

I. ROZPRAWY I ANALIZY

DOI: 10.17951/et.2024.36.23

Waldemar Czachur

Uniwersytet Warszawski, Polska
ORCID: 0000-0002-8343-4765
e-mail: waldemar.czachur@uw.edu.pl

Marta Wójcicka

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin, Polska
ORCID: 0000-0002-9846-9776
e-mail: marta.wojcicka@mail.umcs.pl

Enantiosemia a sprawa polska. Kategoria OBCEGO i SWOJEGO w badaniach etnolingwistycznych Wojciecha Chlebdy

**Contronyms and the Polish Case. The Categories of “the Other”
and “one’s Own” in Wojciech Chlebda’s Ethnolinguistic Research**

Abstract: The article presents Wojciech Chlebda’s model of contronyms, developed through his analyses of the cultural concepts of POLSKA (Poland) and EUROPA (Europe) in Polish discourse, with a special attention to the identity-building function of the opposition “us/them” (“one’s own/the Other”).

The three parts of the article are devoted to: the opposition “us/them” (“one’s own/the Other”) in ethnolinguistic research and discourse analysis, the contronymic division of the cultural concepts POLSKA and EUROPA, and the borderland as a space where the “us/them” opposition can be rendered void.

Keywords: opposition “us/them” (“one’s own”/“the Other”); contronyms; discourse; Poland; Wojciech Chlebda

1. Punkt wyjścia

Wojciech Chlebda, wychowany na wielokulturowej Opolszczyźnie i z nią silnie związany, będąc językoznawcą – rusycystą postrzegał siebie jako pośred-

nika między językami i kulturami. Badając język polski i rosyjski, pokazywał to, co łączy, lecz i dzieli obie wspólnoty językowe i kulturowe. Był człowiekiem pogranicza i w obszarze pogranicza dostrzegał ogromny potencjał poznawczy, ale przede wszystkim przestrzeń unikatowych zachowań społecznych i sposobów myślenia, które, zdaje się, obce są centrum. Anna Pajdzińska pisze:

Kształtował się w atmosferze pogranicza, na styku różnych języków, kultur, historii, od najwcześniejszych lat uświadamiał sobie wielość możliwych perspektyw i punktów widzenia. Najbliżsi ludzie uczyli go otwartości na Innych, nietraktowania ich jako Obcych, szacunku dla każdego i wrażliwości społecznej (Pajdzińska 2023: 34).

Był Humanistą, integrującym perspektywy językoznawcze, literaturoznawcze i kulturoznawcze w diagnozowaniu kondycji naszych kultur i cywilizacji europejskiej. W programie etnolingwistyki znalazł przestrzeń badawczą i instrumentarium analityczne, które pozwalało mu postrzegać tę dyscyplinę jako naukę o tożsamości zbiorowej. Wraz z Jerzym Bartmińskim w taki sposób określał jej zadania:

wychodzimy z założenia, że badania etnolingwistyczne, w których obrębie pozostajemy, są z samej swojej istoty badaniami **tożsamościowymi**, ściślej – badaniami nad tożsamością wspólnotową, zwłaszcza narodową (choć nie tylko). Wynika to z faktu, że, z jednej strony, sama tożsamość wspólnotowa jest wielorako ujętkowana, z drugiej zaś – że badania etnolingwistyczne stawiają sobie za cel główny docieranie do takich fenomenów, które, postrzegane całościowo, określamy właśnie jako tożsamość wspólnotową, zbiorową. Teza ta oznacza, że badacz danej problematyki powinien, po pierwsze, dążyć do ustalenia, z jakich to mianowicie fenomenów językowych złożona jest tożsamość wspólnotowa, po drugie zaś, jakimi metodami i na podstawie jakich danych źródłowych cechy tożsamości wspólnotowej rekonstruować i wiarygodność tych rekonstrukcji potwierdzać (Bartmiński, Chlebda 2008: 11–12).

W ramach etnolingwistycznych badań nad tożsamością zbiorową Wojciech Chlebda wypracował autonomiczny program pamięcioznawstwa lingwistycznego. Jego motywacja wynikała z przekonania, że należy poszukiwać tego, co wspólne i co różne w pamięciach wspólnot należących do jednego etnosu, oraz tego, co wspólne i co różne w pamięciach wspólnotowych i językowych obrazach Polaków. Kultura, pamięć i tożsamość stanowiły dla Chlebdy wierzchołki trójkąta, „istotę zaś każdego z nich określają przenikające cały ten zwornik fundamentalne dla istnienia wszystkich trzech wierzchołków pojęcia języka (językowości) i podmiotu (podmiotowości, wielopodmiotowości” (Chlebda 2018: 66), a każdy z nich musi być analizowany w powiązaniu z pozostałymi (tamże).

Wojciech Chlebda, analizując metodami etnolingwistyki znaczenia pojęć *POLSKA* i *EUROPA* w polskim dyskursie, zwrócił szczególną uwagę na zjawisko enantiosepii oraz tożsamościotwórczą funkcję opozycji Swój–Obcy. Interesowały go, a przy tym też smuciły skutki dyskursywnych mechanizmów

podziału społeczeństwa oraz językowych praktyk wykluczania, ujawniające się w enantiosemiotycznym rozszczepieniu pojęć. Na wyniki jego badań z tego obszaru chcemy w niniejszej pracy zwrócić szczególną uwagę.

2. Opozycja SWÓJ – OBCY w badaniach etnolingwistycznych i dyskursologicznych

Rozpoczynając jedną z kilku prac poświęconych opozycji SWÓJ – OBCY, Wojciech Chlebda określa istotę i funkcję tej konstrukcji. Píše, że „spośród blisko 20 opozycji, które pozwalają badaczom rekonstruować tradycyjny obraz świata (MĘSKI – ŻEŃSKI, ŻYCIE – ŚMIERĆ, POCZĄTEK – KONIEC, GÓRA – DÓŁ, DALEKI – BLISKI, WSCHÓD – ZACHÓD itp.), bodaj żadna nie uzyskała takiej rangi, jak opozycja SWÓJ – OBCY. Przyjęta ona została przez badaczy różnych dyscyplin w charakterze fundamentalnej kategorii poznawczej i podstawowego instrumentu analizy w opisie nie tylko kultur archaicznych, ale też całkiem współczesnych zjawisk społecznych czy politycznych. Ranga poznawcza opozycji SWÓJ – OBCY wydaje się wręcz wzrastać w świecie nasilających się dziś sprzeczności, zagrożeń i konfliktów w skali zarówno globalnej, jak też europejskiej i wewnątrzpolskiej – wszędzie tam, gdzie dochodzi do styku kultur i wyzwań, ale także grupowych interesów, wspólnotowych pamięci i zbiorowych tożsamości” (Chlebda 2017: 13).

Opozycję SWÓJ – OBCY Wojciech Chlebda określa jako fundamentalną dla rozwoju naszej cywilizacji kategorię antropologiczną i tożsamościotwórczą (kulturotwórczą), a jednocześnie jako istotną kategorię badawczą, która pomaga – wolno sądzić – diagnozować stan naszych kultur i naszej cywilizacji pod kątem tego, jak większość postrzega (dawniej i dziś) i traktuje Innego.

W kulturze, zwłaszcza ludowej i typu ludowego Obcy był przeciwstawiany Swojemu, budził lęk, zakłócał spójną, homogeniczną wizję świata i grupy społecznej. Obcym mógł być zarówno przybysz z odległych krajów, sąsiad innej wiary, ale też członek wspólnoty, który przejawiał zachowania inne od wszystkich. Jednocześnie inność Obcego stawała się warunkiem tworzenia tożsamości jednostki, grupy społecznej czy narodu. Jak zauważał Lipski, „Ojczyzna istnieje tylko wtedy, gdy istnieje też obczyzna; nie ma «swoich», gdy nie ma «obcych»” (Lipski 1981). W podobny sposób argumentował Bauman: „Aby byli jacyś «my», potrzebni są też ludzie, którzy do «nas» nie należą, potrzebni są «oni», którzy tworzą grupę, pewną całość, tylko dlatego, że każdy z nich ma tę samą cechę: nie jest żadnym z «naszych»” (Bauman 1969: 61). Dlatego też właśnie opozycji SWÓJ – OBCY przypisywana jest funkcja antropologiczna i tożsamościotwórcza.

Jednak etymologicznie rzecz ujmując, *swój* i *obcy*, ale także *obecny* mają wspólny komponent znaczeniowy, ponieważ odsyłają do wspólnoty. Jak zauważa Topolińska, *obcy* to bezpośredni kontynuant prasłowiańskiego **obbt'ь*, od którego wywodzi się także leksem *obecny*. W wypadku obu wyrazów ze względu na wspólną etymologię, realizowane było znaczenie ‘wspólnota’, podobnie jak i zaimka dzierżawczego *swój* (Topolińska 2014: 32)¹. Można zatem również w kontekście analizy etymologicznej doszukiwać się potwierdzenia tezy, że *Obcy* musi być *obecny* we wspólnocie językowej i kulturowej, by mógł powstać *Swój*. Do takiego wniosku skłania również analiza Łozowskiego, który zakłada, że

to właśnie warunkowany poznawczo powolny proces relegowania pierwotnego znaczenia wspólnotowego i zastępowania go znaczeniem antywspólnotowym jest właściwy jako mechanizm powstania osobliwości semantycznej w postaci współwystępowania przymiotników *obcy* i *obecny*, oba wyprowadzane z tej samej proto-formy, ale o przeciwnych znakach aksjologicznych (Łozowski 2018: 117–118).

Z analiz semantycznych interesującej nas konstelacji wynika, że opozycja SWÓJ – OBCY może być ujmowana w aspekcie:

1. przestrzennym: bliski/wewnętrzny (*swój*) – daleki, odległy, zewnętrzny (*obcy*);
2. poznawczym: znany, zrozumiały (*swój*) – nieznan, niezrozumiały, odmienny, dziwny, egzotyczny (*obcy*);
3. aksjologicznym – zgodne (*swoje*) lub niezgodne (*obce*) z czymś systemem wartości, np. *swoje zasady – obca jest mi zawiść*.

W badaniach zwracano także uwagę na różnice między Innym a Obcym (m.in. Kapuściński 2006; Arendt 2010; Wójcicka 2018; Glinkowski 2019; Środa 2020). Inność ujmowano raczej jako relację symetryczną, która modeluje pewien obiektywny stan rzeczy, polegający na odmienności elementu a od elementu b. „Z kolei kategorie swojskości, obcości i wrogości są kategoriami subiektywnymi, co znaczy, że o ich adekwatności decyduje subiektywne nastawienie podmiotu bądź grupy podmiotów” (Chrobak 2021: 47). Obcość jest zatem specyficznym rodzajem inności (Glinkowski 2019: 201), a jednocześnie Inność i Obcość nie stanowią „cechy bezwzględnej, przysługującej stale temu samemu człowiekowi lub tej samej kategorii osób” (Grzybowski 2017: 36). Rudolf Stichweh wyróżnił trzy strategie obchodzenia się z Innym: 1) może zostać potraktowany jako równie bądź porównywalnie uprzywilejowany do pozostałych członków społeczeństwa; 2) może zostać uznany za Obcego i jako taki tolerowany; 3) może ze względu na swoją odmienną zostać

¹ Więcej na temat leksykograficznych znaczeń leksemów *swój* i *obcy* m.in. w: Nowak (2002), Pelcowa (2007), Dyszak (2018), Wójcicka (2018).

zmarginalizowany poprzez pozbawienie określonych przywilejów, usunięty ze wspólnej przestrzeni (wypędzenie, gettoizacja), a w ostateczności poddany nawet eksterminacji (Stichweh 1997: 4).

Jak wskazują badania kulturoznawcze, socjologiczne, politologiczne oraz językoznawcze, Inny może stać się swoim albo obcym, obcy może stać się swoim, a swój – obcym. Obcy może być też Innym i mimo to przynależeć do grupy, ale może być też wykluczany i dyskryminowany. Podstawową rolę w tych procesach odgrywa język i dyskursywne strategię jego użycia. To on jest kluczowym narzędziem realizacji opozycji SWÓJ – OBCY (m.in. Nowak 2002; Chlebda 2007; Reisigl 2010; Rejter 2018; Marczevska 2018; Skowronek 2018; Wójcicka 2018). W pracach językoznawczych zwracano uwagę m.in. na wartościowanie Obcego, które rzutuje na widzenie siebie i swojego:

Grupa społeczna zawsze ma jakieś wyobrażenie na temat samej siebie, a buduje je w opozycji do swoich wyobrażeń na temat innych grup. Proces ten prowadzi zazwyczaj do pozytywnego wartościowania własnej grupy (in-group) oraz do umniejszania wartości lub całkowitej deprecjacji grupy zewnętrznej (out-group) (Amossy 2017: 103).

Dotyczy to zarówno jednostek, grup, jak i innych wzorców kulturowych. Sposób widzenia siebie jest zatem wynikiem widzenia innych, ale także na innych patrzymy i mówimy o nich w kategoriach naszych i nam znanych, co Maciej Czerwiński określił jako rzutowanie semiotyczne – proces sensotwórczy i poznawczy, który jest raczej interpretacją niż osławianiem obcości (Czerwiński 2013: 260).

Zarówno socjologowie, jak i lingwiści podkreślają kluczową rolę Innego/Obcego w kreowaniu tożsamości. Obecność innego wpisana jest także w tzw. tożsamość kulturową. Jej treść jest „wynikiem komunikowania jednostki z inną grupą, co powoduje jej odrębność (językową, religijną, obyczajową) od tożsamości jednostek w tej innej grupie” (Golka 2013: 141). Językoznawcy dostrzegają więcej funkcji Innego/Obcego: poznawcze (Nowak 2002) oraz kulturowe i społeczne (Wójcicka 2017, 2018). „Wybrany OBCY charakteryzuje się zazwyczaj tymi cechami, których zaprzeczeniem jest SWÓJ. [...] Dzięki istnieniu ICH ludzie czytelnie, jasno i wyraziście widzą cechy SWOJEGO” (Nowak 2002: 60). Podobnie jak swoją tożsamość tworzymy poprzez doświadczanie odmienności drugiej osoby, tak i obraz Innego/Obcego budujemy, wykorzystując podstawowe odczucia własnej cielesności, poza której granicami znajduje się przestrzeń dla innego, nieznanego, niebezpiecznego i obcego.

Tomasz Ferenc, ujmując obcość jako postawę poznawczą i etyczną, proponuje: „(1) odejście od zakotwiczenia obcości przede wszystkim w negatywnych/trajektoryjnych konotacjach; (2) zwrócenie uwagi na procesualność/temporalność, kontekstualność oraz relatywność obcości; (3) świadome

pielęgnowanie obcości jako stanu pożądanego, koniecznego w celu wyostrezenia percepcji, innymi słowy tworzenie intelektualno-artystycznej strategii bycia obcym” (Ferenc 2017: 103).

Na tle tych – skrótkowo tylko wymienionych, wybranych prac – istotne wydają się rozważania Wojciecha Chlebdy nad zjawiskiem enantioseмии oraz nad tożsamościotwórczą i jednocześnie wykluczającą oraz dzielącą funkcją opozycji SWÓJ – OBCY. W centrum uwagi prof. Chlebda znalazły się dwa pojęcia: Polska i Europa, które w polskich debatach publicznych, w zależności od zaplecza aksjologicznego, profilowane były i nadal są na tyle odmiennie, że można mówić w tym kontekście o enantiosemicznym rozszczepieniu pojęć. Kluczowa w tym procesie jest dyskursywna funkcja opozycji SWÓJ – OBCY.

3. Enantiosemiczne rozszczepienie pojęć *POLSKA* i *EUROPA*

Enantioseμία to, jak podaje Chlebda (2007), „semantyczno-funkcjonalne rozszczepienie jednego i tego samego wyrazu na dwa przeciwne sobie warianty leksykalno-semantyczne i aksjologiczne” (Chlebda 2007: 92, a także Grodziński 1989). Wojciech Chlebda pokazuje dyskursywny proces tego rozszczepienia na przykładzie wyrazów etnonimicznych, jak *Polska*, *Polak*, *polskość*, ale także *Polactwo*, *polackość* czy *polskojęzyczny*. Zauważa on, że w dyskursywnie uwarunkowanych użyciach tych wyrazów wyłaniają się dwa przeciwstawne zakresy treściowe, wpisujące się w dwa paradygmaty historyczno-kulturowe: z jednej strony chodzi o paradygmat polskości określany jako „jagielloński” lub „gombrowiczowski”, budowany wokół takich wartości, jak otwartość, krytyczność, wielokulturowość, a z drugiej strony o paradygmat zwany „piastowskim” lub „sienkiewiczowskim”, któremu przypisuje się takie cechy, jak zamkniętość, ksenofobia, skupienie się na etnicznych sposobach ujmowania świata.

W kontekście tych dwóch paradygmatów Chlebda postrzega dyskursy publiczne Polski po 1989 roku, a także ponowne pojawienie się takich określeń o charakterze etnonimu, jak *Polactwo* oraz *polackość*. Zauważa on, że słowo *Polactwo* pojawiło się pod koniec lat 90. XX wieku i odnosiło się do biernej, niechętnej zmianom oraz wstecznej części polskiego społeczeństwa postkomunistycznego. Jego pojawienie się, jak diagnozuje Chlebda, wynikało z potrzeb dyskursu, gdyż wyrażenie *homo sovieticus* stawało się niewystarczające dla określenia zespołu cech, również dlatego, że nie ma „ani pierwiastka zbiorowości, ani elementu swojskości” (Chlebda 2007: 93). Leksem *Polactwo* stał się słowem kluczem dyskursu prawicowego, narodowo-katolickiego, zaś *polackość* – dyskursu liberalnego. To ostatnie słowo w dyskursie liberalnym określać miało tę część polskiego społeczeństwa, która

nie wykazywała zainteresowania rozwojem Polski na zasadach liberalnych. Oba wyrazy zawierają silny ładunek emocjonalny, ponieważ zgodnie z logiką opozycji SWÓJ – OBCY funkcjonują jako słowa stygmatyzujące grupę przeciwnika politycznego. Różni aktorzy polityczni, umieszczający siebie w ramach określonych obrazów świata potrzebowali w dyskursie publicznym i walce politycznej etykietek, za pomocą których mogliby dowartościowywać swoją grupę i jednocześnie stygmatyzować grupę przeciwników politycznych. Stąd też pojawiły się interesujące Wojciecha Chlebde opozycje: *prawdziwa polskość* vs. *polackość*, *Polak* vs. *Pół-Polak*, *Polak* vs. *farbowany Polak* itd. Jak wskazuje badacz, zaistnienie tych dwóch określeń można odczytać jako sygnał, że etnonimy *polskość* czy *Polska* stawały się w obliczu interesów różnych grup społecznych i politycznych i rosnącej polaryzacji niewystarczające w tym sensie, że określenia te „utraciły zdolność obsługi całej strefy publicznej dyskusji o sprawach Polski i Polaków” (s. 95). Co więcej, dopiero powstanie i zaistnienie nowych określeń i ich funkcjonalizacja stały się warunkiem zaostrzenia podziału i polaryzacji politycznej oraz społecznej, istotnej z perspektywy interesów partyjnych. To właśnie przyczyniło się do enantiosemicznego rozszczepienia wyrazu *Polska*. Wyraźnie ukazuje to przykład, który przywołał prof. Chlebda: 7 października 2006 w jednej części Warszawy Jarosław Kaczyński, przemawiając do swoich zwolenników, mówił: *Tu jest Polska!*. W tym samym czasie, w innej części Warszawy również Donald Tusk przekonywał swoich zwolenników, że *Tu jest Polska!*. Jak pisał Chlebda:

W mojej opinii świadczy to o uformowaniu się w ramach dyskursu jednego społeczeństwa dwóch antagonistycznych systemów pojęciowo-aksjologicznych utrudniających, a czasem wręcz uniemożliwiających Polakom wzajemne rozumienie się i współdziałanie (Chlebda 2007: 98).

Również analiza znaczenia słowa *Europa* w polskim dyskursie publicznym lat 90. XX wieku i początku XXI wieku pozwoliła Wojciechowi Chlebdzie na ukazanie mechanizmów warunkujących dychotomiczny obraz interesującego go zjawiska i polaryzującą funkcję opozycji SWÓJ – OBCY. Zebrany materiał umożliwił dostrzeżenie, że toponim *Europa* ogniskuje dwa przeciwstawne obrazy kontynentu. Składową jednego z nich stanowią takie atrybuty, jak *wolność jednostki*, *prawa człowieka*, *społeczeństwo obywatelskie*, *liberalizm*, a drugiego – *wartości narodowe*, *neopoganie*, *cywilizacja śmierci*, *masoneria* (Chlebda 2002: 17). Zaproponował on dla potrzeb swojej analizy rozróżnienie dyskursu proeuropejskiego (E) i dyskursu antyeuropejskiego (AE) oraz podkreślił, że „między podmiotami tych subdyskursów nie toczy się dialog, który zakłada jednak istnienie systemu uzgodnionych wartości wspólnych” (Chlebda 2007: 96). Prowadzona przez Badacza w tym kontekście analiza

leksemów *Europa*, *europejskość* wykazała silne powiązanie z wcześniej przedstawionym spolaryzowanym i dychotomicznym obrazem polskości, ponieważ, jak pisał Chlebda, „stawiane w naszym dyskursie pytania o Europę czy Unię Europejską były [...] pytaniami o Polskę i polskość, istotę polskości, istotę naszej tożsamości kulturowej, narodowej, wręcz etnicznej” (Chlebda 2010: 86). Nawet jeśli w obu dyskursach zbiory cech przypisywane Europie były takie same i odnosiły się do jakości geograficznej, instytucjonalnej i kulturowej, to wartości przypisywane Europie w ramach tych jakości były już zupełnie odmienne. Kluczowa różnica wynikała przede wszystkim z konceptualizacji Unii Europejskiej jako instytucji oraz konceptualizacji jej relacji z Polską:

W dyskursie E wprost formułowany jest postulat konieczności stałego redefiniowania pojęcia EUROPY. Tak więc EUROPA – i to zarówno w swym węższym wymiarze unijnym, jak i szerokim kulturowym – nie jest w dyskursie E pojęciem statycznym, ukształtowanym raz na zawsze, zadany, lecz, na odwrót, pojęciem danym – danym do przemyślenia, podawanym nieustannej refleksji, pojęciem negocjowanym, a więc otwartym. Innymi słowy, EUROPA jest pojęciem o ukształtowanym fundamencie, którego nadbudowa treściowa tworzona jest jednak z nieustannie wnoszonych propozycji. W dyskursie AE EUROPA jest głównie pojęciem zawężonym do znaczenia instytucjonalnego, pojęciem apriorycznym i niedyskutowalnym, pojęciem zamkniętym, a przez to treściowo reprodukowalnym (Chlebda 2010: 92).

Odwołując się do przywołanego wcześniej Ferenca, można powiedzieć, że w dyskursie E EUROPA traktowana jest w sposób procesualny i tożsamościotwórczy jako INNY, w dyskursie AE – przypisywane są jej negatywne konotacje, jest traktowana jako Obcy. W konsekwencji oba dyskursy na temat Europy i Polski posługują się również odmiennymi logikami: dyskurs proeuropejski – wielowartościową logiką dialektyczną, dyskurs antyeuropejski – dwuwartościową logiką formalną, logiką wykluczonego środka i dają się zapisać w następujący sposób:

‘to, co w dyskursie E uważane jest za wartość, w dyskursie AE – czyli naprawdę – jest antywartością’

‘to, co w dyskursie E uważane jest za antywartość, w AE – czyli naprawdę – jest wartością’

‘to, co w dyskursie E jest czarne, w AE, czyli w istocie, jest białe’

‘to, co w E jest białe, w AE, czyli w istocie, jest czarne’ (Chlebda 2007: 97).

Co ciekawe, choć badacz nie inspirował się pracami Michela Foucaulta, w duchu jego teorii dyskursu dążył do uchwycenia „warunków wyłaniania się wypowiedzi, prawa ich współistnienia z innymi wypowiedziami, specyficznej formy ich sposobu istnienia, zasad, na mocy których mogą przetrwać, przekształcać się i znikać” (Foucault 1977: 162). Podaje w tym kontekście interesujący przykład. Dla polskiego dyskursu o Europie istotne jest budowanie relacji opozycyjnej względem Azji, przy czym Europa jest zaprzeczeniem

Azji, a Azja Europy. Jednak, nawet aktorzy dyskursu antyeuropejskiego w Polsce, czyli ci, którzy pozycjonują ją nisko na wertykalnej skali wartości, zapominają o tym, „gdy tylko antytezą dla Europy staje się w danej wypowiedzi Azja; najwięksi narodowcy czują się wówczas Europejczykami, bo etykieta *Europy* daje poczucie wyższości wobec niskiej, ciemnej, zacofanej, dzikiej, po bolszewicku barbarzyńskiej Azji” (Chlebda 2002: 17). Przykład ten pokazuje dyskursywną dynamikę tworzenia znaczeń oraz mechanizmy enantiosemicznego ich rozszczepiania dla realizacji kulturowych, ale i politycznych oraz partykularnych potrzeb przy zastosowaniu różnych strategii komunikacyjnych (Czachur, Wójcicka 2023: 33).

4. Pogranicze jako niwelowanie opozycji SWÓJ – OBCY

Przedstawione wyżej rozważania Wojciech Chlebda prowadził głównie w kontekście pytania o to, *Kiedy swój staje się obcym* (2007) oraz *Jak (w Polsce) zostać Innym?* (2017), uwzględniając oddziaływanie opozycji SWÓJ – OBCY? Dwie konkluzje wydają się kluczowe dla dalszego toku naszej pracy: jedna odnosi się do wymiaru teoriopoznawczego funkcjonowania opozycji SWÓJ – OBCY, druga do jej kulturowych uwarunkowań oraz społecznych konsekwencji oddziaływania. W kwestii pierwszej Chlebda podaje, że

operując w różnych badaniach opozycją SWÓJ – OBCY, nie bierze się tego rozróżnienia pod uwagę, tj. że opozycja SWÓJ – OBCY, która stała się operacyjnym konstruktem poznawczym, występuje w tych badaniach głównie w swej sztywnej, czyli kontradiktorycznej, postaci, a będąc powszechnym narzędziem zwłaszcza w analizach uprzedzeń i stereotypów etnicznych, sama stała się rodzajem stereotypu poznawczego (Chlebda 2017b: 18).

Co to oznacza dla badań etnolingwistycznych i dyskursologicznych? Otóż, analizy tego, kim jest Obcy w polskim dyskursie, wymagają zastosowania narzędzi, które umożliwią kontrolę nad stereotypizacją w procesie interpretowania wyników badań w duchu zasady triangulacji metod oraz zasady ograniczenia introspekcji i refleksyjności (zob. Piekot 2016: 22). Zasada ograniczenia introspekcji, według której osoba badająca przyjmuje perspektywę analizowanej grupy, ale nie prowadzi analizy z własnego punktu widzenia, odnosi się do kulturowych uwarunkowań dyskursu publicznego w Polsce oraz społecznych konsekwencji oddziaływania opozycji SWÓJ – OBCY w tym dyskursie. Chodzi zatem o stosunek polskiej kultury względem poliwalencyjności tożsamości jednostkowych i zbiorowych, wyniesionych z domu lub wypracowanych, oraz istoty pogranicza jako szczególnej przestrzeni dialogu. W martyrologicznym i narcystycznym samopostrzeganiu Polaków i Polski Chlebda dostrzega pewne kulturowe ograniczenia w rozwoju włączających tożsamości w Polsce. Pisze on:

Maria Janion umieszcza takie obolałe, narcystyczne, nieprzejednane MY w 'krajnie imperatywu mitycznego', w którym panują prawa wyrosłe na gruncie polskiego paradygmatu romantycznego z jego kultem ofiary narodowej, cierpienia za innych, heroizacji spraw przegranych. Ktokolwiek prawa imperatywu mitycznego podważa, narusza czy choćby podaje w wątpliwość, kto pyta o nie, chce je poddać krytycznej analizie, zostaje przez zbiorowe MY wykluczony z kręgu SWOICH i napiętnowany jako OBCY (Chlebda 2017: 21)

i pyta dalej: „Czego musimy dokonać w samych sobie, aby nie ulec symetrycznej pokusie wykluczenia, wywołując nieuchronny klinch społeczny?” (Chlebda 2017: 23). A odpowiedź brzmi: „wymaga to szczególnego rodzaju umysłu – a więc namysłu, autorefleksji, samoświadomości, pracy przede wszystkim nad sobą, nad zbiorowym MY, nad jego przemodelowaniem, rekonfiguracją jego składowych, jego redefinicją” (Chlebda 2017: 24). Przywołując słowa papieża Franciszka o kulturze gościnności, Wojciech Chlebda pisze, że ta „nie dokonuje wstępnej selekcji na 'gości' i 'wrogów', lecz, ryzykując pomyłkę, w każdym człowieku widzi INNEGO, a więc GOŚCIA” (Chlebda 2017: 24).

Zapytać zatem można, skąd u Wojciech Chlebdy tak głębokie przekonanie o oświeceniowej i humanistycznej postawie wobec Innego, które przekładało się nie tylko na sposób jego działania i myślenia jako człowieka i naukowca funkcjonującego w określonych układach społecznych, ale także na sposób chociażby analizy dyskursu polskiego i oceny opozycji SWÓJ – OBCY jako kategorii badawczej. Źródło jego przekonań tkwiło w jego doświadczeniu i doświadczeniu pogranicza, czyli w myśleniu i działaniu związanym z funkcjonowaniem granicy i przygranicza, a więc „jednością co najmniej dwóch «przestrzeni oswojonych»” (Chlebda 2015: 16). Pogranicze jest, na co Chlebda zwraca szczególną uwagę,

przestrzenią nader zróżnicowanych doświadczeń ludzkich, a więc miejscem równoczesnego współistnienia kilku pamięci / niepamięci wspólnotowych, funkcjonujących na zasadzie czy to istnienia równoległego, niezależnego od siebie, czy to na zasadzie dopełnienia się, czy to na zasadzie konkurencji bądź nawet wykluczania się (Chlebda 2015a: 69).

Wojciecha Chlebdę interesuje pogranicze jako przestrzeń produktywnych spotkań z Innym, dzięki którym można nie tylko zobaczyć i poznać Innego oraz jego system wartości, ale przede wszystkim zobaczyć i poznać siebie przez pryzmat Innego, „dostrzegając nowe i niedostrzegane wcześniej składniki własnej tożsamości” (Chlebda 2015b: 70). Takim człowiekiem i badaczem był właśnie prof. Wojciech Chlebda, był człowiekiem pogranicza, czyli tym, jak powie Marek Prawda, „kto wie, że na ławce trzeba usiąść w taki sposób, żeby zostawić miejsce dla kogoś innego, mówiącego może innym językiem lub wyznającego inną wiarę” (Prawda 2021: 37). Jesteśmy Wojtkowi bardzo wdzięczni, że dane nam było chwilę z nim na tej ławce posiedzieć.

Literatura

- Amossy Ruth, 2017, *Kulturowe modele autoprezentacji. Wyobrażenia społeczne a stereotypizacja*, [w:] *Lingwistyka kulturowa i międzykulturowa. Antologia*, red. Waldemar Czachur, Warszawa: Wydawnictwa UW, s. 101–128.
- Arendt Hannah, 2010, *Kondycja ludzka*, przeł. Anna Łagodzka, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Bartmiński Jerzy, Chlebda Wojciech, 2008, *Jak badać językowo-kulturowy obraz świata Słowian i ich sąsiadów?*, „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury” 20, s. 11–27.
- Bartmiński Jerzy, Chlebda Wojciech, 2018, *Obrazy EUROPY w języku polskim i w tekstach polskich dyskursów publicznych*, [w:] *Leksykon aksjologiczny Słowian i ich sąsiadów*, red. nacz. Jerzy Bartmiński, t. 2: *Europa*, red. Wojciech Chlebda, Lublin–Opole: Wydawnictwo UMCS, s. 169–214.
- Bauman Zygmunt, 1996, *Socjologia*, przeł. Jerzy Łoziński, Poznań: Zysk i S-ka.
- Chlebda Wojciech, 2002, *Polak przed mentalną mapą świata*, „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury” 14, s. 9–26.
- Chlebda Wojciech, 2007, *Kiedy swój staje się obcym*, „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury” 19, s. 89–98.
- Chlebda Wojciech, 2008, *Europejskość w najnowszym polskim dyskursie politycznym*, [w:] *Język polski w europejskiej przestrzeni kulturowo-językowej*, red. Stanisław Gajda, Opole: Wydawnictwo UO, s. 77–184.
- Chlebda Wojciech, 2010, *W stronę językowego obrazu Europy. Analiza słownikowo-tekstowa*, „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury” 22, s. 85–104.
- Chlebda Wojciech, 2015a, *Pogranicza i pograniczność w polskich perspektywach oglądu*, [w:] *Pograniczność i pogranicza w perspektywie nauk społecznych i humanistycznych*, red. Wojciech Chlebda, Ivana Dobrotová, Opole: Wydawnictwo UO, s. 43–77.
- Chlebda Wojciech, 2015b, *Pogranicze w kręgu pojęć związanych z pamięcią zbiorową*, [w:] *Pogranicze wschodnie i zachodnie*, red. Małgorzata Czabańska-Rosada, Ewa Golachowska, Ewa Serafin, Katarzyna Taborska, Anna Zielińska, Warszawa–Gorzów Wielkopolski: Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy IS PAN, s. 13–24.
- Chlebda Wojciech, 2015c, *W pryzmatach pogranicza*, [w:] *Pograniczność i pogranicza w perspektywie nauk społecznych i humanistycznych*, red. Wojciech Chlebda, Ivana Dobrotová, Opole: Wydawnictwo UO, 2015, s. 7–15.
- Chlebda Wojciech, 2017a, *Czy polskość jest (słownikowo) definiowalna?*, „Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa”, 49, s. 1–12 [<https://doi.org/10/11649/sn.1159>].
- Chlebda Wojciech, 2017b, *Jak (w Polsce) zostać innym?*, [w:] *Obcy/inny. Analiza przypadków*, red. Małgorzata Karwatowska, Robert Litwiński, Adam Siwiec, Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 13–25.
- Chlebda Wojciech, 2018a, *Europa w trzynastu obrazach*, [w:] *Leksykon aksjologiczny Słowian i ich sąsiadów*, red. nacz. Jerzy Bartmiński, t. 2: *Europa*, red. Wojciech Chlebda, Lublin–Opole: Wydawnictwo UMCS, s. 15–60.
- Chlebda Wojciech, 2018b, *Rozumienie obcego i innego w perspektywie wybranych dyscyplin naukowych*, [w:] *Obcy/Inny. Propozycje aplikacji pojęciowych*, red. Małgorzata Karwatowska, Robert Litwiński, Adam Siwiec, Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 29–35.

- Czachur Waldemar, Wójcicka Marta, 2023, *Pamięcioznawstwo lingwistyczne w ujęciu Wojciecha Chlebdy*, „LingVaria” nr 2, s. 19–44. DOI: 10.12797/LV.18.2023.36.02.
- Chrobak Karol, 2021, *Dwa pojęcia obcego w myśli socjologicznej*, „Studia Socjologiczne” 2 (241), s. 45–69. DOI: 10.24425/sts.2021.137288.
- Czerwiński Maciej, 2013, *Rzutowanie semiotyczne, czyli językowe osvajanie obcości w kulturze. Szkic lingwistyczno-antropologiczny*, „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury” 25, s. 251–265.
- Ferenc Tomasz, 2017, *Obcość jako kategoria analityczna w badaniach nad polską emigracją artystyczną*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 1, s. 101–121. DOI: 10.35757/KiS.2017.61.1.5.
- Foucault Michael, 1977, *Archeologia wiedzy*, przeł. Andrzej Siemek, słowem wstępnym opatrzył Jerzy Topolski, Warszawa.
- Glinkowski Witold P., 2019, *Bliźni, obcy, inny – w perspektywie dialogicznej*, „Etyka” 58 (1), s. 198–210. DOI: 10.14394/etyka.1265.
- Golka Marian, 2013, *Socjologia kultury*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Grodziński Eugeniusz, 1989, *Wieloznaczność a antonimia wewnętrzna (enantiosemia)*, „Poradnik Językowy” 6, s. 345–355.
- Grzybowski Przemysław, 2017, *Od spotkania do dialogu z Innym i Obcym, w obliczu cierpienia, choroby i śmierci*, [w:] *Wspólne obszary tanatopedagogiki i pedagogiki międzykulturowej. Chorzy, cierpiący i umierający, jako Inni i Obcy*, red. Przemysław Grzybowski, Karolina Kramkowska, Magdalena Pluta Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, s. 34–53.
- Kapuściński Ryszard, 2006, *Ten Inny. Wykłady wiedeńskie II*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Lipski Jan Józef, 1981, *Dwie Ojczyzny, dwa patriotyzmy. Uwagi o megalomanii narodowej i ksenofobii Polaków*, Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza.
- Łozowski Przemysław, 2018, *Obcy, czyli Swój w oszukiwaniu tożsamości w przestrzeni*, [w:] *Obcy. Inny. Propozycje aplikacji pojęciowych*, red. Małgorzata Karwatowska, Robert Litwiński, Adam Siwiec, Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 115–126.
- Marczewska Marzena, 2018, *Siła Obcego – sposoby kreowania wroga w polskim dyskursie publicznym*, [w:] *Obcy. Inny. Propozycje aplikacji pojęciowych*, red. Małgorzata Karwatowska, Robert Litwiński, Adam Siwiec, Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 215–234.
- Niewiara Aleksandra, 2019, *Imagologia. Pamięć zbiorowa, umysł i kultura*, Katowice: Wydawnictwo UŚ.
- Nowak Paweł, 2002, *Swoi i Obcy w językowym obrazie świata. Język publicystyki polskiej z pierwszej połowy lat pięćdziesiątych*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Pajdzińska Anna, 2023, *Językoznawstwo jako nauka o człowieku. Szkic do portretu Profesora Wojciecha Chlebdy*, „Rocznik Sławistyczny”, t. LXXII, s. 31–40. DOI: 10.24425/rsław.2023.147253.
- Piekot Tomasz, 2016, *Mediacje semiotyczne. Słowo i obraz na usługach ideologii*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Sedno”.
- Prawda Marek, 2021, *Polacy i Niemcy w nowym imaginarium*, „Dialog” 135, s. 35–37.
- Reisigl Martin, 2010, *Dyskryminacja w dyskursach*, „tekst i dyskurs – text und diskurs” 3, s. 27–61.
- Rejter Artur, 2018, *Oswajanie Innego. Byty nie-ludzkie w dyskursie poshumanizmu – problemy nominacji*, [w:] *Obcy. Inny. Propozycje aplikacji pojęciowych*, red. Małgorzata Karwatowska, Robert Litwiński, Adam Siwiec, Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 103–114.

- Skowronek Katarzyna, 2018, *Kategoria Obcego w oficjalnym dyskursie Kościoła rzymsko-katolickiego w Polsce*, [w:] *Obcy. Inny. Propozycje aplikacji pojęciowych*, red. Małgorzata Karwatowska, Robert Litwiński, Adam Siwiec, Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 235–258.
- Środa Magdalena, 2020, *Obcy, inny, wykluczony*, Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria.
- Stichweh, Rudolf, 1997, *The Stranger – On the Sociology of Indifference*, “Thesis Eleven”, nr 5, s. 1–16.
- Topolińska Zuzanna, 2014, *Co łączy obcego z obecnym?*, „Linguistica Copernicana” 11, s. 29–34.
- Wójcicka Marta, 2017, *Kiedy obcy staje się swoim? O roli obcego w kreowaniu tożsamości*, [w:] *Tradycja dla współczesności*, t. 11: *Tożsamości w procesach społeczno-kulturowych*, red. Małgorzata Dziekanowska, Marta Wójcicka, Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 89–98.
- Wójcicka Marta, 2018, *Společno-kulturowe funkcje Obcego/Innego*, [w:] *Obcy/Inny. Propozycje aplikacji pojęciowych*, red. Małgorzata Karwatowska, Robert Litwiński, Adam Siwiec, Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 127–138.

Streszczenie: Celem artykułu jest zaprezentowanie wypracowanej przez Wojciecha Chlebę koncepcji enantioseмии, rozwijanej w pracach opolskiego etnolingwisty, w których analizował znaczenia pojęć *POLSKA* i *EUROPA* w polskim dyskursie, zwracając szczególną uwagę na tożsamościotwórczą funkcję opozycji swój/obcy.

Artykuł składa się z trzech części poświęconych: opozycji swój/obcy w badaniach etnolingwistycznych i dyskursologicznych, enantiosemicznemu rozszczepieniu pojęć *POLSKA* i *EUROPA* oraz pograniczu jako przestrzeni niwelowania opozycji SWÓJ – OBCY.

Słowa kluczowe: opozycja swój – obcy; enantiosemia; dyskurs; Polska; Wojciech Chlebda

