

**ANTROPOCENTRYCZNE I FUNKCJONALNO-PRAGMATYCZNE
ZAŁOŻENIA WSPÓŁCZESNEJ ETNOLINGWISTYKI:
PROPOZYCJE METODOLOGICZNE**

Oleg LESZCZAK

doktor habilitowany, profesor Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach,
POLSKA

Arkadiusz BOROWIEC

doktor, Kielce, POLSKA

DOI 10.25128/2304-1222.19.48.06

The article is devoted to the ontological evaluation of the object of ethno-linguistics and ethno-cultural studies in terms of functional-pragmatic and anthropocentric methodology. The authors propose to shift the focus of this kind of research from analysis of the history of ethnocultural traits of hypostatic objects (peoples, nations, ethnic groups, linguistic groups) to the analysis of the interaction of individuals as real carriers of cultural and civilizational characteristics in actual reality during inter-civilizational interactions. In addition, the authors draw attention to the existence of internal differentiation of ethnocultural communities in terms of cultural and civilizational values, which makes the study of the so-called. a linguistic picture of the world or national character ineffective.

Keywords: *ethno-linguistics, ethno-cultural studies, anthropocentrism, cultural and civilizational values*

Стаття присвячена онтологічній оцінці об'єкта етнолінгвістики й етнокультурології з точки зору функціонально-прагматичної і антропоцентричної методології. Автори пропонують перенести центр уваги у цього роду дослідженнях з аналізу історії етнокультурних рис гіпостазованих об'єктів (народів, націй, етносів, мовних груп) на аналіз взаємодії осіб як реальних носіїв культурно-цивілізаційних характеристик у актуальній дійсності під час міжцивілізаційних інтеракцій. Окрім того Автори звертають увагу на наявність внутрішньої диференціації етнокультурних спільнот з точки зору культурно-цивілізаційних цінностей, що робить дослідження т.зв. мовної картини світу чи національного характеру неефективними.

Ключові слова: *етнолінгвістика, етнокультурологія, антропоцентризм, культурно-цивілізаційні цінності.*

Artykuł poświęcony jest ontologicznej ocenie przedmiotu etnolingwistyki i etnokulturoznawstwa w aspekcie metodologii funkcjonalno-pragmatycznej i antropocentrycznej. Autorzy proponują przesunięcie tego rodzaju badań z analizy historii cech etnokulturowych obiektów hipostazowanych (ludów, narodów, grup etnicznych, grup językowych) na analizę interakcji jednostek jako rzeczywistych posiadaczy cech kulturowych i cywilizacyjnych w podczas interakcji międzykulturowej. Ponadto autorzy zwracają uwagę na istnienie wewnętrznego zróżnicowania społeczności etnokulturowych pod względem wartości kulturowo- cywilizacyjnych, co sprawia, że badanie tzw. językowego obrazu świata lub charakteru narodowego jako bytów metafizycznych staje się nieskuteczne.

Słowa kluczowe: *etnolingwistyka, badania etnokulturowe, antropocentryzm, wartości kulturowo-cywilizacyjne.*

Problem etniczności lub przynależności etnicznej człowieka jest jednym z najbardziej skomplikowanych zagadnień w każdej nauce, która tę kwestię porusza. Przeszkody w rozwiązaniu tego problemu leżą całkowicie po stronie metodologicznych niedociągnięć i nieporozumień, na które nakłada się zmitologizowana tradycja obyczajowa, odnosząca kwestię etniczności czy narodowości do dziedziny metafizycznej oczywistości. Dla wielu badaczy, podobnie jak i dla większości laików, narodowość lub przynależność etniczna jest rzeczą zupełnie obiektywną i oczywistą. Myślą oni najczęściej na zasadzie „Polak (Rosjanin, Chińczyk, Anglik etc.) jaki jest – każdy widzi”. Taka postawa jest tym silniejsza, im bardziej monokulturowa i monoetniczna jest przestrzeń życia społeczno-etycznego i politycznego, a świadomość narodowa podlega ideologizacji i upolitycznieniu.

Możliwa jest również inna skrajność, czyli całkowita obojętność wobec tej kwestii, występująca w społeczeństwach wieloetnicznych, skomercjalizowanych i zindywidualizowanych. Tutaj kwestie narodowościowe są mocno zmarginalizowane, wręcz zatarte.

Zanim podejmiemy próbę uporządkowania niektórych teoretycznych kwestii, związanych z wyodrębnieniem funkcji etnicznego samookreślenia, czujemy się w obowiązku ustalić pewne zasady metodologiczne, ponieważ uważamy, że nie ma takiego empirycznego zabiegu badawczego, który nie byłby uwarunkowany teoretycznymi postulatami, oraz nie może powstać żadne twierdzenie teoretyczne, które byłoby wolne od założeń (lub jeśli ktoś sobie życzy – uprzedzeń) metodologicznych. Metodologia jest swoim „symbolem wiary naukowej”. Można zaobserwować ten mechanizm na przykładzie: *Wierzę w to, że nie ma nic poza energomaterią i informacją*. Konsekwencją tego stwierdzenia jest wniosek, że dla osoby mówiącej w ten sposób wszystko, co nie jest energomaterią, jest informacją i *vice versa*. Zatem nie ma potrzeby zmuszać taką osobę do dyskusji na temat różnych metafizycznych bytów (na przykład takich, jak kultura, cywilizacja, naród, charakter narodowy, rozumianych jako samoistne byty obiektywnie istniejące poza ludzkim umysłem), zarówno jak skłaniać ją do mówienia o informacyjnych funkcjach ludzkiej psychiki (np. poczuciu etnicznej przynależności czy wartościach kul-

turowo-cywilizacyjnych) w terminach *stricte* materialistycznych, czyli jako o somatycznych stanach organizmu, przedmiotowo-manipulacyjnych czynach lub jako o fizycznych fenomenach.

Idąc w ślady Sokratesa, wierzymy również w to, że wiemy tylko to, co potrafimy wiedzieć ze względu na dwa źródła i zarazem dwa narzędzia naszej wiedzy – umysł i ciało, lecz nie mamy pojęcia o tym, czego nie wiemy. Zatem zarówno materia, jak i informacja są, w naszym mniemaniu, dwoma obiektami doświadczenia, które wyróżniamy i rozróżniamy. O energomaterii wiemy dzięki ciału (bardziej precyzyjnie – dzięki zmysłom i ich ograniczeniom), o informacji – dzięki umysłowi (szerzej – dzięki psychice) i odpowiednio w granicach ich możliwości. Jeśli jest coś w świecie poza tym, z czym ma do czynienia nasze ciało i o czym możemy myśleć lub wiedzieć, to po prostu dla nas – jako jednostek lub jako przedstawicieli gatunku – po prostu nie istnieje. Jak tylko o czymś takim pomyślimy, staje się to naszą informacją kognitywną, jak tylko to doświadczymy naszymi zmysłami, stanie się to w naszym mniemaniu energomaterią.

W związku z powyższym może powstać słuszne pytanie: czy ten obiekt, informacji o którym wcześniej nie posiadaliśmy, stał się energomaterią dopiero po naszym doświadczeniu zmysłowym, czy również był ową energomaterią, zanim go doświadczyliśmy? Pytanie tylko z pozoru jest podchwytliwe. Jest to słynny problem istnienia obiektywnego. Czy istnieje obiektywnie coś, o czym nie wiemy, że istnieje, ani że może istnieć, albo o czym nigdy nie dowiemy się, że istnieje, ponieważ brakuje nam do tego możliwości cielesnych i informacyjnych? Załóżmy, że tak. Czym jest ów byt? Niczym. Nic nie możemy o nim powiedzieć poza tym, że zakładamy, że jest. Czym zaś jest to założenie? Informacją.

Czym się zasadniczo różni informacja o tym, co jest (istnieje i jest przez nas doświadczone lub wierzymy w to, że jest doświadczone), od infoemacji o tym, czego nie ma? Zasadniczo niczym. I jedno, i drugie jest tylko informacją w naszym systemie wiedzy. Różnica polega tylko na ocenie epistemicznej. Pierwsze oceniamy jako informację prawdziwą (o rzeczywistości), drugie zaś – jako informację fałszywą bądź zmyśloną. Co więcej, granica między tymi dwoma rodzajami informacji przebiega nie w tym samym miejscu, co granica między informacją o energomaterii i informacją o informacji. Przy-

kładami mogą być niemal wszystkie obiekty wyróżniane w etnolingwistyce lub lingwistyce kulturowej: naród, narodowość, kultura, cywilizacja, charakter narodowy, etniczny obraz świata, ludzkość, człowieczeństwo. Istnieją czy nie istnieją? Na pewno bytują w świadomości wszystkich, kto posiada takie pojęcia i zna te słowa. Ale czy istnieją? Jest to kwestia wiary naukowej i światopoglądu. Z naszego punktu widzenia istnieją, ale tylko jako informacja w podświadomości tych, którzy czują swoją więź z innymi ludźmi przez bliskość poglądów, stereotypów i zachowań. W świadomości u poszczególnych osób taka informacja pojawia się dopiero wtedy, jak zaczynają reflektować nad swoją przynależnością do większej czy mniejszej grupy ludzi, aż do ludzkości jako całości naszego gatunku.

Zatem powstaje pytanie: narodowość jako poczucie przynależności do narodu, poczucie kulturowej lub cywilizacyjnej przynależności oraz człowieczeństwo jako poczucie przynależności do ludzkości to informacja obiektywna czy tylko subiektywna? Odpowiedzieć na to pytanie można w różny sposób. Trzeba tylko rozumieć, o co chodzi, kiedy rozważamy problem obiektywności lub subiektywności. Przypomnijmy, że nam chodzi o wymiar antropocentryczny rozstrzygnięcia tego problemu. Obiektywny zatem to nie taki, który istnieje sam z siebie poza ludzkim doświadczeniem, gdyż takie coś nie jest obiektem (przy antropocentrycznym założeniu, że podmiotem jest człowiek, a nie przyroda czy Bóg). W ujęciu antropocentrycznym obiektywny to taki, który wykracza poza wąskie granice indywidualnej wizji świata i cechuje się wspólnotowością dla doświadczenia grupy osób. Zatem można mówić o obiektywności pewnych cech i funkcji doświadczenia konkretnej jednostki wtedy, jak analogiczne atrybuty i funkcje występują w doświadczeniu innych jednostek (a precyzyjniej – w ich myśleniu, zmysłowości, emocjonalności czy woliowości). Zatem nie wprowadzamy żadnych elementów metafizyki. Wspólne doświadczenie grupy ludzi (rodziny, przyjaciół, sąsiadów, narodu, społeczeństwa, grupy kulturowo-cywilizacyjnej lub ludzkości) nie pojmujemy tutaj jako jakiś ponadosobowy byt metafizyczny lub jako jednolita przestrzeń materialno-fizyczna. Jest to system relacji, który funkcjonuje ontycznie w ramach doświadczenia pojedynczych osób. Dynamizm interaktywny oraz efektywność pragmatyczna jego funkcjonowania jest oparta na analogii pojedynczych doświadczeń bycia w grupie, ale także jest źródłem powstawania takiej analogiczności.

Powyższe stwierdzenie za podstawę metodologiczną i światopoglądową ma **relacjonizm**. Uważamy, że zarówno energomateria, jak i informacja nie są bytami substancjalnymi czy procesualnymi, lecz relacjonistycznymi, funkcjonalnymi, mówiąc prościej, są związkami, relacjami, zależnościami lub wzajemnościami scalonymi przez ludzką świadomość, psychikę, działalność, doświadczenie, w tym – doświadczenie interakcji ze światem i innymi ludźmi.

Można mówić o tym, że informacja o materii może być bardziej indywidualna (subiektywna), niż informacja o informacji, ponieważ każdy człowiek posiada indywidualne ciało i zmysły, natomiast myślenie jako operowanie informacją o informacji jest ontogenetycznie wtórne wobec aktów percepcji i kształtuje się u dziecka dopiero wskutek interakcji przedmiotowej i semiotycznej z otaczającym je światem (przede wszystkim z otaczającymi je ludźmi). Dlatego też mamy uspołecznione umysły (a nie jakiś zbiorowy umysł), a pośrednio też uspołecznione zmysły (od naszego otoczenia społecznego uczymy się również „poprawnie” odczuwać – widzieć, słyszeć, dotykać, poruszać się, czuć zapach i smak). Co za tym idzie? Indywiduum nigdy nie jest w pełni indywidualne. Jest tylko oryginalną konfiguracją społecznie wypracowanych cech. Jest funkcją wielu relacji, stosunków, związków z innymi ludźmi i rzeczami, czynnościami i postępowaniami, wydarzeniami i sytuacjami. Z drugiej strony jednak nie ma i nie może być żadnej cechy czy zjawiska społecznego, które nie byłoby zarazem funkcją psychiczną konkretnej osobowości. Mówiąc o zagadnieniach etnolingwistycznych, można stwierdzić, że w interakcji z otoczeniem nabywamy informacji o własnych związkach, relacjach z podobnymi do siebie ludźmi (podobnie zachowującymi się, podobnie mówiącymi czy myślącymi). Nazywamy te informacje swoją *narodowością*, swoją *kulturowością* czy swoim *ucywilizowaniem*, swoim *człowieczeństwem*. Informacje zaś o swoim otoczeniu hipostajemy i nazywamy *narodem*, *kulturą*, *cywilizacją* bądź *ludzkością*.

Ostatnia ważna uwaga metodologiczna dotyczy samego pojęcia osobowości i pochodnych od niego określeń takich jak: *obraz świata*, *mentalność*, *narodowość*, *etniczność*, *charakter* etc. Otóż, będąc ludźmi, czyli obserwując świat za pomocą zmysłów i pojmując go umysłem, projektujemy jego wizję nie tylko na innych ludzi (co jest uzasadnione), lecz także na inne istoty żywe (co jest już wysoce wątpliwe) oraz na przyrodę nieożywioną (co jest wręcz niedopuszczalne w nauce). Z tego powodu, mówiąc o obrazie

świata (a o nim głównie jest mowa w badaniach etnolingwistycznych oraz etnokognitywnych), z antropocentrycznego punktu widzenia trzeba mieć na uwadze wyłącznie scalony system świadomego czy podświadomego pojmowania przez człowieka własnego doświadczenia: zarówno realnego, jak i wirtualnego, tak racjonalnego, jak i emocjonalnego, tak indywidualnego, jak i społecznego. Żadnego innego obrazu świata jako rzeczywistości informacyjnej po prostu nie ma. Wg Michaela Fleischera, „obrazy świata to wykazujące oddziaływanie pierwszej rzeczywistości i produkowane przez drugą rzeczywistość regulatywy i komponenty sterujące, służące do generowania, organizowania, specyficznego z uwagi na manifestację i zgodnego z nią zachowania danego systemu kultury, który sam współdecyduje o ich organizacji, jak i do sterowania komunikacji w danym systemie kultury” [Fleischer 2002].

Ewidentnie autor tej definicji stawia na pragmatyczno-regulacyjny charakter obrazu świata. Jedyne, czego brakuje, to określenia ontologicznej istoty obrazu świata jako dynamicznego ludzkiego systemu informacyjnego, ponieważ przypisywanie systemowi kultury zdolności do „współdecydowania o organizacji” regulatywów i komponentów sterujących trąci poniekąd hipostazą (jeżeli nie jest to tylko zwykła figura retoryczna, mająca na celu podkreślenie wpływu na osobowość inercji synergetycznej systemu kulturowego, który owa osobowość posiada). W tymże sformułowaniu, obok pragmatycznej (cybernetycznej), ujawnia się także kauzalna (synergetyczna) składowa obrazu świata. Obraz świata (w odróżnieniu od światopoglądu) to nie tylko (i nie tyle) narzędzie organizacji życia, co (ile) determinujący zachowanie czynnik deontyczny.

Przyjęte przez nas pojęcie obrazu świata w zasadzie jest zgodne z antropocentrycznym pojmowaniem tejże funkcji ludzkiego doświadczenia przez Jerzego Bartmińskiego jako interpretacji rzeczywistości, „którą można ująć w postaci zespołu sądów o świecie” [Bartmiński 1999: 104], jeśli, oczywiście, termin „sąd” rozumieć w duchu Kanta – jako wszelką formę umysłowej syntezy ludzkiego doświadczenia, a nie według zasad logiki klasycznej. Wskazują na to następujące słowa Bartmińskiego, dotyczące zarówno cech percepcyjnych i funkcjonalnych, jak też relacyjnych, „które wiążą się z ustalonymi przez człowieka stosunkiem rzeczy do innych rzeczy oraz do niego samego i z ludzkim wartościowaniem tych rzeczy” [Bartmiński 1999: 105]. W przytoczonym fragmencie chcielibyśmy zwrócić uwagę na dwie kwestie: po pierwsze, na sformułowanie „ustalonymi przez człowieka”, gdyż w nim tkwi główna zasada antropocentryzmu, a po drugie, na włączenie do systemu sądów, który stanowi wizję (obraz) świata, cech percepcyjnych.

Jest to dość szerokie (i dość nietradycyjne) pojmowanie sądu jako relacji między tym, co jest w ludzkim doświadczeniu określane, i tym, co jest w nim określające². Pod tym względem pojmowanie obrazu świata przez Bartmińskiego istotnie kontrastuje nie tylko z tradycyjnym, obiektywistycznym poglądem korespondencyjnym („obraz świata jako odzwierciedlenie, odbicie świata w świadomości gatunkowej lub populacyjnej”), lecz także z logiczno-intelektualistycznym poglądem, sprowadzającym obraz świata do zbioru pojęć.

Ze wszystkiego, co zostało powiedziane, można wyciągnąć następujące wnioski: świat człowieka jest bytem paradoksalnym, gdyż jednocześnie składa się ze świata (czyli obiektów doświadczenia zmysłowego) oraz z obrazu świata (czyli z naszych wrażeń, wyobrażeń i myśli), przy czym wyraźnej informacyjnej granicy między tymi dwiema stronami „świata-dla-nas” po prostu nie ma. Jedno przechodzi w drugie i żadna nasza próba „wyskoczenia” poza i ponad siebie (poza nasze zmysłowe i umysłowe możliwości), żeby oddzielić naszą wizję świata od świata, jakim on jest „naprawdę”, oczyścić ten ostatni z naszych uprzedzeń i punktów widzenia po prostu nie da się. Wszystko to jednak wiąże się z kwestią narodowości, mentalności, etnicznego obrazu świata. Okazuje się bowiem, że w większości przypadków nasza wizja świata jest uzależniona od uprzedzeń i stereotypów nabytych we wczesnym dzieciństwie oraz w późniejszym doświadczeniu „pograżenia się” w środowisko etnokulturowe oraz kulturowo-cywilizacyjne. Zatem nic dziwnego, że dziedzina informacji aksjologicznych, teoretycznych, uogólnionych i oddalonych od doświadczenia zmysłowego jest mocno uwarunkowana wspomnianymi stereotypami i szablonami etnokulturowymi i cywilizacyjnymi. Czasem ten wpływ może dotyczyć nawet postrzegania sensorycznego (ale raczej jednak ocen i klasyfikacji informacji zmysłowych). Czyżby to znaczyło, że miał rację B. L. Whorf, który nazwał ową zależność lingwistyczną względnością, i każda osobowość jest uwięziona w klatce swojego etnokulturowego obrazu świata? Kwestię złożoności ludzkiego doświadczenia można przedstawić także odwrotnie.

Doświadczenie człowieka jest bytem paradoksalnym, gdyż składa się jednocześnie z działalności informacyjnej (dynamicznego obrazu świata, mocno uwarunkowanego

² Polecam prace Jurija Sytki, w których ta idea została dość szczegółowo opracowana: [Ситько 2012; Ситько 2013].

kulturowo i cywilizacyjnie) oraz z indywidualnych interakcji fizyczno-fizjologicznych, których obiektami są fenomeny energomaterialne (szeroko pojęty świat przyrody, zawierający zarówno naturfakty czy artefakty zewnętrzne wobec naszego ciała, jak i samo to ciało). Jedno przechodzi w drugie i każda nasza próba wykroczenia poza i ponad świat rzeczy, cywilizacyjne czy kulturowe „oczyszczenie” informacji od substratu energomaterialnego kończy się niczym. Trudno jest wmówić człowiekowi widzącemu przedmioty czy słyszącemu dźwięki, że ich nie ma, a są te, których on nie widzi lub nie słyszy, trudno człowiekowi doświadczającemu ból czy przyjemność, wmówić, że tak naprawdę ból jest przyjemnością, a przyjemność bólem. I jedno, i drugie jest możliwe jedynie w sferze wirtualnego doświadczenia – światopoglądu, religii, nauki czy sztuki. I dotyczy to nie samych informacji, że jest tak, a nie inaczej, lecz tego, jak to zakwalifikować, bądź jak to ocenić, albo jeszcze prościej – jak to nazwać. Właśnie na tym polegają stereotypy i szablony (modele postępowania) kulturowo-cywilizacyjnego lub etnokulturowego. Na tym oparty jest tzw. etniczny (w tym językowy) obraz świata.

Relacja między etnokulturowym czy kulturowo-cywilizacyjnym obrazem świata a pierwotnym, przedmiotowo-sensorycznym doświadczeniem nie jest prostą funkcją wzajemnej zależności. Z jednej strony spostrzegamy masowe przechodzenie współczesnych narodów z jednej etnokultury czy jednych zasad życia kulturowo-cywilizacyjnego na inne, z drugiej zaś co raz bardziej widoczna staje się tendencja zachowawcza, oddzielająca materialny poziom obrazu świata od jego aksjologii kulturowo-cywilizacyjnej.

Do jakiego stopnia język etniczny (jako swoisty kod kulturowy) może determinować zachowanie współczesnego człowieka? Zakładamy, że język (albo raczej modele dyskursywne pewnego języka) może wywierać wpływ na formowanie sposobu myślenia tylko w dwóch przypadkach: u dziecka na etapie kształtowania podstawowych zdolności umysłowych oraz u dorosłych w dyskursie potocznym, który z założenia jest arefleksyjny. Nie wykluczam, że w przypadku monoglosantów³ stopień synkretyzmu językowego i kognitywnego obrazu świata może być na tyle wysoki, że komunikacja międzykulturowa zostaje utrudniona. Jednak zwolennicy panwerbalizmu (teorii myślenia w trybie językowym) zapominają o tym, że mamy jeszcze doświadczenie manipulacyjno-

³ Użytkownik języka etnicznego, który włada tylko jedną jego odmianą (w odróżnieniu od dyglosanta, który posługuje się jednocześnie kilkoma jego wariantami, np. językiem literackim i gwarą albo językiem literackim i językiem potocznym).

przedmiotowe (operujemy przedmiotami fizycznymi) i sensoryczno-emocjonalne (kontaktujemy się z innymi za pośrednictwem przejawów uczuć i wyrazów woli) oraz posiadamy możliwość komunikowania niewerbalnego, które to zdolności bardzo często kompensują nam brak umiejętności językowych w komunikacji międzykulturowej. Wreszcie, doświadczenie komunikacji międzykulturowej i międzycywilizacyjnej w dziedzinach dyskursywno-refleksyjnych (polityka, gospodarka, nauka, sztuka, filozofia) jest dowodem na to, że język etniczny może najwyżej zakłócać taką komunikację, ale nie jest dla niej przeszkodą. Ogromną większość treści *stricte* etnokulturowych, zakotwiczonych w języku narodowym, może być przekazana w innym kodzie, drogą opisową (poważne problemy powstają nie w komunikacji użytkowników odmiennych języków, wywodzących się jednak z analogicznego kręgu kulturowo-cywilizacyjnego, a raczej przy komunikacji użytkowników tego samego języka narodowego, lecz posiadających odmienne kompetencje kulturowo-cywilizacyjne).

Ale nawet odrzucając zbyt prymitywne postulaty teorii językowej względności, dotyczące monolingwów (których we współczesnym zglobalizowanym świecie staje się coraz mniej) oraz monoglosantów (których w dzisiejszych warunkach rozpowszechnienia masowej kultury i medialnej komunikacji niemal nie zostało), warto jednak przyznać, że to nie etnojęzykowe, lecz **kulturowo-cywilizacyjne** zróżnicowania nadal warunkują nie tylko interakcje komunikatywne, lecz także postrzeganie świata przez przedstawicieli różnych systemów organizacji społeczeństwa. Uwidocznilo się to w ostatnich dziesięcioleciach w związku z masową migracją oraz wyraźną decentralizacją życia kulturowego i ekonomicznego, które zostały nazwane już *deglobalizacją* [Martin 2018; Bergeijk 2018] i *wzrostem tendencji nacjonalistycznych* [Aisch, Pearce, Rousseau 2017]. Naszym zdaniem, nie jest to *stricte* wzrost nacjonalizmów, lecz zwykle uwidocznienie różnorodności cywilizacyjnych powstałej w wyniku wielu stuleci europejskiego kolonializmu, a później – dziesięcioleci globalizacji pod dyktando komercjalizmu amerykańskiego. Przedstawiciele innych systemów kulturowo-cywilizacyjnych chcą mieć europejskie dobra obywatelsko-kulturowe oraz amerykańskie dobra konsumpcyjno-technologiczne, ale już nie chcą dla nich zrzekać się swych wartości cywilizacyjnych, gdyż nie widzą zależności między tymi dobrami a wartościami cywilizacyjnymi europejskimi czy amerykańskimi. Czasem to zjawisko nazywają *multikulturowością*.

Naszym zdaniem współczesna etnolingwistyka powinna mocno poszerzyć swoje granice i zacząć dostrzegać nie tylko etnokulturowe cechy językowe, lecz o wiele bardziej relewantne dla dzisiejszego świata językowe przejawy postaw kulturowo-cywilizacyjnych.

Pamiętajmy, że etnos jako synergetyczna (naturalna, samosterująca się) grupa społeczna połączona zasadniczą zbieżnością tradycyjnych wartości witalnych i kulturowo-cywilizacyjnych (tj. etyczno-politycznych i gospodarczych) nie musi posługiwać się jednym i tym samym językiem. Tę sytuację można odwrócić, niekoniecznie grupa językowa (czyli zbiór ludzi posługujących się zasadniczo analogicznym kodem językowym) powinna stanowić ten sam etnos (hiszpańskim, angielskim, francuskim czy niemieckim posługują się przedstawiciele różnych etnosów, Szwajcarzy czy Amerykanie jako superetnosy nie stanowią jedynej grupy etnojęzykowej). Poza tym etnos to nie jedyna i dominująca forma społecznej organizacji (zwłaszcza w epoce przedindustrialnej oraz postindustrialnej). Można być użytkownikiem tego samego języka oraz być przedstawicielem tego samego etnosu, a jednocześnie posiadać istotnie odmienne obrazy świata (porównajmy chociażby mentalność polskiego rolnika, urzędnika oraz nauczyciela akademickiego albo mentalność kombatanta AK, biznesmena o poglądach liberalnych i kibica-blokera)⁴. W dzisiejszym świecie funkcją kluczową integracji społecznej stają się wartości kulturowo-cywilizacyjne, a nie narodowe.

To, co wyróżnia konflikty w wielu krajach świata, to nie tyle przynależność narodowa czy językowa, ile przynależność do tego lub innego kulturowo-cywilizacyjnego systemu organizacji społeczeństwa. Przy okazji dojścia do władzy D Trumpa wyszło na jaw nawet tradycyjnie niezauważane różnicowanie między amerykańszczyzną (z jego liberalizmem ekonomicznym, mesjanizmem imperialnym i hedonizmem konsumpcjonistycznym), a europejskością (z jej ideałami humanistycznego poszanowania ludzkiej godności, tolerancji i solidarności). Imigranci przyjeżdżający do Europy czy USA są bardzo różnicowani pod względem etnokulturowym i językowym, lecz nie te ich cechy sprawiają im samym i wielu „gospodarzom” największe kłopoty, lecz występujące między nimi różnice cywilizacyjne. W jednym przypadku to turanistyczne przywiązanie do kultu wodza i siły, w innym – trybalistyczny kolektywizm, naturalizm i intuicjonizm, jeszcze w innych – bizantynistyczny szacunek dla hierarchii społecznej, bytów metafizycznych,

⁴ Szczegółowo na ten temat można przeczytać w pracach: [Leszczak 2014a, Leszczak 2014b; Leszczak 2017.].

władzy oraz elit, wreszcie dla zwolennika teokracji najwyższymi wartościami są wola Boga i oddanie zborowi religijnemu i jego przewodcom. Razi ich często europejska laicność, dekadencja i permissywność lub amerykański indywidualizm, merkantylizm i snobizm. Uwidacznia się to w dyskursie publicznym i komunikacji antagonistycznej. Zadaniem językoznawcy kulturowego zatem jest zbadanie tej specyfiki werbalizacji zróżnicowań cywilizacyjnych.

Zatem podstawowym postulatem dla prezentowanego tutaj antropocentrycznego i funkcjonalno-pragmatycznego punktu widzenia na współczesne badania etnolingwistyczne jest stwierdzenie, iż świat i obraz świata to po prostu dwie wzajemnie uzależnione funkcje ludzkiego doświadczenia: świat jest energomaterialną funkcją ludzkiego istnienia, zaś obraz świata – informacyjną funkcją ludzkiego bytowania. Zatem etnokulturowy czy kulturowo-cywilizacyjny obraz świata to forma społecznej refleksji aksjologicznej nad potocznym, podstawowym obrazem świata opartym na doświadczeniu bezpośrednim – bytowo-zmysłowym. Etnokulturowy i kulturowo-cywilizacyjny obrazy świata to ta wspólna część wszystkich indywidualnych obrazów świata ludzi żyjących w różnego rodzaju wspólnotach, która czyni ich członkami tych wspólnot. Zawiera ona modele i stereotypy zachowania (w tym językowego i dyskursywnego), jak również gotowe bloki informacyjne (pojęcia, kategorie wartościowania, sądy, maksymy, imperatywy, słowa frazemy, paremie, teksty precedensowe i in.), czyli narzędzia interakcji społecznej, które ujawniają jej przynależność do odpowiedniej wspólnoty, a tak naprawdę – posiadany przez tę osobę kulturowo-cywilizacyjny system organizacji życia wspólnotowego. Naszą propozycją metodologiczną jest przesunięcie głównego ciężaru badań etnolingwistycznych i etnokulturowych, po pierwsze, ze *stricte* narodowych przejawów mentalności na przejawy kulturowo-cywilizacyjne (przede wszystkim wewnątrz etnosu), po drugie, z badań historii powstawania tzw. mentalności narodowej na badanie współczesnych pragmatycznych funkcji interakcji kulturowo-cywilizacyjnych, a po trzecie, z opisu hipostazowanych zbiorowości etnokulturowych na objaśnienie zachowań konkretnych osób, posiadających te lub inne cechy kulturowo-cywilizacyjne i etnokulturowe.

LITERATURA

Aisch, G., Pearce A. and Rousseau, B. How Far Is Europe Swinging to the Right? „The New York Times”, October 23, 2017, URL:

- <https://www.nytimes.com/interactive/2016/05/22/world/europe/europe-right-wing-austria-hungary.html> [26.01.2019].
- Bartmiński, J. *Punkt widzenia, perspektywa, językowy obraz świata*, w: *Językowy obraz świata*, red. J. Bartmińskiego, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1999.
- Bergeijk, P.A.G. van, On the brink of Deglobalisation ... again, „Cambridge Journal of Regions, Economy and Society”, 2018, 11 (2), p. 59–72.
- Fleischer, M. *Sterowana przez obraz świata konstrukcja rzeczywistości na przykładzie relacji medialnych z ,IV Światowej Konferencji na rzecz Kobiet’ w Pekinie*, w: *Konstrukcja rzeczywistości*, Wrocław 2002, URL: http://www.fleischer.pl/text/konferencja_na_rzecz_kobiet.pdf [11.06.2013].
- Leszczak, O. *Etniczny obraz świata Polaków. Kulturowo-cywilizacyjna i lingwosemiotyczna analiza polskiego dyskursu publicznego*, Ternopil 2017.
- Leszczak, O. *Krytyka doświadczenia etnicznego. Metodologiczne i kulturowo-cywilizacyjne wprowadzenie do badania etnicznych obrazów świata Rosjan, Polaków i Ukraińców*, Katowice 2014.
- Leszczak, O. *Rosyjski etniczny obraz świata w aspekcie kulturowo-cywilizacyjnym i lingwosemiotycznym*, Toruń, 2014,
- Martin, M. *Keeping it Real: Debunking the Deglobalization Myth, Brexit, and Trump: - "Lessons" on Integration*, „*Journal of International Trade Law and Policy*”, 2018, 17, p. 62–8.
- Ситько, Ю. *Опыт как отношение энергоматерии и энергоинформации*, „*The Peculiarity of Man*”, 2012, nr 16, s. 44–67
- Ситько, Ю. *Формы опыта как отношения энергоматерии и энергоинформации*, „*The Peculiarity of Man*”, 2013, nr 18, s. 235–259.