизнь до смерти, хотя и отличается рядом характеристик. Покойник обладает большим количеством свободного времени, не занят работой, может много гулять и отдыхать. Вместе с тем он лишен некоторых человеческих возможностей, как то: готовить себе пищу, выбирать одежду, быть полностью свободным в передвижениях – хотя и ощущает в этом необходимость. Так определяется его зависимость от живых. Одновременно, он обладает некоторыми возможностями, которых нет у живых, например предвидения будущего. Но в целом, не только нужды, но и возможности покойных указывают на идею продолжения привычного образа жизни и за чертой смерти.

Все изложенное выше за исключением некоторого количества деталей, содержащихся в приведенных полевых материалах, давно замечено и неоднократно описано в литературе [Генерозов 1883: 19–20; Петровић 1939: 37 и др.]. С. М. Толстая, обсуждая соответствующие представления, относит их к „антиномиям народной философии жизни” [Толстая 2014: 114–118]. В ряде же исследований, такое очевидное противоречие объясняется следующим образом:

Невидимость того, что переживает смерть тела, как мы отмечали, несравнимо важнее для представления души у славян, чем «нематериальность». Мы не можем, собственно, говорить о нематериальности души, как она представлена в обрядовых действиях и поверьях. Погребальный и поминальный обряды изображают потребности «душ» вполне материальными: это еда и питье («кормление могилы», помещение хлеба в гроб и на окно после погребения — «для души», отливание кушаний

на поминальной трапезе в отдельный сосуд для умершего и др.); одежда (вкладывание в гроб запасной одежды); тепло (см. ю.-рус. обряды родителей греть); омовение («мертвые моются четыре раза в году»; ср. устройство реальной или символической бани в поминальные дни); посещение своей церкви (с пятницы на субботу, ночью). Эти действия они совершают невидимо для живых (видеть их запрещено), но результаты посещения оказываются явными: присутствие их оставляет следы на рассыпанной муке или золе; вода или вино в стакане, поставленном для «души», убывает и т. п. [Седакова 2004: 66].

Это объяснение кажется логичным и понятным, если исходить из пресуппозиции, что в традиционных представлениях двуединство человеческой природы (душа и тело) безусловно. Тогда очевидно, что жизнь после смерти продолжает лишь душа, а ее материальность – специфика народных представлений о ней. Вместе с тем бросается в глаза, что тексты группы I (439 записей, в которых использована лексема душа) и тексты группы II никак не пересекаются содержательно. Заметим, что в текстах группы II субъект никогда не именуется *душой*. Он обозначается рядом других лексем – местоимениями, терминами родства или иными способами, которыми называется конкретный знакомый человек: *он, мама, сестра, у нас один мужик и т. п.* Точек пересечения нет вовсе. Единственный текст, принадлежащий к группе II, в котором появляется лексема душа, такой:

Когда человек помрёт, сорок дней стоит на посту, как говорится, караулит у ворот следующего покойника. Потом следующий приходит. А потом пришел [третий], похоронили – дальше другой идёт. Сорок дней он должен кругом ходить. [Где должен ходить?] А везде, где там был, везде обходишь. Вот что на этом свете пройдёшь, то же самое на том свете будешь проходить. А тогда твоя душа попадет в рай, в ад, в смолу ли [АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, д. Медведево, А. Ф. Богданова, 1933 г.р.].

Нетрудно заметить, что в нем *душой* именуется вовсе не то же, что лексемами *человек* и *покойник*. Скорее, тут как раз содержится противопоставление.

Описанную ситуацию следовало бы проверить на других массивах текстов, записанных в иных регионах славянского мира, дабы получить опровержение или подтверждение приведенным здесь наблюдениям. Попытку такого сравнения мы предприняли на материале, записанном на белорусско-русском пограничье (Могилевская обл. Белоруссии и Смоленская обл. России). Сразу следует отметить, что объем материала из этого региона несопоставимо меньший, так что говорить об относительно равных результатах не представляется возможным.

Однако то, что удалось увидеть на могилевско-смоленском материале, весьма похоже на севернорусские данные. Различие обнаружилось лишь в одном: видения покойника, приходящего назад, в свою семью, интерпретируются как хождение души:

Тоже, – говорить, – дети в школу пошли, а я, – говорит, – ляжу, нема никого в хате. Думаю, ну что-то мне вот мне... вот дышит человек, як будто в хате кто ёсть. А я глаза открываю: батька передо мной стоить. Ну, и вот так спугалась, аж глаза закрыла, открываю – опять няма никого. Вот видите. [Он приходил в одно и то же время?] Да. Душа яго ходить [АЛФ, Могилевская обл., Кричевский р-н, с. Костюшковичи, Е. С. Семенова, 1949 г.р.].

Хотелось бы отметить, что даже на таком материале, представляющем очень незначительный регион, видна необходимость пересмотра того инструментария, с которым обычно подходят к описанию и анализу мифологии посмертного существования в славянской традиции. Вероятно, тут следовало бы говорить о нескольких уровнях понимания или о более сложном, чем оппозиция 'душа – тело', восприятии сущности человека и его посмертной жизни.

Библиография

- Генерозов Яков, 1883, *Русские народные представления о загробной жизни на основании записок, причитаний, духовных стихов и т.п.*, Саратов.
- Кирилл Александрийский, 1909, *Святого отца нашего Кирилла, Архиепископа Александрийского, Слово о исходе души и страшном суде*, Москва: Типо-Литография И. Ефимова.
- Петровић Александар, 1939, *Грађа за изучавање наше народне религије*, в: *Гласник Етнографског музеја у Београду*, књ. XIV, Београд, с. 31–42.
- Седакова Ольга, 2004, *Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян*, Москва: Индрик.
- Толстая Светлана, 2014, *Антиномии народной философии жизни*, в: *Круг жизни в славянской и еврейской культурной традиции*, отв. ред. О. В. Белова, Москва: Сэфер, с. 108–124.

Источники

- АЛФ, Архив лаборатории фольклористики Российского государственного гуманитарного университета, Москва.

The Journey of the Soul in This and the Next World: A Contemporary North Russian Tradition

Summary

The article is based on field data recorded from the 1990s to the 2010s in the Arkhangelsk region. It discusses how the afterlife is represented in North Russian folk beliefs. In addition to the general idea about the soul remaining in the home for 40 days after death, and only then departing to the next world, there are many beliefs and practices according to which the deceased continue their corporal life after death. Thus, any modifications of the internal space of the house and any departures of the household to another location are prohibited because the soul of the deceased regularly returns home and should be able to recognize it. Meanwhile at the cemetery, the deceased (in this case they are never called “souls”) live a full social life. During the funeral they all go out to meet their newly-arrived mate, and this is why it is forbidden to visit other tombs on the day of a funeral. The newly-arrived deceased becomes the watchman at the cemetery’s gate, until he or she is replaced by the next person to die. In the afternoon the dead have dinner, and in the evening they walk about, then go to sleep and do not wake up until late morning. That is the reason why commemoration rites must be completed in the afternoon. The arrangement of the graves is also largely governed by the idea of the grave as a kind of house in which the deceased lives: this is where he or she eats, sleeps and prays, goes out and comes back. Lexically, descriptions of what souls do after death and how the deceased live at the cemetery after their death vary greatly. The noun “soul” is never used to describe the deceased living at the cemetery. We probably should therefore distinguish between a soul living in his or her own house for the first 40 days after death, and a deceased, who lives at the cemetery and in a way continues his or her life from before death.

Keywords: funerary rites, commemorative rites, soul, the deceased, cemetery, ritual, mythology, afterlife.

Rozdział 30

Dusze zmarłych w ludowej obrzędowości pogrzebowej i zaduszkowej w Opoczyńskim i Radomskim

Zdzisław Kupisiński

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Streszczenie

Artykuł podejmuje kwestię zarówno wizji duszy w wyobraźni ludowej podczas obrzędów pogrzebowych, jak i w dorocznych obrzędach ludowych mieszkańców Opoczyńskiego i Radomskiego. Zagadnienie zostało opracowane na podstawie etnograficznych badań terenowych nad obrzędowością pogrzebową i zaduszkową przeprowadzonych przez autora na tym terenie w latach 1995–2005, bazowano również na literaturze przedmiotu.

Mieszkańcy regionów Opoczyńskiego i Radomskiego to w większości katolicy, dlatego wierzą, że dusza ludzka jest nieśmiertelna. W świadomości ludowej zaraz po śmierci człowieka jego dusza staje przed Bogiem Sędzią na tzw. sąd szczegółowy, zgodnie z wyrokiem którego trafia do czyśćca, nieba lub piekła. Taka wizja wędrówki duszy przekazywana jest też przez katechezę Kościoła, zatem wszystkie obrzędy ludowe i czuwanie modlitwne przy zmarłym podporządkowane są jednemu celowi: aby pomóc duszy zmarłego przejść przez próg śmierci i osiągnąć stan szczęśliwości w niebie. Pamięć o zmarłych trwa przez cały rok, widoczne jest to w dorocznej obrzędowości ludowej, gdzie zaprasza się dusze zmarłych na uroczystości rodzinne i zachowuje względem nich określone przez tradycję kanony postępowania. Obecnie daje się dowody pamięci o duszach poprzez nawiedzanie mogił, zmarłych poleca się w modlitwie zarówno prywatnie, jak i wspólnotowo, zamawiając w ich intencji msze święte.

Słowa kluczowe: życie po śmierci, pamięć o zmarłych, duchy przodków.

Na pochodzenie duszy ludzkiej i jej istotę można mieć różne spojrzenie, w zależności od koncepcji pojmowania życia i śmierci, określonego systemu filozoficznego, światopoglądu czy konfesji religijnej. Refleksja nad śmiercią wywołuje różne emocje, uzewnętrzniające się w systemach filozoficznych, kulturze, wierzeniach ludowych, mitach i religiach [Kupisiński 2005: 189]. Dla większości mieszkańców naszego kraju, jako katolików, pojęcie duszy, śmierci i życia pozagrobowego zostało w znacznym stopniu ukształtowane przez judaizm, chrześcijaństwo i filozofię starożytną. Dlatego w podjętym temacie artykułu obrzędowość ludowa w odniesieniu do życia i śmierci, ukształtowana jest przez tutejszą kulturę i tradycję religijną [Kupisiński 2007: 39].

Przy opracowaniu zagadnienia oparto się na etnograficznych badaniach terenowych nad obrzędowością pogrzebową i zaduszkową, przeprowadzonych przez autora w latach 1995–2005 w 120 miejscowościach Opoczyńskiego i Radomskiego. W okresie 414 dni przeprowadzono 650 wywiadów z 998 informatorami. Większość informatorów to ludzie powyżej 60. roku życia. Znaczą grupę stanowiły również osoby między 20. a 40. rokiem życia. Wywiady z tymi respondentami okazały się cenne, ponieważ uwydatniły różnice pokoleniowe w sprawowanych obrzędach funeralnych. Oprócz metody badań terenowych posłużono się metodą analizy i krytyki piśmiennictwa. W celu pogłębienia interpretacji badanych zwyczajów i wierzeń zastosowano metodę fenomenologiczną. W wyjaśnieniu wielu elementów religijności ludowej korzystano z literatury etnologicznej i teologicznej.

Artykuł składa się z trzech punktów, z których pierwszy przedstawia wyobrażenia o duszy w wierzeniach ludowych, drugi – zatroskanie o duszę w chwili konania i pogrzebu, a ostatni – relacje żywych ze zmarłymi w obrzędowości dorocznej.

30.1. Koncepcja duszy w wyobraźni ludowej

Wyobrażenia o losach człowieka po śmierci związane były z teorią dualizmu antropologicznego, gdzie w myśl owej koncepcji śmierć jest odłączeniem duszy od ciała, która przechodzi do wyższego, duchowego bytu. Na tę filozoficzno-teologiczną teorię nałożyły się wierzenia przedchrześcijańskie, w ten sposób powstały w wyobraźni ludu konkretne koncepcje duszy. Mieszkańcy Opoczyńskiego i Radomskiego, w większości opowiadający się za chrześcijańskim światopoglądem, na życie i śmierć patrzą przez pryzmat Objawienia Bożego zawartego w Piśmie Świętym [Perszon 1999: 25–27; Kupisiński 2007: 51–54].

Dla mieszkańców badanego terenu życie nie kończy się z chwilą śmierci. W wyobraźni ludowej dusza odłącza się od ciała po skonaniu, z chwilą oddania

ostatniego oddechu, gdy następuje śmierć fizyczna. Odłączona od ciała zachowuje władze duchowe, tj. rozum i wolę, dlatego posiada funkcje poznawcze. Zdaniem respondentów dusza jest niewidzialna, ale posiada cechy zmarłej osoby, te same potrzeby, radości, cierpienia, zdolność ukazywania się pod postacią człowieka, w którego ciele „była” za życia [Kowalska-Lewicka 1986: 24].

Wyobrażenia o życiu po śmierci zostały w znacznym stopniu ukształtowane przez przekaz biblijny, a przetransponowane do rodzimej kultury tworzą swoistą wizję czasów eschatologicznych. Respondenci powszechnie przyjmują, że zaraz po śmierci człowieka dusza staje przed Bogiem-Sędzią na tzw. sąd szczegółowy i w zależności od Jego wyroku może znaleźć się w czyścicu, niebie lub piekle. Dusza, spotykając się z Chrystusem, jest wewnętrznie oświecona, otrzymuje intelektualny akt rozpoznania swoich czynów. Stając przed samą prawdą i doskonałością, jaką jest Chrystus, zmarły „widzi całe swoje życie”, a dusza dostrzega swój stan wewnętrzny, który podlega oczyszczeniu (czyścic) bądź osiąga stan szczęśliwości wiecznej (niebo), lub też doświadcza kary piekła¹.

W wyobraźni ludowej dusze pokutujące za grzechy przebywają w czyścicowych płomieniach ognia, w „czyścicowych katuszach”. Indagowani twierdzą, że każda dusza jest karana według grzechów. Cierpienie dla nich stanowi tęsknota za Bogiem. Posiadając pełne poznanie Boga, nie chcą już wracać na ziemię, czekają na oczyszczenie, aby przebywać ze zmartwychwstałym Chrystusem „twarzą w twarz”. Zdaniem miejscowej ludności kary czyścicowe posiadały cielesny wymiar, dlatego istniała możliwość pojawiania się na ziemi dusz w postaci zjaw. Pojawiając się, prosiły o pomoc².

W wyobraźni oraz literaturze ludowej różnie lokalizuje się czyścic jako miejsce pobytu dusz pokutujących. Temat cierpiących dusz pojawia się często w pieśniach pogrzebowych i zaduszkowych. We wrocławskim zapisku zachowała się pieśń ludowa z 1419 r., ukazująca los duszy po śmierci. Pieśń ta znana jest także w Opoczyńskim:

Dusza z ciała wyleciała,
Na zielonej łące stała,
Stawszy, silno,
barzo rzewno zapłakała (...)

[Budzik 1955: 35].

¹ Według informacji M. W. z Błotnicy; W. Ż. z Lisowa; K. L., I. P., Z. P. z Wsoli; K. P. z Rajca; J. Ch. z Petrykóz; T. G., J. W. z Sitowej i wielu innych respondentów. Por. Kupisiński 2007: 75; Szymdyki 1992: 250–267. (Odtąd według informacji będzie skrót według inf.).

² Według inf. J. Ch., M. B. z Tadeuszowa; K. K., G. M. z Psar; M. Z., S. Z. z Suchowoli; J. M., H. K. z Zakrzowa; H. P., S. Z. z Białaczowa i wielu innych respondentów.

Pobyt w niebie wierzący wyobrażają sobie jako przebywanie z Bogiem „twarzą w twarz”. Ludową wizję nieba obrazowo oddają słowa pieśni *Nacmentarzu mieszkać będę*, która ukazuje radość duszy po rozłączeniu z ciałem, a ten nowy stan pozwala jej porównać się do aniołów: „Idę do mojego Jezusa, w Nim się cieszy moja dusza, z ciałem moim rozwiązana, do Aniołów przyrównana” [Kupisiński 2007: 97; Zowczak 2000: 450].

Dusze potępionych przebywają w piekle (zdaniem indagowanych idą tam ci, którzy umierają w grzechach ciężkich, nie wyspowiadali się przed śmiercią, a zwłaszcza ci, którzy „za życia odrzucili świadomie Chrystusa”). W wyobrażeniach piekła mieszkańcy badanego terenu podkreślają, że przebywające w nim dusze znajdują się w ogniu, w którym „smażą się w dzień i w nocy”, „mają wielkie pragnienie napicia się, aby się ochłodzić”, „smażą się w kotle ze smołą”. Znajdują się tam dlatego, bo „wybrali szatana, potępienie, sami się tam skazali”³.

30.2. Troska o duszę – czas konania i obrzędy pogrzebowe

Dla człowieka religijnego śmierć jest przejściem w inny wymiar życia. Sama w sobie nie przeraża, gdyż dla chrześcijanina stanowi dopełnienie życia ziemskiego. Jeszcze pod koniec minionego wieku w Opoczyńskim i Radomskim w znacznym stopniu przeważał tradycyjny sposób umierania. Podjęcie modlitewnych czynności było moralnym obowiązkiem rodziny względem umierającego, nakazywał to również chrześcijański model umierania. W ten sposób chciano jak najlepiej przygotować duszę zmarłego, aby bez grzechu stanęła przed Bogiem. Mówiono wówczas o „dobrej śmierci” polegającej na tym, że konający odchodził z tego świata w sakralnej przestrzeni. Świętą przestrzeń uświadamiał nie tylko wygląd izby (na głównej ścianie wisiał krucyfiks, obok niego święte obrazy, na komodzie swe miejsce miał ołtarzyk domowy z figurką Matki Bożej, świętym Franciszkiem czy świętym Antonim, obok stały świece i kwiaty), ale i zebrana wokół niego rodzina i najbliżsi, otaczając go żarliwą modlitwą⁴. Odmawiano Litanię Loretańską, Litanię do Serca Pana Jezusa lub różaniec. Do ręki wkładano mu zapaloną „gromnicę”, jeśli nie był w stanie jej trzymać, wtedy podtrzymywał ją ktoś z rodziny, wypowiadając słowa: „trzymaj się tego drzewa, abyś poszedł do

³ Według inf. M. W. z Błotnicy; G. B., K. L. z Korzenia; A. B., S. B., R. W. z Drzewicy; A. M., W. W. z Falkowa; F. K., W. B. z Parczówka i wielu innych. Por. Granat 1962: 203–204.

⁴ Według inf. M. K., A. W. z Miechowa; W. S., M. L., W. B. z Parczówka; M. G., Z. S. z Dziurkowa; F. K., J. J. z Gielniowa i wielu innych. Por. Kupisiński 2007: 141; Perszon 1999: 147.

nieba”⁵. Płonąca świeca symbolizowała światło Chrystusa, w którego blasku odchodząca dusza ma wędrować do Boga. Zarówno w Opoczyńskim, jak i Radomskim gromnica symbolizuje także Matkę Boską, która w chwili agonii umacnia i strzeże przed złymi duchami. Dając umierającemu gromnicę do ręki, wypowiadano słowa: „abyś skonanie miał lżejsze i zły duch nie miał do ciebie dostępu”⁶. W wierzeniach ludowych istnieje przekonanie, że w chwili agonii człowieka odbywa się walka złych i dobrych duchów o duszę umierającego, stąd konieczność tak intensywnej modlitwy i opieki świętych⁷.

Zgromadzeni wokół konającego nie powinni płakać, rozpaczać, bo, jak twierdzą indagowani: „umierającemu byłoby żal odchodzić z tego świata”. Nadmierne lamenty mogłyby przerwać konanie i utrudnić duszy rozstanie z ciałem. Podobnie po śmierci nie można było zbyt „wylewać łez” po zmarłym, szczególnie nie powinna tego robić matka po śmierci dziecka, żeby jego dusza nie nosiła po śmierci dzbana wypełnionej łzami⁸.

Według wierzeń ludowych zgon następuje wtedy, gdy dusza opuści ciało, wychodzi przez otwarte usta lub nozdrza, dlatego mówiono „wraz z ostatnim tchnieniem życie ustaje”, „oddał ducha”. Kiedy stwierdzono brak oznak życia, zmarłego zdejmowano z łóżka (dawniej kładziono na słomie położonej w izbie na glinianej podłodze), ale bywały przypadki wynoszenia zwłok do stodoły (gdy w domu znajdowała się tylko jedna izba). Niektórzy respondenci twierdzą, że ciało powinno się jeszcze przez pewien czas pozostawić w spokoju (do godziny), ponieważ dusza nie od razu odchodzi do Boga, więc należy zachować się godnie, bo dusza zmarłego wszystko słyszy⁹.

Lęk przed duszami spowodowany był powszechnymi opowiadaniem o przebywaniu jeszcze po śmierci duszy zmarłego w mieszkaniu i gospodarstwie. Zdaniem mieszkańców tego terenu wskazywały na to nadzwyczajne zjawiska, takie jak: ciężkie stąpanie po strychu domu mieszkalnego, widok cienia (wskazujący na zmarłą osobę) spacerującego po gospodarstwie, przemierzającego się po wiosce. Zdaniem indagowanych w momencie śmierci zmarły znajduje się w stanie przejściowym, tzw. stanie „zawieszenia” pomiędzy

⁵ Według inf. Z. S., J. Ch. z Cukrówki; H. J., M. T. z Broniowa; J. G., A. G., J. P. z Białaczowa. Zob. też Kupisiński 2002: 214; Perszon 1999: 142.

⁶ Według inf. F. K., W. B. z Parczówka; K. C., J. J., S. C. z Ostrowa; R. S., J. K., D. S. z Radomia; R. W., J. G., J. S. z Drzewicy. Por. Kupisiński 2007: 149.

⁷ Powszechne na badanym terenie.

⁸ Według inf. S. P., E. P. z Zalesia; A. D., H. S. z Alojzowa; J. W., S. D. z Kazanowa; Z. K., A. K. ze Sławna i wielu innych. Por. Kupisiński 2007: 153; Zadzożyńska 2000: 269.

⁹ Według inf. J. W., A. F. z Żarnowa; T. K., B. P. z Białaczowa; M. W., J. W. z Opoczna; K. Ch z Małachowa i wielu innych. Zob. też Biegeleisen 1929: 1–6; Kolberg 1888: 148.

obydwoma światami. Dlatego między innymi intencją modlitewną czuwania przy zmarłym była pomoc duszy w walce ze złymi duchami. Ponadto miały one na celu reaktualizację czasu świętego, który wprowadza duszę zmarłego w sakralną przestrzeń, w stan łaski i zbawienia¹⁰.

Na ogół wierzono, że dusza przebywa w obrębie domostwa do czasu wyprowadzenia zwłok z domu na cmentarz. W pokoju, w którym znajdowało się ciało zmarłego otwierano okno, co miało ułatwić duchowi spokojne odejście z domu. Zasłaniano lusterka, szklane naczynia, „aby dusza się w nich nie przeglądała”. Obawiano się, że zwierciadło może zatrzymać duszę nieboszczyka. W zwierciadle widoczny jest obraz odwrócony, dlatego lustro otwiera drogę prowadzącą w zaświaty. Według respondentów istniało niebezpieczeństwo, że dusza może porwać kogoś „za sobą” poprzez odbicie w zwierciadle [Fischer 1921: 80–81; Wallis 1973: 87].

Do chwili pogrzebu zachowywano wiele zakazów i nakazów. Nie można było wykonywać hałaśliwych prac, mieć na żarnach, rąbać drewna czy zamiatać i szyc ze względu na przebywającą w pobliżu duszę. Należało zachować ciszę, „aby nie niepokoić zmarłego, niech sobie leży spokojnie”. Wynosząc trumnę z nieboszczykiem, trzykrotnie uderzano nią o próg izby jako pożegnanie zmarłego z domostwem i domownikami. Po wyniesieniu zwłok przewracano stołki, na których stała trumna, aby nie pozostała na nich dusza zmarłego. Powszechny był zwyczaj otwierania wszelkich szaf, kuferków, skrzyń, okien, drzwi zarówno w domu mieszkalnym, jak i w budynkach gospodarczych podczas wynoszenia nieboszczyka z domu. Czyniono to w celu ułatwienia duszy wyjścia z domu i zagrody. Dlatego też nie powinno być w ubiorze zmarłego żadnego węzła, gdyż jego obecność uniemożliwiałaby duszy opuszczenie ciała¹¹.

Mieszkańcy Opoczyńskiego i Radomskiego wierzyli, że dusza przebywa w zagrodzie, żegna się z inwentarzem i domostwem, dlatego powstrzymywano wóz, na którym znajdowała się trumna z nieboszczykiem. Mężczyźni chwyтали za koła od wozu i utrudniali woźnicy odjazd. Takie ruszanie i powstrzymywanie wozu powtarzano trzykrotnie. Opóźnianie wyruszenia konduktu spod domu miało na celu przekazanie duszy większej ilości czasu na wydostanie się z domowych i gospodarskich pomieszczeń. Respondenci twierdzą, że jeśli by nie poczekali i odjechali, to dusza musiałaby „biec za zwłokami”, które odjechałyby już na wozie. Mieszkańcy badanego terenu twierdzili, że dusza

¹⁰ Według inf. W. Ż., M. K. z Lisowa; M. W. z Błotnicy; G. B., J. T. z Korzenia; J. Ł., B. Ł. z Kożuchowa; Por. Szyfer 1968: 92.

¹¹ Według inf. Z. W., S. G. z Woli Załężnej; F. D., M. W. z Bielowic; W. S. z Libiszowa. Por. Kolberg 1887: 133; Chodorowska 1998: 92; Kupisiński 2007: 196–197.

zmarłego bierze udział w obrzędach pogrzebowych, a odchodzi na „tamten świat” dopiero, gdy na trumnę rzuci się grudkę ziemi¹².

Obrzędy pogrzebowe kończy „uczta pogrzebowa” zwana na tym terenie konsolacją. Jej istotą jest przekonanie żałobników, że dusza zmarłego żyje i potrzebuje pożywienia, dlatego przygotowywano takie potrawy, jakie za życia lubił zmarły. Z myślą o nim po skończonej konsolacji resztki potraw i napojów pozostawiano na stołach na noc. Jak twierdzą niektórzy respondenci, część potraw znikiała, co utwierdzało ich w przekonaniu o obecności dusz. Starano się jak najlepiej odprawić duszę zmarłego na „tamten świat” zaopatrując zmarłego zarówno w przedmioty materialne, które znajdowały się w trumnie, jak i zaplecze duchowe przez ofiarowanie za niego mszy św. i modlitw prywatnych, aby dusza zmarłego osiągnęła życie wieczne i stan nieba¹³.

30.3. Elementy zaduszkowe w obrzędowości dorocznej

W dorocznych obrzędach ludowych można dostrzec określone zachowania i postawy uobecniające w świadomości mieszkańców Opoczyńskiego i Radomskiego elementy zaduszkowe, praktykowane w przeszłości, a niektóre również w czasach współczesnych. Według wierzeń ludowych dusze zmarłych przodków przybywają na ziemię, by uczestniczyć w ważnych wydarzeniach dokonujących się w okresie zimowego i letniego przesilenia słonecznego, swą genezą nawiązujących do dawnych starożytnych świąt zaduszkowych z epoki przedchrześcijańskiej. Obecnie dyfuzję dawnych wierzeń z współczesnymi można dostrzec w religijności ludowej opartej na okresach liturgicznych Kościoła katolickiego [Kupisiński 2007: 244–247; Kupisiński 1997: 104–105].

W adwencie zarówno w Opoczyńskim, jak i Radomskim gospodarze powstrzymywali się od orania ziemi w polu, ze względu na panujące przekonanie, że nad powierzchnią ziemi unoszą się pokutujące dusze. Podejmowane prace mogłyby naruszyć ich spokój, a nawet zranić je¹⁴.

W wierzeniach ludowych okres Bożego Narodzenia nazywany był „czasem duchów”, ponieważ wierzano, że zmarli przybywają wtedy na ziemię i nawiedzają swoje opuszczone domostwa. Rodzinny charakter wieczerzy wigilijnej sprawiał, że duchowo łączono się i zapraszano na ucztę nie tylko żywych, ale i zmarłych przodków. Jeszcze do połowy XX w. wystrój izby,

¹² Według inf. J. G., H. G. z Grabowej; T. K., A. G. z Białaczowa; J. S., J. K. ze Studzianny; S. B. z Drzewicy i wielu innych. Por. Fischer 1921: 255–226.

¹³ Powszechnie na badanym terenie [Kupisiński 2007: 233–238].

¹⁴ Według inf. H. P., P. G. z Białaczowa; H. K. ze Straszowej Woli; J. C. z Petrykóz; S. G., B. K. z Wygnanowa i wielu innych. Por. Klimaszewska 1981: 148.

w której spożywano wieczerzę, przypominał stajenkę betlejemską, bo podłoga była wyścielona słomą. Starsi respondenci podają, że słoma miała ułatwić ciche stąpanie, „aby nie naruszyć spokoju oraz nie przygnieść przybyłych na wieczerzę dusz zmarłych”. Chcąc zapewnić ciche zamykanie drzwi, owijano słomą metalowy skobel, jednocześnie chroniąc w ten sposób dusze przed zranieniem. Dla przybywających dusz zastawiano nakrycie przy wigilijnym stole, przygotowywano charakterystyczne potrawy lubiane przez zmarłych, pozostawiano je na stole przez całą noc, aby mogły przyjść i się posilić. Troszczono się o odpowiednią temperaturę w domu, aby zziębnięte dusze mogły się ogrzać, dlatego pozostawiano na całą noc ogień w piecu oraz światła na choince [Kupisiński 1997: 62–64; Klinger 1931: 104–106]. Dowodem pamięci o zmarłych i wiary w ich przybycie na ten czas był zwyczaj chodzenia na mogiły w Wigilię Bożego Narodzenia i święta, przynoszono tam małe choinki z bombkami, stroiki czy symboliczne gałązki jodły lub świerku, a także łamano się ze zmarłymi wigilijnym opłatkiem¹⁵.

Zaduszkowy charakter posiadają występujące na tym terenie tak zwane święte wieczory. Od Bożego Narodzenia do Nowego Roku, a w niektórych wioskach do Trzech Króli, po zapadnięciu zmroku cała rodzina gromadziła się w domu. Na stole znajdował się jeszcze świąteczny bochenek chleba z kolędą (wigilijny opłatek) i zapalona świeca. Wokół stołu zgromadzona rodzina modliła się i śpiewała kolędy, czekając na przybycie Pana Jezusa, który w przekonaniu ludu chodził wówczas po kolędzie. W tym czasie powstrzymywano się od wszelkich prac, tj. szycia, zwijania nici, przędzenia, „żeby duszyczkom nie zaproszyć oczy”. Zakaz przędzenia lnu i kądzieli wyrażało powszechnie znane powiedzenie: „Od Godów do Nowego Roku siedzą prządki do zmroku”. Mężczyźni nie mogli wykonywać hałaśliwych prac na gospodarstwie, w tym młócenia zboża. Nieuszanowanie zakazu pracy mogło doprowadzić do zemsty dusz w postaci sprowadzenia nieszczęść i klęsk czy „zamotania wilków do własnej zagrody”. Spotykamy tutaj schrystianizowane dawne przedchrześcijańskie obrzędy zaduszkowe, które przetrwały do połowy lat minionego wieku¹⁶.

Wielkanoc w wierzeniach ludowych uważana jest za dzień wyjątkowy dla zmarłych, gdyż zmartwychwstały Chrystus wybawia ich z czyśćca i wraz z Nim mogą dostać się do nieba. Na święta odnawiano mogiły swoich naj-

¹⁵ Według inf. S. P., H. P. z Białaczowa; Z. K., T. Z. z Żarnowa. Por. Kupisiński 1997: 72; Kubiak, Kubiak 1981: 32–33.

¹⁶ Według inf. W. N., R. S. z Zachorzowa; S. D., M. J. z Bielowic. J. W., Z. W. z Dąbrówki; J. R., K. F. z Poświętnego. Zob. też Zawistowicz 1933: 756–765; Dekowski 1969: 189; Wasilewski 2010: 328–324.

blźszych. W Wielkanoc zanoszono na groby pożywienie (chleb, placek, jajka-pisanki), aby ich nakarmić i zapalano światła w celu przygotowania dla nich uczty. W Opoczyńskim zwyczaj karmienia dusz pojawia się także podczas praktyki obdarowania ubogich chlebem w święta zmarłych. Istniało przekonanie, że ofiarowując jałmużnę dziadom, pomaga się duszy zmarłej potrzebującej modlitwnej pomocy. Gdy wręczano żebrakowi jałmużnę, podawano mu intencję, za jaką duszę czy dusze ma się modlić. Ubogich obdarowywano także jajkami, który to produkt znajdował się w przygotowanym pożywieniu dla zmarłych¹⁷.

Z duszami zmarłych związana jest także tradycja pieczenia podpłomyków, które wytwarzano z ciasta chlebowego. W czasie pieczenia gospodyni „odmawiała pacierze” w intencji zmarłych, żeby pomóc cierpiącym duszom w czyśćcu. Elementy zaduszkowe pojawiają się także w repertuarze pieśni śpiewanych przez dyngusiarzy. Ostatnie wersety pieśni „Przyśliśwa tu po dyngusie” odnoszą się do czyśćca, ukazując w nim smutek i wyrzuty sumienia pewnej duszy z powodu podniesienia ręki na rodziców: „Wszystkie duszycki rade beły, ino jedna nie rada beła, co ojca matkę kijem pomierzała” [Kupisiński 2000: 105–108; Kubiak, Kubiak 1981: 40–41].

Na badanym terenie, podobnie jak i w całym naszym kraju, szczególnie pamięć o zmarłych obserwujemy podczas jesiennej uroczystości Wszystkich Świętych i w Dniu Zadusznym dawniej zwanym świętem zmarłych. Powszechnie wierzono, że dusze zmarłych przychodzą w Zaduszki na swój grób, dlatego należało go odpowiednio przygotować. Dawniej w tym dniu urządzano obiady żałobne, czyli uczty dla zmarłych. Z upływem czasu zrezygnowano z uczt, a wypiekano podpłomyki i obdarowywano nimi ubogich zwanych dziadami. Dając im poczęstunek, wymieniano imiona osób, za których obdarowani powinni się modlić, gdyż uważano, że ofiarowując jałmużnę ubogiemu, pomaga się osobie zmarłej. Wśród mieszkańców tego terenu istniało powszechne przekonanie, że o północy w Dzień Zaduszny zmarli zbierają się w kościele lub kaplicy cmentarnej na odprawianym przez zmarłego kapłana nabożeństwie. Według relacji respondentów na msze św. przychodziły dusze zmarłych, potrzebujące od żyjących modlitwnej pomocy¹⁸.

W tym dniu nie można było wykonywać prac domowych (szycia, przędzenia, motania) ani ciężkich prac w gospodarstwie. Rolnicy nie mogli pracować na polu, gdyż nad powierzchnią ziemi unosiły się dusze zmarłych,

¹⁷ Według inf. N. G., M. P. z Białaczawa; K. G., Z. S. z Opoczna; W. B., J. K. z Olszowca; J. W., K. J. z Sitowy; J. Ś., K. S., S. K. z Chlewisk i inni. Zob. Klimaszewska 1981: 138.

¹⁸ Powszechne na badanym terenie. Zob. też. Gloger 1900: 346; Biegeleisen 1930: 106–107; Kupisiński 2007: 344–345.

które poszukują wybawienia. Nie można było wychodzić z domu, odwiedzać sąsiadów czy prowadzić życia towarzyskiego. Należało zachować ciszę, aby nie przeszkadzać duszom odwiedzającym swoje domostwa, dlatego chcąc okazać duszom gościnę otwierano furtki od domowych zagród. W wierzeniach ludowych dostrzegamy ścisły związek między żywymi a zmarłymi. Zmarli powracali do swoich domostw, dając dowody nieustannej troski i opieki nad żywymi. Ścisłe związki uwidaczniają się między innymi w opowiadaniach ludowych. Jedno z nich mówi o matkach, które osierociły dzieci przez swą przedwczesną śmierć, a w nocy przychodziły pielęgnować niemowlęta, karmiąc je piersią i kołysząc¹⁹.

Pamięć o duszach zmarłych istnieje w ciągu całego roku liturgicznego. W ich intencji rodzina lub najbliżsi zamawiają msze św. z okazji rocznicy śmierci, imienin czy urodzin. Po celebracji udają się na cmentarz, aby na grobie zmarłego złożyć wiązanki kwiatów, zapalić znicze i dołączyć modlitwę. Troskę Kościoła o dusze zmarłych w ciągu całego roku widać w formularzu każdej Mszy Świętej, w którym poleca się je w modlitwie wstawienniczej, prosząc o miłosierdzie Boże dla nich i przyjęcie do nieba²⁰.

30.4. Podsumowanie

Zagadnienie życia i śmierci przewija się na kartach historii myśli ludzkiej. Większość mieszkańców Opoczyńskiego i Radomskiego wyobraża sobie istnienie po śmierci jako kontynuację życia ziemskiego, tylko w innej rzeczywistości. Dla nich śmierć jest odłączeniem duszy od ciała. Po śmierci dusza wędruje na sąd szczegółowy, aby tam spotkać się ze zmartwychwstałym Chrystusem i dokonać oceny własnego ziemskiego życia. W zależności od popełnionych czynów przebywa następnie w niebie, czyśćcu lub piekle. Dusze zmarłych żyją swym własnym odmiennym życiem, ale zachowują pewne ludzkie cechy i potrzeby. Istnieje głęboka więź między duszami zmarłych a żywymi, co jest widoczne już od skonania aż do pochówku, a później w całym okresie dorocznej obrzędowości czy kalendarza liturgicznego. Dla mieszkańców badanego terenu dusze żyją i odwiedzają żyjących. Potrzebujące oczyszczenia, czyli przebywające w czyśćcu proszą o modlitwne wsparcie, za co odwdzięczają się żyjącym opieką nad domostwem i wstawiennictwem przed zmartwychwstałym Chrystusem po osiągnięciu krainy szczęśliwości, jaką jest stan nieba.

¹⁹ Powszechne na badanym terenie. Zob. też Biegeleisen, 1930: 292–294.

²⁰ Powszechne na badanym terenie. Obserwacja własna.

Bibliografia

- Biegeleisen Henryk, 1929, *U kolebki. Przed ołtarzem. Nad mogiłą*, Lwów: Instytut Stauropigjański.
- Biegeleisen Henryk, 1930, *Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego*, Warszawa: Dom Książki Polskiej.
- Budzik Kazimierz, 1955, *Szkice i materiały do dziejów literatury staropolskiej*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Chodorowska Iwona, 1998, *Świat żywych i umarłych*, „Polska Sztuka Ludowa” LII, nr 2, s. 91–95.
- Dekowski Jan Piotr, 1969, *Święte wieczory w Piotrkowskiem*, „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi” XIII, s. 189–190.
- Fischer Adam, 1921, *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*, Lwów: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Gloger Zygmunt, 1900, *Rok polski w życiu, tradycji i pieśni*, Warszawa: Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe.
- Granat Wincenty, 1962, *Eschatologia. Rzeczy ostateczne człowieka i świata. Dogmatyka*, t. 8, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolicki Uniwersytet Lubelski.
- Klimaszewska Jadwiga, 1981, *Doroczne obrzędy ludowe*, w: *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, red. Maria Biernacka, Maria Frankowska, Wanda Paprocka, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, s. 127–153.
- Klinger Witold, 1931, *Doroczne święta ludowe a tradycje grecko-rzymskie*, Kraków: Gebethner i Wolff.
- Kolberg Oskar, 1887, *Dzieła wszystkie*, t. 20: *Radomskie*, cz. 1, Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza
- Kolberg Oskar, 1888, *Dzieła wszystkie*, t. 27: *Mazowsze*, cz. 4, Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Kowska-Lewicka Anna, 1986, *Ludowe wyobrażenia śmierci*, „Polska Sztuka Ludowa” XL, nr 1–2, s. 23–30.
- Kubiak Irena, Kubiak Krzysztof, 1981, *Chleb w tradycji ludowej*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Kupisiński Zdzisław, 1997, *Adwent i Boże Narodzenie w regionie opoczyńskim. Studium religijności ludowej*, Warszawa: Verbinum.
- Kupisiński Zdzisław, 2000, *Wielki post i Wielkanoc w regionie opoczyńskim. Studium religijności ludowej*, Warszawa: Verbinum.
- Kupisiński Zdzisław, 2002, *Śmierć w tradycji mieszkańców regionu radomskiego na tle europejskiej tanatologii*, w: *Studia Etnologiczne i Antropologiczne*, t. 6: *Dawne i współczesne oblicze kultury europejskiej – jedność w różnorodności*, red. Halina Rusek, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, s. 207–221.
- Kupisiński Zdzisław, 2005, *Elementy zaduszkowe w dorocznej obrzędowości ludowej regionu opoczyńskiego*, w: *Werbiści a badania religioznawcze*, red. Adam Wąs SVD, Warszawa: Verbinum s. 189–211.
- Kupisiński Zdzisław, 2007, *Śmierć jako wydarzenie eschatyczne. Zwyczaje, obrzędy i wierzenia pogrzebowe oraz zaduszkowe mieszkańców regionu opoczyńskiego i radomskiego*, Lublin: Wydawnictwo Katolicki Uniwersytet Lubelski.

- Perszon Jan, 1999, *Na brzegu życia i śmierci. Zwyczaje, obrzędy oraz wierzenia pogrzebowe i zaduszkowe na Kaszubach*, Lublin: Wydawnictwo Towarzystwo Naukowe Katolicki Uniwersytet Lubelski.
- Skowronek Alfons, 1997, *Chorzy i ich sakrament*, Włocławek: Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne.
- Szmydki Ryszard OMI, 1992, *Eschatologia*, w: *Być chrześcijaninem dziś. Teologia dla szkół średnich*, red. Marian Rusecki, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolicki Uniwersytet Lubelski, s. 250–267.
- Szyfer Anna, 1968, *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków*, Olsztyn: Stowarzyszenie Społeczno-Kulturalne „Pojezierze”.
- Wallis Mieczysław, 1973, *Dzieje zwierciadła a jego rola w różnych dziedzinach kultury*, Warszawa: Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe.
- Wasilewski Jerzy Sławomir, 2010, *Tabu*, Warszawa: Uniwersytet Warszawski.
- Zadrozńska Anna, 2000, *Światy, zaświaty. O tradycji świętowań w Polsce*, Warszawa: Wydawnictwo Książkowe Twój Styl.
- Zawistowicz Kazimiera, 1933, *Obrzędy zadusze*, „Wiedza i Życie” VIII, nr 10, s. 756–765.
- Zowczak Magdalena, 2000, *Biblia ludowa. Inspiracje wątków biblijnych w kulturze polskiej*, Wrocław: Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej.

Souls of the Deceased in Funeral and All Souls' Day Rites of the Opoczno and Radom Regions

Summary

The article takes on the issue of the vision of the soul in folk imagination during funerary rites and annual folk rituals of the inhabitants of the Opoczno and Radom regions. The study has been based on ethnographic fieldwork conducted by the author in this area in 1995–2005 as well as on the relevant literature.

The inhabitants of the Opoczno and Radom regions are mostly Catholics, and as such believe that the human soul is immortal. According to them, after the death of a man, his soul appears before God the Judge, at the so-called Particular Judgement, after which it is sent to the Purgatory, Heaven or Hell. This vision of the soul's journey is also communicated by catechesis of the Church, therefore all folk rituals and the prayer vigil for the dead are subordinated to one goal: to help the soul of the deceased pass through the threshold of death and achieve the state of happiness in Heaven.

Commemoration of the dead continues throughout the whole year: the souls are invited to family celebrations, relatives visit the graves, the souls of the deceased are commended in prayer, both privately and communally – by ordering Masses in their intention.

Keywords: life after death, memory of the dead, ancestral spirits.

Rozdział 31

Dziad i baba – strażnicy duszy (w języku i polskiej kulturze ludowej)

Ewa Maślowska

Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk
w Warszawie

Streszczenie

Artykuł poświęcony jest obrazowaniu postaci wędrownych żebraków – dziada i baby – jako strażników dusz w języku i polskiej kulturze tradycyjnej. Analiza oparta na leksykalnym materiale gwarowym i etnograficznym mieści się w nurcie badań kognitywnych – wykorzystującym pojęcia profilowania i sceny kognitywnej.

Autorka przedstawiła kulturowe profile *dziada* i *baby* w scenach obrzędowości rodzinnej w funkcji strażników rytuału. Status pośredników między rzeczywistością ziemską a nadprzyrodzoną przypisany im zostaje ze względu na podeszły wiek, sytuujący ich na granicy życia i śmierci. Ubóstwo i wędrowny tryb życia leżą u podstaw upatrywania w żebraczym stanie znamion świętości. Obecność *dziada* i *baby* w rytuałach przejścia miała sprowadzać na uczestników błogosławieństwo Boga oraz przodków, dlatego też sprawowali oni rolę opiekunów dusz w najważniejszych obrzędach rodzinnych – od narodzin aż do śmierci.

Choć profile *dziada* i *baby* – jako symbolicznych nestorów rodu i mediatorów między tym a tamtym światem – pokrywają się, jednakże ich rola na scenie życia jest odmienna. *Dziad* jawi się jako towarzysz duszy w jej drodze eschatologicznej, baba natomiast czuwa nad ziemskim bytowaniem duszy. Jako duchowa opiekunka doczesnego życia – pierwsza wita noworodka na ziemi, przyjmując poród, czuwa nad weselem, a w godzinie śmierci – spełnia ostatnie posługi wobec ciała nieboszczyka i żegna go lamentem. Role *dziada* i *baby* uzupełniają się, zapewniając duszy żywy kontakt z *sacrum* w wymiarze doczesnym i wiecznym.

Słowa kluczowe: dusza, dziad, baba, przodek, żebrak, rytuał przejścia.

31.1. Wprowadzenie

Dziad i *baba* należą do najstarszych warstw słownictwa rodzinnego o praszowieńskim rodowodzie. Ps. *dědo* > pol. *dziad* w polszczyźnie występuje jako ‘człowiek stary, zajmujący honorowe miejsce w rodzinie, protoplasta, przodek’ [SPs 1979: 120–121], a ps. *bāba* > pol. *baba* notowana jest jako ‘matka ojca lub matki, avia, stara kobieta, kobieta w ogóle, kobieta pomagająca przy porodzie, zamawiaczka, znachorka, czarownica’ [SPs 1974: 169–171]. Obie nazwy przodków, notowane w źródłach polskich od XIV w., charakteryzowała wysoka wartość aksjologiczna – tak z racji pozycji w rodzinie, jak też podeszłego wieku – z czym wiązano mądrość i doświadczenie życiowe.

Materiał dialektały potwierdza wprowadzone podstawowe znaczenia, jak też ich waloryzację, niemniej przytaczane w SGP konteksty wskazują, że w warunkach wiejskich szacunek dla wieku nie stał w sprzeczności z uznaniem bezużyteczności starców w gospodarstwie, z czym wiązała się niekiedy konieczność opuszczenia domu przez dziadków czy starych rodziców i rozpoczęcia żebraczego trybu życia¹: *wychodzić na dziady* ‘na stare lata dobrowolnie opuszczać dom, przywdziewając strój żebraczy, torbę i kij’, *za dziadów/na dziady iść/ześć*, *pójść na dziada*, *pójść z dziadami*, *wyść na dziada* ‘stać się żebrakiem’, *chodzić po dziadojce* ‘chodzić po prośbie, żebrać’, *pójść na dziadojkę* ‘pójść na żebrzy’ [SGP 2005: 143–144]. O powszechności zjawiska świadczą liczne nazwy żebraków obojga płci – derywaty od *dziad*, *baba*: *dziadelec*, *dziadolec*, *dziadoch*, *dziaduleńko*, *dziadyga*, *dziaduś*, *dziaduszek*, *dziadyczek*, często występujące w postaci złożonej z derywatu i określającego przymiotnika lub wyrażenia przysłówkowego: *dziadak/dziadek po prośbie*, *dziadek proszalny*, *dziad po proszonym*, *dziad po proszonym chlebie*, *dziad proszalny*, *dziad proszany*, *żebruszny dziad* [SGP 2005: 137–143], i analogiczne doń nazwy żebraczki: *błagalna baba*, *prosząca baba* – por. fraz. *siedzieć jak prosząca baba na progu*² [Sychta 1970: 173], *żebracza baba* [SGP 1981: 211], *żebracza babka*, *proszona babka*, *babka błagalna* [SGP 1981: 228–230], *babka jałmużna*, *babka kościelna*, *babka po proszonym*, *babka proszacka*, *babka proszalna*, *babka po proszonym*, *babka proszana*, *babka proszona*, *dziadówka*, *dziadowa* [SGP 1989: 211].

¹ O praktyce wysyłania starych rodziców lub dziadków na żebrzy obszernie pisze Piotr Grochowski, zwracając uwagę na warunki bytowe wsi końca XIX i początku XX w., które poniekąd usprawiedliwiały ten usankcjonowany społecznie sposób postępowania wobec „bezużytecznych” członków rodziny (starców, kalek). Starzy udający się na żebrzy nie tylko zarabiali na swoje utrzymanie, a niejednokrotnie pomagali w ten sposób swoim rodzinom, którym na przednówku często brakowało jedzenia. Dzięki temu traktowani byli z szacunkiem, a samo żebractwo uważane było na wsi jako alternatywne źródło utrzymania [Grochowski 2009: 9, 10].

² Zapisy fonetyczne podaję w uproszczonej formie.

Wprawdzie stan żebraczy tworzyli biedacy bez względu na wiek i płeć, niemniej jednak zdecydowaną większość stanowili mężczyźni w podeszłym wieku, często kalecy (lub kalectwo symulujący, by wzbudzać litość i skłaniać ludzi do ofiarności). Utrzymanie się z żebractwa wymagało autokreacji zbudowanej na powszechnie obowiązującym systemie wartości i norm, choć sam wędrowny tryb życia wykraczał poza ramy, cieszącego się na wsi uznaniem, osiadłego wzorca. Akceptacja inności wymagała zatem uzasadnienia zgody na wyjątek, który w jakiś sposób kompensowałby braki, jakie odczuwali mieszkańcy wsi, wynikające z wielostronnej izolacji³, braku dostępu do wiedzy, przywiązania do ziemi i uzależnienia od rytmu prac polowych wobec potrzeby zaspokojenia ciekawości świata, tęsknoty za nieograniczoną wolnością, obaw przed nieznanym i jednoczesną potrzebą zarówno poznania świata realnego, jak i odkrycia tajemnic rzeczywistości pozaziemskiej. Zdobycie jałmużny wymagało więc od żebraka (*baby* i *dziada*) zaspokojenia potrzeb duchowych, które wpisywałyby się w kod kulturowy społeczeństwa tradycyjnego, ukształtowanego przez myślenie mityczne, sensualizm, głęboką wrażliwość religijną. *Dziad* i *baba* jako reprezentanci tejże kultury, będąc jednocześnie „innymi” ze względu na tryb życia, byli w stanie na te potrzeby odpowiedzieć, choć każde z nich we właściwy sobie sposób.

Analizę kulturowo-językowego obrazowania *dziada* i *baby* w roli strażników duszy opieram na materiale gwarowym (zwłaszcza SGP i innych dialektalnych źródłach leksykograficznych) oraz na monografiach etnologicznych i folklorystycznych, związanych z tą tematyką. Przyjmuję instrumentarium terminologiczno-badawcze stosowane w nurcie badań kognitywnych, operuję głównie pojęciem profilowania, punktu widzenia [Bartmiński 1993; Bartmiński, Niebrzegowska 1998; Bartmiński, Niebrzegowska 2004] oraz sceny kognitywnej. Model konstruowania sceny oparty jest na langackerowskiej koncepcji „łańcucha energetycznego” [Kardela 1998: 80–81; Langacker 2009: 472; Tabakowska 2001: 116–125]. Przedmiotem opisu są zdarzenia z udziałem *dziada* i *baby*, które mają wpływ na stan dusz ludzkich. Przyczynowo-skutkowa struktura zdarzenia, podczas którego jego uczestnicy przekazują sobie energię, determinuje ich pozycje na scenie i profiluje role archetypowe: agensa (inicjatora zdarzenia, np. *dziada* przewodniczącego rytualnym praktykom, odpowiadającego modły za dusze zmarłych), instrumentu (przekaznika energii – obecność *dziada* na chrzcinach sprowadza na dziecko błogosławieństwo boże), pacjensa (niemowlę poddawane znachorskim praktykom *babki*) lub tła scenerii (Bóg lub osoby boskie, choć są głównym źródłem mocy, pozostają zwykle poza sceną). Sposób obrazowania sceny uzależniony jest od punktu widzenia konceptualizatora (rozumianego tu jako podmiot zbiorowy),

³ Według Ludwika Stommy wieś polską charakteryzowała wielostronna izolacja: przestrzenna, społeczna i świadomościowa [Stomma 1986: 143–146].

który może być aktywnym uczestnikiem sceny (utożsamianym z agensem) lub obserwatorem (narratorem zdarzenia). Dziad wykonujący balladę przyjmuje pozycję obserwatora i narratora, a miejsce na scenie pozostawia bohaterom pieśni (np. dzieciobójczyni i diabłu w scenie porwania grzesznicy do piekła).

Kulturowe profile *dziada* i *baby* kształtowały się w interakcjach ze społecznością, w której żebracy funkcjonowali jako „swoi-obcy”, pełniąc role jakie częściowo sami sobie wykreowali oraz jakie podyktowały im okoliczności, jednakże scenariusz pisała tradycja, włączając ich w sceny obrzędowości rodzinnej oraz agrarnej. Profilowanie wizerunku *dziada* i *baby* było wynikiem przyjmowania następujących punktów widzenia:

- eksponowania którejś z cech prototypowych⁴ (starość, mądrość życiowa, obcość/inność, ubóstwo, zdolność widzenia rzeczy nadprzyrodzonych – zdolności prorocze/czarowanie, medialność, religijność);
- archetypowego odwzorowywania osób boskich Pana Jezusa przez dziada i Matki Boskiej przez babę;
- miejsca działania (kościół, brama cmentarna, kalwaria, dom, droga, próg domu);
- czasu działania (sakralnego lub zwykłego);
- roli w scenie (agensa, pacjensa, instrumentu lub obserwatora).

31.2. Profile dziada w roli strażnika dusz

Rola strażnika dusz wiąże się z obecnością *dziada* we wszystkich granicznych etapach życia człowieka – od narodzin do śmierci. Poszczególne profile akcentują jedynie jego role archetypowe w poszczególnych scenach, w których uczestniczy lub które sam aranżuje. Miejsca zajmowane na scenie mają wpływ na sposób obrazowania wędrownego żebraka w świadomości użytkowników języka, wyznaczają też ścieżki kognitywne, włączające *dziada* w krąg pojęć związanych z *duszą* (narodziny, życie, śmierć, chrzest, grzech, kara, błogosławieństwo, łaska, piekło, niebo, czyściec itp.).

31.2.1. Profil dziada – mitycznego przodka

Podeszły wiek jako prototypowa cecha dziada – nestora rodu – stanowi podstawę profilu mitycznego przodka, ponieważ starość sytuuje człowieka na granicy życia i śmierci. Czas graniczny między doczesnością a wieczność-

⁴ Za prototypowe przyjmuję cechy reprezentatywne, najbardziej typowe dla *dziada* i *baby*, które w pełni ich charakteryzują.

cią stanowi podstawę gwarowych wyrażen, określających kres ziemskiego bytowania: *běc na wiečné grańci* [Sychta 1967: 354], *kogoś czas (wiek) ju vēšed, mój čas je juty* ‘jestem blisko śmierci’ [Sychta 1976: 161], *dziadków ogród ‘cmentarz’, pójść na dziadków ogród ‘umrzeć’, drewniana dusza, człowiek z drewnianą duszą* ‘bardzo stary, wychudzony, wycieńczony’, *dusza bez ciała ‘ts’* [SGP 2004: 497]. Konceptualizacja mitycznego przodka w postaci wędrowca wkraczającego w krainę umarłych koresponduje z metaforą drogi jako obrazu ludzkiego życia. *Dziad proszalny* jako człowiek gościńca, prototypowo stary, czyli znajdujący się u kresu życiowej wędrówki, wpisuje się w obraz symbolicznego przodka – uosobienia wszystkich zmarłych⁵.

Wyobrażenie wędrownego dziada stojącego na granicy światów jako symbolicznego przodka znalazło trwałe miejsce w zbiorowej wyobraźni o czym świadczy fakt, że żyje ono we współczesnej ikonografii nagrobnej. Na Cmentarzu Powązkowskim w Warszawie znajduje się nagrobek z wykutą w białym marmurze rzeźbą, wyobrażającą mitycznego Charona przedstawionego w postaci klęczącego starca, odzianego w żebraczy płaszcz, co przywołuje bezpośrednie skojarzenia z obrazem dziada proszalnego. Trzymana w dłoni klepsydra, wyznaczająca kres życia, dodatkowo nawiązuje do symboliki *dziada* – jako mitycznego przodka, łączącego świat żywych i umarłych (Ilustracja 31.1.).

Drugim przykładem jest rzeźba nagrobna znajdująca się na Cmentarzu Ewangelickim (Luterańskim) w Warszawie, która przedstawia postać mitycznego starca w żebraczym płaszczu, z torbą i kijem w ręku, pukającego do wrót wieczności. W obu przypadkach figura nagrobna jest uosobieniem prototypowego *dziada*, wykreowanego w kulturze tradycyjnej na przedstawiciela wszystkich zmarłych, wędrowca u wrót wieczności, w żebraczym stroju, wyzutego z wszelkich dóbr doczesnych (Ilustracja 31.2.).

31.2.2. Profil mediatora między światem żywych i umarłych

Symboliczny wizerunek *dziada* – uosobianego z mitycznym przodkiem – leży u podstaw przypisywanych mu funkcji mediacyjnych. Bliskość śmierci, stawiająca go na granicy światów, jak też status „obcego” stanowiły grunt do postrzegania wędrownego żebraka jako osoby szczególnie predystynowanej do kontaktów ze światem umarłych. Stwarzało to *dziadom* sprzyjające warunki dla autokreacji, utwierdzającej ludzi w przekonaniu, że kontakt z „tamtym

⁵ W kulturze ludowej mianem *dziadów* określano wszystkich zmarłych przodków z danej wsi, nie tylko bliskich członków rodziny i krewnych. Podstawę takiego myślenia stanowiła idea łączności świata żywych ze światem zmarłych, oraz wiara w opiekuńczą funkcję przodków [Grochowski 2009: 20].



Ilustracja 31.1. Rzeźba nagrobna – postać mitycznego Charona jako żebra. Cmentarz Powązkowski w Warszawie.
Fot. Jakub Goss



Ilustracja 31.2. Rzeźba nagrobna – postać wędrownego dziada u wrót wieczności. Cmentarz Ewangelicki w Warszawie. Fot. Jakub Goss

światem” daje im też dostęp do zaświatowej wiedzy, zdolności odczytywania znaków przekazywanych z nieba, rozumienia zjawisk nadprzyrodzonych, a nawet zdolności proroczych, co w połączeniu z ostentacyjną pobożnością budowało prestiż i pozwalało na funkcjonowanie w społeczeństwie na specjalnych warunkach. *Dziad* jako reprezentant rzeczywistości pozaziemskiej budził z jednej strony lęk i szacunek, z drugiej zaś ciekawość. Starzec-wędrowiec przynoszący wieści z szerokiego świata mógł liczyć na gościnne przyjęcie – nocleg, pokarm, a także honorową funkcję podczas obrzędów, przyznawaną mu z racji roli pośrednika między niebem a ziemią [Grochowski 2009: 38; Michajłowa 2002: 103; 2010: 120].

Ostentacyjna religijność wędrownego żebraka, śpiewającego pobożne pieśni, ostrzegającego przed bożym gniewem, nawołującego do pokuty, głośno potępiającego pijaństwo i rozpustę zapewniała mu także poparcie, a nawet opiekę kościoła, dzięki czemu zyskiwał przyzwolenie na przebywanie na terenie świątyni i cmentarza [Michajłowa 2010: 63]. Uprawianie żebractwa pod kościołem oraz u bram cmentarza dało podstawę do wykreowania nazw dziadów, opartych bądź na związku z miejscem przebywania (*dziad cmentarny*, *dziad kalwaryjski*), bądź określonego czasu, w którym się w miejscach świętych pojawiał: *dziad zaduszkowy*, *dziad odpustowy*.

Przekonanie o skuteczności modlitewnego pośrednictwa „bożego męża” sprawiała, że w dniach zadusznym jemu zwłaszcza powierzano troskę o wybawienie dusz zmarłych z cierpień czyśćcowych. Prośbie o modlitwę towarzyszyło obdarowywanie *dziada* rytualnie przygotowywanym dlań chlebem z tataraku⁶:

[...] dają też kromki tatarczuchów (placków z mąki tatarczanej) koło Kiel dziadkom prosiłnym na dzień Zaduszny [SGP 2005: 145].

W dzień Zaduszny gospodarze [...] chleb na cmentarzu kościelnym rozdawali ubogim z warunkiem, aby ciż ubodzy odmawiali pacierze za duszę wskazanych im po nazwisku lub imieniu zmarłych [...], np. za duszę Barnaby i jego baby! Za duszę Margoški! – i za dusze puste! (tj. opuszczone, zapomniane, które nie mają nikogo, co by się za nimi upomniał) [SGP 2004: 496].

W scenach zaduszkowych *dziad cmentarny* – choć występuje tylko w roli przekąznika energii, łącząc za pomocą modlitwy świat żywych i umarłych – znajduje się w centrum sceny, o czym dodatkowo świadczy obdarowywanie go

⁶ Niekiedy dziadów zapraszano do domów gospodarzy na specjalne obiady, podczas których modlono się za zmarłych. Żebrakom, którym powierzano modlitwy za dusze zmarłych, ofiarowywano różnego rodzaju jedzenie, często specjalnie na te okazje przygotowywane, między innymi chleby (wg zasady jeden bochenek – za jedną modlitwę) [Grochowski 2009: 36]. Chleb lub potrawa obrzędowa przygotowana z pszenicy lub mąki była typową ofiarą za dusze zmarłych. Chleb pełnił w tym przypadku funkcję komunikatywną [Michajłowa 2002: 102].

chlebem symbolizującym medialność i transformację (przeistoczenie z postaci cielesnej w duchową). Rola, jaką pełni *dziad* w święto zmarłych, wskazuje na głęboką wiarę w moc mediacyjną cmentarnego żebraka, która kreuje go na przewodnika dusz, niekiedy traktowanego wręcz jako przybysza z „tamtego świata”, utożsamianego ze zmarłym przodkiem [Grochowski 2009: 38–39].

31.2.3. Profil świętości – ewangelicznego Łazarza oraz naśladowcy Chrystusa

U podstaw upatrywania w żebraczym trybie życia znamion świętości leżą apokryficzne opowieści o Panu Jezusie wędrującym po ziemi w towarzystwie św. Piotra w przebraniu prośbalskiego dziada, który wynagradza lub karze ludzi w zależności od tego, jak potraktują żebraka [Michajłowa 2002: 101]. Opowieści te, krążące w przekazie ustnym, oddziaływały na ludową wyobraźnię, utożsamiając ubóstwo żebraka, jak też jego bezdomność, z postawą Chrystusa [Michajłowa 2002: 101; 2010: 97], co dziad wędrowny starał się podtrzymywać w trosce o swoją pozycję w społeczeństwie. Jako piewca religijnych pieśni oraz moralizatorskich opowieści przyjął wzorzec Pana Jezusa nauczającego [Grochowski 2009: 43].

Drugą kreację żebraka stanowił wzorzec ewangelicznego Łazarza, konającego z głodu i z pragnienia u progu domu własnego syna (w wersji zgodnej z Biblią – bogacza), który odmówił mu kropki wody [SSiSL 1999: 224]:

[Łazarz prosi bogacza:] Zmiłuj się, wyślij wody, /Kropelkę dla ochłody, /Widząc rany i wrzody/. Język ledwo przerzecz, /Z wierzchu, wewnątrz ból piecze...” [bogacz do Łazarza:] „...leżysz o głodzie, /Ni o chlebie, ni wodzie, /Nie liczże się w mym rodzie”; [bogacz widzi swoje wieczne męki] „Proszę Łazarza, żeby przyniósł wody na spalony język, coby mniósł gody”; [prosi syn ojca o kropelkę wody:] „Ochłódź, ochłódź! mój języcek drogi”. [Ojciec:] Choćbym ci spuścił i całe morze, Juz tobie, synu, w piekle nie pomoże. Podobne: Po małej chwili dał Bóg takie gody, że syn ojca prosił o kropelkę wody [...].

Przywołanie opowieści o skrzywdzonym ojcu oraz karze, jaka spotkała niewdzięcznego syna/bogacza, skazanego za bezdusność na wieczną mękę niezaspokojonego pragnienia w piekle, było głosem sumienia wołającego o miłosierdzie nad starością, chorobą, słabością. Przyjmując rolę strażnika sumień, *dziad prośbalski* przypominał o kanonie chrześcijańskiego obowiązku miłosierdzia: głodnego nakarmić, spragnionego napoić, wędrowca w dom przyjąć. Kreacja Łazarza stawiała go po stronie doświadczonych przez los – jak on sam – biedaków i starców. W imię Łazarza prosili żebracy o jałmużnę, wołając: *W imię boskie, o dobre duszyczki, dajcie wsparcie Łazarzowi, umierającemu z głodu* [K, t. 9: 269].

31.2.4 Dziad odpustowy – śpiewak i kaznodzieja

W roli moralizatora – ostrzegającego przed bożym gniewem – *dziad* realizuje się w szczególnych okolicznościach, jakie stwarza sytuacja odpustu. Jego rola strażnika sumień nabiera znaczenia w sytuacji, gdy wierzący z okazji święta patrona kościoła, mają możliwość uzyskania odpuszczenia grzechów dla siebie lub osób zmarłych, w intencji których przystąpili do sakramentu pokuty. Ze względu na popularność tego święta, *dziad odpustowy* ma okazję wystąpienia ze swym repertuarem przed szeroką publicznością, którą może zarówno nawoływać do poprawy prorocztwami o końcu świata, o karach, jakie spadną na grzeszników, jeśli nie wyrzekną się zła, jak i podnosić na duchu, opowiadając o cudownych wydarzeniach następujących za sprawą Matki Boskiej, Pana Jezusa lub świętych.

W przywoływanych przez *dziada* wizjach końca świata, w których Bóg okazuje swój gniew, niszcząc grzeszną ziemię, oraz cudów, jakich dokonują osoby boskie – *sacrum* pojawia się na scenie jako jej inicjator w roli głównej, podczas gdy *dziad* pozostaje w tle jako interpretator zdarzenia.

Cudowność zdarzeń najlepiej oddają wydarzenia historyczne, zwłaszcza walki w obronie Kościoła Katolickiego, jak *Tumult toruński*, *Napaść Moskali* czy *Odsiecz wiedeńska*. We wszystkich narracjach okrucieństwu wroga przeciwstawiana jest moc Boga (w osobie Matki Boskiej, Pana Jezusa lub samego Boga Ojca), który w odpowiedzi na modlitwy i ofiary wiernych w ostatecznym momencie wkracza do akcji, by odnieść miażdżące zwycięstwo nad pogaństwem lub innowiercami. Przekaz pieśni o wydarzeniach historycznych jest wyrazem hołdu w stosunku do Stwórcy, który występuje w obronie tych, którzy pokładają ufność w miłosierdziu boskie oraz okazują wierność Kościołowi [Grochowski 2009: 232; Michajłowa 2010: 232]. Z drugiej strony jest też napomnieniem o obowiązku miłości do ojczyzny i stawiania w jej obronie. Moralizatorsko-religijny charakter pieśni i opowieści dziadowskich kształtuje dusze słuchaczy w poszanowaniu wartości, jakimi są wiara, miłość do Boga i ojczyzny, miłosierdzie w stosunku do ubogich i potrzebujących oraz sprawiedliwość, wyjątkowo surowo oceniająca występki cudzołóstwa i dzieciobójstwa oraz krzywdy w stosunku do biedaków.

Szczególne miejsce w repertuarze dziadowskich pieśni zajmowały historie osieroconych dzieci. W scenach z życia sierot krzywdzonych przez macochy *dziad-pieśniarz* występuje jako narrator dramatycznych zdarzeń, podczas gdy główna rola przypada ich małym bohaterom, występującym w funkcji pacjensa (ofiary przemocy). Natomiast inicjatorem akcji jest albo duch zmarłej matki, która zza grobu przychodzi na pomoc dzieciom, albo sam Pan Jezus wymierzający sprawiedliwość niegodziwej macosze:

I przysłał Pan Jezus/Dwa anioły z nieba,/by zabrały sierotkę prościutko do nieba
I przysłał pan Jezus/ dwa diabły z piekła,/ by porwały macochę za kare do piekła...

[Grochowski 2009:361]

W langackerowskim rozumieniu sceny funkcja *dziada* polega na przekazywaniu energii – która w opowieści jawi się jako boska ręka sprawiedliwości, a dla słuchaczy (odbiorców energii) stanowi ostrzeżenie i naukę. Siła przekazu polega na poruszeniu ich sumień, wzbudzeniu współczucia wobec osób dotkniętych przez los i otoczeniu ich opieką.

31.2.5. Profil obrzędowy dziada – dziad weselny, dziad pogrzebowy

Kreacje *dziada* na bożego męża oraz status społeczny związany z wiekiem czynią go strażnikiem tradycji. Jego rola w obrzędowości rodzinnej polega na przeprowadzeniu duszy przez wszystkie etapy inicjacji do życia chrześcijańskiego – od chrztu poprzez wesele aż do pogrzebu. *Dziad* – jako wysłannik nieba, sprowadzający boże błogosławieństwo oraz przedstawiciel „przodków” – pełni funkcje przewodnika rytuału. W scenach chrztu, obok rodziców chrzestnych, wstępuje na scenie jako bezpośredni uczestnik zdarzenia oraz przekaziciel boskiej energii – łaski, dzięki której noworodek-poganin staje się dzieckiem bożym. Również podczas wesela rola *dziada* polega na sprowadzeniu błogosławieństwa na nowożeńców⁷. Niekiedy rolę *dziada* pełni już tylko przebieraniec lub kukła, symbolicznie zastępująca realną postać:

Do dziś dnia w czasie odprawiania wesel, na dachach domów, gdzie odbywa się wesele, stawiają bałwana zrobionego ze słomy i okrytego w sukmanę, którego nazywają Dziadem [SGP 2005: 137–138].

Natomiast w scenach pochówku *dziad* – jako organizator zdarzenia – zajmuje główne miejsce na scenie. Ze względu na funkcję mediacyjną przypada mu rola przeprowadzenia duszy na tamten świat. To on czuwa przy zmarłym podczas tzw. pustych nocy, przewodnicząc modłom i śpiewom, których domaga się odchodząca w zaświaty dusza [Sychta 1972: 137; Treder 1989: 177]. Niekiedy w zastępstwie księdza prowadzi orszak żałobny w drodze na cmentarz, śpiewając pieśni o dobrych i złych czynach zmarłego

⁷ W Polsce aż do początków XX w. żadne wesele nie odbywało się bez obecności dziada, niekiedy powierzano mu też funkcję chrzestnego, gdyż wierzono, że jako „święty mąż” siedzi najbliżej Pana Boga, dzięki czemu jego błogosławieństwo ma szczególną moc i zapewni szczęście zarówno nowożeńcom, jak i chrześniakowi. Zapraszanie dziada na chrzest było praktykowane od XV w. do lat 40. XX w. zarówno na wsi, jak u rodzin zamożnych, zwłaszcza w przypadku długo oczekiwanego potomka [Michajłowa 2010: 118–119].

jako napomnienie dla żałobników, by wykorzystali pozostawiony im czas na poprawę życia i zasłużyli na niebo [Michajłowa 2010: 119].

Również do *dziada* – jako do „obcego” należy ostatni gest pożegnania, jakim jest zrzucenie ostatniej łopaty ziemi na trumnę, wyłączenia nieboszczyka z grona ludzi żywych i odesłania duszy na tamten świat. Posługę ostatniego pożegnania, jaką pełni wobec zmarłego *dziad*, oddają następujące gwarowe frazeologizmy: *(za)śpiewać komuś na puste noce* ‘przeżyć kogoś’, *dziad komuś tyłek oklepie* ‘ktoś umrze’ [SGP 2005: 143].

31.3. Baba – opiekunka dusz, strażniczka rytuału

W przeciwieństwie do *dziada* utożsamianego z mitycznym przodkiem, przedstawicielem świata umarłych – baba w kulturze tradycyjnej jest uosobieniem Wielkiej Matki, służącej przede wszystkim życiu i ziemskiemu bytowaniu duszy w koegzystencji z transcendencją. Ze względu na podeszły wiek i przypisane jej funkcje mediacyjne, stoi na straży obyczaju, towarzysząc człowiekowi od narodzin do śmierci, przejmując na siebie odpowiedzialność za ład i harmonijne trwanie świata. Posiada wiedzę tajemną, dzięki której może pomagać ludziom jako znachorka lub szkodzić jako czarownica [Walenciuk-Dejneka 2014: 36].

31.3.1. Baba żebraczka – archetypowe odwzorowanie matki Boskiej

Baba proszalna – ze względu na ubóstwo, bezdomność, wędrowną, medycyną i obcość – posiada swój archetyp w osobie Matki Boskiej. Na utrwalenie tego wizerunku wpływ miały opowieści apokryficzne o tułaczce Matki Boskiej, uciekającej przed żołnierzami Heroda [Zowczak 2000: 237–240, 261–282] oraz opowieści o jej wędrownych w żebraczym przebraniu po ziemi: *Matka Boska pšebrala še za proseno babke i prošela uo jaelmuzne* [SGP 1989: 230; Michajłowa 2002: 102], co rzutowało na stosunek do bab chodzących po prośbie i sposób ich traktowania. Wędrowny lub odosobniony tryb życia oraz wiedza, jaką wykorzystywały do praktyk magicznych, sprawiały, że były one postrzegane w kategoriach obcości budzącej zarówno lęk, jak i szacunek.

31.3.2. Profil lekarki uzdrawiającej dusze ludzkie

Wiek, doświadczenie i mądrość – to wyeksponowane w profilu znachorki prototypowe cechy *baby*, nawiązujące jednocześnie do archetypowego wzorca Matki Boskiej, która według wierzeń ludowych, podczas swych ziemskich

wędrówek zajmowała się leczeniem i zamawianiem chorób. Obraz Matki Boskiej-lekarki występuje zwłaszcza w poezji magicznej – w tekstach zamówień, wypędzania choroby z ciała człowieka [Niebrzegowska-Bartmińska 2007: 177–178]. Struktura magicznych formuł opiera się na scenach wypędzania czy zatrzymywania choroby przez Matkę Boską, a następnie odgrywania tej samej roli przez znachorkę, np.:

Szła Matka Boska z Panem Jezusem przez las,
spotkała w drodze boleć.
„Gdzie ty idziesz bolcu?” – zagadnęła Panienka święta.
– „O! Ja idę do tego człowieka N.N., w oko,
Będę je ognić i męczyć, aż zaślepnie!”
– „O, ty tego nie uczynisz” rzeknie Matka Boża,
– „bo ja ci zakazuję Mocą Panny Świętej
i Pana Jezusa: Idź boleć do morza!”

[Niebrzegowska-Bartmińska 2007: 177, 178; „Wisła” 1894: 143].

W scenie tej *zamawiająca* najpierw przyjmuje rolę narratorki, wprowadzając na pierwszy plan Najświętszą Marię Pannę jako główną bohaterkę zdarzenia, a siebie umieszczając w tle jako uczestnika akcji. W ostatnim akcie następuje zmiana ról – *zamawiaczka* wciela się w boską postać i wypowiada nakaz: „idź boleć do morza!”. Wówczas sama czynność nabiera mocy sprawczej, zyskując rangę wydarzenia sakralnego, a choroba zostaje unicestwiona.

W innych scenach, o odmiennej konstrukcji, *babka-zamawiaczka* jako agens wypowiada magiczną formułę, po czym kończy ją sentencją *nie ja lekarz, Matka Boska lekarz*, co oznacza wprowadzenie mocy *sacrum* na scenę w roli tła zdarzenia.

W obu przykładowych scenariuszach znachorka utożsamia się z archetypowym wzorcem Matki Boskiej służącej ludziom w ich ziemskich zmaganiach z życiem. Ze względu na to, że chorobę ciała w kulturze tradycyjnej traktowano jako chorobę duszy, to *babie*, a nie lekarzom, przypisywano możliwość pokonania choroby: *ze doktor nie pomoże, pomoże baba z zelim* [Sychta 1973: 209; Treder 1989: 52], *Czego doktor nie może, to mu lecznica (znachorka) pomoże* [Sychta 1968: 343; Treder 1989: 52], *na wsę każdô baba je doktor* [Sychta 1968: 153; Treder 1989: 52].

W społeczeństwie tradycyjnym chorobę traktowano jako dopust boży – przestrożę, jaką Bóg daje człowiekowi, by ustrzec go przed wiecznym potępieniem, a chorego określano jako *dotkniętego przez Boga* [Grochowski 2009: 50]. Przyczyn choroby upatrywano też w urokach rzucanych przez *baby-wiedźmy*, które wiedzę tajemną czerpały od złych mocy, co poświadczane jest bogatym materiałem gwarowym w postaci nazw bab rzucających uroki: *djòblò starka/ cotka, cota, cota-psota, czarownica, wiedźma* [Treder 1989: 69; Sychta 1970: 210],

jak też samych czynności odczyniania: *zdiymać urok* ‘zdjąć urok’, *do uroku zrobić* ‘odczynić’ [Treder 1989: 69], *babczyć* ‘zamawiać choroby’ (*Mamusia babczyła i radziła ludziom*) oraz znachorek odczyniających skutki złych czarów. Nazwy te zasługują na uwagę, ze względu na odmienne podstawy nominacji, wskazujące na sposób, w jaki postrzegane były uzdrowicielki. Wiedza i mądrość leżały u podstaw nazw *mądrô baba*, *baba mądro* [SGP 1989: 121], *nawiedzona*, *wiedźma*, *uczona baba*, *znająca baba*. Natomiast sposób wykonywania magicznych praktyk oddaje nazwa *szeptucha*: *ja cię wyszeptuję*, *ja cię zamawiam*, *ja cię wpędzam*; *zażegnawczka* oraz *czarownica*, *zamawiająca*, *zamawiaczka* (wskazujące na moc sprawczą słowa). Najliczniej reprezentowane są natomiast nazwy związane z czynnością rzucania czarów, oparte na czasownikach: *czynić*, *uczynić* > *odczynić*, *robić*, *porobić* > *odrobić*: *odczyiniaczka*, *odrabiaczka*, *naprawiaczka* [Marczewska 2012: 91–92].

31.3.3. Profil obrzędowy

Rytualna funkcja *baby* rozpoczyna się w dniu narodzin człowieka, a kończy w dniu jego śmierci, czyli los człowieka leży w rękach „obcej”, która przyjmuje go z innego świata, by w końcowej fazie życia przygotować do przejścia w zaświaty. Niemniej jej rola nie ogranicza się do pierwszego i ostatniego momentu życia. *Baba obrzędowa* jako strażniczka tradycji włączona zostaje w rodzinny cykl ceremonii przejścia. Jej obecność na chrzcinach, weselach, pogrzebach daje gwarancję prawidłowego przebiegu rytuału w łączności z *sacrum*, co oznacza harmonijne przejście z jednego etapu życia w drugi i uzyskanie błogosławieństwa.

Przyjmując dziecko od rodzącej kobiety *babkująca* bierze na siebie odpowiedzialność za bezpieczne przeprowadzenie przybysza z zaświatów i włączenie go do ziemskiej ekumeny. Już same gwarowe nazwy wiejskiej akuszerki: *żecynna baba* [Sychta 1967: 260; SGP 1989: 211], *dobrą baba* [Sychta 1967: 260; Treder 1989: 160; SGP 1989: 210], *babka* [SGP 1989: 223], *babka od kobiet* [SGP 1989: 229], *babacula*, *babica*, *babiarka* [SGP 1989: 218], *dobra pani* [Treder 1989: 160], wskazują na podwójną rolę, jaką *mądra baba* miała spełniać: „swojej” – symbolicznej nestorki rodu (*baba* ‘avia’), włączającej w krąg rodzinny nowego członka, oraz „obcej” – mediatorce i znachorki (magiczno-życzeniowe przymiotniki: *mądra*, *dobra baba/pani*). Tajemna wiedza przypisywana *mądrej babie* gwarantowała znajomość rytuałów zabezpieczających przed ingerencją złych mocy, które wraz z noworodkiem mogły wtargnąć w rzeczywisty świat żywych. Do czynności ochronnych należała pierwsza kąpiel, podczas której *dobrą baba* zmywała ślady zaświatów z ciała dziecka. Ponadto musiała rozpoznać, czy przybysz nie został skażony

znamionami przyszlęgo upiora i szybko odczynić urok, gdyby tak było. Położnica i jej dziecko narażone były na ataki złych mocy, dlatego nie wolno jej było opuszczać domu, a *babka od kobiet* przez sześć tygodni czuwała nad ich bezpieczeństwem dopóty, dopóki kobieta nie odprawiła oczyszczającego obrzędu wyvodu w *kościelie* [Masłowska 2007: 100; Treder 1989: 160–161]. Najważniejszym i ostatecznym etapem włączania był chrzest, celebrowany przez babkę, która wraz ojcem zanosila dziecko do kościoła, myła je i ubierała do chrztu, kładąc mu na piersi kawałek chleba (aby się go chleb trzymał) i ząbek czosnku, by uchronić je przed złymi duchami, zanim zostanie ochrzczone [Walenciuk-Dejneka 2014: 34–35]. Tak przy nadawaniu imienia podczas chrztu, jak podczas uroczystego powrotu i przywitania dziecka na progu domu, babka odgrywała rolę przewodnika ceremonii włączania noworodka w pierwszy etap życia chrześcijanina, co oznacza, że w scenach tych przypadła jej archetypowa rola agensa – aranżującego sytuację, podczas gdy dziecko i jego matka występowali w funkcji pacjenasa. Konceptualizator jako podmiot zbiorowy pełni rolę obserwatora sceny. Natomiast *sacrum*, będące źródłem mocy, występuje jedynie w tle sceny.

Językową egzemplifikację funkcji pełnionej przez *weselną babę* reprezentuje stosunkowo niewiele nazw, za to ich szeroki zakres znaczeniowy obejmuje najważniejsze czynności: *slěbovô cotka* oznacza ‘starą kobietę zapraszającą na wszystkie wesela we wsi’ [Sychta 1972: 78; Treder 1989: 170], *starszô białka* ‘czuwającą nad obrzędem weselnym’ [Treder 1989: 171], czasownik *babić* ‘czepić pannę młodą podczas wesela’ [SGP 1989: 219], a zapis: [prowadzą] *babkę błagalną z kondzielą, a za nią pannę młodą* [SGP 1989: 228] wskazuje, że zajmowała ważne i symboliczne miejsce w orszaku weselnym. Wszystkie wymienione wyżej nazwy wskazują na czynny udział *baby* w uroczystościach, co oznacza jej stałą obecność na scenie w archetypowej roli agensa.

Obecność *baby* w obrzędzie (nie tylko weselnym) wskazuje, jak wielkie znaczenie przypisywano nie tyle jej zdolnościom medialnym (transmisję błogosławieństwa zapewniał *dziad*), ile znajomości rytuału, od czego zależeć miało przyszłe szczęście małżonków, płodność kobiety, a także powodzenie w gospodarstwie i dobrobyt. Ślub sankcjonował prawo małżonków do pożycia i prokreacji, stanowił więc bardzo ważny moment w życiu nowożeńców, którzy stawali się pełnoprawnymi członkami wspólnoty [Engelking 2010: 311]. Inicjacja ze stanu kawalerskiego/panieńskiego w stan małżeński oznaczała przede wszystkim przemianę duchową, o czym świadczą czynności obrzędowe imitujące symboliczną śmierć (np. grzebanie wianka przez dziewczynę), w co wpisywały się też magiczne praktyki z udziałem wody z uwagi na właściwości transpozycyjne [Masłowska 2012: 102]. *Babka* towarzyszy młodym na dalszych etapach ich małżeńskiego życia. To ona pojawia się przy kobiecie,

gdy ta rodzi dziecko, by sprawować nad obojgiem opiekę. Jest pierwszą osobą, która przyjmuje noworodka na świat i rytualnie podaje go ojcu, by ten w geście podnoszenia dziecka uznał go za swego potomka.

W profilu obrzędowym na pierwsze miejsce wysuwa się symboliczne utożsamienie *weselnej baby* z nestorką rodu – przedstawicielką przodków, gwarantującą ciągłość tradycji i duchowy ład świata.

Nie sposób nie dostrzec paraleli między rytuałem narodzin a obrzędem pogrzebowym oraz funkcji, jakie pełni w nich *babka proszalna*. Procesowi wyłączenia ze społeczności towarzyszą analogiczne czynności, jakie wykonywała *mądra baba* przy przyjmowaniu noworodka: mycie, ubieranie, czynności chroniące przed złymi duchami, czuwanie i upewnienie się, czy ciało zmarłego nie wykazuje cech upiora. *Baba pogrzebowa* czuwa nad całością rytuału wyłączającego, zacierając ślady jego ziemskiego bytowania. *Babki proszalne myją ciało nieboszczyka* [SGP 1989: 229], ubierają je do trumny, czuwają przy zwłokach w pustej izbie, modląc się i śpiewając nabożne pieśni, które intonuje *dziad* – główny inicjator sceny. Podczas pogrzebu to *baby-płaczki* odprowadzają rytualny lament nad nieboszczykiem, zamykając ziemskie koło życia.

31.4. Babskie i dziadowskie sprawowanie pieczy nad duszą

Profile *dziada* i *baby* jako opiekunów duszy i strażników rytuału pokrywają się, co nie oznacza, że ich rola na scenie życia jest identyczna. Do roli strażników dusz predestynują ich zbliżone cechy prototypowe: starość, ubóstwo, zdolności mediacyjne, dzięki którym w zbiorowej świadomości utrwalił się ich wizerunek jako uosobienie przodków, a tym samym doli człowieka.

Jednakże kontekst kulturowy wskazuje na istotne różnice w sposobie sprawowania opieki nad duszami.

Dziad proszalny jest towarzyszem duszy w jej drodze eschatologicznej. Jego rola w obrzędach przejścia polega na sprowadzeniu błogosławieństwa – a więc nawiązania kontaktu z *sacrum*. Jako żebrak naśladuje wędrowny wzór życia Chrystusa-nauczyciela. Za przykładem Pana, swoim ubóstwem demonstrowa przewagę wartości duchowych nad materialnymi. Prototypową przestrzenią działalności *dziada* są okolice kościoła, cmentarza, kalwarii – miejsca, w których koncentruje się oddziaływanie *sacrum*, a także droga, próg domu czy stół ofiarny – czyli miejsca graniczne o właściwościach medialnych. *Dziad wędrowny* wypełnia misję duchowego przewodnika, który wskazuje duszy drogę do Królestwa Niebieskiego. Ostrzeżenia przed karą piekła, ogniem czyśćca, bożym sądem mają naprowadzić duszę na właściwą drogę.

Misją *dziada* jest głoszenie wartości kardynalnych, otwierających drogę do nieba: miłosierdzia, sprawiedliwości, współczucia, wrażliwości na krzywdę.

Baba czuwa nad ziemskim bytowaniem duszy, jej rozwoju i przemian na poszczególnych etapach życia. Jej rola polega na zaspokojeniu potrzeb duszy w realnym świecie. Utrzymując kontrolę nad ładem i harmonią, zapewnia poczucie bezpieczeństwa i trwałości istnienia. Sprawuje pieczę nad duszą, chroniąc ją od pierwszego momentu przed złymi duchami, lecząc gdy wskutek grzechu czy uroku zapadnie na zdrowiu. *Baba* w roli duchowej opiekunki doczesnego życia – jako pierwsza wita noworodka w świecie ludzi i doprowadza do wrót wieczności żegnając lamentem. Działa zwykle w przestrzeni zamkniętej – w izbie, która nacechowana jest bezpieczeństwem jako przestrzeń „swoja”. Natomiast czas jej aktywności związany jest z rytuałem, co oznacza interferencję *sacrum* i *profanum*.

Dziad i *baba* jako strażnicy rytuału i mediatorzy między rzeczywistością ziemską a zaświatami uzupełniają się wzajemnie w działaniach wspomagających rozwój i bezpieczeństwo duszy, zapewniając jej żywy kontakt z *sacrum*. *Baba* czuwa nad doczesnymi potrzebami duszy w przestrzenno-czasowym wymiarze ziemskim, a *dziad* kieruje uwagę ku wieczności, odpowiadając na nurtujące człowieka pytania, dotyczące spraw ostatecznych – losu duszy po śmierci, końca świata, sądu ostatecznego.

Bibliografia

- Bartmiński Jerzy, 1990, *Punkt widzenia, perspektywa, językowy obraz świata*, w: *Językowy obraz świata*, red. Jerzy Bartmiński, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 109–127.
- Bartmiński Jerzy, 1993, *O profilowaniu i profilach raz jeszcze*, w: *O definicjach i definiowaniu*, red. Jerzy Bartmiński, Ryszard Tokarski, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 269–275.
- Bartmiński Jerzy, Niebrzegowska Stanisława, 1998, *Profilowanie a podmiotowa interpretacja świata*, w: *Profilowanie w języku i w tekście*, red. Jerzy Bartmiński, Ryszard Tokarski, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 211–224.
- Bartmiński Jerzy, Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, 2004, *Dynamika kategorii punktu widzenia w języku, tekście i dyskursie*, w: *Punkt widzenia w języku i w kulturze*, red. Jerzy Bartmiński, Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 321–358.
- Engelking Anna, 2010, *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Grochowski Piotr, 2009, *Dziady. Rzecz o wędrownych żebrakach i ich pieśniach*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

- Kardela Henryk, 1998, *Profilowanie a kategorie podmiotu i dopełnienia w gramatyce R. Langackera*, w: *Profilowanie w języku i w tekście*, red. Jerzy Bartmiński, Ryszard Tokarski, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 79–90.
- Langacker Ronald, 2009, *Gramatyka Kognitywna*, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS.
- Marczewska Marzena, 2012, *Ja cię zamawiam, ja cię wypędzam... CHOROBA. Studium językowo-kulturowe*, Kielce: Instytut Filologii Polskiej Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach
- Masłowska Ewa, 2007, *Językowe i kulturowe konteksty towarzyszące wyznaczaniu granic tożsamości rodzinnej i grupowej w kaszubszczyźnie*, „Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej”, 42, s. 91–103.
- Masłowska Ewa, 2012, *Ludowe stereotypy obcowania świata i zaświatów w języku i kulturze*, Warszawa: Instytut Slawistyki PAN, Fundacja Slawistyczna, Agade Bis.
- Michajłowa Katia, 2002, *Dziad wędrowny jako postać mediacyjna w kulturze ludowej Słowian*, w: *Fascynacje folklorystyczne. Księga poświęcona pamięci Heleny Kapeliś*, red. Magdalena Kapeliś, Anna Engelking, Warszawa: Agade, s. 101–108.
- Michajłowa Katia, 2010, *Dziad wędrowny w kulturze ludowej Słowian*, tłum. Hanna Karpińska, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, 2007, *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie antropologicznej*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Stomma Ludwik, 1986, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Sychta Bernard, 1967–1976, *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej*, t. 1–7, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Tabakowska Elżbieta (red.), 2001, *Kognitywne podstawy języka i językoznawstwa*, Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Treder Jerzy, 1989, *Frazeologia kaszubska a wierzenia i zwyczaje (na tle porównawczym)*, Wejherowo: Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej w Wejherowie.
- Walenciuk-Denjeka Beata, 2014, *Ludowy obraz kobiety – perspektywa inności*, Siedlce: Instytut Kultury Regionalnej i Badań Literackich im. Franciszka Karpińskiego.
- Zowczak Magdalena, 2000, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Wrocław: Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej.

Wykaz skrótów

- K – *Dzieła wszystkie Oskara Kolberga*, 1961 i n., t. 1–56, Warszawa, Kraków.
- SGP – *Słownik gwar polskich*, 1977–1991, Zakład Dialektologii Polskiego Instytutu Języka Polskiego PAN, t. 1–3, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1992–2015, t. 4 i n., Kraków: Wyd. Instytut Języka Polskiego PAN.
- SPs – *Słownik prasłowiański*, 1974–2001, red. Franciszek Sławski, t. 1–8, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

SSiSL – *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, 1996–2012, red. Jerzy Bartmiński, t. 1: *Kosmos*, cz. 1: *Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie*, cz. 2: *Ziemia, woda, podziemie*, cz. 3: *Metereologia*, cz. 4: *Świat, światło, metale*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Wykaz ilustracji

Ilustracja 31.1. Rzeźba nagrobna – postać mitycznego Charona jako żebraka. Cmentarz Powązkowski w Warszawie. Fot. Jakub Goss

Ilustracja 31.2. Rzeźba nagrobna – postać wędrownego dziada u wrót wieczności. Cmentarz Ewangelicki w Warszawie. Fot. Jakub Goss

Dziad and Baba – the Guardians of the Soul (in the Polish Language and in Polish Folk Culture)

Summary

The article is devoted to the representations of the figures of wandering beggars – the *dziad* ‘old man, shabby man’ and *baba* ‘old woman, hag’ – as the guardians of the souls in the Polish language and in traditional Polish culture.

The author presents the cultural profiles of *dziad* and *baba* in scenes from folk family rites, where they act as the guardians of rituals. The status of intermediaries between earthly and supernatural reality is ascribed to them on account of their advanced age, which situates them on the borderline between life and death. Poverty and a wandering mode of life are the basis for the perception of sainthood in the mendicant estate. The presence of *dziad* and *baba* in the rites of passage was supposed to secure the blessing of God and the ancestors for the participants, therefore it was them who performed the role of the guardians of souls in the most important family rites – from the cradle to the grave.

Despite the overlapping profiles of *dziad* and *baba* – presented as the symbolic Nestors of the family and the mediators between this world and the world beyond – their role in the scenes of life is nevertheless different. The mendicant old man appears to be a companion of the soul on its eschatological journey, a guide to the Heavenly Kingdom. The role of the old woman consists in catering for the needs of the soul in the real world. As a spiritual carer of earthly life, she is the first to welcome the new-born baby to this world, she oversees the marriage ceremony and in the time of death she performs the last service toward the body of the deceased and bids him or her a plaintive farewell. The roles of the *dziad* and *baba* supplement each other, thus providing the soul with a living contact with the sacrum in the earthly and eternal perspectives.

Keywords: soul, *dziad*, *baba*, ancestor, beggar, rites of passage, ethnolinguistics.

Rozdział 32

Мультипликация души: славянские поверья о двоедушниках

Марина Валенцова

Институт славяноведения РАН

Резюме

В статье рассматриваются карпато-славянские и балканские представления о *двоедушниках* – ведьмах, колдунах, вампирах и особенно – об атмосферных демонах. Подобные представления имеют многие другие народы, в том числе финно-угорские. Предполагается, что поверья о *двоедушниках* на Карпатах были активизированы и трансформированы древними венгерскими и другими кочевыми племенами, которые появились в Юго-Восточной Европе во второй половине первого тысячелетия н. э. Финно-угорская идея о том, что каждый человек имеет две души, и поверья о *талтошах*, колдунах, которые могли управлять тучами, были трансформированы на славянской почве в поверья о полудемомах, которые имели две души (или два сердца) и могли управлять погодой. Славянская терминология указывает на относительно позднее формирование этих персонажей на Карпатах. У других славян подобная терминология не сложилась.

Ключевые слова: этнолингвистика, славянская демонология, карпато-балканские сходжения, двоедушник, финно-угорское влияние.

Тема души – человека, животных, растений – одна из сквозных тем в славянской народной культуре. Отдельную область составляют представления о двоедушии, реже – о множественности душ человека (ср.: «У наиболее зловредной Б<осорки> три души; имеющая две души – менее сильная, сфера ее влияния – пространство за пределами села; имеющая одну душу живет в селе, ходит по межам, границами полей, вблизи воды» [Усачева 1995: 241]).

В статье будут рассмотрены только поверья о собственных душах человека – обычного или «знающего», а также полудемонов. Сюжеты о подселении в человека чужой, второй души обычно связываемые с болезнью, рассматриваться не будут, так же, как и временное «двоедушие» беременной, у которой, по тамбовскому выражению, «душа в душе», тема двоедушия инородцев (см., например, [Белова 1999: 174]), а также мотив двойника человека (в виде камня, дерева), уничтожение которых ведет к смерти человека.

Сюжеты о двоедушниках сконцентрированы на Карпатах и на Балканах и представлены в традициях: польской, словацкой, карпато-украинской (с наличием соответствующей терминологии) и сербской, черногорской, болгарской и македонской, где термина «двоедушник» нет. В неславянских Карпатах подобные поверья зафиксированы в венгерской и румынской традициях.

У поляков, словаков, карпато-украинцев эти сюжеты включены в демонологические представления о ведьмах, колдунах и других «знающих» (пастухах, знахарях и под.), а также ходячих покойниках, упырях, мóрах, водяных. По польским поверьям (силез., окр. Славков), ведьмак стригонь имеет две души, одна из которых после смерти остается в теле и впоследствии «оживляет» его и заставляет ходить [Толстая 1999: 163]. *Strzyga, strzygoń* – некрещеный человек, который ходит после смерти, что связывают с верой в наличие у него двух душ (*dwa duchy*) (Обидза, Сондецкое воев., карпат. [Lehr 1982: 134–135]). Люди, которые при жизни имели *dwóch duchów* (добрую и злую души) или *dwa serca* после смерти могут стать упырями (*upiór*): «Upirz za życia ma dwa serca i czerwony kark, i kiedy umiera, to jedno tylko serce z nim ginie, a drugie żyje i jest powodem jego wędrówek pośmiertnych», или утопленниками: «*Topielec* – to także człowiek o dwóch duchach, którego czart utopił, a który po śmierci innych topi ludzi» (Tarnowskie, Rzeszowskie [Pełka 1987: 83, 164, 167]).

У словаков зафиксированы термины: ср.-словац. *dvojdušnica, dvojdušnicä, dvojdušník*, а также в виде фразем: *dvoch duchov (mať)* (Закопчие, окр. Чадца [АТ ЁEt, inv. č. 578B]); *dva duchy mať, dve srdcia mať* (Петровице, окр. Собранце [АТ ЁEt, inv. č. 50]), Гажин, Крашок, Ложин, окр. Михаловце [АТ ЁEt, inv. č. 50]), *dva duchy mať* (Галиговце, окр. Ст. Любовня [АТ ЁEt, inv. č. 790/A]), *má dvoje srcov* (Малатина, окр. Д. Кубин [SMS 1928/2:62]), *s dvoma srdciami* (Липтов, ср.-словац.), *dve srdcia* (Гельпа, окр. Б. Быстрица [АТ ЁEt, inv. č. 763]). Например: Это была *босорка*; говорили, что она была двоедушницей (*dvojdušnicä*) и ходила высасывать (Велична, окр. Д. Кубин) [Ripka 1994: 418]. *Dvojdušnicä* – это ведьма, или мóра, которая ходила по ночам высасывать из людей

кровь, отчего люди сохли и болели, иногда и умирали (Ревинше, Орава) [Habovštiak 2006: 274–275]. *Dvojdušník* ‘мифологический персонаж, который давит по ночам’ (Ясенова, окр. Д. Кубин) [Ripka 1994: 418]. Тот, у кого *dve srdcia* – *strigôň* (Погорела, окр. Б. Быстрица) [AT ŮEt, inv. č. 763]. Одна из душ человека, который имел при жизни две души, после смерти блуждает по свету в виде *моры* (с. М. Франкова), наваливается на спящих людей. Она очень тяжелая, поэтому человек не может пошевелиться, закричать, только хрипит и стонет (Замагурье, словац.) [Blagoeva-Neumanová 1976: 115].

По рассказам закарпатских украинцев, «есть такие люди, называются *двадушині, двадушникы*, как у нас говорят *упирі, упирьяк*. Душа из них выходит, когда он захочет... а если упырь умрет, то еще ходит по свету [Толстая 2000: 69]. Русин. *дводушник* – оборотень: «Кой го хоронили, та пак ударили му в груди акацовый кул, бо вун був двудушник» [Керча 2007: 206]. *Dvodušník* (Торунь, Титковцы, Прислоп (Верховина) [Плотникова 2009а: 215]; *D’v’idúšník* – ‘(мифол.) двоедушник’ [Николаев, Толстая 2001: 80].

По народным понятиям, иметь *две души* опасно. Это связывается, в том числе, с отрицательной семантикой числа два, которая, в свою очередь, мотивировала представления о том, кто является или станет двоедушником. Например, это ребенок, который родится с зубами (*rodzi się z zębami* – Обидза, Сондецкое воев., карпат.) [Lehr 1982: 134–135], у кого на темени две макушки (Гажин, Крашок, окр. Михаловце, в.-словац. [AT ŮEt, inv. č. 50], *człowiek, który ma dwie dusze, ma na głowie dwa koguciki z włosów* [Pełka 1987: 168]), два пятна в глазах (Вышне Ревинше, окр. Собранце) [AT ŮEt, inv. č. 50]. *Морой (mara)* становился ребенок, дважды отлученный от груди (словац., чеш., пол.) [Blagoeva-Neumanová 1976: 241].

Хотя сохранились и представления о том, что каждый человек рождается с двумя душами (иногда – душами доброй и злой) [Толстая 1999: 163], а опасность исходит из неверного действия с таким новорожденным: «*Zanotowano jednakże wypowiedzi, w których zawarta jest starsza wersja mówiąca, że każdy człowiek posiada dwa duchy. Jeżeli przy chrzcie nadano mu tylko jedno imię, to po jego śmierci drugi duch (dusza), nie posiadający imienia, chodzi i napastuje ludzi*» [Lehr 1984: 231]. Две души также у того, кто не был миропомазан (М. Франкова, Сп. Ганушовце, Замагурье) [Blagoeva-Neumanová 1976: 124].

Двоедушников отличает способность их второй души покидать тело во время сна и наносить вред людям и скоту. Душа двоедушника ходит по свету, как правило, по ночам в своем человеческом облике или оборачивается животными (собакой, кошкой, конем, змеей, мышью,

летучей мышью и др.), предметами (колесом, кочергой, вальком (з.-укр.)), летает в виде светящегося шара (укр. гуцул.). Пока душа путешествует, двоедушник крепко спит и разбудить его, пока душа не вернется назад в тело, невозможно [Левкиевская, Плотникова 1999: 29]. Ср. еще украинское поверье о том, что упыри прячут свою душу под камень, и пока душа не вернется в тело, он не может умереть (харьков.) [Левкиевская, Плотникова 1999: 30], которое перекликается со сказочным мотивом о Кошее Бессмертном, душа которого спрятана, как матрешка, в ряде предметов и животных. Этот мотив широко распространен в мифологии народов мира, см.: [Березкин].

После смерти двоедушника его вторая душа продолжает жить, становясь вампиром, мóрой, бродит по ночам и пьет кровь у людей и скота. «[...] *to jeden z dwu duchów po śmierci takiego człowieka, a nie on sam, stawał się strzygoniem*» (Обидза, Сондецкое воев., карпат.) [Lehr 1982: 135].

Всем славянам, как и многим другим народам мира¹, известно представление души в виде тени или огонька, где тень тоже осмысливается как вторая душа, живущая и после смерти человека. Так, например, тень воспринималась у болгар – в отличие от души-дыхания, которая покидает тело после смерти [Маринов 1914: 224].

Возможно, качественное различие душ (тень и дыхание – разные души) и явилось причиной отсутствия термина *двоедушие* у южных славян, подразумевающего количественное определение, удвоение подобного, мультипликацию. В Чайканович делит душу на три вида: вегетативная душа, дух и душа; последняя – человеческий дубликат, которая странствует во время сна. Вампир, следовательно, имеет вегетативную душу, которая связана с телом [Троева-Григорова 2003: 32].

Душа-тень осмысливается как нечистый дух, демон. Предполагается, что умерший продолжает существовать в виде тени. Болгарская исследовательница Уте Дукова собрала названия демонов, производных от праслав. **sěнь* и **těнь* ‘тень’, среди которых болг. диал. *сѣнище* ‘призрак, дух места, домовый, злой дух, душасий людей во сне’, *сѣнка* ‘невидимое существо, которое способен увидеть только тот, кто родился в субботу; в доме, где обитает подобное существо, жильцы постоянно болеют’, *сенкя* ‘вампир, который возникает из крови убитого и который возвращается на место убийства до тех пор, пока не закончится срок той жизни, которую погибший должен был прожить’, *тенѣц* ‘вампир’, с.-х. *тѣнац*, *тѣѣац* ‘вампир’, *сѣн*,

¹ «Вместилищем души у многих народов считается также тень, отбрасываемая человеком, его отражение в воде или в зеркале, портретное изображение и т. п.» [Токарев 1997: 414].

сјеновник ‘дух-защитник’, сенка ‘тень’, дух, являющийся в облике кошки, который мучает рожениц, др.-рус. *стѣнь* ‘тень, иллюзия’, рус. диал. *постѣн*, *постѣнь* ‘тень, падающая от кого-л., чего-л.’; ‘по суеверным представлениям домовой, нечистый дух, якобы давящий спящего человека’ (СРНГ 1996: 225), блр. сцень ‘болезнь’, рус. диал. тень ‘тень, душа усопшего, призрак’, пол. *cień* ‘усопшая душа, дух, тень’ [Дукова 2015: 136, 138].

Исследовательница видит в этих наименованиях отражение «широко распространенной веры в то, что тень тождественна душе. В отличие от **duxjā* – души-дыхания, которая покидает тело в момент смерти, **těny* является душой мертвеца» [Дукова 2015: 138].

Как выяснила Уте Дукова, вера в то, что умерший продолжает жить дальше в виде тени, существует у всех балканских народов, ср. греч. *ἵσμιος*, *ἰσμιος* ‘тень, призрак, злой дух, душащий людей во сне’, *ἰσμιотικός* ‘дух-защитник, покровитель’, алб. *hie* ‘тень’, ‘дух’, в области Томар – призрак, напоминающий злого духа, душащего людей во сне, фея в золотом чепце, украшенном драгоценными камнями, арумын. *aimbrā* ‘тень, призрак, восставший из гроба мертвец’ [Дукова 2015: 136].

Аллюзии на эти воззрения есть и в Словакии: верили, что тот, кто наступит на *тень* другого человека, отбирает у него счастье (Велька Лесна, окр. Ст. Любовня) [АТ ŮEt, inv. č. 790], и у вост. славян: У колдуна *две тени* (ю.-рус.) и *две души* (з.-укр.) [Левкиевская 1999а: 529]. Отождествляли тень с душой человека и в Полесье, то душу называя тенью, то тень душой: «„Раз мни бабы рассказывали, что чэловик уж умер, так тень все ходила по стенам – то душа була” (ПА, Дубровица, Хойниц., Гом.), „Душа – это тень человека. Когда человек умирает до срока, его тень (душа) может ходить” (ПА, Великий Бор, Хойниц., Гомел.), ср. также серб.: „Душа је сенка. Кад човек умре из њега изађу његова сенка”. Душой считали светящееся облачко над свежей могилой (ПА, Николаево, Каменец., Брест.)» [Толстая 2000: 75, 76].

Немецкий психолог Вильгельм Вундт считал представления о «свободной душе» в ее разновидностях: душа-дыхание и душа-тень – более поздними по сравнению с представлениями о «телесной душе», помещавшейся в крови и органах тела [Токарев 1997: 414].

По польским, словацким и карпатоукраинским верованиям, умерший двоедушник является причиной сильных бурь, ливней, града, иногда считают, что после смерти двоедушник становится атмосферным демоном *ветреником*, который способен забирать воду, задерживать дожди, превращать их в бури и отправлять их на поля (закарпат.) [Левкиевская, Плотникова 1999: 30].

Видимо, здесь надо искать ментальный и семантический сдвиг от «двоедушника» к погодному демону, комплекс представлений о котором у славян стоит особняком и представлен, видимо, лишь на Карпатах и Балканах.

Представления об облакопрогонниках, или погодных демонах – *чернокнижниках, планетниках и хмарниках (хмурниках)* на Карпатах, с одной стороны, примыкают к поверьям о людях силы, «знающих», то есть живых людях с необыкновенными способностями, а с другой – к поверьям о нечистой силе, о душах нечистых умерших, которые «водят» тучи.

Это демоны, живущие в тучах, или полудемоны, защищающие село от ливней и града; при приближении градовой тучи они крепко засыпают и «улетают» в небо, втягиваются в тучи и борются там с «чужими» облакопрогонниками или вредоносными демонами непогоды, как правило, представляемыми в образе дракона. Словацкий чернокнижник сам летает верхом на драконе и направляет его вместе с градом, который он несет, на пустые горы.

Термины от основ *čern* + *kniž*–: словац. *čiernokňazník* (*čarnokňazník*, *černoknižník*), *černokrižník*, называемый также *chmurnik*, *chmarnik*, *planetnik*, *veterník* (Замагурье, Спиш) ‘демонологический персонаж, который управляет природными стихиями’; ‘ведьмак-предсказатель’ (Орава, Верхнее Погронье, Горный Спиш, обл. Белых Карпат, обл. Гемер и Малогонт); укр. гуцул. *чорнокнижник* ‘человек, который отводит грозовые тучи, град’, в говорах галицких лемков *чорнокнижник* град спускает, тучи разгоняет; пол. *czernokniżniki* ‘люди, которые с земли отвращали тучи от своего села специальными заклятьями’; *planetniki* ‘чернокнижники, которые происходят из душ висельников’, *czarnoksiężnicy lub planetnicy* ‘люди, умеющие отводить или вызывать бурю и град’ (Жешов., Любел. воев. [Pełka 1987: 68]).

Слова от корня *xmur-/xmar*–: словац. *chmurnik*, *chmarnik* ‘чернокнижник’ (Замагурье, Спиш), *chmarnik*, *hmurnik* ‘высокий мужчина в длинном, изорванном молниями плаще, летающий на трехголовом драконе (*smok*), живущем в тучах’ (Замагурье); укр. карпат. *хмарник* ‘облакопрогонник, который при приближении градовой тучи способен бороться со злыми духами, не допуская град на сельские уголья’; русин. *гонихмарник* ‘злой дух’, пол. *chmarniki*, *chmurniki* ‘демоны, разносящие тучи с градом по свету’, ‘духи, которые живут в тучах – духи некрещенных детей, заложных покойников’ [Pełka 1987: 60–61; Валенцова 2013: 196–197].

Точно так же действуют и ю.-слав. персонажи: серб. и черногор. *здухачи, облачари* (Срем), *градобранители* (Поцерье), *стува* (герцего-

вин.), *вједогоња* (з.-серб., черногор.), *вјетровњак* (з.-серб., черногор.) и др. [Левкиевская 1999: 152], т. е. люди-двоедушники. Во время сна душа здухача (им может быть и животное) покидает тело и отправляется на борьбу с демоническими противниками – драконами ажда и ала [Плотникова 1999: 303]. Аналогами персонажа в других балканославянских регионах выступают демоны-защитники: *змај* (в.-серб.), *змеј* (болг.), *змее* (макед.) и люди с демоническими свойствами (родившиеся от связи змея с женщиной): *змаевит човек* (в.-серб.), *аловит човек* (в.-серб.) [Плотникова 2004: 223, 658–665].

Этот мотив борьбы двух (партий) двоедушников – «своих и чужих», защитников и вредителей, в Словакии перенесен на землю: в начале XX в. записаны былички о борьбе души знахаря (*vraž, vražec, vražač*) с вампиром на его могиле с целью защитить село от его «хождений». Эти знахари – «такие же, каким был умерший, т. е. с двумя сердцами, идут с ним на бой: <труп> не выкапывали, но после битвы из могилы выходит пламень: если красный, победил живой, если синий, то мужчины из села начинают колоть могилу вилами, чем помогают против вампира (Реметске Гамре, окр. Собранце, в.-словац.) [AT ŮEt, inv. č. 50].

Хотя у южных славян нет термина *двоедушник*, но «мотив выхода души из тела демона-героя во время сна для воздушной битвы с противником» [Плотникова 2004: 224] определенно можно трактовать как указание на двоедушие полудемона, поскольку вторая душа остается в нем во время его сна. Кроме того, есть поверья, например, у македонцев-мусульман (Скопска Котлина), что одна душа всегда при человеке, а вторая блуждает, когда он спит, и это человек видит во сне [Толстая 2000: 59–60]. По другому сербскому поверью у знахарки душа, которая борется с нечистой силой, выходит из тела при зевании [Толстая 2000: 68].

В других восточнославянских традициях представления о двоедушничестве не эксплицированы, однако существуют поверья о возможности души временно покидать тело и возвращаться в него. В Полесье этот мотив связывается с ведьмой, волколаком, а также с обычным человеком, у которого душа во время сна вылетает изо рта в виде мухи, а перед пробуждением возвращается обратно [Толстой 1983: 69–70]. Известны также русские поверья о *двужильной лошади*, имеющей вампирические свойства: появление такой лошади в хозяйстве влечет за собой гибель других домашних животных [Журавлев 1994: 26, 59]. В кашубском заговоре от сглаза имплицитно подразумевается болезнь от двоедушника, где 4 глаза можно трактовать как глаза двух душ сглазившего: *Štěrě očē ce vízālě, dva řex jidō preč, v jímŋ Ojca i Sina*

i Duḡa Svātēgo (Четыре глаза тебя видели, два пусть идут прочь, во имя Отца и Сына и Святого Духа) [Sychta 1973: 29].

Мотив множественности душ знаком или был знаком чуть ли не всем народам мира (египтянам, древним грекам, африканским племенам, народам Индокитая и др.), поэтому его можно считать мировым мотивом. Например, «тюркоязычные народы Сибири (алтайцы и др.) различают Д<уши> *тын* (дыхание, не отделимое от человека), *кут* (жизненная сила, похищение которой влечет за собой смерть), *сюр* (призрак, двойник, который может отделяться от тела), *кёртёс* (букв. «невидящий», дух умершего): *ару-кёрмёс* («чистый») и *дьяман-кёрмёс* («нечистый, злой»)), то же находим в древнекитайских мифологических представлениях [Токарев 1997: 414].

Наиболее близкими к славянским представлениям о наличии нескольких душ являются финно-угорские параллели, в первую очередь, венгерские.

Так, у коми рассказывают, что у человека есть душа *орт* (двойник), которая через год после смерти человека переселяется в птицу или камень или умирает, и душа-дыхание *лов* (*лол*), покидающая тело человека после смерти в виде пара (бабочки, мыши) [Петрухин 2003: 227]. У удмуртов сохранились представления о двух душах, которыми наделен каждый человек: *урт* (дух-двойник человека, воплощение его душевного и физического здоровья и счастья – доли) и *лул* (невидимая душа) [Петрухин 2003: 251–252]. У обских угров (ханты и манси), ближайших родственников венгров, верили, что у мужчин есть 5 (7) душ, тогда как у женщин – 4 (6). Различали душу-дыхание – *лили* (у хантов – *лил*) и душу-тень – *ис*. Душа *ис*, или «вторая душа», которая путешествует в загробный мир вниз по реке, может иметь облик человека, птицы и даже комара [Петрухин 2003: 416].

У венгров сохранилось представление о двух душах, имеющихся у каждого человека. Душа-дыхание *лелек* покидает тело только после смерти. Другая душа – тень, или свободная душа, покидает тело во время сна и странствует в образе мыши. «Возможно, ее древним обозначением было слово *иж*, родственное наименованию души-тени *ис* у обских угров», которое стало обозначать у венгров злого духа, духов болезни и саму болезнь [Петрухин 2003: 435]. Ср.: «венг. *iz* ‘душа усопшего, душа-тень’ / *lélek* ‘душа-дыхание’» [Дукова 2015: 136].

Аналогичные примеры для названия души-дыхания приводит К. Мошинский: венг. *lélek*, остяц. (хант.) *lil*, вогул. (манси) *lili*, зырян. (коми) *loli*, вотяц. (удмурт.) *lul*, в то время как лап. *lievl* ‘пар’, фин. *löyly* ‘водяной пар’, эст. *leil* ‘пар, дыхание, жизнь’ [Moszyński 1967: 590–591].

Эти общие для финно-угров представления и терминологию в Европу принесли, видимо, мадьярские племена, поселившиеся в IX веке в Паннонии, а до этого почти два тысячелетия кочевавшие по степям Прикаспия и северного Причерноморья и совершившие не один военный поход на Балканы и в Европу. Об угорском влиянии свидетельствует не только особый тип пастушеской культуры, отгонного овцеводства, который, принесли сюда венгерские племена, но и многочисленные культурные и языковые заимствования во всем регионе юго-восточной Европы, более всего, конечно, на Карпатах.

Можно упомянуть венгерские поверья, сходные с балканскими и карпатскими своими специфическими, неизвестными другим славянским регионам, мотивами, например: венгерский шаман-талтош родится со знаками, отличающими его от других людей: с зубами, с волосатым телом, с копытами (ср. славянские поверья о рожденных с зубом как двоедушниках); в семилетнем возрасте «во время грозы он исчезает в туче или уносится в виде вихря на небо» [Петрухин 2003: 427] (ср. слав. *хмурников* и *планетников*), где старые талтоши учат его управлять стихиями и самому передвигаться со скоростью вихря. «Талтош может защищать свое селение от другого, враждебного, чародея. Во время грозы в тучах видны две группы сражающихся друг с другом талтошей» [Петрухин 2003: 427] за урожай своей земли (ср. аналогичные мотивы у балканских славян). Он может быть и противником ведьм, босорканей [Петрухин 2003: 427]. Считалось, что он мог видеть сокровища в земле, мертвых в их могилах; мог лечить, предсказывать будущее. Эти мотивы присутствуют, например, в словацкой традиции.

Имеется в карпато-балканском регионе и заметное количество терминов и лексем, в первую очередь, из сферы пастушеской культуры, но также и демонологических представлений, которые являются мадьяризмами, например, *bosorka*, *šarkan*, *tátoš*.

В с. Остурня (Замагурье, словацко-польское пограничье) была записана информация о «каком-то существе», «скорее духе» по имени *Lelet*: «ночью он зовет человека: „Иди сюда, иди сюда!” и заводит в лес [соб. зап., 2013, инф. Йозеф Смоленяк] – имя которого практически совпадает с венг. *lelek*, *lilek* и др. финно-угорскими наименованиями души-дыхания, а семантически – со второй душой *ис* (*орт*, *урт*), а славянского этимона не имеет.

Видимо, того же происхождения польское имя черта *lelek*, выступающее также в бранных формулах и фразеологических оборотах [Санникова 1990: 67], гуцул. *лілік* ‘летюча миша, кажан’ [Хобзей 2013: 365],

болг. *ли́'ак*, *лилек*, *лулек* и т. п. 'летучая мышь', которое проникло и в румынский – *lilias* [Младенов 1975: 230].

Комплекс соответствий, как в области мифологии и демонологии, так и в лексике, дает основание предполагать угорский культурный адстрат – и на Балканах (хотя влияние древних венгров там было более кратковременным, и в этом случае надо говорить о сильном болгарском влиянии), и, особенно, на Карпатах, где за более чем 1000-летнюю историю венгры обменялись с соседними народами многими элементами духовной и материальной культуры.

Компактный ареал распространения поверий о двоедушниках у славян, а также их исключительно славянская терминология, в остальных регионах не сформировавшаяся, указывают на достаточно поздний, угорский источник этих верований. По всей видимости, древние мадьяры не имели или не сохранили единое родовое обозначение для феномена двоедушия в связи с регулярностью веры в наличие двух душ у каждого человека.

Библиография

- Белова Ольга, 1999, *Еврей*, в: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, под общей ред. Никиты Толстого, т. 2, Москва: Международные отношения, с. 173–176.
- Березкин Юрий, *Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог*, <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/>
- Валенцова Марина, 2013, *Словацкая мифологическая лексика на общеславянском фоне (этнолингвистический аспект)*, в: *Славянское языкознание. XV Международный съезд славистов. Минск, 2013 г. Доклады российской делегации*, отв. ред. Александр М. Молдаван, Светлана Толстая, Москва: Индрик, с. 186–206.
- Дукова Уте, 2015, *Наименования демонов в болгарском языке*, перев. с немецкого Киры Задоя, отв. ред. Ирина Седакова, Москва: Индрик.
- Журавлев Анатолий, 1994, *Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. Этнографические и этнолингвистические очерки*, Москва: Индрик.
- Керча Игорь, 2007, *Словник русинсько-руський. Русинско-русский словарь*, т. 1 А–Н, т. 2 О–Я, Ужгород: ПолиПринт.
- Левкиевская Елена, 1999, *Колдун*, в: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, под общей ред. Никиты Толстого, т. 2, Москва: Международные отношения, с. 528–534.
- Левкиевская Елена, 1999а, *Духи атмосферные*, в: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, под общей ред. Никиты Толстого, т. 2, Москва: Международные отношения, с. 150–153.

- Левкиевская Елена, Плотникова Анна, 1999, *Двоедушники*, в: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, под общей ред. Никиты Толстого, т. 2, Москва: Международные отношения, с. 29–31.
- Маринов Димитр, 1914, *Народна вяра и религиозни народни обичаи*, в: *Сборник за народни умотворения*, кн. 28, София: Държавна печатница.
- Младенов Максим, 1975, *Распространение некоторых карпатизмов в болгарских говорах*, в: *Славянское и балканское языкознание. Проблемы интерференции и языковых контактов*, отв. ред. Галина Клепикова, Москва: Наука, с. 220–235.
- Никифоровский Николай, 1995, *Нечистики. Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе*, Витебск: Издатель Н. А. Паньков.
- Николаев Сергей, Толстая Марфа, 2001, *Словарь карпатоукраинского торуньского говора. С грамматическим очерком и образцом текстов*, Москва: Институт славяноведения РАН.
- Петрухин Владимир, 2003, *Мифы финно-угров*, Москва: Транзиткнига.
- Плотникова Анна, 1999, *Здухач*, в: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, под общей ред. Никиты Толстого, т. 2, Москва: Международные отношения, с. 303–305.
- Плотникова Анна, 2004, *Этнолингвистическая география Южной Славии*, Москва: Индрик.
- Плотникова Анна, 2009, *Мифологические ипостаси тени на Балканах*, в: *Переходы. Перемены. Превращения. Балканские чтения – 10. Тезисы и материалы*, отв. ред. Ирина Седакова, Москва: Институт славяноведения РАН, с. 141–143.
- Плотникова Анна, 2009а, *Народная демонология Закарпатья в этнолингвистическом аспекте (география ближайших параллелей)*, в: *Этнолингвистика. Ономастика. Этимология. Материалы международной научной конференции*, Екатеринбург: Издательство Уральского университета, с. 215–216.
- Санникова Ольга, 1990, *Польская мифологическая лексика в этнолингвистическом и сравнительно-историческом освещении*, Дисс. канд. филол. наук, Институт славяноведения РАН, Москва.
- Соб. зап. – собственные записи этнолингвистической экспедиции в с. Остурня, окр. Кежмарок, Восточная Словакия, 2013 г.
- СРНГ 1996 – *Словарь русских народных говоров*, гл. ред. Ф. П. Сороколетов, вып. 30, Санкт-Петербург: Наука.
- Токарев Сергей, 1997, *Душа*, в: *Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х томах*, гл. ред. Сергей Токарев, 2-е изд., Москва: Советская энциклопедия, с. 414–415.
- Толстая Светлана, 1999, *Душа*, в: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, под общей ред. Никиты Толстого, т. 2, Москва: Международные отношения, с. 162–167.
- Толстая Светлана, 2000, *Славянские мифологические представления о душе*, в: *Славянский и балканский фольклор. Народная демонология*, отв. ред. Светлана Толстая, Москва: Индрик, с. 52–95.
- Толстой Никита (ред.), 1983, *Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования*, Москва: Наука.
- Троева-Григорова Евгения, 2003, *Демоните на Родопи*, София: IMIR.

- Усачева Валерия, 1995, *Босорка*, в: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, под общей ред. Никиты Толстого, т. 1, Москва: Международные отношения, с. 241–242.
- Хобзей Наталія (ред.), Ястремська Тетяна, Сімович Оксана, Дидик-Меуш Ганна, 2013, *Гуцульські світи. Лексикон*, Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України.
- AT ŮEt – Archív textov Ústavu etnológie SAV, Bratislava.
- Blagoeva-Neumanová Tatiana, 1976, *Ludová démonológia na Zamagurí v kontexte a v koreláciách s démonologickými predstavami východných, južných a západných slovanov*, Bratislava: Rigorózna práca. Univerzita Komenského.
- Encyklopédia 1995 – *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska*. т. 1–2, [Bratislava]: Veda.
- Habovštiak Anton, 2006, *Oravci o svojej minulosti. Reč a slovesnosť oravského ľudu*, Martin: Vydavateľstvo Matice Slovenskej.
- Kolanowska Karolina, 2012, *Demonologia*, в: *Kultura ludowa Górali Spiskich*, ред. Urszula Janicka-Krzywda, Kraków: COTG PTTK, с. 299–310.
- Lehr Urszula, 1982, *Wierzenia demonologiczne we wsi Obidza (region sądecki) w świetle badań empirycznych*, „Lud”, т. 66, с. 113–149.
- Lehr Urszula, 1984, *Wierzenia w istoty nadzmysłowe*, „Etnografia Polska”, т. XXVIII, ч. 1, с. 223–250.
- Moszyński Kazimierz, 1967, *Kultura ludowa Słowian*, т. II, *Kultura duchowa*, ч. 1, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Pełka Leonard J., 1987, *Polska demonologia ludowa*, Warszawa: Iskry.
- Ripka Ivor (ред.), 1994, *Slovník slovenských nářečí*, ч. 1, Bratislava: Veda.
- SMS – *Sborník Matice Slovenskej pre jazykozpyt, národopis, dejepis a literárnu históriu*, Martin: Matičná správa, 1922–42.
- Sychta Bernard, 1973, *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej*, т. 6, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.

Multiplication of the Soul: Slavic Popular Beliefs About the Two-Soulers

Summary

The article deals with the Carpathian and Balkan Slavic beliefs about the *dvoyedushniki* (sing. *dvoyedushnik*), people with two souls: witches, sorcerers, vampires, and especially – atmospheric demons. Similar beliefs are found among many other peoples, including peoples of the Finno-Ugric group. It is suggested that the beliefs about *dvoyedushniki* were activated and developed by old Magyars and other nomadic tribes, who appeared in the South-Eastern Europe during the 2nd half of the first millennium AD. The Finno-Ugric idea that every human possesses two souls, and beliefs about the *taltos*, the magician who could control storm clouds, was

transformed among Slavs into the belief about semi-demons who had two souls (or two hearts) and because of this could control the weather. Slavic terminology indicates a relatively late formation of those characters in the Carpathians. Terminology of this kind has not arisen in other Slavic regions.

Keywords: ethnolinguistics, Slavic demonology, Carpathian-Balkan parallels, *dvoyedushnik*, Finno-Ugric influence.

Rozdział 33

Duchy zmarłych w tradycyjnych wierzeniach narodu Sacha (Jakutów)

Robert Zawisza

Warszawa

Streszczenie

Jakuci wierzyli, że niektórzy zmarli mogli zostać po śmierci *üör*. Pod tym pojęciem rozumiano duchy umarłych, które opuściły świat żywych, ale nie trafiły jeszcze do krainy śmierci. Zmarły stawał się upiorem przez dobrowolny wybór, za sprawą innych duchów lub na skutek działania szamanów. Także osoby kalekie lub chore psychiczne miały naturalne skłonności, aby po śmierci przeistoczyć się w upiora. Duchem *üör* można było zostać wskutek niedopełnienia obrzędów pogrzebowych lub braku pochówku, rzucenia klątwy, gwałtownej i nienaturalnej śmierci lub powtórnego przywołania duszy ze świata umarłych. Szczególne miejsce w wierzeniach jakuckich zajmują duchy szamanów. Nie opuszczały one z reguły ziemi, lecz egzystowały w miejscu pochówku. Nie zawsze też stawały się *üör*, a często pełniły rolę opiekunów rodziny czy miejscowości.

Słowa kluczowe: Sacha, Jakuci, szamanizm, śmierć, dusza, zły duch.

W artykule przedstawię obraz wierzeń, jaki znamy z badań prowadzonych od połowy XIX w. do lat 90. ubiegłego stulecia. Oprócz literatury przedmiotu wykorzystałem własne materiały, które zgromadziłem w czasie kilkumiesięcznej eksploracji w okolicach Jakucka i Wilujska w latach 1995–1997. Dzisiejsi Jakuci – przedstawiciele narodu *Sacha*, jak sami siebie nazywają [Szynkiewicz 1984: 47–48] – są przeważnie ateistami, aczkolwiek znaczący odsetek ludności deklaruje przynależność do prawosławia. Należy podkreślić, że wierzenia związane ze śmiercią i światem duchowym pozostały jednym z najtrwalszych relikwów dawnej tradycji. Lęk przed zmarłymi, jak również związane z nim obrzędy i praktyki

apotropaiczne przetrwały nawet okresy intensywnej ateizacji, gdy w Jakucji pod koniec lat 30. XX w. nie pozostała ani jedna czynna cerkiew. Zakazywano działalności szamanom i wszelkim duchownym, zwalczano zewnętrzne oznaki życia religijnego, w tym posiadanie ikon [Lipiński 2011: 132].

Współcześnie obserwujemy odtwarzanie lub rekonstruowanie tradycyjnych obrzędów i wierzeń na podstawie literatury i zachowanych źródeł jako przejaw folkloryzacji. Wielokrotnie zaobserwowałem podczas badań terenowych, że respondenci jako własne wspomnienia lub opowieści zasłyszane od rodziny podawali informacje przeczytane w dostępnych publikacjach. Należy podkreślić, że monografia Sieroszewskiego w wersji rosyjskiej miała od 1993 r. kilka wydań i wciąż cieszy się wśród Sacha niesłabnącym uznaniem [Серошевский 1896].

Stosunkowo niewiele uwagi poświęciłem jakuckiej mitologii, gdyż powołanie się na źródła epickie – na co zwrócił uwagę Szynkiewicz – może wzbudzić wątpliwości przy prezentowaniu wierzeń religijnych. Mity leżą jednak u podstaw wierzeń, a rozbieżności w opisie zjawisk nie wydają się znaczące, a przy tym pozwalają wskazać schemat postrzegania wielu zjawisk przez Jakutów [Szynkiewicz 1984: 97; Гоголев 1997: 132–133].

Jakuci wierzyli, że niektórzy zmarli stawali się po śmierci upiorami. Pod pojęciem *üör* rozumiano duchy¹ zmarłych ludzi, zamieszkujące średni świat. Treść tego słowa odpowiada w zasadzie pojęciu upiора lub zmory w kulturze europejskiej, chociaż jest znacznie bogatsza. Szczególne miejsce w tradycji oralnej zajmują przekazy o duchach zmarłych szamanów.

Obraz upiора i wierzenia z nim związane są w jakuckiej tradycji rozbudowane. Wątek ten stanowił ośnowę kultu zmarłych, niezależnie od faktu, że *üör* zajmowały niską pozycję w hierarchii antropomorficznego panteonu duchów. Znaczna liczba zakazów i nakazów, jak również mocno sformalizowana obrzędowość pogrzebowa były tego widocznym potwierdzeniem. Strach przed zmarłym wpisywał się w skomplikowane relacje między żywymi a światem nadprzyrodzonym, co jednak nie pozwala na dogłębne wyjaśnienie zjawiska. Łatwość zostania upiorem mogła wynikać z braku wyrazistej i spójnej koncepcji piekła i nieba jako ostatecznego celu pośmiertnej wędrówki duszy, a także braku pojęcia kary wiecznej za grzechy [Sieroszewski 1961: 274–275, 300–301; Łabęcka-Koecherowa 1998: 36–37].

¹ Problem następcza rozróżnienie dusza – duch, gdyż w pewnym zakresie oba terminy stosuje się zamiennie. Dusza – lub dusze – to obok ciała materialnego jeden z dwóch elementów konstytutywnych bytu ludzkiego, natomiast duch to istota, która w określony sposób egzystuje po śmierci fizycznej człowieka. W przypadku Jakutów oba pojęcia rozciągają się na zwierzęta, rośliny, a także na przyrodę nieożywioną [por. Łabęcka-Koecherowa 1998: 103–104; Алексеев 1984: 65–67; Алексеев 1980: 127–137].

33.1. Człowiek wobec śmierci

Po śmierci człowieka mówi się, że „odszedł w zaświaty”. Jest to pewna metafora, eufemizm, którym określa się inną, nieznaną bliżej rzeczywistość. Mówiąc o krainie umarłych dotykamy kilku zagadnień: wędrówki duszy w zaświaty, lokalizacji owej krainy i jej wyglądu. Wyobrażenia na ten temat są pobieżne i mało spójne, niekiedy wzajemnie sprzeczne. Prawdopodobnie strach przed umarłymi, wzmocniony przez szereg nakazów i zakazów, stanowił barierę przed zgłębianiem tego problemu, co znalazłoby wyraz w opisach wyobrażeń świata pozagrobowego. Wiedza, jak wyglądał ten świat, nie była konieczna dla przeciętnego Jakuta. Mity i legendy, które swoje ukoronowanie znalazły w jakuckim eposie heroicznym *ołoncho* [Гоголев 1997: 132–138; *Schamanengesichten* 1987: 55–65], tworzyły jedynie ramy światopoglądu. Nie ukazywały realnej rzeczywistości, lecz dzięki wyraźnie zarysowanej warstwie dydaktycznej mocniej spajały człowieka z rodziną i lokalną społecznością. Samotnie, poza wspólnotą, nikt w tamtejszych warunkach naturalnych nie miał szansy przeżycia.

Kraina umarłych jest miejscem, skąd nie ma powrotu. Bohaterowie mitów i podań nie zapuszczali się w to miejsce. Nawet szamani docierali tylko do granicy świata żywych [Müller 1997: 48–49]. Gdzie owa kraina się znajduje, nie wiadomo, chociaż często była kojarzona z długą wędrówką przez nieznanne przestrzenie i morza. Prawdopodobnie pod wpływem prawosławia pojawiły się obrazy raju i piekła, umieszczone w głębi ziemi i w niebie [Sieroszewski 1961: 274]. Część tradycyjnych przekazów wspomina o krainie wiecznego lodu, gdzieś za Oceanem Lodowym, czyli w Arktyce. Rządził tam *Arsan-Duołaj*, współcześnie utożsamiany z szatanem [Kang 1998: 124; Szykiewicz 1984: 127–130; Алексеев 1984: 119–120].

Niektórzy zmarli pozostawali na ziemi, w średnim świecie, jakby zawieszeni między życiem a śmiercią. Kilku rozmówców określiło ich egzystencję jako byt–niebyt w odróżnieniu od niebytu, który miał cechować krainę umarłych. Wierzenia jakuckie są pod tym względem podobne do wierzeń innych ludów Syberii [Müller 1997: 48].

Właściwie każdy człowiek mógł zostać upiorem, niezależnie od własnych decyzji i własnej postawy. W nielicznych sytuacjach mamy do czynienia z karą za grzechy, a dominuje świadomość naruszenia porządku i harmonii w danej społeczności. Najwięcej znanych przypadków transformacji w złego ducha wiązało się z postawą rodziny lub osób trzecich. Przedstawione niżej zestawienie pokazuje, kiedy i w jakich okolicznościach zmarły mógł przeistoczyć się w upiora.

1. Dobrowolny wybór (wymiar jednostkowy):

- popełnienie samobójstwa;
- przez gwałtowne i burzliwe życie, niesprawiedliwość wobec innych;

- przez popełnienie zbrodni lub innego występkę;
 - przez narażenie się bóstwom i nieprzestrzeganie zakazów i nakazów.
2. Działania rodziny i innych osób (wymiar wspólnotowy):
- brak lub niedopełnienie ceremonii pogrzebowej;
 - rzucenie klątwy przez szamana lub inne osoby;
 - przywołanie lub niepokojenie zmarłego, który odradzał się jako zły duch;
 - śmierć wskutek zabójstwa [por. Sieroszewski 1961: 293–294; Szynekiewicz 1984: 99].
3. Bezpośrednia ingerencja bóstw i duchów:
- nieprzyjęcie duszy *kut* lub *sür* przez bóstwa;
 - kalectwo lub ułomność psychiczna;
 - nagła śmierć w młodym wieku w wyniku choroby, wypadku.

Samobójstwo uważane było za czyn naganny, a jeszcze przed II wojną światową – jak potwierdzili moi rozmówcy – podjęcie nieudanej próby samobójczej powodowało wykluczenie ze społeczności [por. Koško 1990: 115]. Jeszcze dziś wielu Jakutów nie znajduje usprawiedliwienia dla tego czynu, zwłaszcza w młodym wieku. Paradoksalnie, upiorami mogli stać się zarówno zabójca, jak i ofiara zbrodni.

Dla każdego człowieka przeznaczony był wiek około 70 lat. Ci, którzy żyli dłużej, pozbawiali innych ludzi sposobności dożycia podobnego wieku [Szynekiewicz 1984: 98]. W zamierzchłej przeszłości istniał zwyczaj, że starych rodziców i krewnych zabijano lub pozostawiano w tajdze na powolną śmierć lub pożarcie przez dzikie zwierzęta [Sieroszewski 1961: 280–181; Chodźdło 1951: 295]. Zgon ludzi młodych i dojrzałych, ale będących w sile wieku, uważano za skutek działania duchów i bóstw lub następstwo praktyk szamańskich.

Łagodniej postrzegano śmierć dzieci, zwłaszcza noworodków, gdyż śmiertelność w tej grupie wiekowej aż do lat międzywojennych była znaczna [por. Chodźdło 1951: 273–27]. Dusze zmarłych dzieci – co wielokrotnie potwierdzili moi respondenci – trafiały prosto do nieba. Podobnie w dawnych wierzeniach dusze dzieci nie stawały się upiorami, lecz wracały do bogini *Ajyysyt* [por. Nowik 1993: 126]. Osoby, które urodziły się z widocznym kalectwem, uważane były w legendarnych przekazach za ofiary współżycia kobiet z duchami *abaasy*. W każdym razie ułomność fizyczną lub psychiczną aż do początku XX w. tłumaczono działaniem złych duchów [Алексеев 1984: 66].

Szaman lub człowiek mający kontakty ze światem duchów, np. kowal, znachor, mogli rzucić klątwę na człowieka, aby nie zaznał wiecznego spokoju. Odprawić taką duszę do świata umarłych było niezmiernie trudno, z drugiej strony wydaje mi się, że motyw ten jest późny i pojawił się wraz z chrystianizacją

Jakutów. Działanie takie miało wymiar antywspólnotowy i w konsekwencji mogło obrócić się zarówno przeciwko temu, który je podjął, jak i lokalnej wspólnocie. Tradycyjne przekleństwa odnosiły się do chorób, śmierci, płodności i materialnej pomyślności [Алексеев 1984: 202–203; Слепцов 1997: 185]. Klątwę mógł zdjąć ten, który ją rzucił, lub inny szaman o zbliżonej lub większej mocy.

33.2. Koncepcja duszy

Osnową jakuckich wierzeń i wyobrażeń jest pojęcie duszy. Wśród badaczy nie ma jednolitego poglądu na ten temat, sami Jakuci nie są w tej kwestii jednomyślni. Wyobrażenia o kilku duszach spotykamy u większości ludów Syberii. Prawdopodobnie koncepcja duszy rozwijała się równolegle z szamanizmem i oba zjawiska uzupełniały się wzajemnie.

Na określenie duszy Jakuci mieli co najmniej trzy terminy: *tyn*, *sür* i *kut*. Są to fundamentalne pojęcia, które tłumaczą czym jest człowiek i życie w ogólności. *Tyn*, czyli tchnienie, dech, to oznaka przynależności do średniego świata i jest przypadłością człowieka oraz świata zwierzęcego. Wydaje się, że *tyn* należy rozumieć jako siłę życiową i zdolność do oddychania [Sieroszewski 1961: 287].

Właściwą duszą ludzką była *kut*. Część autorów pisze o trzech duszach ludzkich, ale niektóre przekazy z XIX w. mówią o trzech częściach składowych jednej duszy: *buor-kut*, *sałgyn-kut* oraz *ije-kut*. *Buor-kut*, czyli dusza-ziemia, mogła oddzielać się od człowieka, ale zawsze przebywała w jego pobliżu. *Sałgyn-kut*, czyli dusza-powietrze, w czasie snu mogła odbywać nawet dalekie podróże. W razie uprowadzenia którejś z nich przez złe duchy człowiek chorował lub umierał. Trzecia z wymienionych, *ije-kut*, czyli dusza-matka, decydowała o wyglądzie zewnętrznym człowieka i wraz z jego śmiercią obumierała [Kang 1998: 110–112; Алексеев 1980: 127–137].

Szczegółne miejsce w jakuckich wierzeniach zajmuje *sür*, rozumiana jako wnętrze lub psychika człowieka. Dusza ta była nieśmiertelna, gdyż nowo narodzone dziecko otrzymywało ją jako dar od bóstw *Ajyysyt*, *Ürung Ajyy Tojona* lub – rzadziej – od *Ułuu Tojona* i tylko one miały prawo ją odebrać [Sieroszewski 1961: 287, 292; Łabęcka-Koecherowa 1998: 98; Алексеев 1980: 129]. Kilkakrotnie spotkałem się z poglądem, że bez *sür* można żyć, ale człowiek taki nie przedstawia wartości dla rodu – to osoba upośledzona, która nie odpowiada za swoje czyny.

Można więc przyjąć, że trzy dusze lub części składowe duszy – *buor*-, *sałgyn*- i *ije-kut* – są siłą życiową, a *sür* to konstrukcja psychiczna człowieka. To dualistyczne stanowisko wydaje się być najbardziej przekonujące [Kośko 1990: 115–116].

Upiory nie miały materialnej postaci, są bowiem transformacją *sałgyn-kut*, *sür* lub rzadziej *ije-kut*. Niektórzy z moich rozmówców twierdzili, że jakiś czas po śmierci upiór zachowywał ludzką postać, ale najwyżej rok, wyjątkowo do trzech lat. Prawdopodobnie dopóki ciało nie uległo rozkładowi, dopóty *üör* mógł korzystać z dotychczasowego wyglądu. Jedyny wyjątek czyniono dla szamanów, którzy – jak wynika z przekazów – również po śmierci mogli występować w swojej ziemskiej postaci.

Dusza ludzka była niewidoczna, chociaż w niektórych ludowych opowieściach przybierała kształt małego ludzika, zwierzęcia, węgielka, kamienia, lub cienia. Szaman lub ktoś obdarzony zdolnościami nadprzyrodzonymi był w stanie ją dostrzec [Sieroszewski 1961: 292–293]. Najpospolitszą emanacją duszy miał być cień człowieka, dlatego też nikomu, zwłaszcza dzieciom, nie pozwalano skakać przez niego, rzucać weń kamieniami, ani nie dopuszczano innych zabaw. Wierzano, że pod wpływem strachu cień mógł się oddalić od człowieka [Sieroszewski 1961: 292].

W czasie snu dusze *buor-kut* i *sałgyn-kut* mogły opuścić ciało człowieka. Było to szczególnie niebezpieczne – uważali Jakuci – gdyż *kut* mogła zostać porwana przez złego ducha albo zabłądzić. Człowiek, od którego odeszła jedna z dusz zapadał na zdrowiu, a w konsekwencji umierał [Łabęcka-Koecherowa 1998: 95–96].

Wierzano, że jakiś czas po śmierci dusza przebywała w pobliżu domu, a później w miejscu pochówku, dlatego tak ważne było prawidłowe dopełnienie obrzędów pogrzebowych. Moi rozmówcy również bez wyraźnej przyczyny nie chodzili na cmentarz, aby nie przywołać ducha zmarłego i nie sprowadzić na siebie nieszczęścia.

Sieroszewski pisał, że niektórzy ludzie mieli duszę proroczą, nazywaną *tülach tüsür*, ale była to raczej zdolność do widzenia odległych rzeczy, do odczytywania przyszłości i tajemnic [Sieroszewski 1961: 293]. Mylił się autor książki *Dwanaście lat w kraju Jakutów*, nazywając jedną z dusz ludzkich *iczczi* – wymieniając ją obok *sür* i *kut* – gdyż termin należy raczej odnieść do duchów-gospodarzy. Drzewa i wybrane rośliny, charakterystyczne obiekty przyrody nieożywionej i niektóre wytwory ludzkie, także miejscowości, posiadały swojego ducha, który w określonych sytuacjach mógł być przychylny człowiekowi [Sieroszewski 1961: 292; Kang 1998: 110–111, 120–121; Szyrkiewicz 1984: 102–104].

Wśród autorów i badaczy nie ma jednoznacznego poglądu, która z dusz lub która część duszy stawała się upiorem. Znaczna część uczonych przychyliła się do opinii, że w *üör* zmieniała się *sałgyn-kut*, nieliczni uważali, że *sür*. Według powszechnych wierzeń *ije-kut* obumierała po śmierci człowieka, mogła więc przemienić się w upiora tylko w szczególnych okolicznościach. Wówczas, gdy nie zostanie przyjęta z powrotem przez bóstwo, które ją ofiarowało człowiekowi: *Ürung Tojona*, *Uлуу Tojona*, gdyż dusza-matka jest własnością

jednego z nich, bądź według równie częstych przekazów, bogini *Ajyysyt*, która obdarowuje dzieci duszami [Алексеев 1984: 20; Szyrkiewicz 1984: 75–76].

33.3. Mitologiczne źródła wierzeń o duszy

Upiory pojawiły się już w najdawniejszych jakuckich eposach i legendach, chociaż poświęcono im stosunkowo niewiele miejsca. Może to wynikać z faktu, że w początkach ludzkości świat podziemny był jeszcze słabo zaludniony duszami zmarłych. Dusze bohaterów, którzy polegli w walce z *abaasy*, egzystowały w niewoli, skąd niekiedy w cudowny sposób uwalniały się i powracały do życia [Szyrkiewicz 1984: 97–98].

Dusze umarłych zamieszkiwały – według mitów – dno dolnego świata, miejsce niedostępne, położone za morzem śmierci lub morzem nieszczęść. Panowała tam wieczna ciemność, a wyszczerbione słońce nie dawało blasku, drzewa rosły korzeniami do góry, a sierść koni – do wewnątrz, cechy ziemskie były odwrócone [Гоголев 1997: 133; Kośko 1990: 81–82; Łabęcka-Koecherowa 1998: 39]. Mieszkańcy tej krainy, w tym duchy *abaasy*, wszystko czynili na opak: chodzili na rękach, posługiwali się połamanymi, zniszczonymi narzędziami, spożywali surowe mięso [Алексеев 1984: 52; Szyrkiewicz 1984: 93–96]. O ile opisy z mitów wyolbrzymiały brzydotę i inność miejsca, to w wierzeniach kraina umarłych pozostawała wprawdzie miejscem nieznanym, ale niekoniecznie odrażającym. Być może odwzorowywała ziemski świat. Jakuci śmierci naturalnej nie postrzegali jako zjawiska przerażającego, niepokój budziło natomiast zaburzenie ustalonego porządku, a więc śmierć nieoczekiwana, gwałtowna.

Jeden z najbardziej popularnych eposów opowiada o ukochanej córce *Omogona*, ofiarowanej za żonę *Ellejowi*. Była to dziewczyna piękna, o jasnej cerze, ale równocześnie próżna i leniwa. Jej przeciwieństwem była młodsza córka, brzydka, o ciemnej cerze, ale za to pracowita i gospodarna. *Ellej* wiedząc, na jakie trudy narażony jest w nowej ojczyźnie, czyli dzisiejszej Jakucji, wybrał młodszą córkę. Wzgardzona dziewczyna uciekła do lasu i tam powiesiła się. *Omogon* przeklął *Elleja* i jego potomków: „Niech jej złośliwy duch osiadzie w twoim ciele i w twojej krwi, niech zachęca twoje potomstwo w kolejnych pokoleniach do podobnych samobójstw” [Szyrkiewicz 1984: 66]. Córka *Omogona* została upiorem, błąkała się po świecie, nakłaniając ludzi do samobójstwa. W jednym z wariantów opowieści córka *Omogona* powędrowała do górnego świata i tam została pierwowzorem dziewięciu złych panien wysokości, które przysparzają chorób i nieszczęść młodym, świeżo zaślubionym ludziom [Szyrkiewicz 1984: 66].

Niemiria – dowiadujemy się z innej opowieści – była córką zamożnego *tojona*, która w niewyjaśnionych okolicznościach postradała zmysły, zabiła w nocy dziecko, wyssała zeń krew, pożarła ciało, po czym rzuciła się na męża i innych członków rodziny, zaczęła ich kąsać i drapać. Przeżyła jeszcze jakiś czas zamknięta w osobnej zagrodzie, a po śmierci stała się upiorem, potężnym duchem, który wywoływał u kobiet i dziewcząt obłęd, wściekłość, histerię, zmuszał je do kłosań zębami i drapania pazurami. Składano jej w ofierze siwą kobyłę z czarnymi łatami, którą oprowadzano po dziewięciu leśnych wzgórzach w Ałdanie, a następnie puszczano wolno [Sieroszewski 1961: 297].

Późniejszy rodowód, już z czasów kolonizacji Jakucji, ma opowieść o północnych staruchach, które były duchami rosyjskich kobiet, zmarłych na dalekiej północy. Zsyłały one na ludzi choroby takie jak oспа, odra i syfilis [Sieroszewski 1961: 298; Łabęcka-Koecherowa 1998: 86]. Jakuci wierzyli powszechnie, że duchy ich zmarłych na ogół nie niepokoiły mieszkańców innych narodowości. Także moc szamanów nad ludnością rosyjską była ograniczona.

Jakuckie mity i legendy pokazują między innymi, jak porządkowano świat. Dlatego liczne są w nich wątki ukazujące kreację nowych bóstw, którymi niekiedy stawały się duchy zmarłych bohaterów, duchy osób zmarłych śmiercią gwałtowną lub samobójczą, wreszcie obdarzonych szczególną mocą szamanów i szamanek. Natomiast materiały z wierzeń ludowych kwestionują możliwość deifikacji, dlatego postacie historyczne mogły stać się upiorami, ale nie bóstwami.

33.4. Lęk przed zmarłym

Zmarły, wobec którego nie dopełniono obrzędów pogrzebowych lub dopuszczono się zaniedbań, stawał się upiorem. Dlatego bardzo ważne było przestrzeganie nakazów i zakazów, które regulowały wzajemne relacje między żywymi a umarłym oraz wyznaczały istotne etapy procesu jego przejścia w zaświaty [Nowik 1993: 120–123; Алексеев 1984: 66]. Powszechnie uważano, że właściwy obrzęd pogrzebowy chronił przed zostaniem *üör*. Nawet w wypadku samobójców, kalek, ofiar zabójstw i wypadków możliwe było skuteczne przeniesienie duszy do krainy śmierci lub przynajmniej uczynienie jej nieszkodliwą. Pochówek z udziałem szamana uważano za konieczny lub pożądaný w przypadku zmarłych śmiercią gwałtowną lub nienaturalną.

Liczne przekazy od drugiej połowy XIX w. poświadczają, że obrzęd chrześcijański i postawienie krzyża były jednym z koniecznych warunków, aby dusza nie zamieniła się po śmierci w upiora i nie została uprowadzona

przez *abaasy*. Postawienie na grobie krzyża miało uniemożliwić zmarłemu opuszczenie miejsca spoczynku, jak również chroniło to miejsce przed złymi duchami. Jedynie pochówki szamanów odbywały się bez obrzędów cerkiewnych [Kang 1998: 178–179; por. Lipiński 2011: 132].

Sieroszewski podaje interesującą opowieść szamana, która tłumaczy przyczynę, dla której dusza ludzka po śmierci nie chce opuścić świata żywych i przemienia się w upiora. Jest nią naturalne przywiązanie człowieka do domu rodzinnego i gospodarstwa, do krewnych i przyjaciół. Szaman *Tüspüt* opowiadał mu, że „Üör zostaje po śmierci każdy, kto na zapytanie innych duchów, co zostawił na ziemi, odpowie: dom, bydło, męża lub żonę, ojca lub matkę, a na zapytanie, czy chce do nich wrócić, odpowie: tak!” [Sieroszewski 1961: 293–294; por. Алексеев 1984: 65–66].

Niekiedy wystarczyło drobne zaniedbanie lub niedopatrzenie w czasie pogrzebu, aby zmarły przemienił się w *üör*. Tak się mogło zdarzyć, gdy umarłemu nie zamknięto oczu i w drodze na cmentarz zobaczył swój dom i najbliższych. Aby temu zapobiec – skuteczne okazywało się położenie drobnych monet na powieki nieboszczyka [*ulus tattinski*, badania autora]. Duchy takie nie wyrządzały zazwyczaj szkody, ale sama ich obecność naruszała ustalony porządek rzeczy. Szaman lub duchowny prawosławny potrafili skutecznie i na ogół bez większych trudności odesłać blakającego się ducha do krainy umarłych.

Głównie dla tej grupy upiórów, przywiązanych do ogniska domowego, sporządzano rodzaj woreczka ze skóry lub kory, w którym szaman zamykał *uör* lub *kut* zmarłego. Nosił on nazwę *tiuktiuja*, ale poprawności terminu w dostępnej literaturze nie udało się potwierdzić. Woreczek przechowywano w jurcie, w miejscu niedostępnym dla dzieci, lub przywiązywano do wybranego drzewa, często był to modrzew. Szaman sporządzał z drewna drewniane figurki, które wyobrażały zmarłych i umieszczał w woreczku, którego nie wolno była otwierać niepowołanym. W jednym *tiuktiuja* mogło przebywać kilka dusz należących do tej samej rodziny, woreczki należało co jakiś czas skrapiać wódką i polewać tłuszczem.

Zdarzało się często, że duchowni prawosławni podejmowali się wypędzenia złego ducha z domostwa. W ich interpretacji przyczyną aktywności zmarłego były popełniony ciężki grzech lub rzucona klątwa, a bezpośrednim sprawcą diabeł. W ułusie wilujskim usłyszałem opowieść, że pewien człowiek miał na sumieniu wiele grzechów i gdy zmarł, przez trzy dni anioł z czartem walczyli o jego duszę. Ponieważ w osadzie nie było popa, wezwano szamana Fiedota Pietrowicza, który odegnał diabła. Widzimy tu kolejny przykład współistnienia dwóch porządków religijnych.

Człowiek, który bez wyraźnej przyczyny odwiedzał cmentarza lub przyniósł do domu narzędzia, służące do kopania grobu, mógł sprowadzić ze sobą

ducha zmarłego. Szczególnie niebezpieczne było przebywanie w miejscu pochówku szamana [Sieroszewski 1961: 279]. W pewnym *naslegu* krótko po I wojnie światowej zmarł bez wyraźnej przyczyny człowiek, który w lesie obok mogiły znalazł i zabrał ze sobą bęben szamański. Zmarły szaman uśmiercił go, a jego duszę uwięził. Dopiero odprawienie obrzędu, którego podjął się przybyły z daleka *ojuun*, umożliwiło wyprowadzenie duszy w zaświaty [inf. Iwan Zacharow, Wilujsk].

Nie udało się jednoznacznie rozstrzygnąć kwestii, czy upiory pozostają w stanie zawieszenia trwale czy tylko na jakiś czas. Dusze zwyczajnych ludzi mogły pozostać na ziemi, o ile dopuszczono się błędu lub zaniedbania w czasie pogrzebu. Upiór taki prosił wówczas krewnych, aby naprawili swój błąd lub dopełnili obrzędu, a jeśli prośby nie spełniono, wówczas stawał się zły i mściwy [Łabęcka-Koecherowa 1998: 103–104; Nowik 1993: 123].

33.5. Duchy zmarłych szamanów

Zdaniem wielu badaczy duchy szamanów mogły stać się szczególnie groźnymi upiorami. Pozycja szamana była w jakuckiej społeczności szczególna, podobnie jak u innych ludów Syberii. Dlatego nie dziwi wiara, że ich dusze nie trafiały do krainy umarłych. Niekiedy mówi się, że szamani posiadali czwartą duszę, będącą darem od jednego z najwyższych bóstw, które opiekowały się swoimi szamanami.

Bardziej prawdopodobne wydaje się, że przez „czwartą duszę” rozumiano *ije-kyła* (matka-zwierz), którą szaman otrzymywał od bóstwa. Według Sieroszewskiego była ona materializacją *kut* w postaci zwierzęcia, na co dzień pozostawała niewidzialna, lecz mogli ją dostrzec wtajemniczeni szamani lub osoby o nadprzyrodzonych zdolnościach. Sam posiadacz mógł ją zobaczyć – jak wierzono – tylko trzy razy w życiu: w momencie otrzymania daru szamańskiego, po zakończeniu inicjacji i w chwili śmierci [Findeisen, Gehrts 1993: 41; *Schamanengeschichten* 1987: 45–47].

Im potężniejszy szaman, tym większą i znaczniejszą była jego *ije-kyła*. Najłabsza przybierała postać psa, najmocniejsza buhaja, konia, łosia, orła lub czarnego niedźwiedzia. Najczęściej jednak w tej funkcji objawiały się ptaki [Sieroszewski 1961: 313–314; Findeisen, Gehrts 1993: 40–45].

W popularnej wersji, wywodzącej się bezpośrednio z jakuckiej mitologii, trzy dusze *kut* przyszłego szamana były wykradane przez duchy górnego świata i tam wychowywane. Tylko *sałgyn-kut* wracała po jakimś czasie do jego ciała, natomiast *ije-kut* i *buor-kut* przechodziły transformację i dalej mu służyły: pierwsza jako *ije-kyła*, druga jako mityczna ryba wody chorób i nie-

szczęść [Łabęcka-Koecherowa 1998: 117]. W pewnym uproszczeniu można powiedzieć, że obie dusze, wyobrażane pod postacią zwierząt, kreowały dar szamański oraz zdolność zadawania i leczenia chorób. *Salgyn-kut* szamana wychowywała się w gnieździe lub w dziupli na drzewie kosmicznym aż do osiągnięcia dojrzałości. Im większa moc przyszłego szamana, tym wyższe miejsce zajmowała na owym drzewie [Schamanengeschichten 1987: 23–24; Łabęcka-Koecherowa 1998: 117–118; Nowik 1993: 146]. Dusze szamanów, którzy swój dar otrzymali od *Arsan Duolaja*, przebywały w błotach dolnego świata, cierpiały okropne męki i żywiły się duszami swych krewnych i duszami bydła [Łabęcka-Koecherowa 1998: 118–119 i in.].

Salgyn-kut była nieśmiertelna, dlatego prędzej czy później wcielała się w potomka rodu, nie było więc konieczności odsyłania jej do krainy zmarłych. Natomiast *ije-kyła* mogła zostać pożarta przez *abaasy*, a nawet zabita przez innego szamana, dlatego pozostawała ukryta w odległym, niedostępnym miejscu [Sieroszewski 1961: 314–315]. Według licznych przekazów matka-zwierz przebywała w ostępach tajgi obok drzewa szamańskiego – będącego transpozycją drzewa kosmicznego – *aar maas* lub *aar luuk maas* [Schamanengeschichten 1987: 23–24, Findeisen, Gehrts 1993: 112–125].

Duch szamaniki lub szamana stawał się potężnym upiorem i bez wątpienia odróżniał się od upiorów zwyczajnych ludzi. Różnice strukturalne między dwoma rodzajami duchów są wyraźne, przede wszystkim dlatego, że dar szamański pochodził od bóstw górnego lub dolnego świata i otrzymywali go tylko wybrani. Gdy dusza szamańska miała się wcielić w innego człowieka, zwiastunem powołania był duch zmarłego szamana, nazywany *ämägät*. Zostawał on później opiekunem i w jakiejś mierze wychowawcą przyszłego *ojuuna*, nie wcielał się w niego, lecz przebywał w pobliżu [Schamanengeschichten 1987: 78; Sieroszewski 1961: 314–315].

Duchy szamanów były zaliczane do upiorów, ale – poza wybranymi przypadkami – miały charakter ambiwalentny. Często wspierały ród i lokalną wspólnotę w trudnych sytuacjach, zwracano się do nich w razie potrzeby. Duch szamana mógł się jednak mścić za krzywdy doznane w swoim życiu [Findeisen, Gehrts 1993: 211–214 i in.].

W jednej z opowieści, odnoszącej się do wątku odpłaty za doznaną krzywdę, bohaterem jest ubogi szaman *Bołogur*. Miał siedmioro dzieci i wołu, którym podróżował. Gdy ukradziono mu wołu, starzec nie mógł już podróżować, popadł w nędzę, dzieci zaczęły mu z głodu płakać, chorować i umierać, aż sam szaman dostał od tych cierpień obłędu. Wykopał dół, posadził w nim dzieci i wkoło rozpałał ogień. Gdy dzieci zaczęły się dusić, uderzył w bęben i wezwał *Ūrung Tojona*, aby zobaczył, do czego doprowadzili go ludzie. Bóg pozwolił mu zabrać ludziom dziecko za każdy skradziony włos wołu. Gdy

stary szaman umarł, zamienił się w potężnego upiora, któremu nie mógł dać rady żaden z szamanów, gdyż *Bołogur* działał z polecenia najwyższego bóstwa. Gdy wreszcie odebrał zapłatę, stracił swą moc i najsłabszy szaman potrafi go odpędzić [Sieroszewski 1961: 296–297].

Wcielenie się duszy szamańskiej w nowego szamana – wątek ten powtarza się często w przekazach – wymagało ofiary z ludzi, niekiedy tylu, ile kości miał powołany szaman. Jest to temat dobrze opisany w literaturze, więc nie ma potrzeby szerzej go rozwijać [*Schamanengeschichten* 1987: 23; Findeisen, Gehrts 1993: 74–81].

* * *

Strach przed śmiercią był u Jakutów mniejszy niż strach przed umarłymi. Naturalny zgon ze starości nie przerażał Jakutów, bojaźń wywoływała i wciąż wywołuje śmierć nagła, gwałtowna [Sieroszewski 1961: 275; Lipiński 2011: 166–168]. We wspólnocie mocno zintegrowanej i żyjącej we wzajemnej zależności rozbudowane wierzenia o świecie pozagrobowym miały głęboki wymiar społeczny. Rodzinę i lokalną społeczność obarczano odpowiedzialnością za konsekwencje przeistoczenia się zmarłego w złego ducha, jeśli wskutek niedopełnienia rytuału pogrzebowego nie opuścił on świata żywych.

Duchy zmarłych, które z różnych przyczyn pozostały na ziemi, nie zawsze były istotami czyniącymi zło. Zachowane świadectwo mówi, że niektórzy zmarli pozostawali tam, gdzie przebywali za życia, z przywiązania do rodziny, do swojej jurty i gospodarstwa. Dlaczego więc Jakuci decydowali się na ich odprawienie, skoro nie czynili wyraźnych szkód? Przede wszystkim ich obecność naruszała ustalony porządek rzeczy, według którego zmarli powinni trafić do swojej krainy. Wspomniany Iwan Zacharow – potomek szamańskiego rodu – podkreślał, że każda istota ma swoje miejsce i dlatego nie wolno mieszać porządku życia ze śmiercią.

Wierzenia o duchach *üör* są znakomitą ilustracją jakuckiego porządku społecznego, gdzie sfera wierzeń, a także bogata mitologia, wzmacniały struktury rodzinne. Objaśniały przy tym zjawiska, których nie udało się wytłumaczyć w inny sposób.

Terminy jakuckie występujące w tekście

Aaar maas, *Aar Luuk Maas* – drzewo kosmiczne, oś świata

abaasy – bóstwa dolnego lub niższych piętér górnego świata, utożsamiane z diabłami

ajyy – bóstwa górnego świata, uważane za dobre duchy

- Ajyysyt – bogini płodności i urodzaju, córka *Ürung Ajyy Tojona*
ämägät – duch-opiekun szamana, najczęściej duch zmarłego szamana
Arsan-Duolaj – bóstwo, stojące na czele dolnego świata
iczcz – duch-gospodarz miejsca
ije-kyła, ije kyył – dusza szamana, matka-zwierzę
kut (ije-kut, buor-kut, sałgyn-kut) – dusza ludzi i zwierząt (elementy lub części duszy ludzkiej)
nasleg – wieś, wspólnota wiejska
ojuun, ojun – szaman
ołoncho – jakucki epos heroiczny
sür, sjur – dusza, odpowiedzialna za psychikę człowieka lub wybranych zwierząt
tiuktiuja – woreczek do przechowywania dusz zmarłych
tojon – jakucki pan, zwierzchnik wspólnoty rodowej
tülach tüsür – dusza prorocza
tyn – technienie, dech
udagan – szamanka
ulus – jednostka podziału administracyjnego w Jakucji, odpowiednik powiatu
Uhuu Tojon – jedno z najwyższych bóstw jakuckich, brat *Ürung Ajyy Tojona*
üör, üor, jüer – zły duch, dusza zmarłego
Ürung Ajyy Tojon – najwyższe bóstwo jakuckie, często utożsamiane ze stwórcą

Bibliografia

- Chodźdło Teofil, 1951, *Die Familie bei den Jakuten*, Freiburg (Schweiz): Paulusverlag.
 Findeisen Hans, Gehrts Heino, 1993, *Die Schamanen: Jagdhelfer und Ratgeber, Seelenfahrer, Kündler und Helfer*, München: Diederichs Verlag.
 Kang Jeong Won, 1998, *Der Kulturwandel bei den Jakuten. Unter besonderer Berücksichtigung der Religion bis zum Ende des Zarismus*, München: Akademischer Verlag.
 Koško Maria Magdalena, 1990, *Mitologia ludów Syberii*, Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.
 Lipiński Wojciech, 2011, *Ludzie tundry. Tożsamość i granice etniczne na północy Syberii*, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego/Wydawnictwo DiG.
 Łabęcka-Koecherowa Małgorzata, 1998, *Mitologia ludów tureckich (Syberia Południowa)*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
 Müller Klaus E., 1997, *Schamanismus. Heiler, Geister, Rituale*, München: Beck.
 Nowik Elena, 1993, *Szamanizm syberyjski (obrzęd i folklor: próba porównania struktur)*, tłum. Irena Borowik, Lucyna Parczewska, Andrzej Szyjewski, Kraków: Nomos.
Schamanengeschichten aus Sibirien, 1987, tłum. i wstęp Adolf Friedrich, Georg Buddruss, Berlin: Verlag Clemens Zerling.

Sieroszewski Wacław, 1961, *Dwanaście lat w kraju Jakutów*, cz. 2, Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Szynkiewicz Sławoj, 1984, *Herosi tajgi. Mity, legendy, obyczaje Jakutów*, Warszawa: Iskry.

Алексеев Н. А. [Николаай Алексеевич], 1980, *Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири*, Новосибирск: Наука.

Алексеев Н. А. [Николаай Алексеевич], 1984, *Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования)*, Новосибирск: Наука.

Гоголев, А. И., *Мифологический мир якутского эпоса олонхо*, w: *Культура народов Сибири. Материалы третьих сибирских чтений*, Санкт Петербург: МАЭ РАН, s. 132–138.

Серошевский, Вацлав Леонидович, 1896, *Якуты. Опыт этнографического исследования*, t. 1, Санкт Петербург.

Слепцов П. А., 1997, *Традиционная обрядность Якутов. Опыт классификации*, w: *Культура народов Сибири. Материалы третьих сибирских чтений*, Санкт Петербург: МАЭ РАН, s. 80–187.

Spirits of the Dead in Traditional Beliefs of Sakha (Yakut) People

Summary

The Yakuts are a Turkic people living in the north-eastern part of Siberia (the Russian Federation). They call themselves “Sakha” and their population does not exceed half a million. The Yakuts believed that some of the dead had the ability to become *üör* after death. The term *üör* meant the spirits of the dead that did leave the world of the living but still did not reach the land of the dead. One was able to turn into such ghoul through his/her own choice, through actions of other ghosts or through activities of a shaman. Crippled people or those with mental illness also had a natural tendency to becoming ghouls. Non-fulfilment of funerary rites, lack of burial, anathematization, sudden and unnatural death or re-evocation of the soul from the world of the dead also led to turning one into an *üör*. The spirits of shamans had a special place in Yakut beliefs. They did not usually leave the earth – but remained at the sites of their burial. These spirits did not always become *üör* but often were guardians of a family or a place.

Keywords: Sakha, Yakut, shamanism, death, spirit, ghoul, ghost.

Rozdział 34

Душа зверей и вещей: материальные значения *души*

Галина Кабакова

Университет Сорбонна

Резюме

В статье анализируются материальные объекты, обозначаемые в славянских языках и диалектах как душа. Для русского языка и диалектов характерно использование лексемы *душа* для обозначения части тела, в которой это духовное начало предположительно находится. Некоторые из этих анатомических терминов переносятся и на представителей животного мира. С анатомической локализацией души связаны и некоторые названия одежды, прикрывающей грудь. В мире артефактов, живой и неживой природы *душа* чаще всего обозначает часть целого. Сема 'центральная часть, сердцевина' доминирует в тематических группах «растения», «животные» и «предметы». *Душа* – это часто центральный элемент, вокруг которого распределяются другие составные артефакта. *Душа* может также отождествляться с полым элементом или пустотой, что актуализирует семантическую связь *души* с *дыханием*.

Ключевые слова: душа, наивная анатомия, животное, артефакт, семантика.

«Мы привыкли наделять именем „душа” силу, движущую нами. И только обратившись к этимологии, можно позволить себе говорить о душе животных и растений. Но не будем кичиться своим происхождением: разум присутствует повсеместно, даже в неорганическом царстве», писал в *Мечтаниях языческого мистика* (1876) Л. Менар. Оставим, однако, в стороне философский вопрос о присутствии души в органическом и неорганическом мире, сформулированный еще Аристотелем, и проа-

нализируем, какие материальные объекты славянские языки и диалекты называют душой в мире органическом и неорганическом.

Прежде чем обратиться к миру животных, растений и артефактов, остановимся на наивной анатомии человека, которая отчасти проецируется и на животных. Для русского языка, его диалектов и жаргонов характерно использование лексемы *душа* (*душка* и под.) для обозначения той части тела, в которой это духовное начало и источник жизненной силы предположительно находится. Локализация сосредоточена преимущественно в груди, но может значительно колебаться по вертикали.

В словаре Даля упоминается *душа* 'ямочка на теле, над грудною костью, под кадыком; тут, по мнению народа, пребыванье души' [Даль 1880: 505; СРГС 1999: 81]¹ (что и объясняет прямой смысл словосочетания *душа нараспаишку* 'незастегнутый воротник'), кроме того известна также *душка* устар. 'ямочка в нижней части шеи' [БАС 2006: 467], угол. 'выемка над грудной костью', 'горло' [БСЖ 2000: 174]. То же значение известно и украинскому языку: *душа*, *душка* 'место внизу горла спереди, опухоль на шее' [Гринченко 1907: 460; СУМ 1971: 446; ЕСУМ 1985: 150]. С душой, а вместе с тем и с дыханием (ср. волог. *душа* 'дыхание' [СВГ 1985: 66]) связано и обозначение горла: рус. угол. *душец*, нижегор. *душье* [БСЖ 2000: 174; Даль 1880: 505], пол. пин. *duszak*, кольб., жеш. *duszaki* 'о горле, шеи' [SGP 2004: 502].

В псковском диалекте *душа* распространяется и на грудь, грудную полость [ПОС 1994: 68], то же самое фиксируется и в уголовном и солдатском жаргоне (*душа*, *душник*), ср. «Душу к бою!» – 'издевательское требование старослужащего к молодому солдату подставить грудь для удара по ней кулаком' [Бойко; БСЖ 2000: 174]. Или же имеется в виду только часть ее – пол. жеш. *duszaki* [SGP 2004: 502], например, верхняя, ср. дон. «Он йиво за душу схватил» (то есть «за одежду», прикрывающую эту часть тела, т. е. за грудки) [БТСДК 2003: 14]. Иногда имеется в виду и женская грудь, ср. перм. «У меня вот на эту душу попырбчек вскочил» [СРГЮП 2010: 258]. Но душа может отождествляться и с солнечным сплетением, впадиной под ребрами в центре груди, как в болг. *душа* [Геров 1895: 382], и в русском в устаревших выражениях *бить под душу*, *под душку* 'бить под дых' [БАС 2006: 455; БТСРЯ 2000: 290; Елистратов 2004: 183].

В свое время на материале русской диалектной лексики и фразеологии мы показали, что душа в русском языке во фразеологизмах выступает и как орган пищеварения [Кабакова 2014: 334–349], то же

¹ То же значение отмечено и в прошлом [СлРЯ XI–XVII вв. 1977: 385].

значение отмечено и для кашуб. *duszek* [SGP 2004: 502], ср. также пол. *o czczej duszy* ‘натошак’ [Krawczyk-Турра 1987: 71], и как орган средоточия эмоций: в значении ‘сердце’ *душа* отмечена также в петербургском, смоленском, енисейском, волгоградском и псковском диалектах [СРНГ 1972: 280; ЛАВО: к. 1098]. Душа в этом значении встречается и в сербском [РСХК] 1968: 50].

Если все эти значения можно связать с представлением о локализации души в человеческом теле, то «перенесение» названия духовного начала на телесный низ подчиняется иной логике, логике эвфемизации: так, пол. вейхер. *dusza* [SGP 2004: 495], как и рус. костром. *душевник* – это ‘мочевой пузырь’ [Ганцовская 2013]. Впрочем нельзя исключить и семантику полой емкости, которую мы встретим в животном мире и в мире предметов. Менее ясно другое анатомическое название – волог. *душка* ‘голень’ [Siatkowski 2012: 169], которое Е. Березович предлагает интерпретировать как ‘середина ноги’ (устное сообщение).

Поскольку жизненная сила, ассоциируемая с одушевленностью, присуща и человеку, и иным живым существам, то в принципе любое существо может быть обозначено как *душа*. Такая ситуация была характерна, например, для древнерусского (ср. *душная*, *душевное* ‘живые существа’, *душное*, *душевная* – ‘мясная пища’ [Срезневский 1893: 750; СлРЯ XI–XVII вв. 1977: 392]), старобелорусского *душа* [ГСБМ 1989: 116], старопольского *dusza* [SS 1957: 223] языков. Следы подобного широкого понимания можно встретить и в русских диалектах, где душа относится как к человеку, так и животному, птице или рыбе. Животное царство здесь подлжит той же системе счета, что использовалась в Российской империи применительно к тягловым сословиям: арх. «За фсю жысь несколько душ-то и убил (на охоте)»; «У них четыре души: три офци и боран»; «Игорь приходил, двенадцъ душ окуней обловил» [АОС 2004: 401].

На животный мир переносятся некоторые из уже упомянутых анатомических терминов. Так, в русском языке *душка* употреблялась как обозначение грудки и грудинки животного и птицы и относилась как к косточке, мясу на ней (в этом значении отмечена и форма калуж. *душок* [СРНГ 1972: 287]), так и к меху, ее покрывающему [Даль 1880: 505; СлРЯ XI–XVII вв. 1977: 392; СлРЯ XVIII в. 1992: 48]. В значении ‘мех с шеи или груди зверя’ *душка* использовалась и в белорусском [ГСБМ 1989: 118.], ср. также укр. *душки* ‘мех с груди лисы и соболя’ [ЕСУМ 1985: 150], урал. *душечий*, *душечный*, *душечтый*, *душенный*, диал. *дуцатый* мех считался самым лучшим [СРНГ 1972: 283; Даль 1880: 505; Малеча 2002: 449]. В зависимости от цвета меха (на груди и горле) пушной зверек (лиса,

куница, соболь, белка) обозначается как сиб., волог., урал. *белодушка*, *белодушчатый* [СРНГ 1966: 219; СРГС 1998: 61], реже *чернодушка*, *чернодушчатая* ‘чернобурая лиса’ [Даль 1882: 595] и том. *сиводушка* [СРГС 2005: 298]. Напротив, обычная лиса без особой окраски называется урал. *вседушка* [КЭИС].

В этой связи особый интерес представляет обратный перенос на человека «звериных» характеристик: перм. *чернодушка* ‘смуглый человек’ [Акчим 2011: 177], рус. литов. бран. *сиводуш* ‘седой человек’, волог. *сиводушина* ‘старый человек’ [СРНГ 2003: 274].

Кроме «наружных» значений *души* у животных, в русских диалектах отмечены и помор. *душки* ‘дыхательные органы у рыбы, размещенные в жабрах’ [Дуров 2011: 108], тогда как в западнославянских языках, а также белорусских диалектах *душа* обозначает плавательный пузырь у рыбы: бел. тур. *душа* [ТС 1982: 48], гродн. *душа*, *дух* [Аляксейчык 1976: 9; Рамановіч 1975: 32], чеш. *duše*, чеш. морав. [Bartoš 1905: 71], пол. силез. [Olesch 1958: 47], кашуб., словац., в.-луж. *duša*. Как представляется, здесь присутствуют две семы – ‘внутренняя часть, необходимая для жизнедеятельности’ и ‘полость, содержащая воздух’.

Обратимся теперь к другому аспекту семантики души: как целого и как части целого.

Начнем с первого. В зоолексике мы находим отражение известных представлений о том, что душа покидает тело в виде насекомого. Так, в русских диалектах встречается: калуж. *душа*, яр. *душечка* ‘бабочка, мотылек’ [СРНГ 1972: 280; ЯОС 1985: 28], волог. *душенька* ‘моль’ [СВГ 1985: 67], а в польских (кон.) *duśza* – это ‘ночной мотылек, моль’ [SGP 2004: 496].

В большинстве языков используются фразеологизмы с упоминанием души животного или птицы, вроде «воробьиная душа», «собачья душа», «козлиная душа» (укр. *мишача*, *собача*, *горобина*, *цапова душа*, пол. *duśza wołowa*) и т. п. «Душа» здесь отсылает к самой характерной черте или общей оценке данного зверя, которую переносят на человека: рус. *воробьиная* или *заячья душа* – ‘трусливый человек’, *собачья душа* ‘о непорядочном человеке’, но фразеологизмы могут иметь и значение количества: рус. *с гулькину душу*, бел. *з вераб’ёву душў* ‘очень мало’ [Янкоўскі 1968: 407]. Но нам встретился один пример материализации этого нематериального понятия. В словаре польского языка Карловича упоминается *cielęca duśza*, что наряду с *cielęca torba* значит ‘вещмешок, ранец’ [SJP-Kar 1900: 323].

С анатомической локализацией души человека связаны названия видов одежды, которые прикрывают грудь: *душа* тамб. ‘жилетка’

[Пискунова, Губарева, Махрачева 2002: 69], урал. 'ватянка, верхняя мужская одежда' [Малеча 2002: 448], *душка* арх., яр. 'душегрейка' [Мызников 2010: 95; ЯОС 1985: 28], дон. 'зимняя кофта' [БТСДК 2003: 145], укр. *душка* 'платье без рукавов с вырезом сзади' [ЕСУМ 1985: 150], пол. тернопол. *duszka* 'детское платье без рукавов' [SGP 2004: 502], кашуб. *duša* 'вид жилета с пуговицами на боку, который рыбаки надевают прямо на рубаху' [Sychta 1967: 20] наряду с общеупотребительным *душегрейка*.

Среди других обозначений отдельных предметов упомянем словен. диал. *duša* 'керосиновая лампа' (Горни-Град) [Weiss 1998: 190]. Термин возник путем метонимии, так как на предмет было перенесено обозначение его основной части – фитиля: словен. лит. *duša* [Pleteršnik 1894: 185], хорв. подрав. *dušica* 'лампа, которая горит на жире' [Bušić (Štefanić)], с.-х. *dušica* 'фитиль, небольшая лампа с фитилем' [PCXKJ 1968: 62; Maresić, Miholek 2011: 148] (ср. словен. *duša*, пол. устар. *luzhua dusha* 'фитиль в лампе' [Linde 1807: 553]). Душа встречается и в строительной терминологии: чеш. *duše* 'кладка камина' [PSJč 1935: 595], пол. *dusza rowłókna* 'деревянная планка, изготовленная вдоль волокон' в отличие от *dusza mózgowna* 'деревянная планка, изготовленная поперек волокон' [SJP-Kar 1900: 588]. Душа также может обозначать такой предмет, как вертел, который в процессе использования должен стать центральным предметом внутри другого объекта: хорв. кайков. *duša* [RHKJ 1986: 511], чеш. *duše* [Jungmann 1834: 509].

Душа может стать и названием предмета, наполненного воздухом: словац. *duša* 'воздухопровод'. Особняком стоит пол. устар. *dusza* 'экстракт, вытяжка, например, из руты' [SJP-Kar 1900: 588].

Однако в мире артефактов, живой и неживой природы душа намного чаще выступает как обозначение части целого. В тематической группе одежда «душа» может относиться не только к виду одежды, «прилегающей» к душе соматической, но и к той части, которая ближе всего расположена к ней: дон. *душа* 'верхняя передняя часть рубашки, пиджака' [БТСДК 2003: 144], серб. *душанка* 'верхняя часть народного костюма, как правило из сукна и расшитого золотыми галунами' [PCXKJ 1967: 812], пол. жеш. *duszaki* 'об отворотах воротника' [SGP 2004: 502]. Особняком стоит ворон. *душка* 'голенище сапога', которую следует сопоставить с *душка* 'голень', правда, термины зафиксированы в совсем разных диалектах [Siatkowski 2012: 169].

Значение 'внешняя часть' изредка встречается в технической терминологии: чеш. *duše hadice*, словац. *duša hadice* 'стенка шланга'.

Чаще, однако, *душа* используется в значении 'внутренняя часть целого', например, в терминах одежды и обуви: укр. полес. *душа* – 'под-

кладка в картузе' [Лисенко 1974: 71], бел. полес. *душа* – 'подкладка в шапке' [Шаталава 1985: 53; ТС 1982: 48], 'подкладка под голенище' [Соколовская 1968: 286], пол. *duśza* 'внутренняя часть воротника', *szewska duśza* 'кусочек кожи, которую кладут в обувь на подошву' [SJP-Kar 1900: 588].

В оружии «душой» называют внутреннюю часть ствола оружия: чеш. *stěna duše* [Kott 1878: 329], словац. *duša hlavne (v zbrani)*, а также футеровку – внутреннюю облицовку печей чеш. *duše* [Jindra 1930: 167].

Внутри целого душа нередко отождествляется с самой важной частью, центром, серединой, ср. пол. мронг. «*sośńik — duśa "ot pūuğa"*» [SGP 2004: 496]. Сема 'центральная часть, сердцевина' доминирует в тематических группах «растения», «животные» и «артефакты». В расчительном мире в западнославянских языках «душой» могут называть корень, древесный стебель, ствол, его сердцевину или сердцевину пня, причем часто это касается только отдельных пород, например, тех что имеют мягкую рыхлую сердцевину, вроде бузины, тростника: пол. *duśza*, чеш. *bezová duše*, словац. шарш. *duša* [Buffa 2004: 66] или, наоборот, твердую сердцевину, как у моркови (пол. леч., ст.-гдан. *duśza* [SGP 2004: 495]), твердое ядро зерна (пол. орав. *duśa* [Kąś 2003: 216]). В кашубском *děša* – это 'пестик' или 'околоцветник' [Sychta 1967: 205]. В русском в значении 'внутренняя или центральная часть' предпочтение отдается скорее *сердцу* и *сердцевине*, но бывают и исключения: ворон. *душа* 'сердцевина арбуза' [Самоделова 2005: 324]. Аналогию мы находим в чеш. *duše*, словен. *duša* – 'мякоть фрукта' [Pleteršnik 1894: 185].

В птичьем царстве в ряде языков «душа» обозначает стержень пера: рус. *душа*, которую Даль определяет с помощью другого анатомического термина – сухого мозжечка², пол. ниск. *duśza* [SGP 2004: 496], кашуб. *děšë* [Sychta 1967: 205], чеш. *duše (péra)* [Kott 1878: 329], морав. 'сухая пленка в пере' [Bartoš 1905: 71], в.-луж. *duša*, серб. *душа од пера*.

В мире артефактов «душа» – это центральный элемент, вокруг которого собираются другие однородные компоненты: пол. мысл. *duśza* 'три снопа, вокруг которых ставят другие снопы' [SGP 2004: 496], в.-луж. *duška* 'перегородка (например в грецком орехе)' [Kral 1986: 82]. «Душой» могут считать и помещенный в центр элемент, плотно соединяющий другие элементы: пол. мысл., крак. *duśza* 'планка, которую вставляют между двумя досками, чтобы между ними не было зазора' [SGP 2004: 496].

² Он также приводит и загадку: «голову отрежу, душу выну, дам пить, станет говорить?» (ответ: очинка пера) [Даль 1880: 505]. В других вариантах этой загадки, где также используется принцип антропоморфизации, упоминаются и другие органы: «Срежу головку, Выну сердечко, Дам пить, Станет говорить» [Садовников 1959: 54].

Но чаще «душа» – это ‘вложенные вовнутрь предмет или вещество, придающие объекту необходимые качества, свойства, или позволяющие ему функционировать’. Наиболее универсальным термином выступает «душа» скрипки (и других струнных инструментов той же семьи) ‘круглая распорка из еловой древесины, механически объединяющая деки и передающая усилие натяжения струн и высокочастотные колебания на нижнюю деку’. От ее положения зависит звучание инструмента. В русском отмечена форма *душка*, и хотя Даль указывает более старую форму *душа*, в других словарях она не отражена. Ей соответствуют укр., серб. *душа*, чеш. *duše*, словац. *duša*, пол. *duśza*.

В кулинарных изделиях бел. диал. *душа*, *душы* – это ‘начинка (из мяса, грибов, капусты) клецек, вареников, пирогов’ [Соколовская 1968: 376; Баханькоў 1976: 197; Матэрыялы 1974: 56; Мяцельская, Камароўскі 1972: 129], но также и сами эти изделия: витеб. *душы* [РСВ 2012: 183], ср. волог. *душник* ‘закрытый пирожок с начинкой из моркови’ [СВГ 1985: 68]. В западнославянских, реже южнославянских языках такая «душа» заключена в бытовых и технических предметах: пол. *duśza* ‘лента, которую вставляют в пояс’, ‘плотная ткань, на которую наматывается платок, который мужчины носят на шее’ [SJP-Kar 1900: 588], хорв. *duša* ‘твердый предмет из дерева, кости и т. п., который вкладывается в пуговицу, чтобы придать ей твердость и форму, а затем сверху обтягивается тканью’ [RHS] 1886: 901].

Довольно широко распространено выражение «душа утюга»: пол. *duśza*, *duśzka* ‘сердечник, железный вкладыш, который разогревают и вставляют в утюг’, чеш. куцув. *duša* [Dejna 1990: 49–50], серб. *душа* ‘то же’ [РСХК] 1968: 50], а также словен. *duša* ‘утюг’ [Pleteršnik 1894: 185].

В Польше отмечены такие значения, как кашуб. *duša* ‘деревянная палка, которую вставляют в метлу’ [Sychta 1967: 205], ср. пол. силез. *duśza* ‘самый толстый прут в середине метлы’ [SGś 2006: 101], силез. *duśza* ‘деревянная жердь, вокруг которой складывают стог’ [SGś 2006: 101], орав. *dusa* ‘подвижная часть мышеловки, на которую прикрепляют наживку’ [Kaś 2003: 216], билгор. *duśza* ‘деталь сита, закрепляющая сетку’ [SGP 2004: 496].

У кашубов подобный вкладыш должен придать особую магическую силу предмету, так, например, пастухи вставляют в изделие из ели или ясеня щепку от тиса или явора, а в метлу – бумажку, кусочек дерева или комок торфа [SGP 2004: 496]. В других языках зафиксированы чеш. *duše tužky* ‘графит в карандаше’, чеш. *duše v zámku* ‘штырек в замке, который входит в полость трубчатого ключа’ [Kott 1878: 329], серб. *душа* ‘то же’ [РСХК] 1968: 50], словен. *duša* ‘штифт в замочной скважине’,

словен. 'игла в челноке' [Pleteršnik 1894: 185], чеш. *duše* 'шпуля в челноке' [Jindra 1930: 167], чеш. валаш. *duša* 'в ткацком станке: крепление для катушки в челноке' [Kazmír 2001: 70], чеш. ход. *duša* 'палочка длиной в 5 см, которую вставляют в пеклевальный мешок, чтобы не мешать поступлению зерна' [Hruška 1907: 24].

Эта семантика характерна и для целого ряда специальных технических терминов. Так, словац. *duša lana, káblková duša*, чеш. *duše kabelu, duše pracovní, drátové*, пол. *duśza (liny)*, словен. *duša kabla* – это 'провода, жилы в кабеле'; чеш. *duše lana*, пол. *duśza* 'сердечник каната', чеш. *duše z černého prachu* [Jindra 1930: 167], пол. *prochowa duśza* 'пороховая мякоть огнепроводного шнура', *duśzka* 'часть патрона, на который надевается капсюль' [SJP-Kar 1900: 588]. В строительстве пол. *duśza* – это 'стенка в центре лестницы, к которой прикрепляются ступеньки' [SJP-Kar 1900: 588], однако современный словарь польского языка указывает иное значение: 'лестничный пролет' [SJP-Szym 1982: 469].

В этой группе особо выделяются названия части предмета, наполненной воздухом: чеш. *vzdušnice*, чеш. разг. *duše*, словац. *duša* (pneumatiky) 'камера шины', укр. львов. *душа*, кашуб. *duša*, чеш. *duše*, словац. *duša kolesa, duša na koleso* 'камера (велосипедного) колеса', укр. львов. *душа* [Хобзей 2012: 254], чеш. *duše do míče*, словац. *duša lopty*, серб. *душица* 'камера (для мяча)' [PCXKJ 1968: 62].

Такие внутренние элементы могут иметь форму контейнера, не всегда закрытого со всех сторон: пол. силез. *duśza* 'цилиндр в печи, который заполняют стружкой' [SGś 2006: 100] или пол. диал. 'трубка, через которую проходит нить в прялке' [SGP 2004: 495].

Наконец «воздушная» семантика души может отражаться в названиях внутренней полости предмета. Эта пустота может носить конструктивный характер: пол. *duśza* 'лестничный пролет', *duśza formy* 'полая часть формы, куда заливается металл', *duśza bomby* 'глиняная форма, предназначенная при отливке бомбы для образования внутренней полости' [Linde 1807: 376; SJP-Kar 1900: 588], но также и 'стержень отливной формы' [SJP-Dor 1960: 437], ср. чеш. *duše tvořidla* 'то же'; чеш. *duše (hlavně), válec duše* 'канал ствола орудия', а ось канала будет называться чеш. *osa duše* [Kott 1878: 329], серб. *душа од топа (душа топа, топова)* 'зарядник, полость в задней (казённой) части канала ствола, зарядная часть орудия' [PCXKJ 1968: 50]. Но пустота может быть и случайной: чеш. *duše* 'пустота в мельничном мешке', *pekařova duše* 'пустота в выпечке, дырка в хлебе', наряду с *duše, dušička chleba* 'закал хлеба' [Jindra 1930: 167] и пол. *piekarska duśzka* 'сгусток неразмешанной муки' [SJP-Kar 1900: 588].

К этому значению близко и использование души и ее производных при обозначении отверстий. И здесь тоже имплицитно присутствует идея дыхания, прохода воздуха: пол. *duża* 'отверстие для засыпания зерна в жерновой камень' [SJP-Kar 1900: 588], наряду с серб. *душица* 'деревянная затычка в нижнем жернове' [PCXKJ 1968: 62], пол. *серад. duża* 'узкое отверстие в верше' [SGP 2004: 495], словен. *dušek* 'отверстие для выхода воздуха, газа', *duška* 'отдушина в доме' [Pleteršnik 1894: 185], брян., свердл. *душечка* 'небольшое отверстие в чем-л.; отдушина в печи' [СБГ 1988: 44; СРНГ 1972: 284].

Так материальные значения души перекликаются с ее духовной/душевной семантикой. Наиболее востребованной оказывается сема 'центральная, основная часть'. Если в основной массе лексического материала душа оказывается внутри целого и представляет собой стержень, сердцевину, то мы выявили немало контекстов, когда она отождествляется с полым элементом или пустотой. Таким образом актуализируется семантическая связь души с дыханием.

Следует отметить, что некоторые из упомянутых терминов имеют соответствия и в неславянских языках. Можно с большой уверенностью предположить, что из итальянского пришло значение 'круглая распорка в скрипке', из немецкого и/или английского другие специальные термины: 'твердая форма пуговицы', 'ось катушки', 'деревянный или металлический шампур', 'канал ствола оружия', 'ось канала ствола оружия' [DW 1899: 2924; Kott 1878: 329], 'проводники, жилы в кабеле', 'внутренняя часть камеры', 'пороховая мякоть'. Однако важно подчеркнуть, что эти заимствования вошли прежде всего в те языки, где материальная семантика души была уже достаточно широко представлена.

Список сокращений

арх.	– архангельский	ворон.	– воронежский
бел.	– белорусский	диал.	– диалектный
билгор.	– билгорайский	дон.	– донской
болг.	– болгарский	жеш.	– жешувский
бран.	– бранный	кайков.	– кайковский
брян.	– брянский	калуж.	– калужский
валаш.	– валашский	кашуб.	– кашубский
вейхер.	– вейхеровский	кольб.	– кольбушовский
витеб.	– витебский	кон.	– коньский
в.-луж.	– верхнелужицкий	костром.	– костромской
волог.	– вологодский	крак.	– краковский

куцув.	– куцувский	силез.	– силезский
леч.	– лечский	словац.	– словацкий
литов.	– литовский	словен.	– словенский
львов.	– львовский	ст.-гдан.	– старогданьский
морав.	– моравский	с.-х.	– сербско-хорватский
мронг.	– мронговский	тамб.	– тамбовский
мысл.	– мысленицкий	тернопол.	– тернопольский
ниск.	– нисковский	тур.	– туровский
орав.	– оравский	угол.	– уголовный
перм.	– пермский	укр.	– украинский
пин.	– пиньчувский	урал.	– уральский
подрав.	– подравский	устар.	– устаревший
пол.	– польский	ход.	– ходский
полес.	– полесский	хорв.	– хорватский
свердл.	– свердловский	чеш.	– чешский
серад.	– серадзкий	шариш.	– шарийский
сиб.	– сибирский	яр.	– ярославский

Библиография

- Акчим 2011 – *Словарь говора д. Акчим Красновишерского района Пермской области*, ред. Франциска Скитова, вып. VI, Пермь: ПГУ.
- Аляксейчык Галіна 1976, *3 дыялектнай лексікі вескі Малыя Вераб'евічы Навагрудскага раёна*, в: *Народнае слова*, Мінск: Навука і тэхніка, с. 6–15.
- АОС 2004 – *Архангельский областной словарь*, ред. Ольга Гецова, вып. 12, Москва: Наука.
- БАС 2006 – *Большой академический словарь русского языка*, т. 5, Санкт Петербург: Наука.
- Баханькоў Арцём, 1976, *Пра варыва, пражонку і розны трунак*, в: *Народнае слова*, Мінск: Навука і тэхніка, с. 194–204.
- Бойко Борис *Афганский лексикон (Военный жаргон ветеранов афганской войны 1979–1989 годов)*, <https://www.litmir.co/br/?b=51587&p=10>
- БСЖ 2000 – Мокиенко Валерий, Никитина Татьяна, *Большой словарь русского жаргона*, Санкт Петербург: Норинт.
- БТСДК 2003 – *Большой толковый словарь донского казачества*, Москва: Астрель.
- БТСРЯ 2000 – *Большой толковый словарь русского языка*, ред. Сергей Кузнецов, Санкт Петербург: Норинт.
- Ганцовская Нина, 2013, *Словарь говоров костромского Заволжья: междуречье Костромы и Унжи*, Санкт Петербург: Наука.
- Геров Найдено, 1895, *Речник на българския език*, ч. 1, Пловдив: Дружествена печатница „Съгласие“.

- Гринченко Борис, 1907, *Словарь украинского языка*, т. 1, Київ.
- ГСБМ 1989 – *Гістарычны слоўнік беларускай мовы*, ред. Аляксандр Булыка, т. 9, Мінск: Беларуская навука.
- Даль Владимир, 1880, *Толковый словарь живого великорусского языка*, изд. 2-е, т. 1, Санкт Петербург: Издание М. О. Вольфа.
- Даль Владимир, 1882, *Толковый словарь живого великорусского языка*, т. 4.
- Дуров Иван, 2011, *Словарь живого поморского языка в его бытовом и этнографическом применении*, Петрозаводск: Карельский научный центр РАН.
- Елистратов Владимир, 2004, *Язык старой Москвы: Лингвострановедческий словарь*, Москва: Астрель.
- ЕСУМ 1985 – *Етимологічний словник української мови*, т. 2: *Д–Копці*, Київ: Наукова думка.
- Кабакова Галина, 2014, *Русские традиции гостеприимства и застолья*, Москва: Форум.
- КЭИС – Картотека этноидеографического словаря русских говоров Свердловской области (Кафедра русского языка и общего языкознания УрФУ, Екатеринбург).
- ЛАВО – *Лексический атлас Волгоградской области*, Волгоград, <http://dialekt.vspu.ru/index.php?q=node/2>
- Лисенко Панас, 1974, *Словник полиських говорів*, Київ: Наукова думка.
- Малеча Нестор, 2002, *Словарь говоров уральских (яицких) казаков*, т. 1, Оренбург: Оренбургское книжное изд-во.
- Матэрыялы 1974 – *Матэрыялы для слоўніка мінска-маладзечанскіх гаворак*, ред. Марыя Жыдовіч, Мінск: Выд-ва БДУ.
- Мызников Сергей, 2010, *Русские говоры Беломорья. Материалы для словаря*, Санкт Петербург: Наука.
- Мяцельская Еўдакія, Камароўскі Яўген, 1972, *Слоўнік беларускай народнай фразеалогіі*, Мінск: Выд-ва БДУ.
- Пискунова Светлана, Махрачева Татьяна, Губарева Вера, 2002, *Словарь тамбовских говоров (духовная и материальная культура)*, Тамбов: ТГУ им. Державина.
- ПОС 1994 – *Псковский областной словарь с историческими данными*, вып. 10, Ленинград: Изд. Санкт-Петербургского ун-та.
- Рамановіч Яўгеніі 1975, *Да слоўніка Гродзенічыны*, в: *3 народнага слоўніка*, ред. Аляксандр Крывіцкі, Юзэфа Мацкевіч, Мінск, с. 30–35.
- РСВ 2012 – *Рэгіянальны слоўнік Віцебшчыны*, ч. 1, Віцебск: ВДУ імя П. М. Машэрова.
- РСХКJ 1967 – *Речник српскохрватскога књижевног језика*, књ. 1, Нови Сад – Загреб: Матица српска–Матица хрватска.
- РСХКJ 1968 – *Речник српскохрватскога књижевног језика*, књ. 5, Нови Сад.
- Садовников Дмитрий, 1959, *Загадки русского народа*, Москва: Изд-во Моск. ун-та.
- Самодолова Елена, 2005, *Традиционная трапеза (по полевым материалам)*, «Palaeoslavica», т. 13/1, с. 310–327.

- СБГ 1988 – *Словарь брянских говоров*, ред. Владимир Козырев, т. 5, Ленинград: Ленинградский гос. пед. институт им. А. Герцена.
- СВГ 1985 – *Словарь вологодских говоров*, ред. Татьяна Паникаровская, вып. 2, Вологда: ВГПИ.
- СлРЯ XI–XVII вв. 1977 – *Словарь русского языка XI–XVII вв.*, вып. 4 (Г–Д), Москва: Наука.
- СлРЯ XVIII в. 1992 – *Словарь русского языка XVIII века*, вып. 7, Ленинград: Наука.
- Соколовская Алла, 1968, *Полесские названия одежды и обуви*, в: *Лексика Полесья*, Москва: Наука, с. 281–319.
- СРГС 1998 – *Словарь русских говоров Сибири*, сост. Наталья Бухарева, Александр Федоров, т. 1, ч. 1, Новосибирск: Наука.
- СРГС 1999 – *Словарь русских говоров Сибири*, сост. Наталья Бухарева, Александр Федоров, т. 1, ч. 2, Новосибирск: Наука.
- СРГС 2005 – *Словарь русских говоров Сибири*, сост. Наталья Бухарева, Александр Федоров, т. 5, Новосибирск: Наука.
- СРГЮП 2010 – *Словарь русских говоров Южного Прикамья*, сост. Иван Подюков, Светлана Поздеева, Екатерина Свалова, Стас Хоробрых, Александр Черных, вып. 1, Пермь: ПГГПУ.
- Срезневский Измаил, 1893, *Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам*, т. 1, Санкт Петербург: Тип. имп. Академии наук.
- СРНГ 1966 – *Словарь русских народных говоров*, т. 2, Москва, Ленинград: Наука.
- СРНГ 1972 – *Словарь русских народных говоров*, т. 8, Москва, Ленинград: Наука.
- СРНГ 2003 – *Словарь русских народных говоров*, т. 37, Москва, Ленинград: Наука.
- СУМ 1971 – *Словник української мови*, ред. Иван Білодіда, т. 2, Київ: Наукова думка.
- ТС 1982 – *Тураўскі слоўнік*, сост. Аляксандр Крывіцкі, Генадзь Цыхун, Иван Яшкін, т. 2, Мінск: Навука і тэхніка.
- Хобзей Наталя и др., 2012, *Лексикон львівський: поважно і на жарт*, Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України.
- Шаталава Любоў, 1985, *Беларускае дыялектнае слова*, Мінск: Навука і тэхніка.
- Янкоўскі Федар, 1968, *Беларуская фразеалогія: Фразеалагізмы, іх значэнне, ужыванне*, Мінск: Вышэйшая школа.
- ЯОС 1985 – *Ярославский областной словарь*, ред. Григорий Мельниченко, вып. 4, Ярославль: Ярославский гос. пед. ин-т.
- Bartoš František, 1905, *Dialektický slovník moravský*, т. 1, Praha: Česká akademie císaře Františka Jozefa pro vědy, slovesnost a umění.
- Buffa Ferdinand, 2004, *Slovník šarišských nářečí*, Prešov: Nauka.
- Bušić (Štefanić) Marijane, *Rječnik sesvečkog govora (Podravske Sesvete)*, <http://podravske-sesvete.hr/Feljtoni/rje%C4%8Dnik.html>
- Dejna Karol, 1990, *Słownik gwary czeskiej mieszkańców Kucowa*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- DW 1899 – *Deutsches Wörterbuch* von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, т. 15 (IX): Schiefeln-Seele, Leipzig: S. Hirzel.

- Hruška Jan František, 1907, *Dialektický slovník chodský*, Praha: Nakl. Česke akademie císaře Františka Josefa pro vedy, slovestnost a umení.
- Jindra Jan, 1930, *Česko-německý a německo-český technický slovník všech oborů*, 1: Část česko-německá, изд. 4-е, Praha: E. Weinfurter.
- Jungmann Josef, 1834, *Slovník česko-německý*, т. 1, Praha: Rizenjm W. Spinky.
- Kazmír Silvestr, 2001, *Slovník valašského nářečí*, ч. 1: Valašsko-český, Vsetín: Nakladatelství D. Malina.
- Kąś Józef, 2003, *Słownik gwary orawskiej*, т. 1, Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Kott František Štěpán, 1878, *Česko-německý slovník zvláště grammaticko-fraseologický*, ч. 1: A–M, Praha: F. Šimáček.
- Kral Jozef, 1986, *Serbsko-němski słownik hornjołužiskeje serbskeje rěče*, Bautzen: Domowina.
- Krawczyk-Tyrpa Anna, 1987, *Frazeologia somatyczna w gwarach polskich: związki frazeologiczne o znaczeniach motywowanych cechami części ciała*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Linde Samuel Bogumił, 1807, *Słownik języka polskiego*, т. 1, Warszawa: Drukarnia XX wieku Pijarów.
- Marešić Jela, Miholek Vladimir, 2011, *Opis i rječnik đurđevčkoga govora*, Đurđevac, Gradska knjižnica Đurđevac.
- Olesch Reinhold, 1958, *Der Wortschatz der polnischen Mundart von Sankt Annaberg*, т. 1, Berlin: Harrassowitz.
- Pleteršnik Maks, 1894, *Slovensko-nemški slovar*, т. 1, Ljubljana: Svetlo dalo knezoškofijstvu.
- PSJČ, 1935, *Příruční slovník jazyka českého*, ч. 1: A–J, Praha: Česká akademie věd a umění / Státní nakladatelství.
- RHKJ 1986 – *Rječnik hrvatskoga kajkavskoga književnog jezika*, uredio Božidar Finka; obrađivači Vida Barac-Grum, knj. 1, sv. 3, Zagreb: Hrvatski filološki institut u Zagrebu. Zavod za hrvatski jezik.
- RHSJ 1886 – *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, dio II (Četa–đavli), Zagreb: Knjižarnica Jug. akademije L. Hartmana.
- SGP 2004 – *Słownik gwar polskich*, ред. Joanna Okoniowa, т. VI, ч. 4, Kraków: Instytut Języka Polskiego PAN.
- SGś, 2006 – *Słownik gwar śląskich*, ред. Bogusław Wyderka, т. VIII (doznać (się) – ędyk), Opole: Instytut Śląski.
- Siatkowski Janusz, 2012, *Słowiańskie nazwy części ciała w historii i dialektach*, Warszawa: Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego.
- SJP-Dor, 1960 – *Słownik języka polskiego*, ред. Witold Doroszewski, т. 2, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Wiedza Powszechna.
- SJP-Kar, 1900 – *Słownik języka polskiego*, ред. Jan Karłowicz, Adam Kryński i Władysław Niedźwiedzki, т. 1, Warszawa: Nakładem prenumeratów i Kasy im. Mianowskiego.
- SJP-Szym, 1982 – *Słownik języka polskiego*, ред. Mieczysław Szymczak, т. 1, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

SS 1957 – *Słownik staropolski*, гл. ред. Stanisław Urbańczyk, т. 2/3, Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich PAN.

Sychta Bernard, 1967, *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej*, т. 1, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Weiss Peter, 1998, *Slovar govorov Zadrečke doline med Gornjim Gradom in Nazarjami*. Poskusni zvezek 1 (A–H), Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša.

The Soul of Animals and Things: A Material Meaning of the Soul

Summary

We analyze material objects that Slavic languages and dialects call the “soul”. In the Russian language, its dialects and jargons, the lexical meaning of the lexeme *dusha* ‘soul’ is associated with the part of the human body where this spiritual principle is presumed to be located. Some of those anatomical terms are also applied to the animal world. Also connected with the anatomical location of the human soul are some names for pieces of clothing that cover the chest. In the world of artifacts, the soul, of animate or inanimate nature, designates mostly a part of the whole. The seme ‘central part, the core’ is dominant in the thematic groups “plants”, “animals” and “artifacts”. “Soul” is the element around which other components of the artifact are centred. It is also often identified with a hollow element or emptiness, which derives from a semantic relationship of the soul with breathing.

Keywords: soul, naive anatomy, animal, artifact, semantics.

Rozdział 35

Najukochańszy! Piszę do Ciebie...

Listy do nieba jako forma internetowej komunikacji z zaświatami

Marta Wójcicka

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej
w Lublinie

Streszczenie

Artykuł jest próbą analizy tekstów funkcjonujących w komunikacji internetowej jako *listy do nieba*, w których autorzy zwracają się do Boga lub bliskich zmarłych. Listy do nieba są złożonym gatunkiem tekstu, komunikatem mieszanym (według terminologii Kazimierza Michalewskiego) przypominającym tradycyjne listy, chociaż występują najczęściej jako wpisy na blogach internetowych. Są gatunkiem internetowym nawiązującym więc do konwencji gatunkowych listu, modlitwy, dziennika lub pamiętnika. Stanowią formę, w której łączą się style komunikacji bezpośredniej oraz pośredniej (tradycyjnej i współczesnej). Analiza genologiczna tekstów funkcjonujących w Internecie pod nazwą *listy do nieba* wskazuje na przemiany współczesnej komunikacji społecznej, a te z kolei są odzwierciedleniem zmian współczesnej kultury.

Słowa kluczowe: listy, modlitwa, blog, komunikacja, komunikat, gatunek, tekst.

35.1. Listy do nieba – problem gatunku

Współczesna komunikacja – podobnie jak inne sfery życia społecznego – coraz częściej przenosi się do przestrzeni Internetu. Stał się on miejscem ożywionych kontaktów międzyludzkich, rozrywki, biznesu, mody, reklamy itd. Do wymienionych można byłoby dodać sferę życia duchowego. Przykład takiej praktyki przeniesienia do komunikacji wirtualnej sfery życia duchowego

wego stanowią teksty, funkcjonujące w Internecie pod nazwą listy do nieba. Analizie poddano trzy takie blogi:

- 1) <http://dziennik-milosierdziem-pisany.blogspot.com/> pisany od czerwca 2013 do dzisiaj (wrzesień 2015) – łącznie obejmuje 81 wpisów;
- 2) <http://bloginka-niebieska.blog.onet.pl/2011/12/13/> pisany w grudniu 2011 i styczniu 2012 roku – łącznie obejmuje 18 wpisów;
- 3) <http://mojtata.blog.onet.pl/2008/11/page/2/> pisany od listopada 2008 do dziś (wrzesień 2015) – łącznie obejmuje kilkaset wpisów.

Listy do nieba określić można jako mieszany gatunek tekstu [Michalewski 2009] lub tekst multimedialny [Bartmiński, Niebrzegowska-Bartmińska 2009: 71]. Niezależnie od nomenklatury, teksty te charakteryzują się przede wszystkim wielokodowością. „Teksty multimedialne to teksty budowane z udziałem dwóch lub więcej różnych kodów semiotycznych: językowego i dźwiękowego, [...], językowego i obrazowego, [...] językowego, dźwiękowego i obrazowego” [Bartmiński, Niebrzegowska-Bartmińska 2009: 71]. *Listy do nieba* to teksty składające się z kodu językowego oraz obrazowego (zdjęć autorek, ilustracji, okolicznościowych kartek oraz reklam). Dominuje w nich jednak kod werbalny, który stanowi formę komunikacji z zaświatami, czyli – jak podaje *Inny słownik języka polskiego* – „miejscem, gdzie według wierzeń religijnych przebywają dusze zmarłych” [ISJP, II, 1283]. *Listy do nieba* to komunikaty internetowe adresowane do osób zmarłych, ale także do Boga. Można powiedzieć, że stanowią formę komunikacji duszy, rozumianej jako „niematerialna część człowieka, uważana za siedlisko uczuć i myśli” [ISJP, I, 332] z innymi duszami – zmarłymi oraz z duszami żyjących. Odwołują się bowiem do sfery uczuć. Ich tematyka dotyczy przede wszystkim przemysłów i emocji związanych z chorobą swoją lub bliskiej osoby oraz ze śmiercią.

Na złożoność genologiczną tych tekstów wpływa zatem nie tylko ich tematyka, ale także – a może przede wszystkim – miejsce publikacji oraz wynikająca z niego wielość adresatów i styl lektury. *Listy do nieba* ze względu na nazwę, formę (zwrot adresatywny, krótkie omówienie sprawy, podpis nadawcy) oraz „sytuacyjne okoliczności tworzenia listu, rzutujące na doraźną sytuację duchową piszącego, a decydujące o typie listu – o jego treściach i formie” [Skwarczyńska 1975: 180] realizują konwencje gatunkowe listu, definiowanego jako „ukształtowanie informacyjne o wyrażnie określonym nadawcy i odbiorcy przy równoczesnej bezpośredniej relacji między nimi” [Trzynadłowski 1982: 210]. Ten gatunek tekstu stanowi „werbalną formę bezpośredniego, subiektywnego informowania” [Trzynadłowski 1982: 210]. Jednocześnie, ze względu na specyficzny typ odbiorcy – zmarłego lub Boga – *listy do nieba* to forma, której brakuje bezpośredniej relacji nadawczo-odbiorczej. Internet staje się więc nie

tylko miejscem publikacji listu, ale także miejscem pośredniczącym między rzeczywistym nadawcą a duszą – osobą zmarłą. Miejsce to wprowadza także kolejny typ adresata – niewpisanego w tekst, ale wpisanego w miejsce publikacji. *Listy do nieba* stają się więc swego rodzaju listami otwartymi¹. Ich cechą, wynikającą z miejsca publikacji, jest nielinearność, czy – może precyzyjniej i słuszniej – tabularność. Są one przykładem hipertekstu, definiowanego jako „wielotekst, stojący niejako ponad (greckie *hyper* znaczy 'nad, ponad') typowym, «normalnym» tekstem, rodzaj tekstowej sieci funkcjonującej dziś głównie dzięki mediom elektronicznym” [Bartmiński, Niebrzegowska-Bartmińska 2009: 63]. Tabularność przeciwstawiana jest linearności i charakteryzowana jako „dana czytelnikowi możliwość dostępu do zwizualizowanych informacji w wybranej przez niego kolejności. Może on sam określić, które fragmenty go interesują – tak jak przy «czytaniu» obrazu oko przesuwają się po różnych miejscach w sekwencji wybranej przez oglądającego” [Vandendorpe 1999/2008: 38].

Listy do nieba są więc tekstem tabularnym przez sam fakt umieszczenia ich w przestrzeni wirtualnej, a jednocześnie linearnym poprzez możliwą do rekonstrukcji strukturę chronologiczną. Poszczególne wpisy internetowe – listy są podzielone według dat ich powstania i mimo że każdy ma wskazujący na zawartość tematyczną tytuł, to czytelnik poruszający się po sieci wpisów ma do wyboru albo czytać je od ostatniego zamieszczonego, cofając się albo zaglądając do archiwum bloga, czytać według dat, albo lekturę pojedynczego wpisu, który także może potraktować jako samodzielny tekst. Czytelnik może więc wybrać odpowiadający mu styl lektury: tabularny – czytając losowo wybrane wpisy-listy lub linearny – bądź według uporządkowania chronologicznego, bądź retrospektywnie. Jednocześnie linearny styl lektury, typowy dla przychodzących kolejno listów, pozwala prześledzić historię wpisów-listów odzwierciedlającą koleje losu piszącego. Zapowiedź tego typu lektury stanowi napis na stronie głównej przypominający prasowy lid: *Blog pisany w formie listów do Boga. Sposób na radzenie sobie z niepełnosprawnościami. i wynikających z niej ograniczeń. Wiara w Jezusa daje mi poczucie bezpieczeństwa* (<http://dziennik-milosierdziem-pisany.blogspot.com/>).

35.2. Podmiotowa kwalifikacja gatunkowa

W przytoczonym wyżej wpisie czytelnik odnajdzie także kwalifikację gatunkową tekstów. Poprzez sam fakt zamieszczenia ich w Internecie, stanowią odmianę bloga. Jednocześnie sami autorzy odczuwają potrzebę dookreślenia

¹ Podobnie jak *listy z nieba* – zob. Wrocławski 1991.

ich, doprecyzowania, a zarazem z pewnością odróżnienia od innych odmian bloga. Określają je więc jako: *blog pisany w formie listów do Boga* (<http://dziennik-milosierdziem-pisany.blogspot.com/>), *listy* (list pierwszy raz jeszcze; <http://bloginka-niebieska.blog.onet.pl/2011/12/13/>), *listy do zmarłego chłopaka*.

35.3. Intencja

Wraz ze zmianą adresata wpisów, zmienia się także ich funkcja oraz intencja. Tekstolodzy intencję definiują jako kategorię, w której „punktem wyjścia konceptualizacji jest nadawca, przy funkcji punktem wyjścia konceptualizacji jest wypowiedź” [Bartmiński, Niebrzegowska-Bartmińska 2006: 35]. Funkcja natomiast jest kategorią zakresowo szerszą, może przedłużać i aktualizować wewnętrzną intencję tekstu, może się od niej odrywać, może stanowić całkowite jej zaprzeczenie itd. Intencja początkowo przyświecająca autorce bloga <http://dziennik-milosierdziem-pisany.blogspot.com/> została *explicite* zwerbalizowana we wspomnianym już *Wstępie*: pokazać swoje życie, emocje, myśli, a w dłuższej perspektywie – publikacja zapisków. Z czasem wydaje się, że te intencje schodzą na dalszy plan. Coraz częściej na blogu pojawiają się listy (początkowo określane jako *listy niewysłane*) do Boga, stanowiące modlitwę. Ma ona różny charakter, chociaż zdecydowanie ilościowo przeważają wpisy (listy)-modlitwy dziękczynne. Można wśród nich wydzielić kilka grup tematycznych. Są to modlitwy-podziękowania za:

- życie:

Byłam na ciebie wściekła, bo nie pozwoliłeś mi odejść. Nie pozwoliłeś wymknąć się z chorego ciała... W zamian za to zostawiłeś mi to COŚ. Dziś dziękuję Ci za życie i za ludzi, którzy wierzą w tę historię...

- za doświadczenie, także bólu:

Ciemnowłosa dziewczyna, którą na potrzeby naszego dziennika nazwę „Promyczkiem”, pogrążona w smutku płacze wtulona w moje kolana, a ja nie znajdując innego sposobu na wytworzenie między nami fizycznej bliskości, tak przecież potrzebnej każdemu w trudnej chwili, zanurzam twarz w jej włosach i delikatnie całuję...

Pewnie zabrzmi to cokolwiek śmiesznie, ale pragnę z całego serca podziękować Tobie mój jedyny, za każde takie doświadczenie. Tak to boli. Czasem, mimo zewnętrznego spokoju łyżę cisną mi się do oczu, innym razem na usta ciśnie się krzyk bezradności wobec własnej słabości, nie twojej woli. Nie chcę wspominać czasu, gdy się z nią licytowałam... Tak jest lepiej... Dużo lepiej.. Kiedyś zatrzaszę za sobą drzwi... Odejdę...

- za relacje z drugim człowiekiem:

Dziękuję Ci za niezwykłą relację z drugim człowiekiem, za modlącą się przy mnie dziewczynę. Jej modlitwa tak ciepła i spontaniczna, że aż piękna w swej prostocie. Wtedy jeszcze nie zdawałam sobie sprawy, dlaczego to, co mówi moja przyjaciółka brzmi dla mnie dziwnie znajomo i swojsko, a miejsce niepokoju i strachu o to, co jeszcze wydarzy się w moim życiu, magle zajął dziwny spokój.

Boże, dziękuję Ci za tę dziewczynę, przecież mogła zupełnie nie zwrócić na mnie uwagi. Proszę daj mi więcej pokory, bym nie buntowała się przeciw Twojej woli. Cierpienie też jest darem prawda?

- za codzienne zwykłe wydarzenia:

Dziękuję Ci przyjacielu, za koncert Haliny Frąckowiak w moim mieście. Było mi dane, choć na chwilę stać się kimś ważnym, kimś chcianym...

Drugą grupę wpisów/listów-modlitw stanowią te o charakterze błagalnym. Są to prośby o:

- życie swoje:

Na razie proszę, tylko o jedno, pozwól mi oddychać, pozwól mi żyć.

- o życie i obecność bliskich:

Tylko proszę, nie zabieraj mi jej za szybko... To śmieszne, ale ona mogłaby kierować do Ciebie taką samą prośbę. Nie proszę o cud, ale o dar pokory.

Panie mój, chcę, żebyś wiedział, że z ludzkiego punktu widzenia, zwyczajnie nie rozumiem tego, co się stało. Wydaje mi się to bezsensowne i nie potrafię dać sobie z tym rady. Dlatego proszę, ześlij mi kogoś, kto będzie mi w tym towarzyszył. To nie żądanie, to tylko prośba. Sama nie dam rady... Albo zabierz mnie do siebie.

Więc proszę Cię, Panie, tylko o jedno. Spraw, by osoby, które mam teraz na myśli, mogły przy mnie być jak najdłużej, nie budząc ani we mnie, ani w sobie poczucia winy, że to wszystko miało wyglądać inaczej. Mogło, ale nie będzie. Spraw, byśmy mieli siły nie przeciwstawiać się Twojej woli. I może dodaj trochę więcej odwagi, bym nie bała się wyznawać przed ludźmi prawdy, choć to czasem tak bardzo boli.

- o obecność w tym życiu Boga:

Wszedłeś do mojego życia, mimo tego, że wcale nie otwierałam Ci drzwi. Dzisiaj szczególnie proszę: zostań w nim do końca, do ostatniego oddechu. Bo tak naprawdę cały ciężar mojego życia spoczywa na Tobie. Więc czuwaj przy mnie każdej nocy, gdy jest źle, gdy tak trudno złapać oddech, czekać na kolejny wschód słońca...

Publikowane na blogu wpisy-listy są nie tylko podziękowaniem lub prośbą. Mają na celu także, jak pisze sama autorka, zdefiniowanie i – można by dodać – porządkowanie:

Dziś napisanie do Ciebie będzie chyba wyjątkowo trudne, a może nawet okaże się zadaniem nie do wykonania. Mam jednak poczucie, że muszę spróbować, choćby dla zdefiniowania tego wszystkiego, co mną targa.

Inne analizowane listy do nieba nie zawierają zwerbalizowanej intencji. Można ją zrekonstruować na podstawie kolejnych wpisów. Autorom kierującym swe listy do osób zmarłych przyświeca intencja podtrzymania nagle urwanego przez śmierć kontaktu: *to nie Twoja wina, że nie mam dokąd wysłać tego listu, że nie mam ani Ciebie, ani adresu do Ciebie; to nie Twoja wina. Tylko – tak mi bezzradnie i pusto, i ta pustka kłuje mnie gdzieś za żebrami* (<http://bloginka-niebieska.blog.onet.pl/2011/12/14/>).

Intencje wynikają więc z treści listów do nieba. W zależności od typu odbiorcy (o czym w dalszej części artykułu) oraz od treści intencją tych tekstów jest podtrzymanie kontaktu z adresatem listu – Bogiem lub zmarłym.

35.4. Adresat wpisany w tekst

Teksty te pod względem genologicznym stanowią gatunki złożone, wysoce intertekstualne. Jak już wspomniano, miejsce publikacji wskazuje na genologiczną przynależność do tekstów bloga. Konstrukcja adresata wpisanego w tekst z jednej strony przywodzi na myśl tradycyjny list, z drugiej – wpis na blogu. We wpisach tych można wskazać bowiem kilka grup adresatów, przede wszystkim Boga (co wynika z nazwy gatunku) oraz czytelników bloga – nieokreśloną zbiorowość.

35.4.1. Bóg

Kolejne wpisy zamieszczone na blogu „dziennik miłosierdziem pisany” noszą nazwę listów do Boga, i to On jest głównym adresatem tychże wpisów. Autorka bezpośrednio zwraca się do odbiorcy transcendentnego, do Boga, w nagłówkach kolejnych listów, np. *Boże, dziękuję Ci za tę dziewczynę, przecież mogła zupełnie nie zwrócić na mnie uwagi. Proszę daj mi więcej pokory, bym nie buntowała się przeciw Twojej woli. Cierpienie też jest darem prawda?* Pisząc o swoim cierpieniu fizycznym i psychicznym, o relacji z Bogiem, o śmierci, Autorka używa wielu zwrotów adresatywnych. Wiele z nich poprzedzonych jest zaimkiem dzierżawczym mój: *Mój Jedyny, Mój Kochany, Mój Drogi Jezu, Uwielbiany*. Niektóre nie zawierają nazwy własnej Boga lub Jezusa i przy

pierwszej pobieżnej lekturze czytelnik może mieć wrażenie, że skierowane są do chłopaka, narzeczonego: *Kochany, Jedyny, Umiłowany*. Niektóre ze stosowanych przez autorkę zwrotów występują w stopniu najwyższym: *Najmilszy, Najukochańszy*. Inne są połączeniem zaimka dzierżawczego i przymiotnika w stopniu najwyższym: *Mój najcudowniejszy*. Dosyć rzadko w nagłówku listu pojawia się nazwa własna adresata: *Kochany Jezu, Mój Drogi Jezu*. Jest On określany także mianem *Przyjaciela*. Szczególnym rodzajem wpisu jest ten zamieszczony w Boże Narodzenie, kiedy autorka rozpoczyna od złożenia życzeń: *Wszystkiego najlepszego Maleńki*. Nazywając Boga *Jedynym, Kochanym, Ukochanym*, buduje bardzo bliską relację z Odbiorcą, wskazuje na Jego miejsce w swoim życiu.

35.4.2. Zmarli lub śmiertelnie chorzy

Drugą grupę adresatów stanowią konkretne, pojedyncze osoby bezpośrednio znane autorkom listów do nieba. Dla przykładu, wśród wszystkich opublikowanych na blogu „dziennik miłościem pisany” wpisów-listów do adresatów jednostkowych skierowane są dwa listy. Jedna z tych osób to przyjaciółka autorki, nazywana Wojowniczką (śmiertelnie chora):

Do Wojownicy

Mam nadzieję, że jeśli kiedykolwiek przeczytasz ten list, wybaczysz mi szczerość, z jaką za chwilę opiszę to, co się wydarzyło. Wiem, że wśród czytelników tego dziennika, są osoby, które znają nas w życiu realnym. Proszę Was Kochani, by każdy z Was przemyślał to, co za chwilę przeczyta w ciszy własnego serca i sumienia...

Słowa do niej skierowane są właściwie wprowadzeniem do właściwego wpisu-listu, rodzajem usprawiedliwienia tego, co za chwilę zostanie pokazane czytelnikowi.

Drugą osobą, do której autorka nie tylko zwraca się bezpośrednio na łamach swojego bloga, ale do której kieruje cały wpis-list, jest zmarły przyjaciel, nazywany Królikiem:

Kochany Króliku!

W myśl tego, co się stało, postanawiam napisać list do Ciebie, tym samym na chwilę porzucić konwencję tego dziennika. Ale przecież zawsze mówiłeś, że miłość do Boga musi wynikać z miłości do ludzi. Zawsze, kiedy czytałam te słowa na jednym z komunikatorów, były zaskakujące. Otwarcie przyznawałeś się do tego, że nazywasz Boga inaczej, niż większość społeczeństwa. Mimo wszystko potrafiliśmy dojść do porozumienia, znaleźć wspólną płaszczyznę do rozmów, do wymieniania ciepłych myśli, o których nikt tak naprawdę nie miał pojęcia. Potrafiliśmy...

Analiza wpisów wskazuje więc na wielość adresatów. Adresatem tekstowym, do którego autorka kieruje swoje przemyślenia, jest Bóg. Jednocześnie wydaje się, że nie opuszcza jej świadomość niewidzialnej obecności odbiorcy, którego można by nazwać obserwatorem i komentatorem tej komunikacji z Bogiem. Są to czytelnicy bloga, których obecność wpływa na tematykę i stylistykę listów (przemilczenia, niedopowiedzenia, czasem usprawiedliwienia przed czytelnikami).

35.4.3. Czytelnicy

Na tego odbiorcę wskazuje inicjujący bloga wpis, zatytułowany *Wstęp*, w którym autorka „dziennika miłosierdziem pisanego” zwraca się bezpośrednio do swoich czytelników, pisząc:

Zakładam kolejnego bloga, zamykając za sobą tym samym pewien okres swojego życia. Mam nadzieję, że ten dziennik w odróżnieniu od poprzednich, jakie prowadziłam będzie na tyle przemyślany, że w przyszłości doczeka się wydania w formie papierowej. O czym będzie ten blog? Będą to zapiski niepełnosprawnej młodej kobiety chorej na czterokończynowe porażenie mózgowe, a przez to niemal całkowicie zależnej od otoczenia. Chcę pokazywać wam swoje życie, przez kryształową szybę swoich myśli i emocji, tak bardzo ulotnych, ale niesamowicie ważnych w życiu każdego z nas...

Autorka kilka zamieszczonych na blogu wpisów-listów kieruje w całości lub części do czytelników, uprzedzając ich o zmianie tematyki lub stylistyki wpisu, a także o intencjach, które nią kierowały. Jednocześnie są to prośby o ostrożne komentarze, np.:

Drogi Czytelniku!

Zanim zacznę przekazywać Tobie kolejny list, chciałabym, byś miał świadomość, że dzisiejsza notka może mieć nieco zaskakujący charakter. Może nie mieć tak bardzo jednoznacznego charakteru. Ale cóż, tak już jest, że człowiek przeżywa w życiu różne emocje przybierające czasem formę zachowań, słów, czynów, niezrozumiałych nawet dla samego doświadczającego. Musisz też wiedzieć, że piszę ten wpis głównie dla celów terapeutycznych, więc zanim skomentujesz go w jakikolwiek sposób nacechowany negatywnymi emocjami, przemyśl to dwa razy...

Moi kochani!

Dzisiaj z racji tego, iż zostałam nominowana do zabawy w dobre myśli przez autorkę bloga „Na marginesie życia”, nie będzie typowego listu do Boga, choć niewykluczone, że chwilami będę się do Niego odwoływać...

Czytelnicy stanowią adresata zbiorowego, nieokreślonego, chociaż realnego. Poza kilkoma wpisami w całości skierowanymi do czytelników,

autorka zwraca się do nich głównie w listach skierowanych *stricte* do Boga. Najczęściej w zakończeniu wpisu stawiając pytania, np.:

A kim dla Ciebie jest Jezus? Przyjacielem, sędzią, kuratorem, a może tylko postacią historyczną?

lub składając życzenia:

Życzę wam, abyście przy okazji urodzin Jezusa się nawzajem miłowali.

Świadomość obecności osób nie uczestniczących bezpośrednio w komunikacji mają też inne blogerki. Autorka występująca jako „bloginka niebieska”, która swoje listy początkowo kieruje do zmarłego przyjaciela, z czasem zmienia formę wpisów i pisze:

powinnam się przedstawić, to mile widziane przy pisaniu bloga, podobno, tak twierdzi Aga, jej jednej powiedziałam. Czyli tak: jestem Zoja (i nie jest to zdrobnienie od Zofii, jak myślę na początku niemal wszyscy), mam 16 lat, chodzę do liceum (pierwsza „C”), mieszkam w Bydgoszczy, z mamą, Julką i Jarkiem. Julka to moja siostrzyczka, ma dwa lata i jest super śmieszna...

Pojawienie się adresata zbiorowego we wpisach-listach każdorazowo sygnalizuje zmianę formy: z listów o charakterze prywatnym, skierowanych bezpośrednio do zmarłego lub Boga na listy otwarte, a właściwie wpisy na blogu. Zmiana adresata skutkuje zmianą formy gatunkowej, a spowodowana jest prawdopodobnie przejściem do kolejnego etapu żałoby.

35.5. Komunikacja

Listy te stanowią więc przykład złożonej, wielopoziomowej komunikacji. Jej złożoność, wynikającą z wielości adresatów, doskonale obrazuje poniższy wpis-list:

Najmilszy!

Od kilku dni zabieram się za pisanie. Nie wychodzi. Strzępki myśli i skojarzeń wydają się niesforne, trudne do opanowania i ułożenia w logiczną całość. Dlatego przepraszam, jeśli ten list nie będzie taki, do jakich przyzwyczaiłam czytelników tego dziennika. W tym momencie chyba bardziej przepraszam samą siebie, bo Ty przecież wiesz jak jest. Więc przepraszam ludzi, choć oni twierdzą, że nie mam ku temu powodu... (dziennik miłosierdziem pisany).

Można tu wskazać kilka poziomów i kręgów komunikacji. Nadawcą zawsze jest autorka, a zarazem bohaterka bloga, pisząca w pierwszej osobie liczby pojedynczej (JA). Wśród adresatów, jak już wspomniano, wskazać można pięć grup:

- 1) odbiorcę bezpośredniego, realnego, zbiorowego – ONI (lub WY) (czytelnicy),
- 2) odbiorcę bezpośredniego, realnego, pojedynczego, konkretnego – ONA (TY) (np. Wojowniczką),
- 3) odbiorcę wpisanego w tekst, transcendentnego – ON1 (TY1) (Bóg),
- 4) odbiorcę wpisanego w tekst, zmarłego – ON2 (TY 2) (Królik, Bratek, ojciec),
- 5) odbiorcę wpisanego w tekst, bezpośredniego, który jest zarazem nadawcą – JA (autorka).

Wymienione typy odbiorców występują w analizowanych blogach w różnych proporcjach i konfiguracjach. We wszystkich odnaleźć można następujące typy: JA, ONI (WY), ON2 (TY2). Inne typy adresata [ON1 (TY1), ONA (TY)] są fakultatywne. Te trzy obligatoryjnie występujące w listach-wpisach kręgi adresatów wskazują, że listy do nieba stanowią komunikat, który występuje w komunikacji: JA-JA, JA-ON2 (TY2), JA-ONI (WY).

Uwzględniając wszystkie wymienione wyżej typy adresatów, można pokazać – korzystając z inspiracji Jurija Łotmana [2008] – że w listach do nieba komunikacja zachodzi pomiędzy:

- JA – ONI (WY) (czytelnicy) – na linii świat wewnętrzny – zewnętrzny, realny – realny,
- JA – ONA (TY) (np. Wojowniczką) na linii świat wewnętrzny – zewnętrzny, realny – realny,
- JA – ON1 (TY1) (Bóg) – na linii świat ziemski – pozaziemski, realny – transcendentny,
- JA – ON 2 (TY2) (zmarły) – na linii świat ziemski – zaświaty, realny – transcendentny,
- JA – JA – na linii świat wewnętrzny – uzewnętrzniający.

Wydaje się, że jedynie odbiorca realny (ONI-WY), określony tu jako bezpośredni, jest w sensie dosłownym, aktywny, tzn. bierze aktywny udział w komunikacji, odpowiada, zadaje pytania, komentuje.

Te typy adresatów wpisane w trzy rodzaje komunikacji odpowiadają trzem poziomom komunikacji:

- 1) JA – ONI (WY) – komunikacja masowa,
- 2) JA – ON1 (TY1)/ON2 (TY2)/ONA (TY) – komunikacja interpersonalna,
- 3) JA – JA – komunikacja intrapersonalna.

Różnorodność odbiorców oraz poziomów, na których odbywa się komunikacja w listach do nieba związana jest z funkcją tego gatunku tekstu.

35.6. Funkcje

Dwie bezpośrednio biorące udział w komunikacji kategorie jej uczestników wpływają na różne realizowane w niej funkcje.

Dla JA wpisy-listy są wyznaniem wiary (dziennik miłosierdziem pisany). Pełnią funkcję:

- memoratywną, upamiętniającą ważne dla autorki wydarzenia:

Zamykam oczy, przywołując w pamięci wydarzenie, które chcę dziś opisać, a może tylko przypomnieć sobie tamte emocje i chęć wniknięcia w duszę człowieka siedzącego naprzeciwko mnie, bo przecież nigdy nie przestał nim być, prawda?; Przeszłość pomaga mi w dobrym przeżywaniu teraźniejszości. A może i przyszłości? Nie chodzi o to, by zapomnieć. A nawet nie należy spychać swoich własnych wspomnień, przeżyć, emocji pod metaforyczny dywan. Chodzi o to, że trzeba swoje porażki przekształcać w coś dobrego. Ale to nie stanie się od razu. Wiem, że ten dziennik czyta wiele osób niepełnosprawnych fizycznie, albo z zaburzeniami psychicznymi. Ci drudzy nie mają umiejętności odcinania się od przeszłości, a jeśli uda im się to wypracować, to kosztuje ich to znacznie więcej, niż przeciętnego człowieka. Ja też nie potrafię... Nie wstydzę się swojej nadwrażliwości, a Wy?

Ciągle widzę jak, fałszując niemiłosiernie Tango Budki Suflera, wywija zasapany (Julka trochę waży) na środku salonu, zaśmiewając się i depcząc po nogach tym, którzy nieopatrznie podeszli za blisko. Następnego dnia – już go – nie było. Następnego dnia nie było już niczego. I nie chciałam, żeby cokolwiek stawało się od nowa. Albo nadal trwało. Ale – trwa. I to jest najokrutniejsze. Ktoś nagle przestaje żyć, znika; ktoś najważniejszy ze wszystkich, a świat udaje, że nic się nie stało i istnieje sobie nadal, jak gdyby wcale go to nie obeszło (bloginka-niebieska).

- terapeutyczną:

Musisz też wiedzieć, że piszę ten wpis głównie dla celów terapeutycznych, więc zanim skomentujesz go w jakikolwiek sposób nacechowany negatywnymi emocjami, przemyśl to dwa razy... (dziennik miłosierdziem pisany).

I uparła się, że musimy zgłosić tam mój blog [na konkurs]. Protestowałam, że blog nie jest na ocenę, że piszę go, bo mi pomaga, zajmuje czas (którego od tamtego koszmarne go dnia mam naraz o wiele za dużo); pozwala uporządkować myśli i wrażenia; i – co najważniejsze – pisany na jego laptopie, zaczął dawać mi poczucie, że on nie przestał istnieć tak do końca, że nadal jest gdzieś tutaj, w tej wirtualnej przestrzeni (bloginka-niebieska).

Dla ONI (WY) listy-wpisy mogą pełnić funkcję informacyjną oraz ewangelizacyjną:

Miałam dużo planów na przeprowadzenie czytelników naszego dziennika, przez czas wielkiego postu, ale kolejny raz sprawiłam, że uginam się pod ciężarem własnego krzyża. Panie mój, to nie przypadek, wiem to...; Kilka dni temu uświadomiłam sobie, że dokładnie w czerwcu mija rok, odkąd piszę ten dziennik. Czasem mam metafizyczne wrażenie, że moja rola w jego prowadzeniu, ogranicza się jedynie do pośrednictwa pomiędzy Tobą, a czytelnikami. Czy mam prawo tak mówić Jezus? Przecież Tobie nie ślubowałam...

Nadrzędną jednak funkcją wydaje się **funkcja fatyczna**. Listy do nieba stanowią teksty, których celem jest podtrzymanie kontaktu ze zmarłymi lub z Bogiem. Autorki listów-wpisów w świecie wirtualnym szukają kontaktu z tymi, którzy odeszli. Sam Internet jest przestrzenią tak abstrakcyjną, że może pośredniczyć w kontaktach z zaświatami. Internetowe listy do nieba pokazują przemiany współczesnej kultury. Jeszcze nie tak dawno kontaktu ze zmarłymi ludzie szukali przede wszystkim w kościołach i na cmentarzach, a więc w przestrzeni *sacrum*. Komunikatem, który ułatwiał ten kontakt, była modlitwa. Pisane przez bardzo młode osoby listy do nieba pokazują, że do Internetu przenosi się także sfera życia duchowego. Do kontaktu z zaświatami, ale także z samym sobą w trudnej sytuacji straty osoby bliskiej wykorzystuje się internetowe formy komunikacji, między innymi stanowiące kompilację typowego listu, modlitwy i bloga *listy do nieba*. Nie jest to co prawda nowa forma komunikacji, listy do nieba znane były przed epoką Internetu, występowały w formie kartek wrzucanych do skrzynek w kościołach lub przy grobach świętych, np. papieża Jana Pawła II. Kierowane były jednak nie bezpośrednio do zmarłych, ale do świętych, którzy stanowili zarówno adresata, jak i pośrednika w komunikacji z Bogiem. Publikacja listów do nieba na blogach internetowych, a co za tym idzie wtajemniczenie w komunikację prywatną i bardzo osobistą większego grona czytelników, pokazuje, że przestrzeń wirtualna traktowana jest nie tylko jako miejsce szybkiej komunikacji z innymi, ale także ze sobą i ze zmarłymi. Internet zaś traktowany jest jako przestrzeń światów (wewnętrznych i zewnętrznych) i zaświatów.

Bibliografia

Bartmiński Jerzy, Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, 2006, *Intencja a funkcja tekstu*, w: *Oblicza komunikacji 1. Perspektywy badań nad tekstem, dyskursem i komunikacją*, red. Irena Kamińska-Szmaj, Tomasz Piekot, Monika Zaśko-Zielińska, Kraków: Krakowskie Towarzystwo Popularyzowania Wiedzy o Komunikacji Językowej „Tertium”, s. 25–44.

- Bartmiński Jerzy, Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, 2009, *Tekstologia*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- ISJP – Bańko Mirosław (red.), 2000, *Inny słownik języka polskiego*, t. 1–2, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Łotman Jurij, 2008, *Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury*, tłum. Bogusław Żyłko, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Malinowska Ewa, 2004, *Napisz do mnie przez telefon – od epistoły do SMS-a*, w: *Gatunki mowy i ich ewolucja*, t. II: *Tekst a gatunek*, red. Danuta Ostaszewska, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, s. 189–197.
- Michalewski Kazimierz, 2009, *Komunikaty mieszane*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Skwarczyńska Stefania, 1975, *Wokół teorii listu (Paradoksy)*, w: Stefania Skwarczyńska, *Pomiędzy historią a teorią literatury*, Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”, s. 178–186.
- Trzynadłowski Jan, 1982, *Sztuka słowa i obrazu: studia teoretycznoliterackie*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Vandendorpe Christian, 1999/2008, *Od papirusu do hipertekstu. Esej o przemianach tekstu i lektury*, tłum. Anna Sawisz, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Wrocławski Krzysztof, 1991, *Listy z nieba, czyli epistoła o niedzieli*, Warszawa: Wydawnictwo Fundacja Myśl.

“My Dearest! I Am Writing to You...”: Letters to Heaven as a Form of Internet Communication with the Beyond

Summary

The article proposes an analysis of texts, known in Internet communication as “letters to heaven”, whose authors address God or their departed close ones. Letters to heaven are a complex genre of texts, constituting mixed messages (according to Kazimierz Michalewski’s terminology), similar to traditional letters even though most often occurring as entries in Internet blogs. Thus they are an Internet genre referring to genre conventions of a letter, prayer, diary or journal. They are a form where styles of direct and indirect (traditional and contemporary) communication are joined. A genre analysis of letters to heaven indicates changes of contemporary social communication, and these, in turn, are a reflection of changes in contemporary culture.

Keywords: letters, prayer, blog, communication, message, genre, text.

Rozdział 36

Wiecznie żywi... Formy nieśmiertelności bohaterów folkloru radzieckiego lat 20.–30. XX wieku

Iwona Rzepnikowska
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
w Toruniu

Streszczenie

Zdaniem wielu badaczy folkloru nieoczekiwana i przedwczesna śmierć człowieka cieszącego się w społeczeństwie szacunkiem i uznaniem zawsze wywołuje niedowierzanie i rodzi różnego rodzaju spekulacje na temat okoliczności śmierci, a także opowieści o tym, że taki człowiek nadal żyje, ale np. gdzieś się ukrywa lub też czuwa gdzieś w stanie uśpienia, by w bliżej nieokreślonej przyszłości ponownie stanąć do walki z wrogiem i dopełnić swego posłannictwa. W artykule mowa jest o formach nieśmiertelności (m.in. fizycznej, duchowej, symbolicznej) dwóch bohaterów bajek okresu stalinowskiego, a mianowicie Lenina i Czapajewa oraz o użytych do realizacji tego zamierzenia twórczych tradycyjnych wątkach i motywach.

Słowa kluczowe: Lenin, Czapajew, folklor radziecki, bajka radziecka, nieśmiertelność, bohater-wybawiciel, ludowe legendy utopijne.

Folklor wielu narodów, w tym także folklor słowiański, dostarcza nie-
mało przykładów na to, że nieoczekiwana i przedwczesna śmierć jednostki
wybitnej, owianej wśród ludu legendą, zawsze wywołuje niedowierzanie
i rodzi najrozmaitsze spekulacje na temat przyczyn i okoliczności śmierci,
zwłaszcza jednak różnego rodzaju opowieści o tym, iż taki człowiek nadal
żyje, ale np. gdzieś się ukrywa lub też czuwa gdzieś (w górach, w nieprze-
bytych lasach) w stanie uśpienia, by w bliżej nieokreślonej przyszłości
ponownie stanąć do walki z wrogiem i dopełnić swego posłannictwa

[Hajduk-Nijakowska 1983: 11–13]. Według dość powszechnego przekonania, u podstaw tego typu przekazów leży wiara w życie pozagrobowe oraz istnienie duszy, której po fizycznej śmierci człowieka przypisywano niezależny od niego status ontyczny i zdolność podlegania różnym antropomorfizacjom [Lehr 2006: 244–245].

Jakkolwiek może się to wydać dziwne, niewątpliwie w ten opowieściowo-wierzeniowy paradygmat wpisują się zmarli przedwcześnie, zwłaszcza jednak zmarli w nie do końca wyjaśnionych okolicznościach bohaterowie folkloru stalinowskiego, w tym będący obiektem niniejszych rozważań Wasilij Czapajew i Włodzimierz Lenin¹. Trzeba jednak zaznaczyć, że z punktu widzenia ówczesnej władzy utwory opiewające ludzi, którzy poświęcili życie dla tzw. sprawy, miały być formą wiecznej pamięci o nich i o ich czynach, czyli odpowiadały zgodnej z doktryną komunistyczną definicji nieśmiertelności, która z duszą nie miała absolutnie nic wspólnego². Co więcej, osobiste chęci zapisania się w pamięci zbiorowej nie odgrywały żadnej roli, gdyż uzyskanie statusu nieśmiertelności było niekwestionowanym przywilejem, a ten leżał wyłącznie w gestii władzy. Jak to jednak zwykle bywa z przywilejami, tak i ten dość szybko okazał się przekleństwem, stawiającym żyjących przedstawicieli *homo sovieticus* w sytuacji dramatycznego wyboru³.

Tymczasem wywodzący się głównie ze środowiska chłopskiego nosiciele folkloru wszelkie nowe informacje, także te o charakterze polityczno-propagandowym, przetwarzali, odwołując się do tradycyjnych wzorców i rozwiązań

¹ Tego typu utwory były rezultatem zakrojonej na szeroką skalę akcji, której celem było zebranie, jak byśmy dziś powiedzieli, folkloru politycznie poprawnego (ros. Политически выдержанный фольклор). W powyższej formie twórczości dostrzeżono bowiem niewykorzystane dotąd możliwości propagowania ideologii komunistycznej. Ponieważ jednak sami nosiciele tradycji – poza nielicznymi wyjątkami – nie przejawiali inicjatywy, by swą twórczością reagować na aktualne wydarzenia społeczno-polityczne i historyczne, zaangażowano folklorystów, ci zaś, naturalnie ulegając naciskom władz, dołożyli wszelkich starań, by ich podopieczni stali się piewcami nowych czasów. Folklor okresu stalinowskiego doczekał się wielu interesujących opracowań. Z ważniejszych warto wymienić: Иванова 2002; Панченко 2005; Миллер 2006; Богданов 2009; Архипова, Неклюдов 2010; Козлова 2012.

² O obowiązującej w czasach stalinowskich definicji nieśmiertelności zob. Адоньева 2013.

³ Żyjący coraz boleśniej zaczęli odczuwać, że wobec zmarłych, których życie i dzieło przyszło im kontynuować, mają do spłacenia potężny dług wdzięczności, co w ostatecznym rozrachunku stawiało ich przed dramatycznym wyborem. Niezwykle trafnie, choć szokująco, ujęła to Swietłana Adoniewa: „Советский человек оказывался перед чреватым неврозом противоречием: для того, чтобы стать бессмертным, нужно остаться в памяти народной. Для того, чтобы в ней остаться, нужно совершить акт служения общему делу. В предельном случае этот акт состоит в созидании собственной смерти. Смерти особенной – красной, и – на миру. В конечном счете оказывалось, что для того, чтобы избежать смерти (стать бессмертным), нужно погибнуть” [Адоньева, 2013].

artystycznych czy też, używając określenia Siergieja Niekludowa, do gotowych „narracyjnych matryc” [Неклюдов 2004: 26–36]. To tłumaczy, dlaczego w ich opowieściach o ludziach czynu aktualizują się o wiele bardziej różnorodne wyobrażenia o nieśmiertelności, także zgoła odmienne od preferowanej przez władze, uzależnione zresztą każdorazowo od wykorzystywanych w danym utworze gatunkowych konwencji.

Jedną z najbardziej pożądanых przez ludzkość w ogóle, a naród radziecki w szczególności, zwłaszcza w obliczu śmierci wodza rewolucji, była nieśmiertelność biologiczna. Interesującą projekcją tych marzeń jest zapisana stosunkowo wcześnie, bo już w roku 1924, bajka *Ленин на каменном столбе* [Пясковский 1930: 33–35]. Jej bohater, niczym bóstwa lunarne, symbole wiecznie odradzającego się życia⁴, podlega cyklicznym przemianom starzenia się i młodnienia w zależności od fazy księżyca:

Ну, с тех пор вот и доспелась благодать-то с Лениным: кажинный месяц делается он раз молодым и раз старым. Примерно, когда на небе месяц моложавит, серпом висит, Ленин – व्यюноша, парень кровь с молоком, а как только полнеть почнет месяц и делацца круглым, как краюха хлеба, Ленин стареет, становится дедушкой [Пясковский 1930: 35].

Tę wyjątkową właściwość Lenin uzyskał nie bez udziału sił boskich („Вот за это, а может стацца, и за то, что Ленин мучитца и страдает за народ, за мир честной, значит, ему-то и послал благодать бог-то” [Пясковский 1930: 34])⁵ po tym, jak jako jedyny spośród wielu śmiałków wspiał się na umiejscowiony w centrum Moskwy kamienny słupek, by odtąd czuwać nad bezpieczeństwem narodu, a także reagować na wszelkie nadużycia władzy, co ciekawe, także poza granicami swojego kraju.

Ну, с тех пор и находитца на этом столбе Ленин-то. Чижало, шибко чижало ему-то, Ленину, приходитца. Днем глядит и по ночам глядит в стороны во все и распоряжацца по-хозяйски. Чуть что, скажем, министр какой, царь земли чужой, али комиссар наш, али другой хто – Ленин чичас же:

⁴ Chodzi np. o egipskich Isis, Hathor i Ozyrysa, babilońską Isztar, greckich Artemidę i Dionizosa, rzymskich Dianę i Lunę czy słowiańskiego Chorsa. Szczegółowo pisała o tym Monika Pietrowicz [Pietrowicz 2010: 41–49].

⁵ „Когда, примерно, на Расею навалились богатеи и миллиенчики из земель чужих, штоб сбить, значит, Ленина с пути праведного, вдруг гром страшный ударил и над Москвой-матушкой небо огневое разверзнулось, и голос громовой: – Не робей, товарищ Ленин, ты всех врагов и супостатов покоришь под ноги себе! Иди, – говорит, – дорогой своей и веди мир честной за собой к жизни щасливой, праведной, уготованной! А за правду, – говорит, – твою, за страдания и мучения твои за мир честной, не возьмет тя, – говорит, – ни пуля, ни нож, ни огонь, ни вода. И будешь – говорит, – жить ты вовеки веков до скончания мира” [Пясковский 1930: 34].

– Шалишь, брат, стоп, давай наказать, не туда, паря, гнешь, пошел прямо, придерживай полевей!..

Потому – ему, Ленину-то, с вышины видно все, как на ладонке и следит сторожко за всем подходяво и направляет жисть на дорогу праведную [Пясковский 1930: 34].

W tym kontekście ciekawie prezentuje się utwór, w którym niezniszczalność jednego z bohaterów naszych rozważań jest uwarunkowana wsparciem drugiego (*Чанай*). Nietrudno się domyślić, kto kogo przewyższa mocą, choć niewiarygodna sprawność fizyczna Czapajewa w połączeniu z zadziwiającą umiejętnością oddychania brzuchem, z którym na przykład w razie zagrożenia pożarowego lub gazowego bezpośrednio łączy się nos, robią naprawdę duże wrażenie⁶. Tymczasem, jak stwierdza narrator, Czapajew nie byłby taki silny, gdyby nie pomoc samego Lenina: „По-моему, Чапай и силен-то был потому, что помогал ему во всем наш дорогой Ленин” [Бардин 1940: 291]. Są pewne podstawy, by sądzić, że nie o wsparcie fizyczne tu chodzi, ani nawet nie o duchowe. Lenin byłby raczej kimś w rodzaju dysponenta niezniszczalności Czapajewa, przydzielającego mu czarodziejskie umiejętności odpowiednio do zaistniałej sytuacji, pełniąc tym samym rolę gwaranta jego bezpieczeństwa.

Swoje zewnętrzne źródło ma także nieśmiertelność kolejnego bajkowego wcielenia Czapajewa (*Смерть Чанаева*), ale nie jest ona ani bezgraniczna, ani bezwarunkowa, wiąże się bowiem z koniecznością dopełnienia pewnego obowiązku. Nieosiągalnym dla miecza i kuli czyni Czapajewa czarodziejski pierścień, musi on jednak wystrzegać się wszelkich akwenów wodnych. Magiczne talizmany to dość powszechne atrybuty bohaterów podań historycznych, które, będąc gwarantem cudownej siły, okazują się zarazem zgubne dla ich posiadaczy⁷. Zgodnie bowiem z konwencją gatunkową tego rodzaju fabuł

⁶ „Глядит Петька, у него уши-то закрылись, голова без волос стала, а нос длинный в живот уперся. Он, значит, из живота себе дышит. [...] а камень и пал на Василия Ивановича. Тут бы ему и смерть. А он как прыгнет — да не низко прыгнул — повыше избы будет” [Бардин 1940: 290–291]. Najciekawsze jest to, że, choć Czapajew został wyposażony w szereg iście fantastycznych cech, pod względem gatunkowym narrator kwalifikuje swój utwór jako „быль-бывальщина”, a więc ukierunkowany na prawdopodobieństwo przekazywanych treści.

⁷ Lista tzw. „charakterów”, zapewniających ich posiadaczom długotrwałe i efektowne powodzenie, jest bardzo długa. Dość wymienić złote, Samsonowe włosy lub umieszczoną pod skórą ciała roślinkę-talizman Dobosza, opaskę na biodrach z wplecionymi weń czarodziejskimi włóknami Janosika, należąca do niego siekierkę rąbiącą na zawołanie, a w razie potrzeby służącą za wierzchowca. Szczegółowo pisali o tym m.in. Dżyзіслав Піасеcki [Piasecki 1973: 115–116] i Roch Sulima [Sulima 1985: 291–292]. Jeśli chodzi o rosyjskich posiadaczy najbardziej zadziwiających tego typu atrybutów, to spośród nich niewątpliwie wyróżnia się ataman

zawsze dochodzi do złamania zakazu wiążącego się ze źródłem magicznej mocy, czego następstwem jest śmierć bohatera – ostateczna i nieodwracalna [Боратырев 1963: 51–52]. I tak właśnie kończy się bajka Matwieja Korgujewa:

Тут Василий Иванович и преставилсе. А уж недалёко было от берега. Да, а уж свои войска на помогу шли. Собрали подкрепленья и ударили на колчаковичей и деникинцей, разбили Колчака на голову и прогнали с советской земли.

Прославилсе Василий свет Иванович, по прозванию Чапаев, и почитают ёго по всей нашей земле. А семье ёго и матери дали пособие, не оставили в обидушку. И топерь о нём всё славитце, ну назад Василий не воротитце. На этом она и кончилась [Нечаев 1939: 6].

Zauważmy jednak, że zakończenie bajki – wyraźnie utrzymane w konwencji pieśni epickiej – niedwuznacznie wskazuje, że w sensie symbolicznym Czapaew nie umarł, ponieważ pamięć o jego czynach trwać będzie wiecznie [Селиванов 2009: 141].

Wielu protagonistów folkloru słownego, by przywołać chociażby wspomnianego wyżej Stiepana Razina, przed śmiercią chroni umiejętność zamawiania kul, które po skończonej walce po prostu strząsali z ubrania⁸. Jeśli chodzi o bohaterów naszych rozważań, to w dwóch skazach⁹ taką zdolność przypisuje się Czapajewowi („А его, – говорят, – ни одна пуля не берёт. Он заговор знает...” [Паймен 1938: 48]), przy czym, co nie jest bez znaczenia, tak jest on postrzegany przez swoich zagorzałych przeciwników, niezdolnych w sposób racjonalny wytłumaczyć jego spektakularnych sukcesów wojennych, jak tylko wsparciem ze strony siły nieczystej¹⁰. Zatem nie należałoby tej właściwości rozumieć w sposób dosłowny, zwłaszcza że i sam Czapaew – na

Stiepan Razin, który np. dysponuje ukrytym pod paznokciami specjalnym rodzajem trawy (ros. спрыг-трава) otwierającej wszystkie zamki [Шептаев 1975: 110]. Z ostatnich prac na temat mitologizacji postaci Razina warto wymienić obszerny artykuł Siergieja Niekludowa [Неклудов 2014: 237–275].

⁸ „Стреляют в них, стреляют, стреляют. – Стой-ко-те! – кричит его сила. Перестанут стрелять; они снимут с себя одежды повытряхивают пули и отдадут назад... Сенька заговаривал от пуль” [Шептаев 1975: 108].

⁹ Anna Woźniak w pracy *Podanie i legenda. Z badań nad rosyjską prozą ludową*, Lublin 1988, używa określenia skaz jako jednego z gatunków rosyjskiej prozy ludowej.

¹⁰ W innym ze skazów mowa o tym, że wśród miejscowej ludności rozpowszechniano nawet osobliwy portret Czapaiewa, na którym wyposażono go w szatańskie atrybuty: „Чапаев на белом коне сидит, глаза огненные, изо рта пламя пышет, а за ним еще такие же скачут. Внизу подпись такая: „Чапаев на коне. Предался самому антихристу, и других из своего отряда антихристу продает. А непобедимый он потому, что это нечистая сила им руководит, и пуля его никакая не берет. Берегитесь его, мирное население” [Паймен 1938: 54–55].

ile można to wyczytać z tekstu – do całej sytuacji odnosi się raczej ironicznie, reagując tak na przesadne czuwanie nad jego bezpieczeństwem („А чего меня охранять? Не бойтесь, меня никакая пуля не берёт. Идите домой” [Паймен 1938: 63]. W kontekście naszych rozważań o nieśmiertelności i jej formach najbardziej interesujące jest jednak zakończenie powyższego skazu, niewątpliwie wyrastające z przekonania, iż ludzie zmarli śmiercią nienaturalną i/ lub przedwczesną na zawsze pozostają zawieszeni między tym a tamtym światem, nie tylko bowiem nie przeszli przez wszystkie fazy swej ziemskiej wędrówki, ale, co gorsza, pozbawieni zostali odpowiedniego rytuału sankcjonującego osiągnięcie przez nich stanu biologicznej śmierci: „А когда погиб Чапаев, у нас долго разговоры были, будто Чапаев вовсе не погиб, а кто-то видал его, как он по лесу ходил” [Паймен 1938: 63]¹¹.

Jakkolwiek trudno nie zaliczyć Czapajewa do tej kategorii zmarłych, którą Dmitrij Zielenin określił mianem „заложенные покойники”, nie należy mu przypisywać negatywnego statusu kulturowego. Według ustaleń Tatiany Nowiczkowej, polegli na polu bitwy tworzyli odrębną, mniej niebezpieczną dla żywych, grupę zmarłych niż np. samobójcy lub ofiary nieszczęśliwych wypadków [Новичкова 2001: 20]. Co więcej, jeśli byli to dowódcy, mogli oni czynnie wspierać swych żołnierzy w walce z wrogiem, dzięki czemu odnosili oni niebywałe sukcesy. Zadziwiającej aktualności tego typu przekonań dowodzą analizowane niżej teksty z udziałem bohaterów naszych rozważań. Choć w pełni zrozumiałe stają się one dopiero w kontekście ludowych utopijnych legend o bohaterze-wybawicielu, w publikacjach poświęconych Czapajewowi i Leninowi umieszczane są w dziale bajek¹².

Na przykład w przekazie Fiodora Buzajewa [Паймен 1938: 20–22]¹³ Czapajew wydostaje się z rwącego nurtu rzeki, zaś przed ścigającymi go kozakami ukrywa się najpierw w niedźwiedziej gawrze, a potem w kibitce pewnego Kirgiza. Ten, podobnie jak czarodziejski donator, obdarowuje bohatera niezwykle koniem, srebrną szablą oraz połączoną bronią, a następnie wskazuje mu miejsce jego ostatecznego schronienia: górę o nazwie Czarna Orlica. Czapajew będzie odtąd opuszczał tajemną kryjówkę tylko wówczas, gdy jego naród znajdzie się w sytuacji największego zagrożenia:

¹¹ Gwoli ścisłości odnotujmy, że dusze poległych ukazywały się w miejscu, gdzie spoczywały ich ciała. Zatem Czapajew powinien być „widywany” nad brzegami rzeki Ural, w której według oficjalnej wersji utonął w czasie ewakuacji po niespodziewanym ataku białych na jego sztab.

¹² O realizacji niektórych motywów ludowych legend utopijnych w bajkach o Czapajewie zob. Rzepnikowska 2015b: 205–220.

¹³ Jak podaje Sidielnikow, jedną z wersji tej opowieści usłyszano nawet od syna Czapajewa, Aleksandra i, co ciekawe, była ona przekazywana wśród jego bliskich jako w pełni prawdopodobna [Сидельников 1974: 25].

Пять ночей и пять дней будешь нестись ты на коне. И принесет он тебя к высокой горе Черная орлица – про ту гору никто на земле не знает. И будет там твой стан... А в нужные минуты, когда бедный народ будут буржуи обижать, ты будешь выручать его из бед [Паймен 1938: 22].

Oczywiście Czapajew wypełnia swą misję zgodnie z przeznaczeniem, wspierając czerwonoarmistów w walce z białymi i wybawiając ich z największych opresji:

И знают только уральские степи, какие геройские подвиги совершал Чапай. Немало бывало случаев, когда он выручал из бед красноармейские отряды. Вот-вот погибнет отряд: сил у него мало и патронов нет – и вдруг откуда ни возьмись появится Чапай. Летит на огненном коне, как на птице, саблей серебряной помахивает, а бурка по ветру развевается [Паймен 1938: 22].

Właśnie owa góra jako miejsce ostatecznego schronienia dowódcy, nosząca pewne znamiona przestrzeni zaświatowej (nieznana jest dokładna jej lokalizacja, nikt o niej nie słyszał, nie każdy może tam się dostać), daje podstawy, by sądzić, że Czapajew uzyskał status swego rodzaju bytu wiecznego, istniejąc na podobnych zasadach jak śpiący w górach rycerze (AT 766)¹⁴. Podobieństwo wydaje się jednakże częściowe, zasadnicza różnica polega bowiem na możliwości wielokrotnego opuszczania kryjówki przez legendarnego dowódcę.

O do pewnego stopnia zbieżnej z powyższą formie egzystencji oraz pełnionych funkcjach możemy mówić w odniesieniu do Lenina jako bohatera „bajki” *Ленин не умер, он жив!* [Пясковский 1930: 35–36]. W wyniku nieudanego zamachu Lenin traci władzę w nogach, spowolnieniu ulega też jego oddech, zachowuje natomiast sprawność umysłu, co jest wystarczającą okolicznością, by w kryzysowych sytuacjach opuszczać mauzoleum i nieść pomoc swemu narodowi („Но не умер он, не пропал на век... Лучевая волна промахнулась. Головы его не затронула. Только с ноженек пригнула к земле да и дыхание призамедлила” [Пясковский 1930: 35]). Zakres jego możliwości zdaje się przy tym niczym nieograniczony. Lenin potrafi zarówno naprawić zepsutą śrubkę, ale też – niczym planetnik – skierować chmury na ten obszar, któremu akurat zagraża susza: „И когда на заводе винтик спортится али, скажем, у нас земля сушится, поднимает он (Ленин – прзур. I.R.) свою голову и идёт на завод, винтик клепает, а к полям сухим гонит облоко” [Пясковский 1930: 36]. I choć, jak twierdzi narrator, Lenin pojawia się między ludźmi, za sprawą użytej

¹⁴ A. Aarne, *The Types of The Folktale*, tłum. S. Thompson, „Folklore Fellows Communications”, nr 184, Helsinki 1964.

w zamachu promienistej fali (ros. „лучевая волна”) jest dla nich zupełnie niewidzialny. Wydaje się zatem istotą bezcielesną, mimo to zachowującą zdolność komunikowania się ze swymi rodakami i to bez udziału medium, przy tym komunikowania się nieprzewidującego informacji zwrotnej, w dodatku o takiej sile oddziaływania, że każdego słuchacza kieruje na właściwą drogę:

Он по проволоке иногда кричит, меж людьми появляется. Тот, кому повелось внимать речи его, тот навеки пойдет путем правильным. Часто слышат его съезды партии, трудовой народ. Только видеть его не под силу нам. Лучевая волна незаметная закрывает его от лица людей [Пясковский 1930: 36].

Wydawałoby się, że narratorzy dwóch „bajek” pozostawiają bohaterów naszych rozważań przy życiu. Tymczasem według wersji Anastazji Filoninej (*Жив Чапаев!*), Czapajew wprawdzie ocalał, zrobił nawet karierę wojskową, ale ze wstydu, iż dał się zaskoczyć wojskom przeciwnika, ukrywa się pod zmienionym nazwiskiem. Poza tym, że narrator widzi w nim wybitnego dowódcę, obdarza go jeszcze epitetami dobry i sprawiedliwy, którymi w ludowej tradycji utopijnej zawsze określano cara:

Выжил Чапаев и прозвище сменил, не Чапаевым стал прозываться, а по-другому, как-то. За ошибку свою, значит, чтобы стыда не было на людях. И сейчас, люди бают, жив Чапаев, большим начальником стал, справедливый такой, добрый [Горький 1937: 231].

Natomiast według relacji Rodiona Akulszyna (*Хитрый Ленин*)¹⁵ Lenin nie umarł, lecz dzięki pomocy naczelnego radzieckiego lekarza jedynie upozorował swoją śmierć. Chciał się w ten sposób przekonać, czy bez niego naród będzie w stanie sobie poradzić. Nierozpoznany przez nikogo najpierw pojawia się na zebraniu na Kremlu, następnie odwiedza robotników w fabryce, wreszcie chłopów na wsi. Jak nietrudno przewidzieć, wszystko jest w jak najlepszym porządku, toteż usatysfakcjonowany Lenin spokojnie zasypia w mauzoleum. Narrator żywi jednak nadzieję, że wkrótce Lenin obudzi się na dobre, a nawet wyobraża sobie, jaką to wywoła radość, choć czyni to w typowo bajkowy sposób:

Вот радость-то будет. Ни словами не расскажешь, ни чернилами не опишешь [Акулышин 1925: 127].

¹⁵ Jak pisze Aleksander Panczenko, przedrukowując bajkę Akulszyna w swym zbiorze *Ленин в русской народной сказке и восточной легенде*, Piaskowski opublikował ją pod tytułem *Скоро проснется Ильич*, a także wprowadził pewne poprawki. Jakże to jednak były zmiany, autor powyższej sugestii, nie precyzuje [Панченко 1996].

Przy zauważalnych różnicach w przedstawieniu czterech ostatnich form egzystencji bohaterów niniejszych rozważań są oni jedynie, jak już to zostało zasygnalizowane wyżej, kolejną konkretyzacją marzeń o bohaterze – obrońcy uciśnionych, których najpełniejszą realizację odnajdziemy w ludowych legendach utopijnych [Чистов 2003]. Mimo że szczegółowa analiza tej problematyki wychodzi poza ramy prezentowanych uwag, warto wszakże odnotować, że rozpatrywane bajki realizują jedynie pięć z dwunastu motywów legendy o obrońcach ludu: wrogowie (biali, angielscy kapitaliści) próbują zabić bohatera (B) – obrońcę interesów ludu i wojownika o sprawiedliwość społeczną (A), wprowadzie udaje mu się uniknąć śmierci (C), jednak musi – zazwyczaj tylko do pewnego czasu – pozostać w ukryciu (D), tym niemniej w szczególnie trudnych dla narodu sytuacjach spiesz mu z pomocą (E)¹⁶. Wykonawcy poszczególnych utworów wykazali się dość twórczym podejściem do narracyjnego modelu ludowej utopii, zwłaszcza w przypadku motywu E (spotkania z „wybawcą” lub wieści od niego), w odniesieniu do którego możemy mówić o kompresji informacji, pozyskanej z motywów G i K („zbawiciel” powinien wrócić, G, żeby dokonać przemian społecznych, K). Ich brak w czystej, jeśli można tak powiedzieć, postaci, wyjaśnia, dlaczego orędownictwo i pomoc (ros. заступничество) Czapajewa i Lenina nie mają charakteru jednorazowego i decydującego, lecz przybierają formę cyklicznych działań rozłożonych w czasie. Gwoli ścisłości należałoby powiedzieć, że z kolei w bajce FILONINY idea pomocy, stawania w obronie ludu (E), istnieje w zasadzie potencjalnie. Na możliwość jej realizacji wskazują epitety „dobry i sprawiedliwy”.

Największą kreatywnością wykazał się wykonawca ostatniej z omawianych „bajek” *Хитрый Ленин*. Wprowadzie odnajdziemy w niej motywy A, B, C, D i E, ale funkcjonują one tu na zasadzie inwersji¹⁷. Zauważmy jeszcze, że utopijne wcielenia Lenina i Czapajewa najbardziej różnicuje konkretyzacja motywu A. O ile w bajkach o Czapajewie przeprowadzenie

¹⁶ А. «Избавитель» намерен осуществить социальные преобразования, В. Отстранение «избавителя», С. Чудесное спасение «избавителя», D. «Избавитель» скрывается, странствует или оказывается в заточении (D1. скрывается в пещере (на острове, в горах, в далеком городе, на чужбине и т.п.), E. Встречи с «избавителем» или вести от него (E1. встречи с неузнанным «избавителем», его объявление и исчезновение [Чистов 2003: 55–57]. W największym stopniu powyższy schemat realizują bajki *Ленин не умер, он жив!*, *Сказка про Чапая* oraz *Жив Чапаев!*

¹⁷ Z przeprowadzonej przez Aleksandrę Archipową analizy komunikatów funkcjonariuszy radzieckich organów bezpieczeństwa lat 20.–30. XX w. wynika, że wśród społeczeństwa istniała bolszewicka wersja legendy o carze-zbawicielu, której bohaterami – poza Leninem – byli jeszcze Lew Trocki, Nadieżda Krupska, Michaił Kalinin, Gieorgij Malenkow oraz Józef Stalin [Архипова 2010: 15–28].

przemian społecznych jest kwestią przyszłości, to w utworach, których protagonistą jest Lenin, mamy do czynienia z magią obrazu spełnionego („jest tak, jak ma być”).

Odnotowane wyżej podobieństwa w zakresie kreowania nieśmiertelnych wizerunków obydwu bohaterów nie powinny przesłaniać istotnych między nimi różnic. Mówiąc inaczej, nieśmiertelność Czapajewa i Lenina była stopniowalna (można było być nieśmiertelnym częściowo lub całkowicie), a co za tym idzie – podlegała wartościowaniu, świadcząc o niejednakowym społecznym i politycznym statusie obu protagonistów. Świadomość tego mieli zarówno sami wykonawcy folkloru, jak i władza bolszewicka w osobie Stalina, dla którego z czasem zaczął być problematyczny przede wszystkim Lenin, przy tym nie tyle Lenin „wiecznie żywy”, co przypadła Stalinowi w udziale rola współczesnego wcielenia przywódcy proletariatu¹⁸. W związku z tym podjęto odpowiednie kroki, by rytualnie poświadczyć śmierć wodza rewolucji, w czym niebagatelną rolę odegrały tzw. płacze po Leninie. Jeszcze do niedawna uważane za przeżytek minionej epoki w połowie lat 30. XX w. płacze-lamenty stały się nagle niezwykle pożądaną formą ekspresji, podobnie jak w swoim czasie byliny, umożliwiały bowiem swego rodzaju uprawomocnienie stanu biologicznej śmierci Lenina, która nastąpiła, przypomnijmy, w 1924 r.¹⁹ Poza właściwościami sankcjonującymi płacze po Leninie odegrały przede wszystkim istotną rolę w poświadczeniu historycznej doniosłości poczynań Stalina jako jedynego prawomocnego następcy i spadkobiercy myśli politycznej Lenina. Śmierć wodza rewolucji opłakiwano przy tym z wyjątkowym rozmachem, angażując do tego przedsięwzięcia nawet najwybitniejszych pieśniarzy-improvizatorów (tzw. akynów) z Azji Środkowej, Kazacha Dżambuła Dżabajewa oraz pochodzącego z Dagestanu Sulejmana Stalskiego, nie bacząc na to, że powierzenie tej roli mężczyznom przeczy tradycji opłakiwania zmarłych, leżącej w gestii kobiet. Mężczyznom przystoi jedynie oddawać hołd zmarłemu [Богданов 2009: 111–126].

Płacze po Leninie nie kończą ani ludowej, ani literackiej, ani jakiegokolwiek innej artystycznej jego kariery. Wizerunek przywódcy proletariatu nadal eksploatowano i czyniono to adekwatnie do zaistniałych okoliczności. Nie inaczej było z Czapajewem, który na przykład na początku lat 40. XX w. pojawił się w filmach agitacyjnych, prowadząc wojska radzieckie przeciw faszystowskiemu najeźdźcom. Bohaterowi wojny domowej dano w ten sposób możliwość

¹⁸ Słynne zdanie „Stalin – to Lenin dziś” (ros. *Сталин – это Ленин сегодня*) było jednym z podstawowych haseł epoki stalinowskiej.

¹⁹ W ten właśnie sposób ocenia pojawienie się płaczów po Leninie niemiecka badaczka Ursula Justus [Юстыс 2000: 926–952].

dopełnienia swej misji, nieoczekiwanie przerwanej we wrześniu 1919 r. Oznacza to jednak, że z bojownika o sprawiedliwość społeczną legendarny dowódca przekształcił się w wyraziciela ideologii narodowej, co należy uznać za kolejny, wyższy stopień mityzacji jego losów [Rzepnikowska 2011: 103].

Na podstawie przeprowadzonych dotychczas badań, a także analizy literatury przedmiotu, trudno jednoznacznie stwierdzić, który z bohaterów poczynionych tu obserwacji wykazał się większą żywotnością. Zważywszy na stopień abstrakcji, jaką osiągnęli oni zarówno w swym poważnym, jak i komicznym wcieleniu, być może obaj w równym stopniu byli bytem czy też, używając określenia postmodernistów, symulakrem, istniejącym jedynie w masowej wyobraźni²⁰.

Bibliografia

- Hajduk-Nijakowska Janina, 1983, *Nie wszystko bajka. Polskie ludowe podania historyczne*, wybór, wstęp i komentarze Janina Hajduk-Nijakowska, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, s. 5–33.
- Lehr Urszula, 2006, „Niekochani zmarli”, „Etnografia Polska”, t. 50, z. 1–2, s. 243–265.
- Piasecki Zdzisław, 1973, *Byli chłopcy, byli... Zbójnictwo karpackie – prawda historyczna, folklor i literatura polska*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Pietrowicz Monika, 2010, *Wizerunek Lenina w bajce radzieckiej*, „Literatura Ludowa”, 4–5, s. 41–49.
- Rzepnikowska Iwona, 2011, *Mit Czapajewa w folklorze i literaturze rosyjskiej XX wieku*, „Przegląd Rusycystyczny”, 4 (136), s. 98–109.
- Rzepnikowska Iwona, 2015a, *Stalin Jasne Słoneczko, czyli folklor w rękach propagandy*, „Literatura Ludowa”, 1, s. 35–45.
- Rzepnikowska Iwona 2015b, «Сказочный» Чапаяев в русской фольклорной традиции, в: *Антрополог глазами информанта – информант глазами антрополога*, red. А. Архипова, Н. Рычкова, Москва: Форум, s. 205–220.
- Sulima Roch, 1985, *Folklor i literatura. Szkice o kulturze i literaturze współczesnej*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Адоньева Светлана, 2013, *Ритуальные площадки*, http://www.folk.ru/Research/adonyeva_ritual_plostch.php?rubr=Research-articles (dostęp: 21.08.2015).
- Акульшин Родион, 1925, *Три сказки: Гражданская война и Ленин в народном творчестве*, «Новый мир», № 11, s. 124–127 (*Хитрий Ленин* зап. Р. Акульшиным не ранее 1925 г. в Вятской губернии).

²⁰ Z drugiej jednak strony, to Czapajewowi nie zaś Leninowi Wiktor Pielewin powierzył w powieści *Чапаяев и Пытота* (1996) rolę głosiciela idei o iluzoryczności otaczającego świata, będącego jakoby tylko projekcją tego, co dzieje się w naszym umyśle. Podobnie uczynił Eduard Wołodarski, który w powieści *Смрачни на Чанаяу* (2008) oraz powstałym na jej podstawie serialu (2012) właśnie legendarnego dowódcę próbował włączyć w poczet męczenników narodowych.

- Архипова Александра, 2010, *Последний царь-избавитель: Советская мифология и фольклор 20–30 годов XX века*, „Антропологический форум – онлайн”, № 1, s. 1–30.
- Архипова Александра, Неклюдов Сергей, 2010, *Фольклор и власть в закрытом обществе*, „Новое Литературное Обозрение”, № 101, <http://magazines.russ.ru/nlo/2010/101/ar6.html>.
- Архипова Александра (red.), 2013, *Мифологические модели и ритуальное поведение в советском и постсоветском пространстве: сб. статей*, Москва: Российский Государственный Гуманитарный Университет.
- Бардин Александр, 1940, *Фольклор Чкаловской области*, сост. А. В. Бардин, Чкаловск: Чкаловское областное изд-во, № 259, s. 290–291. Сказ *Чанай* записан В. М. Полосатовым в г. Абдулине, Чкаловской области, со слов машиниста ж.-д. водокачки В. Н. Иванова (57 л.). Сказ напечатан в альманахе «Степные огни» – литературно-художественный альманах Чкаловского отделения Союза советских писателей, Чкалов, 1938, s. 167.
- Богатырев Петр, 1963, *Образ народного героя в славянских преданиях и сказочная традиция*, „Русский фольклор”, t. VIII, s. 51–55.
- Богданов Константин, 2009, *Vox populi. Фольклорные жанры советской культуры*, Москва: Новое Литературное Обозрение.
- Горький Максим, 1937, *Творчество народов СССР*, red. М. Горький, Л. З. Мехлис, А. И. Стецкий, Москва: «Правда», s. 228–231. Сказка *Жив Чапаяев!* зап. в 1937 г. от колхозницы А. И. Филоновой в с. Куриловке Куйбышевской обл.
- Иванова Татьяна, 2002, *О фольклорной и псевдофольклорной природе советского эпоса*, w: *Рукописи, которых не было. Подделки в области славянского фольклора*, сост. Т. Г. Иванова, Л. П. Лаптева, А. Л. Топорков, Е. Е. Левкиевская, Москва: Ладомир, s. 403–431.
- Козлова Ирина, 2012, *Лиро-эпические новообразования в творчестве севернорусских сказителей 1930–1950 гг.*, autoreferat pracy doktorskiej udostępniony mi przez Autorkę 6.02.2012 г. Praca została obroniona na Rosyjskim Państwowym Uniwersytecie Pedagogicznym im. Aleksandra Hercena w Sankt Petersburgu. Opiekunem naukowym rozprawy był prof. Andriej Własow.
- Миллер Фрэнк, 2006, *Сталинский фольклор*, пер. с англ. Л. Н. Высоцкий, Санкт Петербург: Академический проект.
- Неклюдов Сергей, 2004, «Сценарные схемы» жизни и повествования, w: *Русская антропологическая школа*, вып. 2, Москва: РГГУ, s. 26–36, <http://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov35.htm>.
- Неклюдов Сергей, 2014, *Разин демонологический*, w: *In Umbra: Демонология как семиотическая система*, Альманах, вып. 3, отв. ред. и сост. Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова, Москва: Индрик, s. 237–274, <http://indrik.ru/in-umbra-demonologiya-kak-semioticheskaya-sistema-almanakh-vypusk-3> (dostęp: 14.11.2015).
- Нечаев Александр, 1939, *Сказки М. М. Коргуева*, кн. 1, записи, вступит. статья и коммент. А. Н. Нечаева, предисл. М. К. Азадовского, Петрозаводск: Карельское гос. изд-во, s. 1–6. Сказка *Смерть Чапаяева* была записана в январе 1937 года со слов колхозника Матвея Михайловича Коргуева, 54 лет, в колхозе «Красный рыба» Лоухского района, Карельской АССР.

- Новичкова Татьяна, 2001, *Энос и миф*, Санкт Петербург: Наука.
- Паймен Влас, 1938, *Чапай. Сборник народных песен, сказок, сказов и воспоминаний о легендарном герое гражданской войны В. И. Чапаеве*, сост. В. Паймен, Москва: Советский писатель. Сказка *Жив Чапаев!* была записана в марте 1936 года со слов колхозницы Анастасии Ивановны Филониной в с. Куриловка, Куйбышевской области. Сказка *про Чапая* была записана от колхозника из села Б. Таволжанка Пугачевского района Саратовской области Бузаева Федора Борисовича в июле 1936 г., s. 20–22.
- Панченко Александр, 1996, *Осьмое чудо света*, в: *Полярность в культуре*, Альманах „Канун”, вып. 2, Санкт Петербург, s. 166–202, <http://www.pravoslavie.ru/arhiv/65509.htm> (dostęp: 12.11.2015).
- Панченко Александр, 2005, *Кульмт Ленина и „советский фольклор”*, „Одиссей. Человек в истории”, Москва: Наука, s. 334–366.
- Пясковский Анатолий, 1930, *Ленин в русской народной сказке и восточной легенде*, Москва: Молодая гвардия, (Ленин на каменном столбе, зап. А. Серовым в 1924 г. в Новониколаевской губернии, s. 33–35; *Ленин не умер – он жив*, зап. И. Поповым в 1925 г. в Ивано-Вознесенской губернии, s. 35–36).
- Селиванов Федор, 2009, *Поэтика былин в историко-филологическом освещении (композиция, художественный мир, особенности языка)*, Москва: Круг.
- Сидельников Виктор, 1974, *Чапаев в устной поэзии творчества Фурманова*, в: Сидельников Виктор, *Писатель и народная поэзия*, Москва: Современник, s. 11–28.
- Чистов Кирилл, 2003, *Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд)*, Санкт Петербург: Наука.
- Шептаев Леонид, 1975, *Поэтика исторических преданий о Разине в свете истории жанра*, „Русский фольклор”, s. 102–113.
- Юстус Урсула, 2000, *Вторая смерть Ленина: функции плача в период перехода от культа Ленина к культу Сталина*, в: *Соцреалистический канон*, red. X. Гюнтер, Е. Добренко, Санкт Петербург: Академический проект, s. 926–952.

Forever Alive... Forms of Immortality of the Soviet Folklore Characters of the 1920s and 1930s

Summary

According to many researchers of folklore, the unexpected and premature death of a person who has enjoyed respect and recognition in society always gives rise to disbelief and speculations about the death circumstances, as well as to stories according to which the person is still alive, yet hiding in some place, and on the lookout, or lying dormant in order to square up to the enemy in an unspecified future, and thus fulfill their mission. The article discusses selected forms of immortality (including physical, spiritual and symbolic immortality) of two heroes presented in

Stalinist-period fairy tales, namely Lenin and Chapayev. The article also addresses traditional themes and motifs used to achieve such creative aims.

Keywords: Lenin, Chapayev, Soviet folklore, Soviet fairy tale, immortality, hero-savior, Utopian folk legends.

„Zdaniem jednych badaczy dusza to pojęcie uniwersalne, obecne we wszystkich epokach i kulturach, zdaniem innych – zagubione, zatracone we współczesnym, skomercjalizowanym świecie. Niniejszy tom świadczy o ciągłej obecności pojęcia i słowa w językach, systemach filozoficznych oraz w kulturze tradycyjnej (w folklorze, obrzędach i rytuałach). Artykuły zawarte w podzielonym na trzy części tomie pierwszym są atrakcyjne ze względu na swoją różnorodność, sięganie po tematy z przeszłości i ze współczesności. Problematyka związana z duszą przyciągnęła autorów z wielu krajów, reprezentujących różne dyscypliny naukowe. Dlatego też monografia ta powinna zainteresować szerokie grono różnorodnych czytelników”.

*[Prof. dr hab. Anna Tyrpa
Instytut Języka Polskiego Polskiej Akademii Nauk]*



„Problematyka badawcza związana z duchowością, nieskończonością, nieśmiertelnością, stosunkiem do śmierci, somatycznością itp. od lat cieszy się dużym zainteresowaniem uczonych różnych dyscyplin naukowych. Polem szczególnych predylekcji i dociekliwości poznawczych, w dziedzinie nauk humanistycznych i społecznych, pozostają wciąż aktualne próby odpowiedzi na pytania o to: czym jest dusza; jaka jest jej natura; czy jest nieśmiertelna; czy wolno o niej mówić, pisać i jak to robić; jak możemy ją poznać, zobaczyć itp., a także wszelkie wyobrażenia o duszy (w języku i w tekstach kultury), ontologiczny wymiar relacji duszy i ciała. Nierozzerwalnie związana z ludzką duchowością jest refleksja antropologiczna: człowiek, poznając otaczający świat, poznaje zarazem samego siebie. To ważny wątek w tej debacie”.

*[Dr hab. Beata Walęciuk-Dejneka
profesor Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach]*



Instytut Sławiastyki
Polskiej Akademii Nauk



Wydział Orientalistyczny
Uniwersytetu Warszawskiego

ISBN 978-83-64031-48-9



9 788364 031489 >