

Mentalna mapa wiejskiej wspólnoty kulturowej

Pojęcie mapy mentalnej wchodzi w zakres tzw. geografii aksjologicznej i często jest używane przez językoznawców kognitywnych. Trójwymiarowe mapy mentalne, w odróżnieniu od dwuwymiarowych map geograficznych obrazujących płaszczyznę, pozwalają bowiem wyznaczać tzw. przestrzenie mentalne, które, jak pisze Gilles Fauconnier, „są niewielkimi zespołami konceptualnymi powstającymi w toku myślenia i mówienia, [a – uzup. H.K.] ich zadaniem jest pomoc w osiągnięciu chwilowego zrozumienia i podjęciu doraźnego działania. Są one wzajemnie powiązane i wraz z rozwojem myśli czy dyskursu podlegają modyfikacji” (Fauconnier 2001: 173). Podstawowym narzędziem zmieniającym płaszczyznę w przestrzeń i pozwalającym jednocześnie konstruować quasi-geograficzne przestrzenie mentalne jest wartościowanie decydujące o więzi jednostki z językowo-kulturową wspólnotą danego obszaru (Chlebda 2002: 14-15).

Zamiana „dwuwymiarowego kartograficznego porządku rzeczy na [...] trójwymiarowy porządek aksjologiczny” (Chlebda 2002: 14-15) jest dokonywana w sposób wybiórczy, a akcenty rozkładane są według stereotypowych wyobrażeń mentalnych. „Przestrzenna struktura świata – pisze Wojciech Chlebda – podzielona jest czy rozczłonkowana na swój sposób, asymetrycznie wobec struktury geograficznej, [...] jedno kontynenty wyolbrzymia, inne pomniejsza, jedno kraje dostrzega i faworyzuje, inne ledwo zauważa lub pomija” (Chlebda 2002: 14-15). Innymi słowy, quasi-geograficzna mapa mentalna w wybiórczy i wartościujący sposób kreuje mentalne wyobrażenie o otaczającym świecie (Niewiara 2010: 97).

Każda wspólnota kulturowa za pomocą mentalnych izolinii mapuje teren identyfikowany z własną „małą ojczyzną”. Czyni to również społeczność wiejska i podstawowo wykorzystuje przy tym technikę mapowania mentalnego ze swoistym, typowym dla wsi sposobem wartościowania, w którym *góra* i *przód* oznaczają wartości pozytywne, a *tył* i *dół* – negatywne. Wiejska zbiorowość korzysta też jednak z tzw. mapowania geograficznego, odwzorowującego istniejącą rzeczywistość, a zwłaszcza najbardziej powiązane z nią: ukształtowanie terenu

(góry, doliny), zasoby wodne (rzeki i wszelkie zbiorniki wodne – jeziora, stawy), faktyczny obszar wsi, itp., czyli wszelkie obiekty wchodzące w zakres tzw. kategorii miejsca. Mentalna mapa wiejskiej społeczności zawiera zatem nie tylko mentalne wyobrażenie swojej „małej ojczyzny”, lecz także – rzeczywiste fakty geograficzne oraz obiekty kulturowe szczególnie ważne dla lokalnej wspólnoty. Na owej mapie widnieją one jako najwyrazistsze punkty, najlepiej „podświetlone” i dzięki temu najmocniej uwydatnione.

Na mentalnej mapie mieszkańców wsi najwyraźniej zaznacza się rodzinna miejscowość, którą wiejska społeczność zawsze sytuuje w opozycji do najbliższego *miasta* lub do jedyne *miasta* w regionie. Dla ludności wiejskiej owo miasto jest zwykle centrum administracyjnym, handlowym oraz religijnym i, co ważne, jest też miejscem stosunkowo łatwo dostępnym, ponieważ nierzadko można doń dotrzeć również pieszo. Ze względu na częsty pobyt, jest to również miasto „oswojone” i w związku z tym na aksjologicznej osi wiejskiej wspólnoty znajduje się najwyżej, czyli w centrum świata. Społeczność wiejska nigdy jednak nie używa jego nazwy, bowiem na desygnat jednoznacznie wskazuje sama opozycja: *moja wieś: najbliższe miasto*, por.

A. *Dzień była ciocia* [ciocia = mieszkanka Cergowej k. Dukli]

B. *A byłam w mieścicy po chlyp* [miasto = granicząca z Cergową Dukla w powiecie krośnieńskim]

Nazwy miasta używa się wyłącznie wtedy, gdy nie znajduje się ono w najbliższej okolicy wsi lub nie jest jedyne w regionie. Takie miasto jest zwykle większe, mniej znane, a więc „nieoswojone” i z tego powodu traktuje się je jako obce. Wyjazd doń jest zawsze swoistym wyczynem, prawie wyprawą, por. *Jutro muszę pojechać do Jasta załatwić pront; Ona miyszko w Rzyszowiy / jo tam u ni roz była* [wypowiedzi mieszkanki Cergowej]. Podobne spostrzeżenia odnośnie Nowego Targu notował Juliusz Zborowski, por.:

„(...) na Podhalu na zapytanie: *Kaz jedziecie*, odpowie Góral: *do Krakowa, do Sonca, do Chabówki* czy inaczej; jeżeli jednak usłyszemy odpowiedź *jadem do miasta*, to wiemy na pewno, że jadący nie gdzie indziej się wybrał, jak tylko do Nowego Targu; *do miasta* znaczy tyle co do Nowego Targu. Wpłynęła na ten odcień znaczeniowy oczywiście ta okoliczność, że jedynym miastem na całym Podhalu jest Nowy Targ” (za: Rak 2015: 349).

Rodzinna wieś z kolei traktowana jest zawsze jako swoiste centrum świata w stosunku do wsi okolicznych identyfikowanych zawsze, ze względu na wielość obiektów, za pomocą konkretnych nazw, por. *Byłam fkiosku na Lypowicy; Ide na Zbojiska do Hanki* [Lipowica, Zboiska – wsie sąsiadujące z Cergową]. Ich mieszkańcy, utożsamiani z ludnością żyjącą na peryferiach, zwykle traktowani są jak

gorszy gatunek ludzi, co odzwierciedlają nadawane im przydomki, często zawierające fonetyczne cechy gwarowe nieakceptowane przez mieszkańców „centrum”, por. *Łolejorze – słotkie placki na łoleju matka kszyczy ty złudzieju* [mieszkańcy Jasionki k. Dukli zawsze używający oleju do smażenia potraw, a ponadto wyraźnie labializujący i wymawiający ł przedniojęzykowozębowe], *Głojszczoki – Głojсце jo ciy łojсце* [mieszkańcy Głojsc k. Dukli zachowujący resztki mazurzenia, a przez to uważani za ludzi zacofanych i nieobytych].

Jednym z najważniejszych punktów na mentalnej mapie wiejskiej wspólnoty jest szeroko rozumiane *pole*. Zwykle jest to pole uprawne, ale też łąka, a nawet hala. Pole to przede wszystkim ojcowizna, a więc szczególny rodzaj własności odziedziczonej po przodkach. Pole to również matka-żywicielka, czyli ziemia, która przynosi plony. Pole wreszcie to nietypowe miejsce pracy na łonie natury wśród otaczającej przyrody, często dzięki zwyczajowi „odrabiania” stwarzające okazje do spotkań oraz wspólnych rozmów, np. podczas sadzenia ziemniaków, wykopków, żniw, itp. (Piechnik-Dębiec 2011a: 149). Pole to zatem miejsce, gdzie tworzą się specyficzne relacje międzyludzkie oraz relacje ze światem przyrody. W wiejskiej geografii mentalnej pole ma więc status kulturowy i jest słowem-kluczem w samoidentyfikacji ludowej wspólnoty charakteryzującym jej stosunek do tradycji i dziedziczonych wartości (Nagórko, Łaziński, Burkhardt 2004: XIX).

Szczególnym rodzajem pola jest *hala*, czyli wysokogórskie pastwisko leżące powyżej granicy lasu. *Hala*, „znana w gwarach polskiej części Karpat od Śląska Cieszyńskiego po Kotlinę Sądecką” (Rak 2015: 368), to miejsce wypasu owiec oraz miejsce pracy i czasowego zamieszkania pasterzy – baców i juhasów. Jest elementem tradycji pasterskiej i obiektem emocjonalnego przywiązania górali, por. „Góry nase góry, hále nase, hále! Któz wás zná tak dobrze, jako my Górale” (Rak 2015: 372). Dzięki wysokiemu położeniu w górach *hala* traktowana jest też jako miejsce święte, ponieważ bliskie niebu, por. „Nie pytom do Raju, / do Nieba nie muse, / Wolołbyk żyć w holak jak ptosek kordusek” (W. Czubernatowa, *Kotwi mi się za wami*, za: Rak 2015: 372-373). Rację ma zatem Maciej Rak, przypisując również *hali* status kulturowy (Rak 2015: 368).

Na mapach geodezyjnych pola oznacza się i identyfikuje za pomocą numerów. Numery to symbole urzędowe, którymi właściciele działek posługują się jedynie w sytuacjach oficjalnych, wymagających sprecyzowania miejsca położenia pól, ich rozmiarów i granic. W kontaktach rodzinno-domowych lub sąsiedzkich do identyfikacji i lokalizacji opisywanych obiektów społeczność wiejska używa zawsze nazw własnych, które są składnikami tzw. wspólnej wiedzy interlokutorów. Nazwy umożliwiają bowiem prostszy i szybszy sposób porozumiewania się, dzięki zawartym w nich informacjom motywującym genetyczne znaczenie mikrotoponimów. Owe dane to: lokalizacja desygnatu względem innych obiektów, charakterystyka pola polegająca na szukaniu podobieństw do podstaw

onomazjologicznych pod względem kształtu, struktury, barwy, głębokości, wysokości itp., związek obiektu z określoną fauną i florą, z przejawami działalności człowieka, z przynależnością obiektu, ze skojarzeniem desygnatu z innym ważnym obiektem itp. (Kurek 2003: 85). Ze względu na zróżnicowane mechanizmy nominacji, funkcjonujące na wsi mikrotoponimy mogą mieć albo charakter jednostkowy, por. *Długie Zogony, Na Czornikowym* (nazwy pól w Cergowej k. Dukli), albo seryjny, nazywając kilka różnych pól znajdujących się w obrębie lub w sąsiedztwie wcześniej wyodrębnionego obiektu, por. *Na Kamyńcu* – pola w Cergowej k. Dukli należące do kilku rolników, por. ap. *kamieniec* ‘pole kamieniste’; *Za Krzykopom* – pola w Cergowej k. Dukli znajdujące się za *przykopą*, czyli za rowem, za wykopem biegnącym wzdłuż czegoś, za wałem ziemnym (SJP II: 1043) itp. W sytuacji, gdy jedna nazwa przypisywana jest kilku działkom, w rzeczywistości pole identyfikowane jest poprzez nazwisko właściciela.

Na mentalnej mapie wiejskiej wspólnoty nazwy własne pól służą do „podświetlania”, a więc do wyodrębniania poszczególnych obiektów, bowiem „przedmiot nazwany – pisze Roman Ingarden – staje się niejako >gotowy< do pełnienia tej lub owej funkcji” (Ingarden 1960: 175). Obraz zawarty w nazwie odzwierciedlający topografię wsi, jej realia kulturowe i stosunki społeczno-gospodarcze, powoduje, że pola nie są już tylko numerami z mapy geodezyjnej, lecz nabierają charakteru samodzielnych, konkretnych bytów związanych z geografią i kulturą tych mikroobszarów wiejskich, do których przynależą.

Ważnym elementem wiejskiego krajobrazu jest również *droga*. *Droga* to przestrzeń publiczna, „fizyczny trakt [...], po którym można się poruszać, aby dojść, dojechać, dotrzeć do drugiego człowieka, a zwłaszcza do innej wspólnoty” (Ożóg 2011: 17). *Droga* daje poczucie bezpieczeństwa, ponieważ umożliwia kontakt „ze światem”, a zwłaszcza z lekarzem i księdzem. Ułatwia prace polowe, a szczególnie zwózkę siana, zboża czy ziemniaków. W wiejskiej społeczności jest także miejscem towarzyskich spotkań. *Droga* pełni więc funkcję służebną oraz integrującą i jest „narzędziem podtrzymywania tradycyjnej kultury chłopskiej” (Piechnik-Dębiec 2011: 174). Głównej *drodze* wspólnota wiejska nigdy nie przypisuje nazwy własnej, ponieważ stanowi ona jedyny tego rodzaju obiekt we wsi. Jeżeli jest to *droga* dobrej jakości (*droga* asfaltowa, a w niektórych społecznościach także – bita) przysługuje jej jedynie dodatkowe określenie *gościniec* (por. Piechnik-Dębiec 2011: 176). Swoje nazwy mają natomiast liczne *drogi* polne, ważne dla wiejskiej zbiorowości, a niekiedy także – ścieżki, por. *Księża Droga* ‘droga w Jasionce k. Dukli prowadząca do kościoła’; *Krzywa Droga* – ‘droga w Iwli k. Dukli, por. ap. *krzywy* ‘wygięty, powyginany nieprosty’ (SJP I:1070); *Dyłowanka* ‘droga w Iwli k. Dukli utwardzona drewnem, dylami’; *Linia Modrzewiowa* ‘droga w Zboiskach k. Dukli’; *Pierogowa Droga* ‘droga w Cergowej k. Dukli należąca do *Piroga*’; *Magdziakówka* ‘droga w Cergowej należąca do *Magdziaka*’; *Popod*

Niebierty 'ścieżka w Cergowej biegnąca pod urwistym i skalistym brzegiem rzeki Jasiołki', por. ap. *niebierny* 'ciasny, szczupły, nieprzydatny' (Karł SGP III: 291) itp. *Drogi* polne są wynikiem działalności cywilizacyjnej człowieka polegającej na zagospodarowaniu wsi oraz najbliższej przestrzeni wokół własnego miejsca zamieszkania (Kurek 2003: 102). W związku z tym czynnikiem nazwotwórczym, obok kształtu obiektu fizjograficznego i jakości podłoża, jest też przynależność *drogi* do określonego posiadacza itp.

Droga w naturalny sposób postrzegana jest łącznie z roślinnością, która znajduje się na jej poboczu, a więc ze starymi dębami, lipami, itp., czyli z charakterystycznymi, towarzyszącymi jej zabytkami przyrody mającymi często wymowę symboliczną. Na skrzyżowaniu *dróg* tradycyjna kultura ludowa lokalizuje zwykle wierzbę, której przypisuje charakter demoniczny, kojarząc ją z diabłem, por. „Niedaleko murowanej karczmy, co stała na krzyżówkach, rosła wielgachna, już bardzo sucha wierzba, przy której pokazywało się jakieś straszidło” (za: Adamowski 2011: 181-182). Przydrożne zabytki przyrody są swoistymi punktami orientacyjnymi, specjalnie mocno „podświetlanymi” na mentalnej mapie wiejskiej wspólnoty, dzięki czemu droga zyskuje wyrazisty, indywidualny charakter, por. *Łuna miyszko na Cyrgowiy koło dymba; Łun siy buduuj na Zokluczyniy koło lipy* (Cergowa).

Na mentalnej mapie mieszkańców wsi mocno zaznacza się też *rzeka*, która w wiejskiej zbiorowości pełni co najmniej dwie funkcje: służebną i rekreacyjną. W *rzece* pojono bowiem bydło po pasieniu, czyszczono narzędzia gospodarskie, a także prano i płukano odzież. *Rzekę* wykorzystywano również do gruntownego umycia się po młocce, a obecnie jest ona ciągle stałym miejscem zabaw oraz letniego wypoczynku dzieci i młodzieży. *Rzeka* jest też źródłem wody pitnej i gospodarczej, zwłaszcza w czasie suszy. Z kolei *wezbranej rzece*, w znaczeniu „wielkiej wodzie”, przypisuje się moc niszczycielską, por. *na wiosne rzyka mi zabrała kawoł pola Na Kamyńcu. Rzece*, jako jedynemu obiektowi we wsi, społeczność wiejska nie nadaje nazwy własnej, por. *ide na rzyke; byłam na rzyce*. Nazwa ta funkcjonuje jedynie w obiegu oficjalnym i nawet nie zawsze jest znana wszystkim członkom wiejskiej wspólnoty, zwłaszcza najstarszym.

Charakterystycznymi składnikami wiejskiego krajobrazu kulturowego są figury, krzyże i kapliczki przydrożne. Na mentalnej mapie wiejskiej zbiorowości zajmują one szczególne miejsce, stanowiąc zawsze punkt odniesienia dla innych obiektów, por. *on siy tam pobudowoł koło Matki Boski; do niego to koło Kszyża czsza skryńcidź w lewo* (Cergowa k. Dukli). Obiekty tzw. małej architektury sakralnej bardzo często budowane są na rozstaju dróg wyznaczających dwa kierunki waloryzacji przylegającej doń przestrzeni. „Kierunek „w prawo” – pisze Jan Adamowski – łączy się z semantyką takich obiektów, jak: słońce, wschód, góra, niebo, otwartość, życie, jasność, szczęście itp., a kierunek „w lewo” – konotuje

treści kojarzone z przedstawieniami typu: księżyc, zachód, zima, ciemność, obcość, zamkniętość, nieszczęście, śmierć itd. (Adamowski 2011: 186). Podstawową funkcją figur, krzyży i kapliczek przydrożnych umieszczanych przez ludność wiejską na skrzyżowaniach dróg jest sakralizacja otaczającej je przestrzeni, prymarnie demonicznej (Adamowski 2011: 181). Wraz z upływem czasu owa sakralizacja zyskała inny wymiar, często przybierając formę kultu. Kapliczki otaczano piękną roślinnością, a niekiedy tworzone nawet specjalnie wydzielane ogrody (Adamowski 2011: 19). Dodatkowo przybierano je barwnymi naturalnymi lub robionymi ręcznie kwiatami (Godek 2011: 246), a także brzożowymi gałęziami ustawianymi wokół na wzór gaików (Jechna, Ćirlić 2011: 258). W polskim krajobrazie przydrożne *kapliczki* stereotypowo występują też w kompleksie z drzewem: lipą, brzożą, wierzbą, dębem, gruszą czy wiśnią i często otoczone są bzami, por. *Przydrożne kapliczki w bzach toną* (za: Smyk 2011: 14). Przy niektórych figurach, krzyżach i kapliczkach zaczęto się też gromadzić na tzw. nabożeństwa paraliturgiczne, np. na majówki, podczas których modlono się i śpiewano pieśni maryjne. „U stóp / bławaty i modły / [...] dzień umyka/ pod strzechy / w oddali psy łajają / przydrożny świętek / stroskany / a świerszcze grają” pisał Władysław Sitkowski w wierszu *Przydrożny świętek* (za: Adamowski, Wójcicka 2011: 9). Wszystko to sprawiało, że odwiedzane kapliczki oraz otaczająca je przestrzeń, pełniąc rolę integrującą, nabierały charakteru magicznego, stawały się miejscami o ogromnej sile przyciągania, miejscami, do których się zawsze wraca, choćby we wspomnieniach. Figury, krzyże i kapliczki przydrożne to zatem religijne, kulturowe i społeczne wielokodowe makroznaaki, które ze względu na swe nacechowanie emocjonalne na mentalnej mapie wiejskiej wspólnoty są punktami o szczególnej aktywizacji.

Charakterystyczną cechą społeczności wiejskiej jest silne przywiązanie do religii katolickiej. W związku z tym we wsiach posiadających *kościół* jest on, wraz z *cmentarzem*, centralnym punktem mentalnej mapy lokalnej wspólnoty. Po pierwsze, *kościół* jako wyjątkowa, okazała budowla, to zawsze powód dumy wiejskiej zbiorowości. Po drugie, jest to naturalne miejsce modlitwy i wyciszenia oraz chrześcijańskich obrzędów religijnych, zaś teren przykościelny po mszach świętych staje się również miejscem spotkań i rozmów lokalnej społeczności. Po trzecie wreszcie, *kościół* to także miejsce, gdzie można aktywnie i miło spędzić czas, np. śpiewając w chórze przykościelnym. *Kościół* pełni więc różnorakie funkcje i wyraźnie wpisuje się w duchowy i społeczno-kulturowy krajobraz wsi.

Najważniejszym punktem na mentalnej mapie wiejskiej zbiorowości jest jednak rodzinny *dom*. „DOM jest z jednej strony częścią każdego z nas, częścią niemal zinterioryzowaną – pisała Grażyna Sawicka – z drugiej – sami jesteśmy składnikiem DOMU i to stanowiącym *conditio sine qua non* jego istnienia” (Sawicka 1997: 7). Na dwuwymiarowej mapie geodezyjnej *dom* ma symbol prostokąta. Na trójwymiarowej mapie mentalnej wiejski *dom* to budynek otoczony

kwiatami i sadem, to przyjazne i oswojone wnętrze, to matka i ojciec, to wigilia, biały obrus, siano i opłatek, to szczęśliwe, spokojne dzieciństwo, wspólne radości i smutki, to poczucie bezpieczeństwa i miejsce, które nosi się w sercu i do którego się wraca. W odróżnieniu od *kościola*, *cmentarza* czy *rzeki*, na mentalnej mapie wiejskiej wspólnoty *dom* jest zawsze elementem obligatoryjnym i najbardziej nacechowanym emocjonalnie. Spośród wszystkich określeń obiektów umieszczanych na mapie mentalnej leksem *dom* ma też największą frekwencję użycia. Wszystko to sprawia, że mentalna mapa wiejskiej zbiorowości nie tylko dostrzega *dom*, lecz nieustannie go faworyzuje i na swej osi aksjologicznej stale umieszcza go na szczycie.

Mapa mentalna, przedmiot niniejszych rozważań, w pewnym stopniu odwzorowuje faktyczny kształt mapy politycznej. Może być jednak od niej diametralnie różna, sytuując swe poszczególne elementy, w zależności od przypisanych im wartości, w centrum lub na peryferiach. W świetle powyższej analizy, mentalna mapa społeczności wiejskiej nierzadko jest zaprzeczeniem geografii.

Bibliografia

- Adamowski J., 2011, *Na rozstaju dróg, czyli o semantyce skrzyżowania w polskiej kulturze tradycyjnej* [w:] *Droga w języku i kulturze. Analizy antropologiczne*, Adamowski J., Smyk K., (red.), Lublin, s. 179-188.
- Adamowski J., Wójcicka M., 2011, *Wstęp* [w:] *Krzyże i kapliczki przydrożne jako znaki społecznej, kulturowej i religijnej pamięci*, Adamowski J., Wójcicka M. (red.), Lublin, s. 9-10.
- Chlebda W., 2002, *Polak przed mentalną mapą świata*, „Etnolingwistyka” t. 14, s. 9-26.
- Fauconnier G., 2001, *Tworzenie amalgamatów jako jeden z głównych procesów w gramatyce* [w:] *Językoznawstwo kognitywne II. Zjawiska gramatyczne*, Kubiński W., Stanulewicz D., (red.), Gdańsk, s. 173-211.
- Godek K., 2011, *Kapliczki i krzyże przydrożne – znaki pamięci i religijności (na przykładzie regionu sądeckiego i podkarpackiego)* [w:] *Krzyże i kapliczki przydrożne jako znaki społecznej, kulturowej i religijnej pamięci*, Adamowski J., Wójcicka M. (red.), Lublin, s. 243-255.
- Ingarden R., 1960, *O dziele literackim*, Warszawa.
- Jechna M., Ćirlić A., 2011, *Kapliczki jako miejsca „odwieczne”. Społeczna egzystencja kapliczek i krzyży przydrożnych w okolicy wsi Ostałówek koło Szydłowca* [w:] *Krzyże i kapliczki przydrożne jako znaki społecznej, kulturowej i religijnej pamięci*, Adamowski J., Wójcicka M. (red.), Lublin, s. 257-264.
- Karł.SGP III, 1900-1911, Karłowicz J., *Słownik gwar polskich*, T. 1-6, Kraków.
- Kurek H., 2003, *Językowy obraz Podkarpacia w mikrotoponimii Dukielszczyzny* [w:] Kurek H., *Przemiany leksyki gwarowej na Podkarpaciu*, Kraków, s. 84-114.
- Nagórko A., Łaziński M., Burkhardt H., 2004, *Dystynktywny słownik synonimów*, Kraków.

- Niewiara A., 2010, *Kształty polskiej tożsamości. Potoczny dyskurs narodowy w perspektywie etnolingwistycznej (XVI-XX w.)*, Katowice.
- Ożóg K., 2011, *Metafora życia ludzkiego jako drogi – aspekty językowe i kulturowe* [w:] *Droga w języku i kulturze. Analizy antropologiczne*, Adamowski J., Smyk K., (red.), Lublin, s. 17-25.
- Piechnik-Dębiec A., 2011, *Droga w ustnych przekazach gwarowych z Pogórza* [w:] *Droga w języku i kulturze. Analizy antropologiczne*, Adamowski J., Smyk K., (red.), Lublin, s. 173-178.
- Piechnik-Dębiec A., 2011a, *Kultura tradycyjna a kultura współczesna na wsi (w świetle ustnych przekazów gwarowych z Małopolski)* [w:] *Tradycja w kontekstach kulturowych*. T. 4., Adamowski J., Wójcicka M. (red.), Lublin, s. 147-154.
- Rak M., 2015, *Kulturomy podhalańskie*, Kraków.
- Sawicka G., 1997, *Słowo o domu* [w:] *Dom w języku i kulturze. Materiały z konferencji DOM w języku i kulturze, zorganizowanej w Uniwersytecie Szczecińskim przez Zakład Etnolingwistyki w dniach 22 – 24 marca 1995 roku*, Sawicka G. (red.), Szczecin, s. 7-10.
- SJP I-III, 1978-1981, *Słownik języka polskiego*, Szymczak M. (red.), T. I-III, Warszawa.
- Smyk K., 2011, *Przy polnych drogach krzyże widnieją jak ważki. Motyw przydrożnego krzyża i kapliczki w poezji chłopskiej* [w:] *Krzyże i kapliczki przydrożne jako znaki społecznej, kulturowej i religijnej pamięci*, Adamowski J., Wójcicka M. (red.), Lublin, s. 115-127.

Mental map of a rural cultural community

Summary

Three-dimensional mental maps, as opposed to two-dimensional geographical maps illustrating an area, make it possible to establish so-called mental spaces, and the basic tool that changes an area into a space is valuation. Thus, a quasi-geographical mental map, in a selective and valuating manner, creates mental idea of the surrounding world.

In order to create the mental map, a rural cultural community basically uses the technique of mental mapping characterised by the specific way of valuating which is typical of a village. However, it also applies so-called geographical mapping that reflects the existing reality. In this article the clearest points of the rural community's mental map are analysed: home village, the nearest town, field, road, river, natural monuments, wayside crosses and shrines, the church, the graveyard and the family house.

Keywords: village, mental map, rural cultural community,

Słowa kluczowe: wieś, mapa mentalna, wiejska wspólnota kulturowa,