

ANDRZEJ PANKALLA
JOANNA GROŃSKA-TURUNEN

SISU
– FIŃSKA EMOCJA KULTUROWA I JEJ MITOANALIZA
W KONCEPCJI R. SHWEDERA

Celem artykułu jest ukazanie znaczenia fińskiej emocji kulturowej *sisu* („wytrzymałość”, „odwaga”, „upór”, „determinacja”) i odczytanie jej w ramach założeń psychologii kulturowej emocji R. Shwедера. Traktowanie emocji jako determinowanych kulturowo skryptów i zastosowanie mitoanalizy (Shweder, Haidt 2005) stwarza narzędzie umożliwiające badanie i adekwatne rozumienie emocji kulturowych. Rozbiór emocji na *człony narracyjne* umożliwia precyzyjne zdefiniowanie i odczytanie znaczenia emocji kulturowych – nawet tak złożonych, jak *sisu*.

Słowa kluczowe: *sisu*, psychologia kulturowa, Richard Shweder, fińska emocja kulturowa, psychologia mitu, mitoanaliza.

WPROWADZENIE

O Finlandii przeciętny Polak wie niewiele i dość stereotypowo: św. Mikołaj, Laponia, Rovaniemi, renifery, Nokia, noc polarna i tysiąc jezior. Za sprawą przewodników turystycznych i broszur typu *A survival guide to Finnish* („Jak przeżyć w Finlandii”) udaje nam się nieco poszerzyć wiedzę, ale najczęściej o trzy do znudzenia powtarzane pojęcia na „s”: *sauna*, *sisu* i *Sibelius* (zob. np. Dahlgren, Nurmelin, 2007). Finowie, ponieważ znamy ich przede wszystkim

DR ANDRZEJ PANKALLA, Instytut Psychologii UAM, ul. Szamarzewskiego 89, 60-568 Poznań; e-mail: inkantacje@gmail.com

MGR JOANNA GROŃSKA-TURUNEN, Katedra Hungarystyki UW Warszawa, Department of Finnish, Finno-Ugrian and Scandinavian Studies, University of Helsinki; e-mail: j.gronskaturnen@uw.edu.pl

z telewizji, są dla nas sportowcami – skoczkami narciarskimi lub kierowcami – o „kamiennych twarzach”.

Lepiej zorientowani w historii i geopolityce Europy wiedzą, że Finlandia od dawna ma kompleks małego państwa u boku mocarstwa, jakim jest Rosja, i kraju granicznego między Wschodem a Zachodem, że przeżyła „traumę wojny domowej” (1918) i brała udział w dramatycznej wojnie zimowej z „Goliatem” – Związkiem Radzieckim (1939-1940).

Niekiedy znana jest nam, Polakom, nazwa *Kalewala*, tytuł fińskiego „eposu narodowego”, którego kulturowych korzeni należy szukać w tradycji fińskiej poezji ludowej. Niektórym czytelnikom, dzięki polskim przekładom dwóch jego powieści, znane jest nazwisko Väinö Linny – twórcy, który w Finlandii okrzyknięty został pisarzem XX wieku. Sławę i uznanie, jakimi się tam cieszy, zawdzięcza szczególnie dwóm książkom, znanym także i w Polsce, *Żołnierz nieznanany* (1954) i trylogii *Tu, pod Gwiazdą Polarną* (1959-1962), której pierwsza część zaczyna się od słów: „Na początku było bagno, motyka – i Jussi”. Jussi Koskela, uparty i lubiący się awanturować fiński chłop, wytrwale pracuje na dzierżawionej ziemi, by ta w końcu mogła się stać jego własnością. Jak mu się to udaje? Po przeczytaniu książki powiemy: dzięki ciężkiej pracy i wytrwałości w walce z przyrodą. Fin odpowie bez wahania – pomogło mu w tym *sisu*. Współcześnie *sisu* bywa również utożsamiane z innymi fińskimi mitami: mitem wyczynów sportowych i mitem wojen mających wspólną płaszczyznę w postaci wytrwałości i determinacji w działaniu.

Nie istnieje ujednoczone tłumaczenie fińskiej emocji *sisu* na język polski. *Sisu* bywa rozumiane jako „wewnętrzna siła”, „odwaga”, „upór”, „siła charakteru”, choć – jak zobaczymy dalej – żadne z tych tłumaczeń w pełni nie oddaje znaczenia tego pojęcia z pozycji *emic* – wewnętrznego obserwatora czy tym bardziej doświadczeń uczestnika tej kultury. Nie ma nawet zgody wśród samych Finów, czy jest to „wewnętrzna siła”, „mit” (Alho, 1997) czy „filozofia” (Aslamam Pantti, 2007, s. 59). Zdaniem Gustava Renvalla, redaktora pierwszego fińskiego słownika z 1826 roku, wyrazem *sisu* posługiwali się także inni przedstawiciele języków bałto-fińskich: przede wszystkim Liwowie i Estończycy. Słownik informuje nas, iż pochodzenia *sisu* należy szukać w słowie *sisä*, które oznaczało wtedy „coś wewnątrz”, obecnie można je odnaleźć na przykład w wyrazie *sisällä* („wewnątrz”). Samo *sisu* miało – jak notuje cytowany słownik – dwa różne znaczenia: „wnętrza” oraz służyło na określenie „stanu umysłu, szczególnie złego; diabła” (Renvall, 1826; zob. też Rapola, 1946, 1947; Alho, 1997). Na przestrzeni wieków niewiele można przytoczyć literackich użycí wyrazu *sisu* w pierwszym znaczeniu: „wnętrza”. Historyk języka fińskiego Martti Rapola

w książce *Kieli elää* („Język żyje”, 1947) wspomina, iż odnalazł zaledwie sześć takich przykładów. Ogromna większość natomiast to użycia *sisu* z jednej strony w znaczeniu „charakter, stan”, a z drugiej „diabeł, zło”. W pismach biskupa Mikaela Agricoli, ojca literackiego języka fińskiego, można spotkać przykłady obu użyć (Rapola, 1946, 1947). We współczesnych słownikach języka fińskiego rzadko już są notowane „ciemne” znaczenia *sisu*. Przy haśle *sisu* pojawia się bowiem najczęściej informacja, że jest to – po pierwsze – „siła woli, odwaga, śmiałość”, a dopiero w drugim znaczeniu i opcjonalnie – z przymiotnikiem „zły”: „(zły) charakter, stan”. *Sisu* bywa używane w stosunku do dzieci, gdy cechuje je nadmierny upór lub przekora. W stosunku do dorosłych *sisu* czasem utożsamiane jest z głupotą albo prostotą (Alho, 1997, s. 292). Jednak czy na podstawie tych dwóch charakterystyk jesteśmy w stanie pojąć istotę *sisu*?

Jednym z możliwych sposobów rozwiązania tego dylematu może być zdefiniowanie *sisu* jako emocji kulturowej i poddanie jej interpretacji. Dla niektórych badaczy trudna do przyjęcia będzie myśl, że fińskie *sisu* może zostać nazwane emocją. *Sisu* zostałyby zapewne zaklasyfikowane jako właściwość woli lub działania czy cecha systemu motywacji. Jednak z perspektywy badaczy-relatywistów kulturowych emocje mają charakter niezwykle złożony i aby je zrozumieć, należy odwołać się do podstawowego „punktu oparcia” – tradycji kulturowej. W wersji skrajnej – konstruktywistycznej – emocje wywodzą się z ludzkich (z założeniach – kulturowych) znaczeń i są wytworami kultury, podobnie jak obraz, symfonia czy mit. W tej perspektywie nie istnieją uniwersalnie historycznie, równoważne międzykulturowo emocje. Emocje traktowane są tu jako rola społeczna silnie ukontekstowana (np. specyficzna dla danej kultury i czasu historycznego miłość romantyczna czy dworska). Jeśli mówić o emocjach podstawowych, to jedynie w kontekście danej kultury, w której mogą nimi być tak odmienne od kultury zachodniej i specyficzne, jak *fago* (współczucie, miłość/smutek) u Ifaluków czy *liget* (u łowców głów z Filipin Ilongotów – rodzaj ekstazy towarzyszącej odcięciu głowy przeciwnikowi) albo dobrze znana Polakom emocja *prytkro* (jako odczucie bólu w odpowiedzi na brak oczekiwanego pozytywnego stanu emocjonalnego w relacji z drugą osobą, Wierzbick, 2001).

Przyjrzymy się w tym artykule reprezentatywnej dla takiej perspektywy koncepcji emocji kulturowych autorstwa antropologa kulturowego Richarda Shwadera (podejście symbolistyczne), porządkując ją i uwypuklając w niej metodę mitoanalizy – jako sposobu badania ukrytych znaczeń danej emocji. Celem artykułu jest przedstawienie narzędzia badawczego, służącego nowemu spojrzeniu na sposoby dotarcia do rdzenia kultury (tutaj: kultury fińskiej) „drogą na skrót”, tj. poprzez badanie emocji kulturowych z wykorzystaniem mitu. Przedmiotem

analizy i przykładem emocji kulturowej będzie fińskie *sisu*, a sam artykuł ma jedynie ambicje stworzyć teoretyczne przedpole dla dalszego, empirycznego badania problemu tej emocji (jej znaczenia w kulturze fińskiej, porównań z innymi emocjami i kulturami itp.).

PERSPEKTYWA PSYCHOLOGII KULTUROWEJ

Termin „psychologia kulturowa”

Przez dziedzinę wiedzy określaną „psychologia kulturową” rozumiemy (za Pankalla, 2008) (1, 2) szczegółową, autonomiczną interdyscyplinę humanistyki (w tym psychologii), (3) stosującą metody analityczne i jakościowe, (4) wywodzącą się m.in. z antropologii kulturowej, tradycji psychologii deskryptywnej i *Völkerpsychologie*, (5) zajmującą się człowiekiem i relacją psyche–kultura oraz dążącą do zrozumienia mikroświata ludzkich doświadczeń w kontekście sieci znaczeń kulturowych, które je wyznaczają i które twórczo współtworzy człowiek rozumiany jako *homo culturalis* (*cultural being*).

Interdyscyplinarność (1) psychologii kulturowej potwierdza fakt, iż jest to nurt badań z pogranicza psychologii i nauk o kulturze. Tworzą go psychologowie, antropologowie, językoznawcy, psychiatrzy, filozofowie, pedagodzy, etnografowie, socjologowie itp. (2) Zgadzać się z tezą, że psychologia kulturowa to dyscyplina budowana poza psychologią głównego nurtu (Boski, 2000), uznajemy ją za komplementarną wobec niej i psychologii międzykulturowej. Jednak należy dodać, iż wybrani badacze z kręgu psychologii kulturowej odwołują się do badań i nurtów związanych z psychologią, a niektórzy wprost wywodzą z nich swe korzenie – np. E. Boesch, J. S. Bruner (por. Pankalla, 2008, s. 112). (3) Badacze zainteresowani specyfiką relacji psyche–kultura skłaniają się ku podejściu kontekstowemu i jakościowym badaniom postępowania człowieka, który nie żyje nago w przyrodzie, ale w otoczeniu tworzonych przez niego wzorów kulturowych. (4) Korzeni psychologii kulturowej doszukać się można w Wundtowskim zamiłowaniu do psychologicznej analizy wytworów kulturowych, np. mitu (*Völkerpsychologie*) i jego wizji przyszłości psychologii widzianej w badaniach historyczno-kulturowych, jak i jego przekonaniu o niemożności uprawiania tej dyscypliny badającej psyche człowieka, abstrahując od zjawisk ponadjednostkowych. Za umowną datę reaktywacji psychologii kulturowej można przyjąć rok 1991, w którym z inicjatywy Jaana Valsinera powstało pismo *Culture & Psychology* (podobnie ujmuje to Boski w 2000, s. 226) oraz wydane zostały

prace: E. Boescha *Symbolic action theory and cultural psychology* i R. A. Shwедера *Thinking through cultures. Expeditions in cultural psychology*. Te prace traktujemy jako prekursorskie wobec powstałych później prac zbiorczych „kanonu” psychologii kulturowej: Cole’a *Cultural psychology. A once and future discipline* (1996) czy publikacji niewykorzystujących w tytule terminu „psychologia kulturowa”, autorstwa K. Gergena, B. Shore’a, R. Harré, J. S. Brunera, N. Goodmana, A. Wierzbickiej itp. (5) Człowiek traktowany jako *homo culturalis* to istota, która jest tworzona przez kulturę i jednocześnie tworząca ją, poruszając się w niej intencjonalnie. Kultura rozumiana jest tu jako sieć znaczeń i symboli podlegających interpretacji, które są źródłem działania człowieka. Tendencja badaczy do rozwijania nauki, starającej się zrozumieć człowieka w jego intencjonalnym świecie, w kontekście zastanych i współtworzonych znaczeń, przyczyniła się do reaktywacji psychologii kulturowej – nauki, w której przyjmuje się kulturowo relatywistyczne stanowisko teoriopoznawcze, dyscypliny zainteresowanej symbolicznym, dialogowym postępowaniem człowieka w mediacji między psyche a kulturą. Za kategorią pomocną w badaniach skupionych na relacji ja–świat (i w naszym tekście) można uznać kategorię mitu (por. Pankalla, 2000), traktowaną nawet przez współtwórcę psychologii kulturowej – J. S. Brunera (1960) czy E. Boescha (1991), jako jej kategoria centralna (Pankalla, 2000; Dudek, Pankalla, 2008).

*Podjęcie symbolistyczne
w ramach psychologii kulturowej*

Próbie uporządkowania znanych koncepcji psychologii kulturowych podjął Ratner (1999; por. Pankalla, 2008, s. 112-128) i obok podejścia indywidualistycznego i teorii aktywnościowej jako dominujące wyróżnił podejście symbolistyczne. W ramach psychologii kulturowej wyróżnimy szerszym opisem to ostatnie¹, gdyż stanowi ono platformę do prezentowanej dalej koncepcji Shwедера i jego psychologii kulturowej emocji.

Definiuje się w nim kulturę jako wspólnie podzielane pojęcia, znaczenia, symbole i zwroty językowe. Są to konstrukty społeczne w tym sensie, że zostały one stworzone przez jednostki będące ze sobą w jakimś związku. Czołowi przedstawiciele tego podejścia to: Geertz, Shweder, Lutz, Wierzbicka, Rosaldo, Super i Harkness. Siłą tego nurtu, jak zauważa Ratner (1999, s. 8, tabela 22), jest

¹ Szczegółowy zarys pozostałych nurtów psychologii kulturowej zob. w: Ratner, 1999; Pankalla 2008, s. 112-123, 126-128. Inny podział proponuje w swoim podręczniku *Kulturowe ramy zachowań społecznych* P. Boski (2009).

(1) opis kultury jako wspólnie podzielanych symboli i pojęć, które mają specyficzne znaczenie; (2) podejmowanie przez badaczy prób wyjaśnień, jak kultura wkracza do naszej psyche, organizując zjawiska psychiczne, oraz (3) podkreślanie poznawczych podstaw procesów psychicznych. Słabe strony tego podejścia to – jego zdaniem (1999, s. 8-10, tabela 22): (1) brak definicji społecznego procesu tworzenia się symboli; (2) lekceważenie działań praktycznych, artefaktów, warunków; (3) arbitralne pojawianie się w nim symboli; (4) umniejszanie roli różnic indywidualnych w znaczeniu pojęć i procesach psychicznych.

Psychologia kulturowa w tym podejściu jest „powrotem do umysłowych reprezentacji (emocji, pragnień, przekonań i ich intencjonalnych obiektów), nie zakładając ich organizacji, konieczności, uniwersalizmu i formalizmu abstrakcyjnego” (Shweder, 1991, s. 99). Bada przy tym sposoby, „w jakich podmiot i przedmiot, Ja i inny, psyche i kultura, osoba i kontekst, figura i tło, praktyk i praktyka współwystępują, potrzebują się nawzajem i dynamicznie, dialektycznie się konstruują” (tamże, s. 73). Psychologia kulturowa bada światy intencjonalne – „rzeczywistości, które tworzymy, ucieleśniamy i materializujemy z naszych opisów i reprezentacji rzeczy” (tamże, s. 99). Jednostka intencjonalna reaguje i kieruje swoim zachowaniem, uwzględniając swój opis i reprezentację rzeczy (tamże). Celem psychologii kulturowej jest ustalić twórczo zależne od podmiotu przedmioty (światy intencjonalne, kulturowo utworzone rzeczywistości) i zależne od przedmiotu podmioty (jednostki intencjonalne), przenikając ich wzajemne tożsamości lub ustalając warunki dla ich wzajemnej egzystencji i rozwoju, ulegających jednocześnie zmianom pod wpływem interakcji społecznej (tamże, s. 100, 102). Podmiot jest tu więc określony jako semiotyczny – zanurzony w sieci znaczeń, ale i zwrotnie współtworzący tę sieć.

Nasuwa się tu jednoznaczne skojarzenie z semiotyczną, interpretatywną koncepcją kultury C. Geertza, który pisze: „Koncepcja kultury, za którą się opowiadam, [...] jest zasadniczo koncepcją semiotyczną. Będąc, wraz z Maksem Weberem, przekonany, że człowiek jest zwierzęciem zawieszonym w sieciach znaczenia, które sam utkał, kulturę postrzegam właśnie jako owe sieci, jej analizę traktuję zaś nie jako eksperymentalną naukę, której celem jest odkrywanie praw, lecz jako naukę interpretatywną, która za cel stawia sobie odkrycie znaczenia. Chodzi mi o wyjaśnianie, tłumaczenie społecznych form ekspresji, które na pozór wydają się enigmatyczne” (Geertz, 2005, s. 19). Psychologia kulturowa w podejściu symbolistycznym proponuje więc zorientowane na znaczenie podejście do emocji, w ramach którego emocja jest pojęciem złożonym, zanurzonym we wzorach danej kultury (jej historii, mitologii itp.) i bezwzględnie podlega (wymaga) interpretacji.

*Kwestia emocji podstawowych
a psychologia kulturowa Shwedera*

Badania Ekmana nad ekspresją mimiczną i ustalenie występowania ponadkulturowych (uniwersalnych, podstawowych) emocji: szczęścia, smutku, złości, strachu, zaskoczenia i wstrętu, spotkały się z krytyką relatywistycznie zorientowanych badaczy. Lutz (1988, s. 218) zwraca uwagę, iż używając kategorii uniwersalnych emocji jako podstawy badania, a jednocześnie ignorując problem przekładu tych kategorii emocji na te, które bada się w innej kulturze, z konieczności odczytuje się je tylko z punktu widzenia wzorów kultury Zachodu. Opisana przez Lutz (1988) emocja *fago*, tłumaczona przez nią jako „współczucie/miłość/smutek”, nie występuje po odczuciu straty, lecz związana jest z troską o najbliższych, gdy są w sytuacji zagrożenia lub w obliczu jakiejś potrzeby, cierpienia. Językoznawca Anna Wierzbicka (1995) udowadnia natomiast, że nie we wszystkich językach istnieją wyrazy określające tzw. emocje podstawowe w naszym rozumieniu. Badania Ekmana, jej zdaniem, nie ujawniły nic znaczącego poza tym, że po prezentacji badanemu twarzy, która ukazuje, że zdarzyło się coś złego lub dobrego, badacz wiedział, jaką reakcję planuje badany.

Zdaniem Wierzbickiej, słów nazywających emocje nigdy nie można wiernie przełożyć na inny język, nie wspominając o innych kulturach, a angielskie słowa na oznaczenie emocji to nic więcej niż kulturowe artefakty języka angielskiego. Carl Ratner, który również opowiada się za determinizmem kulturowym, na przykładzie uczucia miłości opisuje, jaki charakter ona przyjmuje w zależności od kulturowej koncepcji osoby, prywatności, życia publicznego, religii i zmysłowości. Z punktu widzenia historii wyróżnia trzy rodzaje miłości między dorosłymi, które na przestrzeni wieków istniały w krajach zachodnich (2000, s. 12-13): arystokratyczną średniowieczną miłość romantyczną, czyli tzw. miłość rycerską do jednej wybranki, wyrażająca się w tęsknocie do niej i pozbawioną intymności i spełnienia; miłość czasu kolonizacji Ameryki w XVII i XVIII wieku, którą cechowała bliskość duchowa, przyjaźń, która rozwijała się stopniowo w procesie poznawania charakteru osoby i jej uczynków. Podobnie jak miłość dworska, była uczuciem nobilitującym przez wyrażane jej oddanie i opiekę. Kolejnym opisanym rodzajem miłości jest współczesna miłość romantyczna. Wyłoniła się z osiemnastowiecznej miłości europejskiej i dziewiętnastowiecznej północnoamerykańskiej, która rozwinęła się do obecnej formy około roku 1910 wraz z zadomowieniem się kapitalizmu. Miłość tę cechuje między innymi namiętność i spon-taniczność, brak pohamowania, wywołane na skutek jakiś osobistych cech drugiej osoby lub atrakcyjności fizycznej. Tak przedstawiane przez Ratnera kon-

cepcje miłości mieszczą się w pojęciu zjawisk warunkowanych kulturowo, charakterystycznych jedynie dla danej grupy plemiennej, kultury czy czasu historycznego.

Shweder (1999, s. 38) nie zgadza się z Ekmanem; skłania się raczej ku poglądom Wierzbickiej. Przywołuje jej argumenty o całkowitej zmienności języka i dodaje, że „dopasowywanie do siebie różnojęzycznych terminów jest szczególnie ryzykowne, gdy chodzi o opisy stanów psychicznych, po części dlatego, że kultura i ludzka psychologia są współzależne i wzajemnie się kształtują”. Tłumaczenie nazw obcojęzycznych emocji na inne języki powoduje, że w większym stopniu podciąga się pod owe określenia nazwy funkcjonujące w innych językach – przez co tracimy kulturowe (według psychologów kulturowych właśnie: podstawowe!) znaczenie emocji i oddalamy się od ich kulturowego i indywidualnego sensu. Kwestionuje przy tym pojęcie „podstawowości” emocji, gdyż (1) emocje nie spełniają warunku elementarności, pierwotności i niesprowadzalności do innych elementów, lecz ich nazwy mają charakter złożony i są rozkładalne na prostsze czy bardziej pierwotne elementy, np. pobudzenie, dobre samopoczucie (s. 39). „Podstawowość” emocji (2) nie jest spełniona również przy podejściu, że emocje podstawowe to emocje, które spełniają kryterium monoleksymiczności, abstrakcyjności i ogólności (np. „czerwień”, ale nie „truskawka”, „purpura”), gdyż nie we wszystkich językach słowa oznaczające emocje są wyrażane za pomocą terminu jednowyrazowego i bardzo ogólnego. Na przykład niejasne wydaje się zestawianie hinduskiego idiomu „przygryzanie języka” z abstrakcyjnym terminem „wstyd” (s. 39), gdyż jest on bardzo silnie kulturowo (a nawet mitycznie) ukontekstwowiony i tłumaczenie zwrotu „ugryź się w język” jako wstyd jest problematyczne (por. Shweder, Haidt, 2005). Przy założeniu (3), że emocje podstawowe to minimalny zestaw emocji prostych, z jakich tworzy się wszystkie pozostałe, nie wydaje się jasne, w jakim sensie postulowane emocje podstawowe (np. smutek, strach) są prostsze od emocji nie-podstawowych (np. miłość, tęsknota, żal) (Shweder, 1999, s. 39-40). Przy określaniu emocji podstawowych z pomocą nie przychodzi również zastosowanie taksonomii (4). Nie udało się bowiem jeszcze – zdaniem Shwedera – wykazać, że na przykład wszystkie właściwości smutku (np. skłonność do wycofywania się z kontaktów społecznych) zawarte zostaną w „żalu” (s. 40). Niezadowolające wydaje się również kryterium zdarzeń poprzedzających (5) jako zdarzeń stanowiących przyczynę emocji, gdyż to samo wydarzenie u przedstawicieli różnych kultur może wywołać inną emocję na zasadzie innej interpretacji zdarzenia (s. 40-42). Ekman i Davidson (1999, s. 48) zarzucają natomiast Shwederowi, iż „zdaje się [on] nie zauważać, że dowody na uniwersalność pewnych emocji nie ograniczają się do

słów, lecz dotyczą też wyrażania emocji w zachowaniu, zmian fizjologicznych, zdarzeń poprzedzających i tak dalej”. Wyraźnie jednak Shweder w punkcie (5) poddaje kryterium zdarzeń poprzedzających w wątpliwość.

R. A. SHWEDERA
PSYCHOLOGIA KULTUROWA EMOCJI

Zanim przejdziemy do szczegółowego omówienia koncepcji emocji Shwедера, zwrócimy krótko uwagę na sąsiedztwo innych, kulturowych (i relatywistycznych) teorii emocji.

Teoria aktywnościowa Ratnera. Ratner (2000), inspirowany pracami Lwa Wygotskiego, zakłada pierwotność aktywności społecznej wobec funkcji psychicznej. Według niego psychologiczne zjawiska są formowane w miarę jak jednostka angażuje się w społecznie zorganizowane aktywności, gdyż stanowią one główne medium, poprzez które kultura ma wpływ na psychikę. Instytucje społeczne, ustalone zwyczaje polityczne, jego zdaniem, wprowadzają i uwieczniają sposoby percepcji i reakcji, które wymuszają pewne grupowanie przedmiotów, elementów i wartości. Emocje – w ramach tego podejścia (Ratner, 2000, s. 6) – to uczucia, które towarzyszą procesom myślowym; emocje to przede wszystkim zjawiska kulturowe, ponieważ (Ratner, 2000, s. 34):

- 1) są społecznie tworzonymi artefaktami, funkcjonalnie niezależnymi od determinantów biologicznych;
- 2) ich właściwości odzwierciedlają społeczną organizację aktywności i kulturową treść pojęć;
- 3) emocje są formowane w procesie socjalizacji, która ostatecznie odzwierciedla aktywności społeczne i pojęcia kulturowe;
- 4) emocje wspierają albo naśladują aktywności kulturowe.

Wierzbicka i język jako podstawa w badaniach nad emocjami. Zdaniem Wierzbickiej (zob. 2009) sam język pełni podstawową rolę w rozumieniu ludzkich emocji. Angielskie nazwy oznaczające emocje często stanowią przeszkodę dla badaczy emocji, są punktem odniesienia w badaniu emocji pochodzących z innych kultur, przez co uniemożliwiają adekwatne zrozumienie ich znaczenia. Wierzbicka proponuje metodę, znaną jako Naturalny Metajęzyk Semantyczny (NMS), opartą na zespole doświadczalnie ustalonych leksykalnych i gramatycznych uniwersaliów, które umożliwiają uwolnienie się od angielskojęzycznych terminów nazywających emocje i prowadzenie badań nad nimi z perspektywy niezależnej od kultury. Użycie umożliwia badanie emocji z językoznawczego,

międzykulturowego i psychologicznego punktu widzenia. Badając w rygorystyczny sposób semantyczny system języka, Wierzbicka (1998) udowodniła na przykład, iż znaczenie i rola kulturowa niemieckiego słowa *Angst* (emocja, którą trudno jest oddać w innym języku – połączenie niepokoju i strachu) jest bardziej powszechne i wyrazistsze dla użytkowników języka niemieckiego niż słowo *Furcht* („strach”). Badania Wierzbickiej, opierające się na analizie języka Martina Luthra i teologii, wykazały, że z punktu widzenia nosicieli języka niemieckiego *Angst* wydaje się emocją bardziej „podstawową” niż *Furcht*. Wierzbicka wykazała, że pojęcie *Angst*, które odnaleźć można w niemieckiej psychologii, filozofii i teologii, jest bardzo bliskie temu pojęciu *Angst*, którym obecnie posługują się ludzie na co dzień. Badaczka próbowała znaleźć dowody na pochodzenie pojęcia *Angst* u pismach Luthra i zauważyła związek między teologią Luthra a pojawieniem się nowej koncepcji *Angst*, i tym samym udowodniła, że *Angst* jest emocją silnie historycznie i religijnie ukontekstowaną. Podobnie semantyczna analiza polskiej emocji *jest mi przykro* w zestawieniu z jej angielskimi ekwiwalentami *it is painful to me*, *I am sorry*, *I feel bad* wykazała, iż porównywane wyrażenia nie mają identycznego znaczenia. Wierzbicka nie twierdzi tym samym, że użytkownicy języka angielskiego nie mogą odczuwać tego, co polskojęzyczni mówcy utożsamiają z *przykro*, ale tradycja powoduje, że inaczej je konceptualizują.

Schemat narracyjny emocji

Shweder, badając znaczenie danej emocji, czerpie inspirację z różnych źródeł – zarówno dawnych (takich jak pochodzący z III wieku sanskrycki tekst *Rasādhyāya* z *Nāṭyaśāstry*), jak i współczesnych. Próbuje dowieść, że charakter i znaczenie poszczególnych emocji są konsekwentnie powiązane m.in. z rodzajem etyki (niezależności, społeczności bądź boskości), dominującymi w danej kulturze², jej wzorami, językiem czy mitologią (Shweder, Haidt, 2005, s. 518-520). W kulturach z dominacją etyki niezależności najważniejsze wartości to te, które sprzyjają wolności i niezależności jednostki. W regionach, gdzie dominuje etyka społeczności, dobra moralne mają za zadanie chronić zbiorowość, a realizacja tylko indywidualnych celów naraża jednostkę na wstyd. W kulturach, gdzie występuje etyka boskości, ludzie (czasem też zwierzęta) noszą w sobie pierwiastek boski, a głównymi normami moralnymi są te, które chronią ich wewnętrzną

² Por. *lajja* u Newarów (Shweder, Haidt, 2005), *fago* u Ifaluków (Lutz, 1988), *happiness* (Wierzbicka, 2004), *Angst* (Wierzbicka, 1998), *przykro* (Wierzbicka, 2001).

boskość. Shweder (2005, s. 518) zauważa, że „poszczególne kultury w różnym stopniu odwołują się tych trzech systemów etycznych. Jak się wydaje, względne znaczenie owych trzech systemów w obrębie danej kultury ma wpływ na doświadczenie i wyrażanie emocji oraz na ich conceptualizację w świadomości potocznej i w nauce”³.

Shweder definiuje emocję jako skrypt albo narrację, opowiadanie⁴, którą stanowią człony narracyjne. Zgodnie z tym podejściem skrypty mają pomóc interpretacji jakiegoś wydarzenia albo sytuacji, choć nie muszą⁵ być używane przez ludzi do „nadawania znaczenia i postaci własnym odczuciom somatycznym i afektywnym”⁶ (Shweder, 1999, s. 36). Składają się na sensowny ciąg wydarzeń dotyczących „ja” (s. 42), które czynią doświadczenia somatyczne i afektywne dokładnymi, trafnymi i uzasadnionymi (s. 42) i porządkują przeżywane do-

³ Emocje uważane za moralne (np. złość, współczucie, poczucie winy) to takie, które odpowiadają raczej wąskiej klasie wartości etycznych, jak sprawiedliwość czy wolność. W kulturach, w których dominuje etyka społeczności, wagę przykładają do społecznych instancji (rodzina, klan, korporacja, naród), a najważniejszymi dobrami są takie, które chronią te instancje (np. lojalność, obowiązek, honor, skromność, samokontrola). Wybory indywidualne (np. z kim zawrzeć związek małżeński) nabierają znaczenia moralnego, a dążenie do zaspokojenia jedynie celów jednostki może być przyczyną zażenowania albo wstydu. W ramach etyki boskości człowiek traktowany jest jako nosiciel boskiego pierwiastka. Nadrzędnym celem jednostki jest ochrona wewnętrznej boskości. Ciało stanowi świątynię, więc kwestie, które w kulturach o dominacji etyki niezależności wydają się indywidualnym wyborem, stają się w etyce boskości kwestią moralną i duchową i wiążą się z takimi wartościami, jak świętość czy czystość. Badacze wskazują tutaj na emocję „spokój” jako ważną część hinduskiego życia emocjonalnego i zwracają uwagę na zajmowane przez nią centralne miejsce w ramach etyki boskości. Nie jest więc – ich zdaniem – niczym zaskakującym, że ta emocja nie znajduje się na zachodnich listach emocji podstawowych (Shweder i in., 2008, s. 422).

⁴ Tłumacze Shwedera (1999, 2005) na język polski używają wielu synonimów/wersji tłumaczeń schematu interpretacyjnego, przyczyniając się do bałaganu pojęciowego: schemat interpretacyjny o skrypcyjnej strukturze, wzorzec opowiadania, uczuciowe opowiadanie, skrypt, scenariusz, struktura narracyjna, struktura interpretacyjna, schemat narracyjny.

⁵ Nie muszą, gdyż – jak twierdzi Shweder – „jeszcze nie wiemy, czy wszystkie ludy świata emocjonalizują swoje doświadczenie w tym samym stopniu i za pomocą tych samych schematów interpretacyjnych” (1999, s. 37) i „skłonny jest przychylić się do sądu, że istnieją alternatywne (potoczne teorie doświadczenia somatycznego i afektywnego) schematy diagnozy stanów somatycznych i afektywnych, takie jak: teorie choroby (biochemiczne), teorie czarów (interpersonalne) i teorie cierpienia (moralne) (1999, s. 37, 45-46). Jego zdaniem we wszystkich znanych mu kulturach zauważa się, że istnieją trzy wielkie przyczyny doświadczenia somatycznego i afektywnego: biochemiczne (somatyczne), interpersonalne (somatyczne i afektywne) i moralne (somatyczne i afektywne), z czego dwie ostatnie „klasy przyczyn doświadczeń somatycznych i afektywnych są pośredniczone oddziaływaniem umysłowych struktur interpretacyjnych i symbolicznych, które w języku angielskim mają nazwy emocji” (1999, s. 45-46). Na gruncie zachodniego dyskursu naukowego wybór ogranicza się do wyboru interpretacji somatycznej (biochemicznej) lub interpretacji psychosomatycznej (umysłowej lub emocjonalnej).

⁶ Shweder (1999, s. 43) zwraca uwagę na rozróżnienie między afektem a emocją i definiuje afekt jako miejsce „do wypełnienia w bardziej złożonych schematach narracyjnych emocji”, podczas gdy emocja stanowi całą strukturę narracyjną złożoną z członów interpretacyjnych. Afekt jest więc jednym z członów interpretacyjnych emocji.

świadczanie. Doświadczenie somatyczne lub afektywne jest „obarczone pewną misją”⁷, a nie jedynie wywołane jakąś przyczyną biochemiczną czy somatyczną” (s. 44).

Rozbiór emocji na człony narracyjne stanowi dla badacza narzędzie translacyjne i badawcze do uchwycenia różnic i podobieństw między ludźmi pod względem funkcjonowania emocjonalnego (albo w celu określenia podobieństwa i różnic znaczeniowych między emocjami w różnych językach). Kombinacje tych członów mogą bowiem stanowić zupełnie odmienne stany emocjonalne, a liczba tych kombinacji jest nieskończona i wcale nie wszystkie one muszą przybrać postać i sens emocji. Jak twierdzi bowiem Shweder (1999, s. 41-42), „nie ma gwarancji, że *emocjonalizacja* przeżyć we wszystkich kulturach czy nawet u wszystkich osób z tej samej kultury musi odwoływać się do identycznego schematu narracji, z takimi samymi związkami między *zdarzeniami poprzedzającymi* a odczuciami, tendencjami do określonych zachowań itd. Nie tylko nie ma takiej gwarancji – tego rodzaju prawidłowość nie została przez nikogo wykazana”.

Pewna niekonsekwencja samego Shwedera oraz różnorodność w tłumaczeniu jego idei na język polski (!) nie pomagają polskiemu czytelnikowi adekwatnie rozpoznać, *nomen omen*, intencji antropologa i pełnego kształtu proponowanego przez niego schematu narracyjnego emocji. Uznając jego propozycję za niezwykle użyteczne w badaniu emocji narzędzie poznania, spróbujemy uporządkować jego metodę poniżej.

Shweder (1999/1994) sugeruje rozbiór skryptów emocji na takie człony, jak: (1) „sposprzeżenia ja”, (2) „doświadczenia somatyczne”, (3) „doświadczenia afektywne”, (4) „ekspresję”, (5) „plan działania”, (6) „środki językowe” i (7) „zdarzenia poprzedzające”. W późniejszym tekście (Shweder, Haidt, 2005, s. 514-515), przy okazji definicji emocji, pojawiają się następujące elementy: (1) „wydarzenia somatyczne”, (2) „wydarzenia afektywne”, (3) „uwarunkowania poprzedzające,” (4) „implikacje dla Ja”, (5) „ocena społeczna”, (6) „plan działania zmierzający do ochrony samooceny”.

Chcąc dać do ręki czytelnikowi kompletny i spójny sposób rozbioru emocji, proponujemy wyróżnienie siedmiu członów narracyjnych:

⁷ Przez misję Shweder rozumie aktywizację programu ochrony samooceny (1999, s. 44), czyli wprowadzenie planu działania, np. unikanie, przerwanie kontaktu, wycofanie, rewanż itp.

	Nazwa członu interpretacyjnego emocji	Definicja	Przykłady
I.	doświadczenia somatyczne i afektywne	doznania ciała i duszy (Shweder, 1999, s. 42)	napięcie mięśni, zmęczenie, ból głowy, ból w piersiach, zawroty głowy, mdłości, pobudzenie, poczucie pustki, panika, poczucie ekspansji
II.	determinanty środowiskowe	zdarzenia poprzedzające, zdarzenia fizyczne, społeczne, moralne, które mogą dotknąć człowieka na drodze psychosomatyycznej, w sposób, który implikuje jego „ja”	utrata kontroli, pogwałcenie oczekiwań, obraza
III.	ocena Ja	ocena znaczenia dla Ja	utrata, strata, zysk, ochrona, niebezpieczeństwo frustracja, złamanie normy, zagrożenie, spadek, wzrost pozycji społecznej, sukces, porażka
IV.	ocena społeczna	okazywanie lub odgrywanie tego stanu świadomości, który został społecznie oceniony	wada, zaleta, oznaka choroby bądź zdrowia
V.	samozarządzanie	plan działania w celu ochrony samooceny „ja”, pojęcia dotyczące własnych celów, planów regulacji własnego zachowania, tendencje do działania	świętowanie, atak, wycofanie się z kontaktów społecznych, pragnienie, aby umrzeć, ukryć się, wyznać, zaatakować, ochronić, uciec, zrewanżować się, otworzyć się
VI.	komunikacja	środki ikoniczne i symboliczne, wyrażania emocji (mimika, głos, postawa, działanie)	nieokazywanie emocji, uderzenie się w piers
VII.	środki językowe	różnorodność językowych przedstawień doświadczenia somatycznego i afektywnego, które mogą, ale nie muszą oznaczać emocji	mdłości, ciężar na barkach, spokój, „żółć mnie załała”

I. Doświadczenia somatyczne i afektywne. Zdaniem Shwедера wystąpienie doświadczenia somatycznego nie musi się wiązać z wystąpieniem doświadczenia afektywnego, i odwrotnie. Jak pisze (Shweder, 2005, s. 514), „*Emocja* jest całą historią – rodzajem wydarzenia somatycznego [...] i/lub afektywnego [...]”. Nie

jest jasne również, które doświadczenia są dla Shwедера doświadczeniami somatycznymi, a które afektywnymi i czy czasem nie należy ich traktować łącznie, jako jeden człon schematu interpretacyjnego „doświadczenia somatyczne i afektywne” emocji. Skłaniamy się ku takiemu rozwiązaniu, gdyż opierając się na jego tekstach, niejasne jest na przykład, czy zmęczenie i pobudzenie to doświadczenia somatyczne czy afektywne. Według Shwедера (1999, s. 42): „[w] każdym uczuciowym opowiadaniu (opowiadaniu strachu, wstydu czy smutku) doświadczenia somatyczne i afektywne (zmęczenie, pobudzenie, poczucie pustki) przedstawiane są jako spostrzeżenia jakiegoś dotyczącego «ja» stanu świata [...]”, z czego logicznie wynika, że zmęczenie i pobudzenie są doświadczeniami afektywnymi. Dalej Shweder (1999, s. 42) kontynuuje: „każde opowiadanie łączy we wspólnym wątku pewne pojęcia dotyczące stanów świata i własnego z nimi związku [...], które uczynią to czy tamto doznanie somatyczne lub afektywne (napięcie, zmęczenie, ból głowy) dokładnym, trafnym i uzasadnionym”, gdzie po raz kolejny nie wskazuje, co jest doświadczeniem somatycznym, a co afektywnym. Jednak na tej samej stronie pojawia się stwierdzenie: „Emocja jest całym opowiadaniem, jednością, zawierającą zarówno wydarzenia somatyczne (zmęczenie, ból w piersiach), jak i afektywne (panika, poczucie pustki) [...]”, gdzie wyraźnie zaznacza, że zmęczenie należy do doświadczeń afektywnych i że należy wydarzenia afektywne i somatyczne wydzielać osobno w strukturze narracyjnej emocji.

II. Determinanty środowiskowe. Determinanty środowiskowe bywają wyjaśniane w terminach „uwarunkowań poprzedzających” (Shweder, Haidt, 2005) czy „zdarzeń poprzedzających” (Shweder, 1999). Zdarzenia poprzedzające jako element schematu nie zostają w jednym z tekstów Shwедера (1999) widocznie wyróżnione i nazwane zdarzeniami poprzedzającymi. Jednak pojawia się o tym elemencie wzmianka nie wprost: „[...] doświadczenie somatyczne bądź afektywne [...] staje się doświadczeniem emocjonalnym, gdy zdarzenia fizyczne, społeczne i moralne (utrata kontroli, pogwałcenie oczekiwań czy obraza) dotkną na drodze psychosomatycznej człowieka i jego uczucia w sposób, który implikuje jego ja” (Shweder, 1999, s. 44).

III. Ocena Ja. W przypadku tego komponentu schematu rozbioru emocji dwa osobne człony u Shwедера „spostreżenia ja” (Shweder, 1999), który bywa czasem nazywany przez niego „implikacje dla Ja” (Shweder, 2005), może być uznawany za tożsamy z wyróżnionym przez antropologa punktem – „oceną Ja”. W pytaniach proponowanych przez Shwедера i Haidta (2005, s. 515), które mają pomóc badaczowi przy rozbiórce emocji, pytanie o ocenę Ja istnieje, ale nie ma

pytania o implikację dla Ja, chociaż parę akapitów wyżej, przy definicji „emocji”, implikacja dla Ja stanowi część skryptu emocji.

IV. Ocena społeczna. Ocena społeczna nie została wyróżniona w jednym z tekstów Shwедера (1999), warto jednak umieścić ten człon w schemacie, gdyż należy zapytać, cytując za Shwederem i Haidtem (2005, s. 515): „czy ludzie w takim samym, czy też w różnym stopniu okazują lub odgrywają ten stan świadomości, który został społecznie uznany za wadę bądź zaletę, za oznakę choroby bądź zdrowia?”

V. Samozarządzanie. Ten człon bywa wyjaśniany w terminach „planu działania” (Shweder, 1999) oraz „celu”, o czym wzmianka pojawia się w niniejszym fragmencie: „każde opowiadanie łączy we wspólnym wątku pewne pojęcia dotyczące stanów świata i własnego z nimi związku [...], które uczynią to czy tamto doznanie somatyczne lub afektywne (napięcie, zmęczenie, ból głowy) dokładnym, trafnym i uzasadnionym, oraz pewne pojęcia dotyczące własnych celów (ukryć się, wyznać zaatakować, ochronić) i jest w naszym rozumieniu planem działania” (Shweder, 1999, s. 42).

VI. Komunikacja. Komunikacja, określana jako „ekspresja”, jest rozumiana jako społecznie akceptowany sposób wyrażania emocji w czynach, słowach, gestach i ekspresji mimicznej.

VII. Środki językowe. Shweder zauważa (1999, s. 44), że w obrębie danego języka i kultury istnieje wiele sposobów doświadczenia somatycznego, które mogą, ale nie muszą odwoływać się do emocji. „Mieć mdłości” to nieemocjonalne odczucie somatyczne, podczas gdy „czuć wstręt” to mdłości zemocjonalizowane poprzez ich interpretację, jako wyniku spostrzeżenia (uwaga skierowana na przyczynie mdłości) obciążonego misją (np. unikanie, przerwanie kontaktu). Ten składnik ma szczególne zastosowanie przy przekładzie wyrażen stanów somatycznych i afektywnych występujących w jednym języku na drugi, jako zemocjonalizowanych. Dla przykładu zwrot „ciężar na barkach” może, ale nie musi być metaforą smutku.

PRZYPADEK FIŃSKIEGO SISU

Shweder i Haidt (2005, s. 515) sugerują, że „jeśli przyjąć [...] typ rozbioru definicji emocji na składowe człony narracyjne, to problem równoznaczności przekładu staje się kwestią dopasowania wzorców; należy wówczas określić, czy zmienne w każdym z tych członów są powiązane w taki sam sposób niezależnie od kultury”. W ramach tego podejścia i z wykorzystaniem wymienionego wzorca

(VII członów), objaśnimy znaczenie fińskiego pojęcia *sisu*. Zadanie, jakie sobie postawiliśmy, to niejako „przepuścić” *sisu* przez filtr teorii Shwedera, by w efekcie głębiej zrozumieć kulturowe znaczenie i indywidualny sens (perspektywa *emic*) *sisu*. Wzorem dla nas był podobny proces, przeprowadzony przez Shwedera wobec hinduskiej emocji kulturowej *lajja*, gdzie ważnym dla zrozumienia emocji kulturowej kontekstem staje się mit. Podobną próbę stworzenia modelu umożliwiającego rozbiór emocji na komponenty przedstawia trzecie wydanie podręcznika *Handbook of emotions* (Lewis, Haviland-Jones, Barret, 2008), z uzupełnionym rozdziałem „The cultural psychology of the emotions: Ancient and renewed” (Shweder i in., 2008), którego poprzednia wersja (Shweder, Haidt, 2005) stanowi trzon naszego modelu. Zaproponowany przez autorów model posłużył do porównania amerykańskiej emocji *anger* („złość”) z tybetańską emocją *lung lang* („złość”), co pozwoliło badaczom ukazać podobieństwa i różnice między tymi emocjami i po raz kolejny udowodnić, jak zgubne może być przekładanie nazw emocji z jednego języka na drugi. Różnice między naszym 7-członowym schematem a zaproponowanym przez autorów 8-elementowym modelem: komponent pierwszy (doświadczenie somatyczne) i drugi (fenomenologia afektywna). W naszym schemacie w tym miejscu pojawił się człon I – doświadczenie somatyczne i afektywne, który traktujemy łącznie, gdyż na podstawie pism Shwedera trudno jednoznacznie rozgraniczyć przypisywane do nich stany. Komponent IV z naszego modelu jest równoznaczny czwartemu komponentowi z 8-członowego modelu, który nosi w nim nazwę „ocena znaczenia”. W 8-elementowym modelu nowością okazał się komponent 8 – zarządzanie społeczne, za pomocą którego szuka się odpowiedzi na pytanie, czy ludzie są podobni, czy różni w sposobach, w jakich umożliwiają i odpowiadają na komunikację i symbolizację emocji przez wzgląd na innych (np. empatyczne odzwierciedlanie emocji, zastygnięcie, wycofanie, omawianie zachowania jednostki z innymi, wspólne ignorowanie jednostki). W 7-członowym modelu dodatkowo wyróżniony został komponent „środki językowe”, który zwraca uwagę na językową różnorodność przedstawień doświadczenia somatycznego i afektywnego, które mogą – choć nie muszą – oznaczać emocji. Tym samym skłaniamy się ku uwypukleniu mitoanalizy jako rdzenia metody Shwedera i postaramy się ją niżej zademonstrować przy okazji *sisu*.

O sisu w Finlandii

Zgubne wydaje się przeświadczenie, że o *sisu* w samej Finlandii napisano i powiedziano już wszystko albo prawie wszystko. Publikacje dotyczące oma-

wianej emocji koncentrują się wokół trzech grup tematów: badania ściśle językoznawcze nad etymologią słowa i zmianami zachodzącymi w użyciu – zakończone *notabene* w pierwszej połowie XX wieku (zob. Rapola, 1946, 1947; por. Wprowadzenie do niniejszego artykułu); publikacje w formie broszur i mniej lub bardziej kieszonkowych encyklopedii, skierowane głównie do obcokrajowców, które często w zabawny sposób mają na celu przybliżyć zainteresowanym kulturę fińską, wyjaśniając specyficzne dla danej kultury pojęcia i zjawiska (Alho, 1997; Dahlgren, Nurmelin, 2007); publikacje obejmujące badania nad obecnością *sisu* w świadomości Amerykanów fińskiego pochodzenia. Celem dociekań badaczy jest znalezienie odpowiedzi na pytanie, czy *sisu* nadal istnieje i w jakim stopniu świadomości imigrantów w drugim, a nawet trzecim już pokoleniu (Aho, 1994; Stoller, 1996; Lucas, Buzzanel, 2004). Z obrazu, jaki wyłania się z przeprowadzonych ankiet, wynika, iż większość mieszkających od kilku pokoleń w Stanach Zjednoczonych Amerykanów fińskiego pochodzenia nadal wierzy w swoje *sisu*, które jest dla nich emocją pozytywną. *Sisu* nadal jest obecne w historiach rodzinnych, opowieściach o historii Finlandii, a tę „wiedzę” zdobytą w dzieciństwie starają się przekazywać kolejnym pokoleniom (Aho, 1994).

Do osobnej grupy można zaliczyć publikacje, które wprawdzie w tytule mają *sisu*, ale ich tematem jest historia przedsiębiorstwa o tej nazwie: firmy produkującej pastylki „Sisu” (Lahtinen, 2008) albo samochody ciężarowe – „Sisu” (Nygren, 1981). Podobnie historycy mają skłonność do umieszczania *sisu* w tytułach swoich książek, zwłaszcza tych, których tematem jest przekrojowa historia Finlandii, napisana na użytek przeciętnego odbiorcy (Haataja, Kallio, 1994; Godrich, 1960).

Mitoanaliza sisu

Czerpiąc ze sposobu objaśniania znaczenia terminu *lajja* (Shweder, Haidt, 2005), proponujemy metodę mitoanalizy, którą można zamknąć w następujących krokach: 1) przywołanie zbiorowej reprezentacji emocji kulturowej w micie; 2) rozbiór emocji na siedem członów narracyjnych, by uniknąć oddawania znaczenia terminów emocjonalnych za pomocą jednostek leksykalnych pochodzących z innych języków i nie utracić głębokiego kulturalnego znaczenia emocji; 3) analiza części składowych z odwołaniami do mitu i zestawienie z doświadczeniami wewnętrznych obserwatorów danej kultury i własnych obserwacji.

Materiałem, na którym będziemy opierać analizę, są zbiorowe reprezentacje *sisu* w kulturze fińskiej, takie jak mity, zestawiane z relacjami informatorów i własnymi obserwacjami.

Gdy zapytamy Fina, jaki mit jest najważniejszą zbiorową reprezentacją *sisu*, padają dwie różne odpowiedzi: *Kalevala* i wojna zimowa (1939-1940). Tym, że właśnie tak różne odpowiedzi usłyszeliśmy, jesteśmy zdumieni, ale zaczynamy się dwóm mitom przyglądać i szukać czegoś wspólnego, co mogłoby przybliżyć nam *sisu*. Nieufnie traktujemy zestawienie ich ze sobą i powątpiewamy, że w XXI wieku *Kalewala* albo wojna zimowa mogą przyczynić się do zrozumienia tego pojęcia. Zacznijmy od *Kalewali*, której trzon stanowi fińska poezja ludowa, choć ślady podobnej tradycji odnaleziono również na terenach zamieszkiwanych przez innych użytkowników języków bałtofińskich: Wespów, Estończyków, Liwów i Karelów. Dzieło, zwane przez wielu „fińskim eposem”, ukazało się drukiem w pierwszej połowie XIX wieku i jest zbiorem pieśni ludowych, zebranych podczas wielu wypraw i opracowanych przez Eliasa Lönnrota. *Kalewala*, którą znamy dziś (i zna też polski czytelnik – za sprawą dobrego przekładu pióra Jerzego Litwiniuka), nie jest czystym przedrukiem usłyszanych przez Lönnrota pieśni. Już bowiem w XIX wieku dowiedzino, że epos jest dziełem, w którym wyraźnie widać konstruktorską rękę folklorysty i jego program polityczny. Wybierzmy zatem z *Kalewali* to, co nie poddało się jego twórczym zapędom – czysty materiał mitu. Wybór pada tutaj na najbardziej znany z wątków *Kalewali*, tak zwany cykl Sampo. Ponieważ przytoczenie całego mitu nie jest możliwe (zainteresowanych odsyłamy do utworu), ograniczymy się do bardzo krótkiego przybliżenia końcowego fragmentu, który w *Kalewali* znajdziemy w runach 39-49. Jest to historia wyprawy po Sampo – cudowny młynek, który oprócz tego, że miele zboże, sprowadza na właściciela dobrobyt – oraz o zemście po jego stracie. W wersji streszczonej brzmi następująco:

Väinämöinen, jego brat Ilmarinen (kowal, który wykuł młynek) i Lemminkäinen wyruszają do północnej krainy zwanej Pohjola, by odebrać Sampo, gdyż pozazdrościli obecnej właścicielce – Louhi tego cudownego przedmiotu, który przynosi bogactwo i urodzaj. Gdy Sampo zostaje wykradzione, między przybyłymi a mieszkańcami Pohjoli dochodzi do walki na morzu, podczas której młynek wpada do wody i tonie w morskich głębinach. Zrozpaczona Louhi obmyśla plan zemsty: zsyła choroby na Kalewalę – krainę, gdzie mieszkają Väinämöinen i Ilmarinen – przysyła niedźwiedzia, który zabija bydło, chowa słońce i księżyc, a także kradnie ogień.

Kalewaliczny mit już mamy, a teraz przybliżmy krótko, gdyż dla wielu on jest znany z historii, drugi przywoływany przez Finów kontekst zbiorowej reprezentacji *sisu* – mit wojny zimowej, która toczyła się między Finlandią i ZSRR w latach 1939-1940. Konflikt ten miał swą dalszą część w wojnie kontynua-

cyjnej (1941-1944). Te dwie wojny urosły przez lata do symbolu chwały fińskiego żołnierza, jego waleczności, odwagi, wytrwałości, umiejętności radzenia sobie w złych warunkach atmosferycznych. W znacznym stopniu przyczyniła się do tego wspomniana już wcześniej proza Väinö Linny, który w swoim antywojennym dziele *Tuntematon sotilas* (*Żołnierz nieznany* 1954) bohaterem czyni zwykłego żołnierza. Książka Linny szybko doczekała się ekranizacji – w 1955 i 1985 roku. Z wcześniejszego z tych filmów pochodzi wielokrotnie cytowana (zarówno w kontekście żartobliwym, jak i bardziej poważnym) ostatnia wypowiedź jednego z bohaterów: „Związek Socjalistycznych Republik Radzieckich wygrał, ale na drugim miejscu do celu przybyła mała i waleczna (*sisukas*) Finlandia”. Wypowiedź ta sugeruje, że małe państwo, jakim jest Finlandia, dzięki walce fińskich walecznych żołnierzy, zachowało swą godność. *Sisu* to stan świadomości, który wśród Finów budzi najwyższy szacunek.

Sisu mogą doświadczać przedstawiciele obojga płci nie tylko w *Kalewali*. Znany jest przykład bohaterki jednego z programów *reality show* „*Extreme Escapades*”, która wyjeżdżając z domu, z całą pewnością mówi „*sisu* pozwoli mi wrócić do domu ze zwycięstwem” (Aslama, Pantti, 2007, s. 59). Stoller (1996, s. 154) w swoich badaniach z udziałem Amerykanów pochodzenia fińskiego przytacza wypowiedź informatorki: „Moja matka wbijała mi *sisu* do głowy, gdy byłam dzieckiem: masz tę siłę, musisz posuwać się naprzód, musisz wytrzymać. [...] Ponieważ jesteś Finką, musisz to zrobić, musisz pokazać *sisu*. Musisz kontynuować; nie możesz się poddać”. Potwierdza, że *sisu* łączy się z poświęceniem dla wykonywanej pracy, aż do momentu jej ukończenia.

Aby dokładniej wyjaśnić zdarzenia występujące w micie i ich wagę dla zrozumienia *sisu*, zanalizujemy je w oparciu o człony narracyjne (VII) według teorii Shwedera.

Rozpatrywany pod kątem doświadczenia somatycznego i afektywnego (I) oraz komunikacji (VI), mit dostarcza nam informacji, jak to Louhi przygotowała swoje ciało: „[w]net przybrała inną postać, / przemienić się odważyła” (*Kalewala*, s. 549). Wszystkie te zabiegi służyły temu, by mogła sprostać takiej czynności, jaką jest ratowanie łodzi po rozbiciu, by kontynuować walkę o Sampo: „Dopadła Väinämöinen, // Czubka masztu dosięgnęła, // Wpiła się szponami w reje, // By sięść na wierzchołku masztu, // Grożąc obaleniem łodzi, // Kolebiąc burtami statku” (s. 550). Zdaniem natomiast naszego informatora T. L., *sisu* towarzyszą liczne przekleństwa, cytując jego słowa: „Voi perkele, minä sen teen!” („Do diabła, zrobię to!”).

Prędkość, z jaką Louhi przygotowała swoje ciało („wnet przybrała inną postać”) do działania, oraz zaciętość, z jaką walczyła („Dopadła Väinämöinen”,

„Wpiła się szponami w reje”), a także ważna informacja o częstych przekleństwach towarzyszących uruchomieniu emocji *sisu* pozwala się domyślać, że jest to rodzaj wzburzenia (stąd nagłe przekleństwo), połączony z napięciem ciała i przygotowaniem go do działania.

W kolejnym punkcie przyjrzymy się determinantom środowiskowym (II) i temu, jaki one mają wpływ na ocenę Ja (III). Po przegranej bitwie o Sampo Louhi nadal próbuje zaszkodzić swoim przeciwnikom, sprowadzając na nich liczne nieszczęścia; gdy jedno nie skutkuje, wymyśla kolejne – zsyła choroby, wieczną ciemność, zabiera ogień. Wojna zimowa wybuchła, gdyż „wielki” ZSRR napadł na „małą” Finlandię, nie wypowiadając wojny, a skończyła się stratą 10% ziem na rzecz Związku Radzieckiego. Potocznie w świadomości Finów istnieje przekonanie, że ważne było, by do kolejnego starcia z ZSRR przystąpić pod szyldem „wojny kontynuacyjnej”, by zaznaczyć ciągłość tego w stosunku do wojny zimowej i walkę o odzyskanie Karelii. W przypadku sportowców właśnie *sisu* pomaga sportowcom osiągać dobre wyniki sportowe, chociaż – jak podaje informator T. L. – przypisywanie *sisu* wyczynom sportowym, jako wyraz niezwykłej siły, która pomaga, budzi u niego wątpliwości, gdyż odbiera pojęciu świętość. Aho (1994) poprosił swoich respondentów – Amerykanów fińskiego pochodzenia – o podanie przykładów uruchomienia u nich lub ich najbliższych emocji *sisu*. Odpowiedzi pogrupował w kategorie, które pokazują, w jakich okolicznościach emocja wystąpiła. Były to: doświadczenie imigranta, problemy ekonomiczne, doświadczenia wojenne, zagrożenia czasu pokoju, zdrowie – choroba – śmierć, kariera – praca – cele, problemy edukacyjne i życia codziennego. Dodatkowo warto przypomnieć o sportowcach, którym *sisu* towarzyszy na stałe w fińskiej świadomości od lat dwudziestych ubiegłego stulecia.

Przedstawione wyżej przykłady z pozoru wydają się nie mieć punktów wspólnych, jednak po chwili głębszego zastanowienia możemy natrafić na jakiś trop. Z jednej strony mamy Louhi i jej potrzebę zemsty, wywołaną osłabieniem jej pozycji w hierarchii po utracie młynka zapewniającego dobrobyt. Z drugiej strony mamy „nieznanych” (przeciętych szeregowych), walecznych żołnierzy z „małej” Finlandii, którzy walczą z ogromnym agresorem. Sportowcy, za każdym razem stając na macie, ringu czy bieżni, muszą zmierzyć się z nowym zadaniem. Co łączy te przypadki i przykładowe sytuacje podawane przez Amerykanów fińskiego pochodzenia? Wydaje się, że jest to odpowiedź na sytuację, gdy jednostka odczuwa jakieś ograniczenie, które może przybrać zarówno charakter zewnętrzny (obniżenie statusu społecznego albo ekonomicznego), jak i wewnętrzny (w przypadku sportowców czy często problemów życia codziennego). Jedną z hipotez wyjaśniających, dlaczego nawiązania do *sisu* rzadko poja-

wiają się w kontekście życia codziennego w Finlandii, może być potoczne myślenie o tym, że w sytuacjach codziennych rzadko napotykamy na ograniczenia, z którymi zmagają się sportowcy, imigranci, żołnierze.

Pod kątem oceny społecznej (IV) to, że Louhi zмага się z własnym ograniczeniem, spowodowanym obniżeniem sytuacji społecznej, i nie ustaje w tym trudzie, jest niewątpliwie zaletą, gdyż prowadzi ją do osiągnięcia celu. Podobnie o pozytywnym charakterze *sisu* może świadczyć to, że chętnie bywa wykorzystywane do nadawania imion firmom (pastylki, samochody), związkom sportowym, a także, co interesujące, jeden z podręczników do literatury i języka fińskiego dla gimnazjalistów nosi taką nazwę. Z drugiej strony warto jednak zwrócić uwagę na to, co dzieje się z Louhi, gdy jej starania o odzyskanie pozycji i trwanie w uporze przybierają formę ekstremalną – chowa przed mieszkańcami Kalewali słońce i księżyc i na koniec odbiera jeszcze ogień. Można wtedy odnieść wrażenie, jakby zbyt usilnie dążyła do celu – jej *sisu* staje się wadą. Stąd – być może – także marginalnie występujące, ale jednak wciąż obecne negatywne znaczenia *sisu* we współczesnym języku fińskim (zob. Wprowadzenie).

Przyjrzyjmy się Louhi i jej planowi działania, czyli samodzielnemu (V). Władczyni Pohjoli próbuje na wszelkie sposoby zaszkodzić swoim przeciwnikom po przegranej walce o Sampo. Moglibyśmy zapytać, dlaczego? Odpowiedzi jest wiele: by wyrównać rachunki, by nie czuć się gorszą od nich, by zadośćuczynić swoim ograniczeniom, by pokazać swą siłę i status. Gdy jedno działanie nie pomagało, chwytano się kolejnych. Udało nam się zaobserwować w czasie przeprowadzki, iż pomimo zakrwawionych rąk, nasz informator J. K. chciał doprowadzić czynność do końca (nawet jeśli konsekwencją jest zdarta do krwi skóra dłoni, zaplanowane zadanie musiało zostać zrealizowane). Inny przykład – w czasie podróży autostopem ten sam informator wybierał taktykę „nie stracić żadnej okazji”, zapominając przy tym nawet o potrzebach fizjologicznych!

Z powyższych przykładów wynika, iż zarówno dla bohaterki *Kalewali*, jak i dla naszego informatora istotne jest, by podjęty trud doprowadzić do końca, do celu. Ważna w tym przypadku jest sama realizacja zadania, która – gdyby nie była doprowadzona do końca – zaszkodziłaby poczuciu własnej wartości.

Ostatniego członu interpretacyjnego emocji – środki językowe (VII) – zdaniem naszych informatorów nie da się zinterpretować, gdyż język fiński zdaje się nie mieć zwrotów idiomatycznych wyrażających *sisu*. Shweder i Haidt (2005, s. 516) podają przykład idiomu „ugryźć się w język”, wyrażający *lajja*, a przygryzanie języka to ekspresja mimiczna stosowana jako przeprosiny w przypadku przekroczenia norm społecznych.

W tym rozdziale staraliśmy się na przykładzie *sisu* ukazać proces mitoanalizy jako metody objaśniania emocji kulturowych. Rozpoczęliśmy od prezentacji mitu zawartego w fińskim eposie *Kalewala*, a następnie dokonaliśmy rozbioru emocji na siedem komponentów narracyjnych, które zestawialiśmy z relacjami naszych informatorów i własnymi obserwacjami. Na podstawie przeprowadzonej analizy okazało się, że *sisu* jest emocją wzbudzaną przez samą jednostkę, gdy pojawia się wewnętrzne lub zewnętrzne ograniczenie. Podejmowane wówczas działania są podporządkowane realizacji zadania.

*

Podsumowanie artykułu można ująć w trzech punktach:

1. Symbolistyczny nurt psychologii kulturowej w wersji Shwedera proponuje definicję emocji, w której stanowi ona konstrukt wielopoziomowy i determinowany kulturowo. Jest to interpretacyjny schemat rodzaju narracyjnego – skrypt, który daje się dzięki swojej symbolicznej strukturze rozebrać na człony narracyjne (*constituent narrative slots*). Rozbór emocji na składowe człony narracyjne umożliwia definiowanie i objaśnianie obcojęzycznych nazw stanów emocjonalnych i uniknięcie przy tym stosowania gotowego zestawu jednostek leksykalnych języka używanego przez badacza.

2. Wyróżnione w artykule człony narracyjne emocji ułatwiają badaczowi precyzyjne zdefiniowanie emocji kulturowych i ich rozumienie w perspektywie *emic* – nawet tak złożonych i silnie ukontekstowanych historycznie/mitologicznie, jak *sisu*. Według tego schematu znaczenie i rola w kulturze fińskiej emocji kulturowej zwanej *sisu* (która nie ma w innych językach ekwiwalentów, ale bywa tłumaczona jako „odwaga”, „determinacja”, „wytrzymałość”), w odróżnieniu do *rohkeus* („odwaga”) jest bardziej powszechne i w świadomości Finów znacznie wyrazistsze.

3. W artykule zwrócono uwagę na (nie wyrażoną przez autora *explicite*) szczególną rolę mitu w koncepcji Shwedera i ukazano, że jego badanie stanowi istotny element całego procesu odczytywania znaczenia emocji kulturowej, który można nazwać mitoanalizą. Odniesienie do źródeł mitologicznych i ich uważna analiza pozwalają na głębokie wniknięcie w źródła i sieć konotacji ukrytych we współcześnie wyrażanych w danej kulturze (tutaj kulturze fińskiej) emocjach (tutaj – *spisu*). Naszym zdaniem to jeden ze sposobów umożliwiających badaczowi dotarcie do rdzenia danej kultury.

BIBLIOGRAFIA

- Aho, W. R. (1994). Is "sisu" alive and well among Finnish Americans? *Finnish Americana*, 10, 43-47.
- Alho, O. (red.) (1997). *Finland: A cultural encyclopedia*. Helsinki: SKS.
- Aslama, M., Pantti, M. (2007). Flagging Finnishness. Reproducing nidentity in reality television. *Television & New Media*, 8, 49-67.
- Boesch, E. (1991). *Symbolic action theory and cultural psychology*. Berlin–New York: Springer.
- Boski, P. (2000). Psychologia kulturowa i międzykulturowa. Czym są i co je różni od Głównego Nurtu. *Czasopismo Psychologiczne*, 6, 3, 4, 215-234.
- Boski, P. (2009). *Kulturowe ramy zachowań społecznych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Brecht, B. (1969). *Rozmowy uchodźców*. Warszawa: PIW.
- Bruner J. S. (1960). Myth and identity. W: H. Murray (red.), *Myth and mythmaking* (s. 35-47). New York: George Braziller.
- Dahlgren, M., Nurmelin, M. (2007). *A survival guide to Finnish. Sauna, Sisu & Sibelius*. Helsinki: Yrityskirjat.
- Dudek, Z. W., Pankalla, A. (2008). *Psychologia kultury. Doświadczenia graniczne i transkulturowe*. Warszawa: Eneteia.
- Ekman, P., Davidson, R. J. (1999). Posłowie. W: P. Ekman, R. J. Davidson (red.), *Natura emocji* (s. 212-218). Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Geertz, C. (2005). *Interpretacja kultur*. Kraków: WUJ.
- Goodrich, A. (1960). *Study in Sisu*. New York: Ballantine Books.
- Haataja, L., Kallio, V. (1994). *Suomalainen sisu*. Porvo: WSOY.
- Kalevala* (1998). J. Litwiniuk (tłum.). Warszawa: PIW.
- Lahtinen, R. (2008). *Sisulla siitä selviää*. Jyväskylä: Gummerus.
- Lewis, M., Haviland-Jones, J., Barret, L. F. (red.) (2008). *Handbook of emotions*. New York: The Guilford Press.
- Linna, V. (1965). *Tunteiden sotilas*. Porvo: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- Linna, V. (1997). *Täällä pohjantähden alla*. Juva: WSOY.
- Lucas, K., Buzzanell, P. M. (2004). Blue-cwork, career, and success: Occupational narratives of "sisu". *Journal of Applied Communication Research*, 32, 4, 273-292.
- Lutz, C. A. (1988). *Unnatural emotions*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Menon, U. (2000). Analyzing emotions as culturally constructed scripts. *Culture & Psychology*, 6, 40-50.
- Nygrén, H. (1981). *Sisu. Suomen ja maailman tiellä*. Helsinki: Oy Suomen Autoteollisuus Ab.
- Pankalla, A. (2000). *Psychologia mitu. Kultury tradycyjne a współczesność*. Warszawa: Eneteia.
- Pankalla, A. (2008). Psychologie kulturowe? 1,8% człowieka. W: Z. W. Dudek, A. Pankalla (red.), *Psychologia kultury. Doświadczenia graniczne i transkulturowe* (s. 112-135). Warszawa: Eneteia.
- Rapola, M. (1946). Weitere Beiträge aus der älteren finnischen Schriftsprache zum Bedeutungsbild des Wortes „sisu“. W: M. Rapola (red.), *Varia: 1944-1954 (nadbitka z: Fimmisch-ugrischen Forschungen XLX, 179-189)*.
- Rapola, M. (1947). *Kieli elää*. Porvo: WSOY.
- Ratner, C. (1999). Three approaches to cultural psychology: A critique. *Cultural Dynamics*, 11, 1, 7-31.
- Ratner, C. (2000). A cultural-psychological analysis of emotions. *Culture & Psychology*, 6, 5-39.
- Renvall, G. (1826). *Suomalainen Sana-Kirja = Lexicon linguae Finnicae, cum nterpretatione duplici, copiosiore Latina, breviorie Germanica*. Aboae: Typis Frenckellianis.

- Shweder, R. A. (1984). A colloquy of culture theorists. W: R. A. Shweder, R. A. Le Vine (red.), *Culture theory. Essays on mind, self and emotion* (s. 210-230). Cambridge: Cambridge University Press.
- Shweder, R. A. (1991). *Thinking through cultures*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Shweder, R. A. (1993). The cultural psychology of the emotions. W: M. Lewis, J. Haviland (red.), *Handbook of emotions* (s. 57-57). New York: The Guilford Press.
- Shweder, R. A. (1999). „Nie jesteś chory, tylko się zakochałeś” – emocja jako system interpretacji. W: P. Ekman, R. J. Davidson (red.), *Natura emocji* (s. 35-47). Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Shweder, R. A., Haidt, J. (2005). Psychologia kulturowa emocji – od starożytności po czasy współczesne. W: M. Lewis, J. M. Haviland-Jones (red.), *Psychologia emocji* (s. 77-86). Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Shweder, R. A., Haidt, J., Horton, R., Joseph, C. (2008). The cultural psychology of the emotions: Ancient and renewed. W: M. Lewis, J. Haviland-Jones, L. F. Barret (red.), *Handbook of emotions* (s. 409-427). New York: The Guilford Press.
- Stoller, P. E. (1996). Sauna, “sisu” and sibelius. Ethnic identity among Finnish Americans. *The Sociological Quarterly*, 37, 145-175.
- Virtanen, M. (1988). Mitä suomalaisuus on? W: O. Alho, A. Raunio, M. Virtanen (red.), *Ihminen ja kulttuuri* (s. 1-30). Helsinki: Vientikoulutussäätiö.
- Wierzbicka, A. (1995). Emotion and facial expression: A semantic perspective. *Culture & Psychology*, 1, 227-258.
- Wierzbicka, A. (1998). Angst. *Culture & Psychology*, 4, 161-188.
- Wierzbicka, A. (2001). A culturally salient Polish emotion: Przykro [’Pshickro]. *International Journal of Group Tensions*, 30, 3-27.
- Wierzbicka, A. (2004). ‘Happiness’ in cross-linguistic & cross-cultural perspective. *Daedalus*, 133, 34-43.
- Wierzbicka, A. (2009). Language and metalanguage: Key issues in emotion research. *Emotion Review*, 1, 3-14.

Filmografia

- Tuntematon sotilas* (1955). Reżyseria E. Laine, scenariusz J. Nevalainen, na podstawie powieści V. Linna. Oy Suomen Filmiteollisuus. DVD Finnkino. 169 min.

SISU
– FINNISH CULTURAL EMOTION AND ITS MYTH ANALYSIS
ACCORDING TO R. SHWEDER'S CONCEPT

S u m m a r y

The study aims to examine the meaning of the Finnish cultural emotion *sisu* (“perseverance”, “courage”, “stubborn”, “determination”) and reads it through the paradigm of R. Shweder’s cultural psychology of emotions. The reading of emotions as culturally constructed scripts and applying myth analysis (Shweder, Haidt, 2005) should yield a new framework for examination and adequate comprehension of cultural emotions. The study attempts to expose that by decomposing an emotion-script into its *constituent narrative slots*, one can make visible the cultural underpinnings of emotions even such indefinable as *sisu*.

Key words: *sisu*, cultural psychology, Richard Shweder, finnish cultural emotion, psychology of myth, myth analysis.