

## Mi a kulturális metafora?

### 1. Bevezetés

A világ jelenségeire irányuló megismerő tevékenységben a metaforának kiemelt szerepe van, jól reprezentálja ezt az a szerteágazó kutatás, amely Lakoff és Johnson *Metaphors We Live By* (Hétköznapi metaforáink) című nagy hatású könyve nyomán indult a 80-as években. Metaforák sokaságát használjuk többnyire öntudatlanul megnyilatkozásainkban, és ez jelzi azt, hogy milyen mélyen beágyazódtak a tudatunkba. A kognitív metaforaelmélet (pl. Gibbs 1994; Kövecses 2005b, 2008, 2009; Lakoff 1993; Lakoff–Johnson 1980; Lakoff–Turner 1989; Tolcsvai Nagy 2013: 211–27), elsősorban a metafora fogalmi aspektusát emeli ki, miközben a metaforikus kifejezést csupán a fogalmi szerkezet nyelvi megvalósulásának tekinti. Ez az elmélet, számos megkérdőjelezett feltevése ellenére is, a figuratív nyelvhasználat sok jelenségét megmagyarázza. Az utóbbi években azonban számos kutató arra a következtetésre jutott, hogy a metaforák diverzitására irányuló tanulmányokban, főként a kultúrák közötti különbség feltárásában, a kognitív metaforaelmélet teoretikus felvetései és módszertana nem elégséges vagy nem megfelelő választ ad a releváns kérdésekre. Ennek fő okai a következők: a) a metaforák a korábban felvázolt jellemzőkhöz képest több különbözőséget és kevesebb egységes jellemzőt mutatnak (Kövecses 2005a, 2015); b) a korpuszalapú vizsgálat eredményei nem mindig vágnak egybe a fogalmi metaforaelmélet tételeivel (Deignan 2005); c) sok esetben a metaforikus nyelv nem az egyén választásán alapul, hanem egy kulturális csoport megismerő tevékenységét jellemzi.

A metafora és a kulturális tapasztalat közötti kapcsolat a metaforakutatás egyik markáns és heterogén területe (Gibbs 2017). Ezen belül a kulturális nyelvészet (Sharifian 2011, 2017) amellet érvel, hogy a nyelvészeti vizsgálatba be kell vonni más kultúrával összefüggő tudományterület módszertanát és eredményeit, és így a kulturálisan releváns nyelvi jelenségeket a kulturális aspektus hangsúlyozásával érdemes vizsgálni. A **kulturális metaforákat** tehát olyan multidiszciplináris keretben célszerű elemezni, amely a nyelv, a konceptualizáció (jelentésalkotás) és a kultúra hármasszféra összefüggésrendszerét teszi tárgyává, a kulturális metaforákat pedig a kulturális konceptualizációk részeként értelmezi. Míg a kulturális nyelvészet erőteljesen kognitív alapú tudományterület, így nagy átfedést mutat a kognitív szemantika és pszichológia egyes területeivel (Sharifian 2011: xvii), elsősorban a csoportszintű megismerő tevékenységet és nyelvi reprezentációt vizsgálja, miközben a kulturális konceptualizációk motivációjára keresi a választ. A kulturális nyelvészet vizsgálati hatóköre, a kulturális metaforákkal kapcsolatos problémafelvetése alapvetően különbözik a fogalmi metaforaelméletben megfogalmazott irányokhoz képest.

A tanulmány célja a kulturális metafora fogalmának meghatározása és annak bemutatása, hogy a „kulturális” jelző mit jelent a metaforaelemzés gyakorlatában.

A dolgozat három fő részre tagolódik: Elsőként a kulturális konceptualizáció fogalmát definiálom (2.), ezt követi néhány, a fogalmi metaforaelméletre és a nyomában kibontakozó kutatások egy részére vonatkozó kritikai észrevétel áttekintése, amely a kulturális tapasztalat szerepének elhanyagolását emeli ki (3). Végül a kulturális metaforák főbb jellemzőinek felvázolása következik (4.): összefüggése a kulturális sémákkal (4.1.) és a kulturális kategóriákkal (4.2.), fogalmi szerkezetének néhány jellemző vonása (4.3.), majd pedig a kulturális megismerésbe való beágyazódása (4.4), kitérve a metaforapreferenciák esetére (4.5). A tanulmányban kifejtett szemlélet amellettt érvel, hogy a kulturális metaforák nem tekinthetők olyan homogén csoportnak, amelynek tagjai azonos mechanizmus szerint elemezhetők. Helyette inkább olyan heterogén halmazt alkotnak, amelynek elemeire (a családi hasonlóság elve szerint) az alább vázolt jellemzőkből hol az csak egyetlen vonás, hol pedig több is igaz. A dolgozat elméleti alapvetéseit a vonatkozó szakirodalomból kölcsönzött példák mellett (Benczes–Ságvári [megjelenés alatt]; Yu 2017; Yu–Jia 2016) a magyar népdalokban reprezentálódó kulturális metaforák támasztják alá. A népdalokban rejlő metaforák azonosítása korpusznyelvészeti módszerrel történt a mintegy 2500 népdalt tartalmazó *Magyar népdalok I–II.* című, szövegvizsgálat céljából összeállított gyűjtemény alapján (Ortutay–Katona 1975).<sup>1</sup>

## 2. A kulturális konceptualizáció

A kulturális nyelvészet olyan multidiszciplináris nyelvészeti irányzat, amelynek célja a kultúra hatásának vizsgálata az emberi élet különböző, dinamikusan változó területeire és azok megnyilvánulására a nyelvi tevékenységben. A kulturális nyelvészeti kutatás központjában ennek megfelelően a kulturális konceptualizációk és a nyelv kapcsolata áll. A kulturális konceptualizációk az élet minden szegmensére kiterjednek, így az élet és a halál, az érzelmek, a test, az életkor, a vallás, a nemek, a rokonság, a házasság vagy a politika területeire (Sharifian 2017: 26). A nyelv-kultúra-konceptualizáció viszonyában kiemelkedő fontosságú a konceptualizáció, amely szoros összefüggést mutat a kettős, kulturális és egyéni beágyazottságú jelentés fogalmával (Sharifian 2003, 2011). A kulturális konceptualizáció tág halmaz, az emberi megismeréshez kapcsolódó számos, különböző típusú jelenséget foglal magába, beleértve a sémákat (pl. Talmy 1983), a kategóriákat (Rosch 1978; Kövecses–Benczes 2010), a metaforákat (Lakoff–Johnson 1980; Kövecses 2005b, 2015; Kövecses–Benczes 2010), a metonímiákat (Benczes et al. 2011; Kövecses–Benczes 2010) és a fogalmi integrációkat (Fauconnier 1997; Kövecses 2009; Tolcsvai Nagy 2013: 228–32). A kulturális nyelvészet azt hangsúlyozza, hogy ezek a folyamatok nem kizárólag az egyén kognitív műveleteit jellemzik, hanem kisebb vagy nagyobb mértékben a megismerés közösségi dimenziójában is működnek. „A megismerő ember közösség(ek)ben szocializálódva tevékenykedik. Megismerési folyamatait befolyásolja, alakítja az a közösségi alapú kultúra, amelybe belenő” (Tolcsvai Nagy 2013: 20).

<sup>1</sup> A tanulmányban szereplő határozott névelős népdalokra utalás a szöveggyűjteményben szereplő népdalok összességére vonatkozik.

A kulturális nyelvészeti kutatás célja egy kulturális közösséget jellemző megismerési rendszernek és a hozzá kapcsolódó nyelvi realizációknak a fölfejtése és a kettő közötti viszony elemzése. Ebben az összefüggésben a **kultúra** egy közösséget meghatározó világszemléletet (hiedelmeket, vélekedéseket, értékeket) jelent, ahol a közösség tagjai adott társadalmi, történelmi és fizikai környezetben élnek, valamint a tapasztalataikat többé-kevésbé azonos módon értelmezik (Kövecses 2012), ám a kulturális megismerés a közösség tagjainak elméjében nem egyenlőképpen oszlik meg (Sharifian 2008: 124). Ez azt jelenti, hogy a kulturális modellekről alkotott tudás, a kulturális orientáció kontinuumot alkot. A megismerés emellett időben és térben dinamikusan változó, interakciók sorozatában kibontakozó (emergens) rendszer, miközben ezzel egyidejűleg az interakciókat a kulturális megismerés alakítja (Sharifian [megjelenés alatt]; 2011).

A közösségek a kulturális megismerésbe ágyazódó konceptualizációkat más és más vehikulumokon (hordozókon) keresztül fejezik ki (Sharifian 2011: 12); ezek lehetnek nyelvi és nem nyelvi jellegűek is: kulturális események, rituálék, nonverbális viselkedési formák, érzelmek, vizuális alkotások stb. A különböző kulturális vehikulumok nem választhatók el élesen egymástól, hanem együttesen szemlélendők. Így például a népdalok szövegeit a folklór, a néprajz vagy a népzetudomány eredményeinek a bevonásával szükséges elemezni.

A kulturális konceptualizációkon belül a **kulturális kategóriák** kulturálisan megszerkesztett fogalmi kategóriák a nyelvben: ilyenek az érzelmek, a színek, az életkor, az események vagy a rokonsági viszonyok kategóriái. Egy másik fontos csoportot alkotnak a **kulturális sémák**, amelyek különböző jelenségekhez fűződő normákat, elvárásokat, értékeket jelenítenek meg, például eseménysémák (Mandler 1984), érzelemsémák, képi sémák (olyan könnyen felidézhető, gyakran ikonikus képek, amelyek egyértelműen a fizikai [testi] vagy a szociális tapasztalatokhoz kapcsolódnak, vö. Palmer 1996: 66), szerepsémák (Nishida 1999) stb.. **Kulturális metaforának** tekinthetők azok a fogalmi metaforák (tehát egy forrás- és egy céltartomány közötti megfeleltetések), amelyek olyan sémákon alapulnak, mint a tágabb értelemben használt népi világkép, hitvilág vagy gyógyászat (Sharifian 2017: 4). A kulturális konceptualizációk a nyelv számos szintjén megjelenhetnek, így a grammatikában és a szöveg szintjén is: ilyen többek között a **kulturális konstruálási séma**, amely olyan, szövegtípusokhoz köthető szövegalkotásai mintázatot jelent, amely egy közösség megismerésének valamely jellemzőjét fejezi ki, például a népdalokban gyakran alkalmazott referenciapontszerkezeti láncokban történő építkezés és a VAGY szubjektív mozgással történő kifejezése (Baranyiné Kóczy [megjelenés alatt]; 2016).

### 3. A kultúra reflexiója a metaforakutatásban

Bár a kulturális nyelvészet a kulturális metafora fogalmát nem a kognitív metaforához képest, ahhoz viszonyítva definiálja, mégis a kognitív metaforaelmélettel kapcsolatos kritikai felvetések, az egyes elméleti állítások megkérdőjelezése szerepet játszottak mind a kulturális nyelvészet mint diszciplína kialakulásában,

mind pedig az alapvetően újszerű megközelítést igénylő kulturális metafora fogalmának a bevezetésében. A fejezet röviden áttekinti azokat a kognitív metaforaelméletet illető bírálatokat, amelyek a metafora és a kultúra viszonyát érintik (vö. pl. Gibbs 2017; Deignan 2005; Kövecses 2008), majd röviden leírja a kultúra-metafora nexus néhány értelmezési lehetőségét a kognitív nyelvtudományban, elsősorban Kövecses (2015, 2017) alapján.

Lakoff és Johnson elméletének fő megállapítása, amely szerint a metafora fogalmi jellegű és nem csupán dekoratív célú nyelvi jelenség, áttörést hozott a metaforakutatásban. Eszerint a metafora két fogalmi tartomány közti megfeleltetésen alapul, ahol a forrástartomány elemeit egy céltartomány elemeihez rendeljük, azaz egy dolgot egy másikon keresztül értünk és tapasztalunk meg (Lakoff–Johnson 1980: 5). Lakoffék a fogalmi metaforák kialakulásában központi szerepet tulajdonítanak a testesültségnek (embodiment), amely azt fejezi ki, hogy a környezetünkről szerzett tapasztalatainkat, függetlenül attól, hogy hol és milyen szociokulturális közegben élünk, a testünk korlátai között szerezzük. A testünk ezáltal a fogalmi rendszerünk alapját is képezi, beleértve a metaforikus megfeleltetéseket (Gibbs 2005; Johnson 1987).

[...] a jelentést és az értékelést a testünk adottságai határozzák meg, mivel olyan, környezettel folytatott interakciók sorozatában alakulnak ki, amelyeknek fizikai, szociális és kulturális dimenziói vannak. A testesült tapasztalataink elősegítik és egyben korlátozzák azt, ahogyan a dolgok értelemmel bírnak számunkra (Johnson 1997: 154).

Noha Johnson a jelentést befolyásoló tényezők között a kulturális környezeti hatást is megemlíti, a fogalmi metaforaelméletből kiinduló kutatások jelentős része figyelmen kívül hagyta ennek fontosságát a metafora alkotási és befogadási folyamatainak leírásában. Ezzel párhuzamosan viszont ugyanezen kutatások a fiziológiai tapasztalat hatását túlértékelve olyan metaforákat is egyetemesnek állítottak, amelyekről a későbbiekben kiderült, hogy nem azok. Egyik ismert példája ennek a MEGÉRTÉS/TUDÁS LÁTÁS metafora, amely a látásnak elsősorban a gondolkodással való konceptuális kapcsolatát jelzi, és amelyet Lakoff és Johnson (1980, 1999) valamint Sweetser (1990) egyetemesnek vélt. Valóban, számos indoeurópai nyelvben, sőt még a kínai nyelvben is kimutatták a metafora jelenlétét (Ibarretxe-Antuñano 1999, 2002; Sweetser 1990; Tolcsvai Nagy 2013: 217–21; Viberg 2008; Yu 2004). Ezzel egyidejűleg azonban bebizonyosodott, hogy léteznek olyan nyelvek, így többek között az ausztrál bennszülött (Evans–Wilkins 2000) vagy a perzsa nyelvek (Sharifian 2011: 179–92), amelyekben a metaforikus/metonimikus kifejezések a LÁTÁSHoz kapcsolódóan nem elsősorban a MEGÉRTÉS LÁTÁS metaforát mint domináns konceptualizációt tárják fel, valamint a MEGÉRTÉS metaforáiban más érzékszervek is fontos szerepet töltenek be (Ibarretxe-Antuñano 2008).

Újabban egyes kognitív nyelvészeti kutatások felismerték a testi adottságokon keresztül szerzett tapasztalat kultúrák közötti különbségeit és kulturális modellekbe való ágyazódását (pl. Gibbs 1999; Kövecses 2000; Sharifian et al. 2008; Tolcsvai Nagy 2013: 81–3; Yu 2001, 2003, 2008). Gibbs szerint: „Megismerésnek

azt nevezzük, amikor a test kapcsolatba kerül a fizikai, kulturális világgal, ezért azt az emberek és a környezet dinamikus kölcsönhatásában kell tanulmányozni” (Gibbs 2006: 9). Hasonló megállapításra jut Yu a metafora szemlélete kapcsán, azt hangsúlyozva, hogy „a metafora, a test és a kultúra kapcsolata rendkívül bonyolult, mivel olyan egyveleget képeznek, ahol az elemek átjárnak egymásba, és így a megismerési lehetőségek színes palettáját eredményezik” (Yu, 2003: 14).

A fogalommetafora-elméletet érő kritikák egy másik iránya azt kifogásolja, hogy az elmélet egyes alapvetései elnagyoltak, túlságosan a metafora fogalmi aspektusára összpontosítanak, amely a használatalapú vizsgálat elhanyagolásával jár együtt. Ezzel összefüggésben az egyik bíráló szerint az elméletet viszonylag kevés korpusznyelvészeti vizsgálat támasztja őket alá, és az érvelések gyakran felülről lefelé építkeznek (Dobrovolskij–Piirainen 2005). Az itt megfogalmazott „körkörös érvelés” arra utal, hogy a gyakran dekontextualizált nyelvi kifejezések mögött felfedezett fogalmi rendszer újabb nyelvi kifejezések bizonyítékául szolgál (Valenzuela 2009: 237). A másik kritikai észrevétel a metafora nyelvi megvalósulásával kapcsolatos: az elmélet nem veszi figyelembe a nyelvi realizáció során felmerülő jellemzőket, például adott forrástartomány különböző céltartományokhoz kapcsolódó nyelvi kifejezéseiben a jellegzetes grammatikai szerkezeti mintázatokat (Deignan 2005; Simon 2016). A harmadik fő bíráló a metafora diszkurzív jellegének háttérbe szorítását említi, amely az alulról felfelé építkező vizsgálatral szorosan összefügg:

A metafora tehát egyszerre fogalmi és szocializációs eszköz, elsajátításuk és alkalmazásuk részben társalgási interakciók során történik. [...] Mindez arra utal, hogy a metafora vizsgálatában egyesíteni kell a fogalmi és a diszkurzív szemléletet. [...] Ebben az értelemben a kognitív nyelvészet alulról felfelé építkező megközelítése a szöveg és a szövegtípusok elemzésének felülről lefelé irányuló műveleteit is gazdagíthatja, ezáltal gazdagabb képet adhat egy adott társalgási közösségen belül megosztott kulturális és kognitív sémákról (Caballero 2006: 231).

A használatalapú metaforavizsgálat hiánya nagymértékben a kulturális jellemzők fölötti elsiklást is jelenti, ugyanis a kontextusnak mind a kulturálisan különböző metaforák létrehozása (Kövecses 2015a), mind pedig eltérő értelmezésük szempontjából fontos szerep jut (Mulsoff 2015).

A metafora és a kultúra viszonyát illetően számos szemlélet látott napvilágot. Kövecses korábbi kutatásaiban rámutat, hogy a kulturálisan eltérő metaforák egyik magyarázata egy közös generikus séma kultúraspecifikus változatának a létrejötte. Eszerint a jelentésfókusz (azaz a kulturális megegyezésen alapuló konceptuális tartalom, a metafora fő témája, vö. Kövecses 2005b: 119) kifejezi a metafora kultúraspecifikus tartalmát. Például a HŐ forrástartomány jellemzően intenzitást fejez ki, innen ered az angolban a szexuális vágy intenzitására utaló A SZEXUÁLIS VÁGY HŐ metafora, amelyet Lakoff egyetemesnek vél (1987). Emanatian azonban kimutatta (1995), hogy a HŐ a csagga nyelvben nem a vágy intenzitására utal, hanem a nőnemű fél kívánatos tulajdonságaira.

Újabb kutatásaiban Kövecses a metafora-kultúra viszonyában a kultúrának (legalább) kétféle értelmezési lehetőségét említi: funkcionálhat egyrészt lokális kontextusként, amely nagyjából a metafora közvetlen szituációs kontextusát jelenti; másrészt globális kontextusként, amely egy kulturális csoport közös fogalmi rendszerét jelenti: a testi, a szituációs, a diszkurzív és a konceptuális-kognitív kontextust (Kövecses 2017). A második kultúraértelmezés rávilágít a megismerés erőteljesen kulturális meghatározottságára, arra, hogy a fogalmi rendszert egy adott kulturális közegben szerezzük vagy adjuk át (Díaz Vera 2014; Goddard 1996; Idström–Piirainen 2012; Lakoff–Johnson 1980; Kövecses 2005; Mulsoff 2015; Sharifian 2011, [megjelenés alatt]; Sharifian et al. 2008; Yu 2003, 2008). Ezen belül a metafora központi szerepet tölt be a világra irányuló megismerő folyamatok kulturális különbségeinek a jelzésében, még ha egyes premodern társadalmak fogalmi rendszere és metaforái a globálizáció hatására a nyugati társadalmak térhódításával periférikus helyzetbe is kerültek (Longmailai–Rabha 2012; Rice 2012).

#### 4. A kulturális metaforák fő jellemzői

A kulturális metaforák is fogalmi természetűek, de tanulmányozásuk elsősorban a konceptualizáció kulturális aspektusára összpontosít. Ezek a metaforák nem homogén csoportot alkotnak, hanem inkább olyan kontinuumként kell őket elképzelni, amelynek egyik végét a kulturális közösséget meghatározó, világképét tükröző metaforák találhatók, míg a másik végét olyan fogalmi metaforák foglalják el, amelyek fogalmi szerkezete legkevésbé vagy egyáltalán nem mutat kulturális hatást. Mivel a kulturális metaforák kutatása elsősorban a kulturális értékek jelenlétét vizsgálja, általános jellemzőik feltárása az egyéb kulturális konceptualizációkkal való viszonyban mutat eredményeket. Ennek megfelelően a kulturális metaforák tulajdonságait az alábbi viszonyokban vizsgáljuk:

- a) a kulturális metaforák és a kulturális sémák (4.1.)
- b) a kulturális metaforák és a kulturális kategóriák (4.2.)
- c) a kulturális metaforák fogalmi szerkezete (4.3.)
- d) a kulturális metaforák és a kulturális megismerés (4.4.)
- e) a kulturális metaforák és a metaforapreferenciák (4.5.)

##### 4.1. Kulturális metaforák vs. kulturális sémák

###### 4.1.1. A kulturális metaforák és az érzelemsémák

A kulturális metaforák egyik alapvető tulajdonsága a kulturális sémákhoz (modellekhez) való kapcsolatuk. A sémák típusain belül az érzelemsémák is különbséget mutatnak egyes csoportok között: Geeraerts és Grondelaers (1995) például bebizonyították, hogy a nyugati hagyományban a *DÜH* konceptualizációja és az érzelmek általában arra a hippokratészi elméleten nyugvó, középkori teóriára vezethetők vissza, amely szerint a négy testnedv (a vér, a fekete epe, a sárga

epe és a váladék) irányítják az emberi test létfontosságú folyamatait. Az elmélet a nyugati kultúrában központi szerepet töltött be, és többek között megmagyarázza a DÜH NYOMÁS ALATT LÉVŐ TARTÁLY metaforát. Geeraerts és Grondelaers rámutattak arra is, hogy az elmélet nemcsak az érzelmek konceptualizációjára hatott, hanem számos fiziológiai, pszichológiai fogalomra is (mint a testnedvek által meghatározott személyiség típusok, pl. szangvinikus, flegmatikus), valamint orvostudományi folyamatot is magyarázott (vö. Kövecses 2005b: 191; Tolcsvai Nagy 2013: 215).

Az érzelmek azonban nem ugyanazt jelentik az egyes kultúrákban élők számára (Shweder 1991). A „jelentés” fogalmán Shweder azt érti, „ami vele jár, amit implikál vagy sugall azok számára, akik megértik” (Shweder 1991: 244). A DÜH kultúráközi összehasonlító vizsgálata kapcsán a következőt állapítja meg:

Az érzelmeknek jelentése van, és ennek a jelentésnek szerepe van abban, hogyan érzünk. Dühösnek lenni [...] nem pontosan ugyanazt jelenti az ilongotok számára, akik úgy vélik: a düh olyan veszélyes, hogy tönkretelheti a társadalmat; az eszkimók számára, akik a dühöt olyasminek látják, amit csak egy gyermek tapasztalhat meg; és a amerikai munkásoknak, akik hisznek abban, hogy a düh segít úrrá lenni a félelmen és függetlenné tesz (Shweder 1991: 245).

Míg az angolok számára a düh az egyént jellemző érzelem, addig a mikronéziai ifaluk nyelvközség tagjai elsősorban olyan eseményekkel vagy helyzetekkel kapcsolatban definiálják, magyarázzák vagy értelmezik az érzelmeket, amelyekben az érzelmek előfordulnak (Lutz 1987: 292), azaz társadalmi forgatókönyveket kapcsolnak az egyes érzelmekhez. Hasonló megállapításra jut Palmer: „az érzelmek az érzelmi állapotokat és helyzeteket, többek között a diskurzushelyzeteket meghatározó komplex, célorientált képek felidézései” (Palmer 1996: 109). Bizonyos kultúrákban az érzelmek szociokulturális jelenségek, így jellemzőik erősen kultúrafüggők (Lutz 1987), és érzelemsémákban írhatók le (Sharifian 2003: 196–7).

A kulturális metaforák és az érzelemsémák összefüggését az alábbiakban a népdalok néhány példáján mutatom be. A magyar népdalokat egy átfogó érzelemséma, a SZEMÉRMESSÉG sémája<sup>2</sup> jellemzi, amely nagyjából azt a paraszti közösségekben elvárt társadalmi elvárást jelenti, hogy az érzelmekről és személyes ügyekről nem volt illendő nyilvánosan közvetlen módon nyilatkozni (Baranyiné Kóczy [megjelenés alatt(b)]). A séma legnyilvánvalóbban a népdalokban összetett hálózatot alkotó ÉRZELEM MINT TERMÉSZET<sup>3</sup> kulturális metaforában jelenik meg. A népdalszövegekben megjelenő SZERELEM érzelemséma számos társadalmi, kulturális és gazdasági okra vezethető vissza: a vallási erkölcs, a pogány hitvilág, a társadalmi szokások, a férfi-női szerepek mind szerepet játszottak a kialakulásában. A séma létrejöttét, alakulását nagymértékben befolyásolta a párválasztás

<sup>2</sup> A metaforákhoz hasonlóan a kulturális sémákat, kategóriákat és konceptualizációkat is kiskapitálissal jelzem.

<sup>3</sup> A kulturális metaforák jelölése a kulturális nyelvészet konvenciója szerint az „A mint B” formát követi (Sharifian 2017).

és házasság körüli szokásrend, a „vagyon a vagyonhoz” elv, amely gazdasági alapon, a szülők döntése szerint történt. Egy másik fontos, erkölcsi tényező a lányok szüzességének megőrzése volt, amelyet hozományként vittek a házasságba – miközben a legények felé elvárás volt a szerelemben való jártasság, a sikeres hódítás (Bódán 2008). Ez azt jelentette, hogy gyakran nem összeillő párok között lobbant fel a szerelem, és a szexualitás megélésének kérdése morális dilemma elé állította a feleket.

- (1) *Mély a Tiszának a széle,  
De még mélyebb a közepe.  
Barna legény kerülgeti,  
Átal akar rajta menni.*

*Átal akar rajta menni  
Tearózsát szakítani.  
Tearózsa, ne illatozz!  
Reám, babám, ne várakozz!*

*Mert ha reám várakozol,  
Akkor meg nem házasodol.  
Gyenge vagy a házasságra,  
Nem illik a csók a szádra.*

A népdalok aprólékos elemzésére itt nem kerülhet sor, csupán az érvelés szempontjából lényeges elemeket emeljük ki (részletes elemzések található Baranyiné Kóczy [megjelenés alatt(b)] és 2017-ben). Az elemzések a szerző interpretációját tükrözik. Az (1)-es népdalban a legényt és a tearózsa képében megjelenő leányt egy fizikai akadály választja el egymástól, amely metaforikusan TÁRSADALMI-MORÁLIS AKADÁLYT jelez. A legény vágya, hogy leszakítsa a tearózsát, szexuális motivációra utal (A SZEXUÁLIS EGYÜTTLÉT MINT A VIRÁG LESZAKÍTÁSA).<sup>4</sup> Ezzel párhuzamosan azonban az is kiderül, hogy hezitál, átkeljen-e a folyón, vagy sem. Ezt a dilemmát jeleníti meg a VIRÁG ILLATA mint VONZERŐ és a FOLYÓ mint fizikai akadály, amely metaforikus értelemben a legény belső dilemmáját képezi le. A *Gyenge vagy a házasságra* pontos értelmezése a sematikus, homályos reprezentáció miatt lehetetlen, azt azonban egyértelműen jelzi, hogy a kapcsolatból nem lehet házasság – talán azért, mert a lány vagyoni helyzete alapján nem megfelelő házastárs a legény számára. A belső konfliktus tehát arról szól, hogy kezdeményezzen-e a legény szexuális kapcsolatot egy olyan lánnyal, akit nem vehet el. A népdal központi metaforája az ÉRZELMI/SZEXUÁLIS KÖZELEDÉS MINT ÁTKELÉS A FOLYÓN kulturális metafora (Baranyiné Kóczy 2017: 240).

<sup>4</sup> Hasonlóan az alábbi népdalhoz:  
*Kis kertemben nyílik a rózsza.  
Jaj, de ide érzik a szaga!  
Leszakajtom egyik virágát.  
Ólelem a rózsám derekát.*

A metafora párosítókban is megtalálható, itt pozitív konnotációval (2).

- (2) *Széles a Tisza, keskeny a partja.  
Nincs olyan legény, ki át ne ussza.  
Ez a legény átalússza, ha babája ugy akarja.  
Ez ám a legény!*

*Leteszi szűrét a rózsafa mellé,  
Lehajtja fejét a babája mellé.  
A babája átöleli, páros csókot is ad neki.  
Ez ám a legény!*

A FOLYÓ metaforikus jelentése itt még egyértelműbben kapcsolható a KAPCSOLATI NEHÉZSÉG fogalmához, ezáltal a folyó kulturális metaforája itt a következő: KAPCSOLATI NEHÉZSÉG MINT FOLYÓ. Összességében tehát a szerelmi jelenet metaforikus értelmezése, többek között a FOLYÓ metafora fölfejtése a magyar népi közösségekre érvényes szerelemsémáról való tudás alkalmazását kívánja.

#### 4.1.2. A kulturális metafora és az eseménysémák

A kulturális metaforák összefügghetnek eseménysémákkal és közösségi rituálékkal is. Az eseménysémák olyan kulturálisan meghatározott tudást jelentenek, amelyek az egyes események (esküvő, temetés, karácsony stb.) lefolyásáról, a velük kapcsolatos normákról, elvárt viselkedésformákról szólnak, valamint az egyes kultúrákban eltérnek. Az eseménysémákat felidézzük minden alkalommal, amikor részt veszünk benne, vagy szóba hozunk egy eseményt. Egy eseménysémára utal az EGYSÉG/HÁZASSÁG MINT RUTAFÁ kulturális metafora is.

- (3) *Magos a rutafa,  
Ága elágadzik  
Selyem sár haja,  
Magyar Ilona  
Egyik ága hajlik  
Barna legény udvarába  
Másik ága hajlik  
Szőke leány udvarába  
Haján fölű gyöngykoszorúja, gyöngy.*

A népdal központjában a RUTAFÁ áll, amelynek metaforikus jelentését a nyári napfordulót jelző Szent Iván-éji rituálék felidézésével fejthetjük föl. A hagyomány szerint Szent Iván éjjelén a paraszti közösségek tüzet gyújtottak (ez az ún. Szent Iván-éji tűz), és a fiatal fiúk és lányok átugrottak rajta, miközben Szent Iván-éji dalokat énekeltek – a legismertebb közülük a (3)-as népdal volt (Ortutay 1981: 661–4). A tűzugrás szokása ötvözte a keresztény hagyományt azzal az ősi pogány

szokással,<sup>5</sup> hogy köszönetet mondtak az égi hatalmaknak, hogy ismét elhozták a nyarat, valamint bőséges aratásért fohászkoztak (Vasné Tóth 2007: 10). A rutafa a tűzre dobva kellemes illatú füstöt árasztott, és egyben a szüzesség és a tiszta szerelem jelképe is volt (Vasné Tóth 2007: 25). A tűz átugrása olyan rituálé volt, amelynek mágikus erőt tulajdonítottak: a lányok így jósolták meg a jövődöbelijüket. A (3)-as népdalban a RUTAFÁ úgy jelenik meg, mint a PÁR EGYSÉGE/HÁZASSÁGA, ahol a bokor ágai fizikailag kötik össze a párt,<sup>6</sup> Lükő szerint azonban a RUTAFÁ az ÁLDÁSÁT ADÓ SZÜLŐT jeleníti meg (Lükő 1942/2001: 140), amely a házasság szükséges feltétele volt.

A fenti elemzés annak példája, hogy a kulturális metaforák gyakran szoros összefüggést mutatnak kulturális eseménysémákkal és rituálékkal. Ez a kapcsolat még nyilvánvalóbb olyan metaforák esetében, amelyek eredetüknél fogva valószínűleg metonímiák, és a kulturális tudás hiányában félreértelmezhetők. Például Szelid kognitív nyelvészeti módszerrel vizsgálta a csángó népdalokban a szerelemmetaforákat és a mögöttük rejlő kulturális modellt. A (4)-es népdal a csángó kulturális tudatban a szerelmi kapcsolat értékeit mutatja be.

- (4) ... *pedig az a malom  
háromkevé legyen;  
A legelső keve  
bélagyengyet járjon,  
A mászodik keve  
aprópénzt hullasszon  
Sz a harmadik keve  
Szeretetet járjon.*

Szelid értelmezése szerint a *bélagyengy* (fehér gyöngy) a TISZTASÁGOT jelenti, amelynek alapja a TÁRGY SZÍNE A TÁRGY ÁLLAPOTA HELYETT metonímia, amely a TISZTA FEHÉR (Kövecses–Benczes 2010: 104) és a SZERELEM TÁRGYA ÉRTÉKES TÁRGY metaforára/metonímiára vezethető vissza (Szelid 2010: 230, vö. Szelid 2007). Az ESKÜVŐ eseménysémáját és kulturális szokásait ismerő számára azonban nyilvánvaló, hogy a *bélagyengy* metonimikus utalás a menyasszony koszorújára, azaz a házasságra. Természetesen lehetséges, hogy az esküvőn viselt gyöngykoszorú értékre és tisztaságra utal, ez azonban csak másodlagos jelentés a sokkal hozzáférhetőbb kulturális konceptualizáció felidézése után. A népdal szerint az ideális kapcsolat három pillére tehát a HÁZASSÁG, a JÓMÓD és a SZERELEM, azaz a feleknek a házasság szentségében is egyesülniük kell.

<sup>5</sup> A „kevert tudat” – ahogy a folklórkutatásban említik (Erdélyi, 2013) – az ősi pogány hitvilág és a keresztény vallás elemeinek sajátos, a magyar paraszti közösségeket jellemző vegyes tudatformát jelenti.

<sup>6</sup> A SZERELMESEK EGYSÉGE MINT FA/BOKOR metaforára lásd:

*Amoda le van egy erdő, jaj, de nagyon messze van!  
Közepibe, közepibe két rozmaringbokor van.  
Egyik hajlik a vállamra, másik a babáméra;  
Így hát, kedves kis angyalom, tiéd lesznek valaha.*

## 4.2. A kulturális metafora és a kulturális kategória

A kulturális metaforák további fontos tulajdonsága, hogy forrástartományuk vagy céltartományuk egy kulturális közösséget jellemző kulturális kategórián alapul. Ennek példája a kínai kultúrközösségben az ÉLETRE vonatkozó ÉLET MINT OPERA kulturális metafora, amely Yu szerint a KÍNAI/PEKINGI OPERA kulturális kategória és az ÉLET sémája közötti megfeleltetésén alapul (Yu 2017). Yu szerint az ÉLET MINT OPERA metafora a nyugati kultúrában elterjedt ÉLET (SZÍN)JÁTÉK metafora (Lakoff–Turner 1989) kultúraspecifikus kifejeződése. Az ÉLET (SZÍN)JÁTÉK metafora mély beágyazottsága kultúrtörténeti okokra vezethető vissza: a színházasz nyugati kultúrában az előadó-művészet egyik fő formája volt, ennek egyik példája a shakespeare-i színházi tradíció az angolszász kultúrában. A metafora létrejöttének feltétele volt a közösség tagjai számára a színházasz fogalmához kapcsolódó széleskörű tudás és így a fogalom hozzáférhetősége. Kövecses (2005a) még egy, az ÉLET (SZÍN)JÁTÉK metafora fölött egy szinttel elhelyezkedő metaforát említ, ez az ÉLET SHOWMŰSOR (LIFE IS A SHOW), amely az amerikai kultúrában az ÉLETRE leginkább jellemző metafora. A kínai kultúrában az ÉLET SHOWMŰSOR két specifikusabb verziója, az ÉLET (SZÍN)JÁTÉK és az ÉLET FILM metafora is megtalálható, Yu és Jia azonban rámutat: a domináns konceptualizáció AZ ÉLET OPERA metafora (Yu–Jia 2016).

A kínai megismerésben az OPERA kategóriája alatt a hagyományos kínai népi opera különböző típusai értendők, és az életről alkotott elképzeléseket, vagyis az ÉLET kulturális modelljét tükrözi. Az ÉLET OPERA metafora számos különböző vehikulumon (kulturális hordozókon) megjelenik, például dalszövegekben vagy vizuális termékeken: kalligráfián, festményen vagy fényképen (Yu 2017). Elmondható tehát, hogy a pekingi opera a hagyományos kínai kultúra egyik ikonikus jellegzetessége, önálló érvényű kulturális kategóriát alkot, és gazdag sematikus ismeretet takar. Bár a kínai OPERA kategóriáját jellemző fogalmi tartományok (EMBEREK, ELŐADÁS, HELYSZÍN), több közös jegyet is mutatnak más kultúrák előadási formáival, számos tulajdonságban eltérnek azoktól. Az OPERA kategóriájának lényeges elemei például különböző speciális szereptípusok, amelyeknek saját nevük van, és amelyek további alkategóriákra bomlanak a szerepek kora, személyisége és neme szerint. Az egyes szerepeket a különféle arcfestések és jelmezek is jelzik.

Az ÉLET OPERA metafora központi szerepét a kínai kultúrában Yu és Jia (2016) a kvalitatív vizsgálat mellett kvantitatív vizsgálatokkal is igazolta (vö. még Yu 2011), amelynek alapján megállapítható, hogy az ÉLET OPERA a kínai kulturális közösséget jellemző kulturális metafora, valamint a kínai ʼxiʼ (opera) szó kulturális kategóriának vagy kulcsszónak tekinthető, amelyen keresztül betekintést nyerhetünk egy adott kultúrába (Wierzbicka 1992, 1997).

## 4.3. A kulturális metaforák fogalmi szerkezete

A fogalmi metaforák fogalmi szerkezetében rejlő kulturális eltéréseket vizsgálva Kövecses két fő lehetőséget emel ki. Az alternatív metaforák azt jelentik, hogy

egy adott kultúrában egy céltartományt más forrástartománnyal fejeznek ki, vagy fordítva. A másik típus a kongruens (egybevágó) metaforák, amely azt jelenti, hogy a generikus szintű metaforák, amelyek (majdnem) univerzálisak, az egyes kultúrákban specifikus változatban kapják meg végső, konkrét formájukat, tehát a specifikus szintű metafora szerkezete egybevág a generikus megfelelőjével. Ezekben a metaforákban az egyes közösségek a generikus sémát a saját kultúrájukra jellemző tartalommal töltik meg (Kövecses 2005a: 68–70; Kövecses–Bences 2010: 97–8).

Vegyük a 4.2.-ben említett példát, az ÉLET (SZÍN)JÁTÉK metafora esetét. Amint Lakoff és Turner rámutatott (1989), ez a megfeleltetés igen termékeny metafora az angolban, mivel a színjátszásról való ismeretek a nyugati kultúrában széleskörűek: ide tartoznak olyan elemek, mint a darab szerkezete, a színészek, a smink, a jelmezek, a színpad, a világítás, a díszlet, a közönség, a forgatókönyv, a ságó, a szerepek, a rendező, a színdarab írója, a szereposztás stb.. Az ÉLET (SZÍN)JÁTÉK metafora a generikus-specifikus hierarchiában általánosabb szinten lévő ÉLET SHOWMŰSOR metafora specifikusabb verziója (Kövecses 2005a). Másfelől, az ÉLET OPERA metafora az ÉLET (SZÍN)JÁTÉK metafora fölött még specifikusabb szintet képvisel, és kulturális jelentősége még nagyobb, hiszen általa az életéről alkotott kínai kulturális modell különféle tartományai rendszerszerűen kapcsolódnak az előadókhoz, a nézőkhöz, a történetekhez, a körülményekhez és a pekingi opera egyéb velejáróihoz (Yu–Jia 2016). Az ÉLET MINT OPERA KULTURÁLIS metafora tehát egybevág a nála generikusabb ÉLET (SZÍN)JÁTÉK metaforával.

A népdalok korpuszvezérelt vizsgálata során azonosított kulturális metaforák fogalmi szerkezetének elemzése azonban arra utal, hogy vannak olyan esetek, amikor a metaforát nem tekinthetjük sem alternatív metaforának, sem pedig egyértelműen valamely generikus metaforával kongruens specifikus metaforának sem. Ennek bizonyítására figyeljük meg az ÉRZELEM MINT FOLYÓVÍZ kulturális metafora néhány esetét a népdalokban. A metafora azonosítását a korpusz összes, folyót reprezentáló népdalának kiválogatásával és szemantikai elemzésével végeztük el (Baranyiné Kóczy [megjelenés alatt(a)]).

- (5) *Kiöntött a Tisza vize;  
Szőke kislány fürdik benne.  
Én is megfürödtem benne,  
Rám is ragadt a szerelme.*

Az (5)-ös népdal elemzésében elsősorban a FOLYÓ és a FOLYÓVÍZ szemantikai szerepére összpontosítva a folyót áradáskor szemléltethetjük, ahol a FOLYÓ fogalmi szerkezete a generikus(abb) fogalmi szinten – első ránézésre – a TARTÁLYBAN LÉVŐ FOLYADÉK sémára vezethető vissza, ahol a FOLYADÉK a folyóvíz, a TARTÁLY pedig a folyómeder megfelelője. Ezt a gondolatmenetet követve az áradó folyó az ÉRZELEM NYOMÁS ALATT LÉVŐ TARTÁLYBAN LÉVŐ FOLYADÉK metaforára vezethető vissza (Kövecses 2005a: 42), amelyre a hétköznapi nyelvben is találunk példát: *túlcsordult benne az érzelem, elborították az érzelmeik*. A népdalban az áradást a következő kulturális metafora fejezi ki: az ÉRZELMI ÁRADAT MINT A FOLYÓVÍZ ÁRADÁSA. Másfelől

azonban egy további cselekmény is megfigyelhető a népdalban, a fürdés. A FÜRDÉS forgatókönyve alapján hasonló a SZERELEM BETEGSÉG/FERTŐZÉS metaforához (Kövecses 2000: 26), mivel a két fél ugyanabban a vízben megfürödve fertőződik meg a szerelem által, tehát a víz a fertőzés közvetítő közege vagy a fertőzést okozó folyadék maga. A SZERELEM és a FÜRDÉS közötti fogalmi kapcsolatot a SZERELEMBE ESÉS MINT FÜRDÉS A(Z ÁRADÓ) FOLYÓVÍZBEN kulturális metafora fejezi ki. Látható tehát, hogy a FOLYÓVÍZ MINT ÉRZELEM kulturális metaforában két lényegesen különböző konceptualizáció egyesül természetes módon egyetlen jelenetben: az ÉRZELMI ÁRADAT MINT A FOLYÓVÍZ ÁRADÁSA és a SZERELEMBE ESÉS MINT FÜRDÉS A(Z ÁRADÓ) FOLYÓVÍZBEN. A két metaforában az figyelemreméltó, hogy más és más generikus metaforákkal mutatnak konceptuális kapcsolatot, miközben mindkét esetben a folyóvíznek fontos szerepe van, és mindkettő a szerelemre utal.

Most figyeljük meg a folyóvíz szerepét (6)-ban!

- (6) *Lefelé folyik a Tisza,  
Nem folyik a többé vissza.  
Rajtam van a rúzsám csókja,  
Ha sajnálja, vegye vissza.*

A folyóvíz reprezentációjában a *lefelé* irány a természetes folyásirányt jelenti; a folyó megjelenítésében az egyirányú mozgás kerül előtérbe. A folyóvízzel kapcsolatos egyik legalapvetőbb tapasztalat az, hogy a víz apró részecskékből áll, amelyek a szemlélőhöz közelednek majd tőle távolodnak. Itt az eltávolodás és a visszafelé folyás fizikai lehetetlensége kerül a figyelem középpontjába. Az első két sor természeti jelenetével párhuzamba állított utolsó két sor segíti az elfolyó víz értelmezését: a beszélő csókot kapott a kedvesétől, amelyet az most „visszavenne”, azaz az érzelmei kihültek. A csók tehát nemcsak az intimitásra utal, hanem metonimikusan a szexualitásra vagy az érzelmi kapcsolat egészére. Az elhagyott szerető ironikusan azt tanácsolja kedvesének, hogy vegye vissza szerelme bizonyítékait; a megtörtént események azonban nem tehetők semmissé, mint ahogy az idő sem fordítható vissza. A folyóvíz térbeli aspektusa így az időre képeződik le (ezt fejezi ki az ELMŰLŐ IDŐ EGY MOZGÓ TÁRGY metafora, vö. Lakoff 1993: 213–4). Az idő az intimitás eseményein túl a kedves hűtlenségére, elmúlt érzelmére is vonatkozik, így a (6)-os népdalban megjelenő kulturális metafora a MŰLŐ ÉRZELEM MINT ELFOLYÓ FOLYÓVÍZ metaforával jellemezhető. Ebben a konceptualizációban az ÉRZELEM és a FOLYÓVÍZ közötti konceptuális kapcsolat egyértelműen jelen van, míg a kulturális metafora szerkezetével kongruens generikusabb szintű metafora ismét más jellegű az (5)-ös népdalhoz képest: az ELMŰLŐ IDŐ EGY TÁRGY.

Összefoglalva, az ÉRZELEM MINT FOLYÓVÍZ kulturális metafora számos további metaforákban jelenik meg a népdalokban, többek között az alábbiakban (Baranyiné Kóczy [megjelenés alatt(b)]):

- A SZERELEMBE ESÉS MINT FÜRDÉS A(Z ÁRADÓ) FOLYÓVÍZBEN
- AZ ÉRZELMI ÁRADAT MINT A FOLYÓVÍZ ÁRADÁSA
- A SZEXUÁLIS AKTUS MINT IVÁS A FOLYÓVÍZBŐL
- A ZAVAROS VÍZ MINT A LÁNY ELUTASÍTÁSA

AZ ELMŰLŐ SZERELEM MINT BEFAGYOTT VÍZ  
 AZ ELMŰLŐ SZERELEM MINT ELFOLYÓ FOLYÓVÍZ  
 A KAPCSOLAT NEHÉZSÉGEI MINT FOLYÓ  
 A BAJBA KERÜLÉS MINT FOLYÓBA ESÉS

A fenti elemzés alapján az ÉRZELEM MINT FOLYÓVÍZ kulturális metafora fogalmi szerkezetéről néhány figyelemre méltó megállapítást tehetünk. Elsőként érdekes kérdés az, hogy a FOLYÓ konceptualizációja valóban a TARTÁLYBAN LÉVŐ FOLYADÉK sémára vezethető-e vissza – amely az érzelmetmetaforák egyik központi metaforája (Kövecses 2000) –, ugyanis a tartály egyetlen nyílással rendelkezik, a benne lévő folyadék nyugalmi állapotban statikus, ezzel szemben a folyómeder két (gyakorlatilag végtelenként konceptualizált) irányban nyitott, és a víz nyugalmi állapotban folyik benne. A másik lényeges megfigyelés az, hogy a metafora számos változata alapul a FOLYÓVÍZ forrástartományán, ezzel egyidejűleg azonban, amikor a metaforák hierarchikus szerveződésében keressük a hozzájuk tartozó, generikusabb szintű, szerkezetileg egybevágó metaforákat, a FOLYÓVÍZ-reprezentációk alapvetően különböző konceptualizációkra vezethetők vissza. Látható tehát, hogy az ÉRZELEM MINT FOLYÓVÍZ metafora nem tekinthető egyetlen generikusabb szintű fogalmi metafora specifikációjának sem, helyesebben, egyidejűleg többre is visszavezethető.

Ezzel kapcsolatban az egyik felmerülő kérdés az, hogy a fent említett metaforák valóban az ÉRZELEM MINT FOLYÓVÍZ kulturális metafora aletei-e, azaz összefüggnek-e egymással. A válasz igen: egyrészt, mivel a folyók leggyakrabban nevesített formában szerepelnek, a Tisza említése pedig jelzi a fogalmi kapcsolatot az egyes népdalok között; a másik bizonyíték, amely alátámasztja a pozitív választ, az, hogy sok esetben több metafora integrálódik egyetlen természeti képbe vagy eseménybe (l. az [5]-ös népdalban). Egyértelműnek tűnik, hogy a metaforák szoros kapcsolatát a FOLYÓ séma biztosítja, amely a népdalt éneklő közösségek számára gazdag tapasztalati forrás volt: ide tartozik az évszakok változásával kapcsolatos jelenségek és következményeik (fagyás, áradás), a folyóban fürdés öröme, az időnként bekövetkező fulladásos tragédiák, a lovak itatása a folyókban vagy olyan élmények, mint a vízzel elúszó tárgy figyelése és a folyó egyik partjáról a másikra való átkeléskor tapasztalt nehézségek.

A másik lényeges megállapítás az, hogy a FOLYÓVAL kapcsolatos különféle metaforák esetében nem beszélhetünk a tartományok rendszerszerű megfeleltetéséről. A folyót reprezentáló természeti jelenetekben az egyes komponensek más és más jelentést kapnak a különböző kontextusokban. Így a FOLYÓVÍZ a kontextustól függően jelenthet SZERELMET (magát az érzelmet), KAPCSOLATOT a szerelmesek között, a SZEXUÁLIS KAPCSOLAT KÖVETKEZMÉNYÉT, a MÁSIK FÉL ÉRZELMÉT, a KAPCSOLAT NEHÉZSÉGEIT és így tovább. Ezért az egyes komponensek jelentését nem egy átfogó megfeleltetési rendszerben kell elképzelni, hanem szoros függési relációban bizonyos ikonikus képektől vagy képi sémáktól. Ilyen képi sémák az ÁTKELÉS A FOLYÓN vagy az IVÁS/LÓITATÁS A FOLYÓBAN (Baranyiné Kóczy [megjelenés alatt(a)], 2017).

A fenti elemzés összegzéseként megállapíthatjuk, hogy a népdalokban minden folyóval kapcsolatos metafora fogalmi alapja a FOLYÓ séma. Ezt nem egy generikusabb metafora specifikációjaként kell elképzelni, hanem elsődleges, kulturálisan meghatározott tapasztalati alapként, amely mellesleg összefüggésbe hozható generikusabb metaforákkal is. Amellett szeretnék tehát érvelni, hogy a metafora létrejöttét és fogalmi szerkezetét a paraszti közösség megismerésében a folyókról alkotott tapasztalat határozza meg, és a kulturális metaforák ezen csoportja nem redukálható egyetlen generikusabb szintű metaforára.

#### 4.4. A kulturális metaforák és a kulturális megismerés

A metaforakutatás egyik lényeges kérdése az, hogy mi motiválja egy adott metafora forrástartománya és a céltartománya közötti fogalmi kapcsolatot. Ahogy említettem, a fogalmimetafora-elméletben ilyen motivációs bázisként említik a testet, hozzáátve, hogy a test egyetemes tapasztalati alapként tekinthető. A legszűkebb értelemben vett testesültség a különböző testrészekhez és szervekhez fűződő asszociációkat jelenti, például a szív konceptualizációja a nyugati kultúrában AZ ÉRZELMEK HELYE. Erről az általánosnak vélt metaforáról azonban bizonyosodott, hogy számos nyelvre nem érvényes (Sharifian et al. 2008). Többek között Siahaan (2008) kutatásában rámutat, hogy az indonéz nyelvben a *hati*, azaz a MÁJ a szeretethez kapcsolódó folyamatok helye, amelynek magyarázata az ősi indonéz rituális állatáldozatokban és ennek részeként az úgynevezett „májjövendülésben” keresendő. Az indonéz nyelv tanúsága szerint az érzelmi központ nem a szív, helyette a MÁJ. Egy másik kutatás szerint a kínai nyelvben a *xin*, azaz a szív konceptualizációja a hagyományos kínai filozófiában és orvostudományban keresendő (Yu 2009). Eszerint a szívhez számos funkció kapcsolódik: ez a test fiziológiás centruma, valamint a megismerési központja is, amely az egész test (beleértve az agy) működését irányítja. Ezen felül a szív a kozmikus folyamatokkal is összefüggésbe hozható, az „univerzum tükréeként” funkcionál.

Ezek a kutatások azt bizonyítják, hogy a testrészekhez fűzött konceptualizációk nemcsak arról adnak ismeretet, hogy az egyes kultúrák hogyan vélekednek egy adott testrészeiről (pl. a szívről), hanem arról is, hogy miként konceptualizálják a test egészét mint komplex struktúrát, milyen rendszerszerű konceptuális háló vonatkozik az érzékszervek, a végtagok, a belső szervek stb. közti funkcionális/konceptuális megoszlásra. Ez alatt azt értjük, hogy az egyes kultúrákban hogyan feleltethetők meg a különböző testrészek az intellektuális, érzelmi, erkölcsi vagy társadalmi folyamatoknak.

A magyar népdalok metaforáinak rendszerszerű szemléletében alapvető kérdés az, hogy az érzelmeket miért a természet jelenségein keresztül konceptualizálják, tehát mi motiválja az átfogó ÉRZELEM MINT TERMÉSZET metafora létrejöttét. A magyarázat a paraszti közösségeket jellemző kulturális, szociális, vallási, gazdasági, környezeti stb. tényezők összességében rejlik. A forrástartományt illetően, a hagyományos paraszti társadalom életében a természetnek sajátos szerepe volt, amely nagyon különbözött az általános romantikus felfogástól. A mezőgazdasági életvitel

részét jelentette a természettel való szoros együttélés és a tőle való szoros függés. „A parasztot nem önmagában, hanem a milió-egyén rendszerben lehet megismerni. Ennek egyik nagy rétege a szociális milió-egyén rendszer, tehát a parasztközösség, mely azonban szintén nem szemlélhető önmagában, mert maga a közösségi szellem is a milió többi rétegéhez való viszonynak megfelelően alakult. A parasztnak a milióhoz való viszonyát röviden az öntudatlan »bennelevés« jellemzi, a természetbe és a természethez való hozzáövés ennek csak egyik kifejeződése. Az öntudatlan »bennelevés« elemei: a belenyugvás, alkalmazkodás, szituációhoz kötöttség, az életritmus polaritása” (Tomori, 1935: 87). Mindez nagymértékben megmagyarázza azt, hogy természet miért töltött be olyan fontos szerepet a megismerésben, és ennek részeként miért tekinthető az absztrakt fogalmak konceptualizációjához segítségül hívott (leg)főbb konkrét tapasztalati alapnak.

A FOLYÓRA mint forrástartományra leszűkítve a kérdést, a néprajzi leírásokban egyértelműen kitűnik, hogy a földrajzi környezet alakulása évszázadokon át meghatározta a paraszti közösség tudatát. A folyókon belül a Tisza speciális, produktív státusza azzal magyarázható, hogy a honfoglalástól kezdve egészen a 19. századi nagy szabályozási műveletekig (amelynek célja a mezőgazdasági területek növelése volt), a Tisza menti területek ártérnek minősültek, azaz az év nagy részében víz borította őket. Ezek az állandó árvízi fenyegetettségnek kitett területek az ország jelentős részét elfoglalták. Emellett a környéken élők életvitelét mind gazdasági, mind kulturális szempontból meghatározták a föld és az ember, valamint a víz és az ember harmonikus együttélése által (Bellon 2003).

Az ÉRZELEM céltartománnyal összefüggésben azt kell megvizsgálni, hogy a paraszti közösségek miként tekintették a különböző érzelmeket, elsősorban a szerelmet. Idéztük már Shweder fontos megállapítását, miszerint az egyes kultúrák között eltérés tapasztalható az egyes érzelmelek megtapasztalásában, az érzelmelekkel kapcsolatos helyzetekben, eseményekben, szokásokban (pl. udvarlási szokások, vö. Shweder 1991: 245). A SZERELEM érzelemsémájának jellemzőit a paraszti közösségekben 4.1.1.-ben tárgyaltam, és rámutattam arra a három fő jellemzőre, hogy a) az érzelem magánügy volt; b) a házasság elsősorban nem vonzó alapon kötött, így a „nem megfelelő” személy iránt fellobbanó érzelmelek gyakran feszültséget okoztak; c) az érzelmelek kifejezését szigorú erkölcsi elvek és a férfi-női szerepekhez kapcsolódó társadalmi szokások irányították.

Összefoglalva, az ÉRZELEM MINT TERMÉSZET metafora dominanciája a népdalokban részben a parasztság gyakori és mélyre ható természeti tapasztatával magyarázható. Másfelől az érzelem és a természet „találkozása” nemcsak fogalmi szinten, hanem konkrét eseményekben is létrejöhetett: a falvak környékén lévő búzaföldek, erdők, folyópartok a falu társadalmi normáin, törvényein kívül estek, így ott, védett körülmények között, az érzelmelek – legyen az szerelem vagy bánat – szabadon ki lehetett fejezni. Ilyenformán a metaforák eredete metonimikus is lehet, az ÉRZELEM HELYETT AZ ÉRZELEMKIFEJEZÉS HELYSZÍNE metonímia alapján.

#### 4.5. A kulturális metafora mint preferencia

Vannak olyan fogalmak, amelyeket számos metaforán keresztül kifejezhetünk: ilyen például az ÉLET vagy a SZERELEM. Míg az egyes kultúrák konceptualizációjában sok közös metafora található adott célfogalom leképezésére, addig jelentős eltérések tapasztalhatók a metaforák használatát illető preferenciákban (Kövecses 2005a: 68; Kövecses–Benczes 2010: 97). A kulturális metafora fogalma ebben a kontextusban metaforapreferenciaként értelmezendő, vagyis arra a fogalmi metaforára vonatkozik, amelyet egy kulturális közösség társadalmi, történelmi stb. körülményei, kulturális tényezői (vélekedések, attitűdök) alapján előnyben részesít.

Jó példa erre az ÉLETRŐL alkotott metaforák esete. Köves (2002) írásbeli fogalmazások alapján összehasonlította a magyarok és az amerikai hallgatók életre alkalmazott metaforáit, és kimutatta, hogy míg az amerikaiak az ÉLET EGY ÉRTÉKES TULAJDON ÉS AZ ÉLET JÁTÉK metaforát részesítették előnyben, addig a magyar diákok az ÉLET HARC/KÜZDELEM ÉS AZ ÉLET KOMPROMISSZUM metaforákat használták túlnyomó részben (vö. Kövecses 2015: 101; Kövecses–Benczes 2010: 210–1). A jelentős nyelvi-fogalmi eltérés mögött az élet merőben különböző szemlélete rejlik. A magyarok negatív viszonyulása feltehetőleg az 1100 éves viharos történelemmel magyarázható, amelynek során az életben való boldogulás küzdelmekkel járt együtt. Benczes és Ságvári (megjelenés alatt) újabb adalékokkal szolgál a magyarok életről való fogalmának, attitűdjeinek a vizsgálatához. A 2594 diák bevonásával történt reprezentatív kutatás eredménye szerint a fiatalok már jóval pozitívabb módon gondolkodnak az életről. Benczes és Ságvári a globális kultúra terjedésével magyarázza ezt a változást, kézenfekvőbbnek tűnik azonban, hogy az utóbbi évek demokratizálódási folyamatai, valamint az életkörülményekben bekövetkezett javulás miatt indult el a pozitív irányú folyamat. A kutatás azt is megállapítja, hogy a szociokulturális tényezők (végzettség) és a vagyoni státusz szintén meghatározzák az élethez való viszonyulást. A tanulmány jól mutatja a kulturális metaforák komplex hátterét és dinamikus változását, és bizonyítja, hogy az egyes kultúrák és szubkultúrák közötti eltérés a metaforapreferenciában szintén egy kulturális közösséget jellemző metaforaként értelmezhető.

### 5. Konklúzió

A tanulmány célja a kulturális metafora fogalmának használatalapú, korpuszvezérelt értelmezése kulturális nyelvészeti keretben. A kulturális metaforákat számos dimenzióban vizsgáltuk: először bemutattuk a kulturális sémákkal és kategóriákkal való összefüggésüket, majd a fogalmi szerkezetük jellemzőit, ezen belül a generikusabb szintű metaforákkal való viszonyukat és leképezési rendszerüket elemeztük; ezután a kulturális megismerésben való beágyazottságukat vizsgáltuk, végül pedig a metaforák preferenciájának esetét mutattuk be. A tanulmány során hangsúlyoztuk, hogy a kulturális metaforák nem alkotnak homogén halmazt, és nem tekinthetők igen/nem kategóriának sem. Sokkal inkább skalárisan kell őket szemlélni, aszerint, hogy mennyire meghatározó és ikonikus egy metafora egy

közösség kollektív megismerő tevékenységben, milyen mértékű és mennyire összetett kulturális tudást aktivál az alkalmazása, ami egyben azt is jelenti, hogy mennyire prototipikus egyede a kulturális metaforák kategóriájának. A kontinuumot alkotó skála egyik végén a kulturálisan legrelevánsabb metaforákat képzelhetjük el (pl. a kulturális kategóriákat magába foglaló metaforákat), a másik végén pedig a kevésbé prototipikus példányokat (a metaforapreferencia eseteit).

Az elemzés alapján a kulturális metafora jellemzői a következőkben foglalhatók össze. A kulturális metaforák

- a) fogalmi metaforák;
- b) kulturális sémákon (pl. érzelemsémákon, esemény-sémákon, szerepsémákon) alapulhatnak, ezért megértésük ezek ismeretét igényli;
- c) kulturális kategóriákat foglalnak magukban, amelyek egy adott kultúrára jellemzők, és amelyek egyben betekintést nyújtanak egy adott kultúrába;
- d) fogalmi szerkezete esetenként nem vezethető vissza egyetlen generikusabb szintű metaforára, azaz nem tekinthető annak specifikációjaként sem, sokkal inkább önálló érvényű „alapszintű” metaforaként értelmezendő;
- e) esetében nem mindig beszélhetünk a forrás- és céltartományok szisztematikus megfeleltetéséről, hanem az egyes komponensek aktuális jelentése csak szoros függési relációban írható le bizonyos ikonikus képektől vagy képi sémáktól;
- f) forrás- és céltartományainak létrejötte és a megfeleltetés motivációja a kulturális megismerés tényezőivel magyarázhatók;
- g) gyakran metonimikus eredetűek;
- h) több metafora közül bizonyos megfeleltetések előnybe részesítéseként is értelmezendők, amelyet a szociokulturális körülmények igazolnak.

Az említett definitív tulajdonságok nem mind érvényesek egyetlen kulturális metaforára, hanem a családi hasonlóság elve szerint az egyes példányokra csak néhány tulajdonság igaz közülük, illetve a metaforák néhány közös vonásban osztoznak. Emellett hangsúlyozni kell, hogy a fentiek csupán a legfőbb tényezők a kulturális metafora megközelítésében, de jól jelzik a vizsgálat összetettségét és multidiszciplináris eszköztárat igénylő módszertanát. A kulturális metaforákra még nem irányult elegendő széleskörű vizsgálat, ezért a további korpuszvezérelt elemzések újabb adalékokkal szolgálhatnak majd a fogalom leírásához.

## SZAKIRODALOM

- Baranyiné Kóczy Judit (megjelenés alatt[a]). Kulturális metaforák és sémák a magyar népdalok FOLYÓ-reprezentációiban. *Magyar Nyelv*.
- Baranyiné Kóczy Judit (megjelenés alatt[b]). *Nature, metaphor, culture: Cultural conceptualizations in Hungarian folksongs*. Springer-Verlag. Singapore.
- Baranyiné Kóczy Judit 2016. Reference point constructions in the meaning construal of Hungarian folksongs. *Cognitive Linguistic Studies* 3(1): 113–33.
- Baranyiné Kóczy Judit 2017. Cultural conceptualizations of RIVER in Hungarian folksongs. In: Farzad Sharifian (ed.): *Advances in Cultural Linguistics*. Springer-Verlag. Berlin, New York, 223–45.
- Bellon Tibor 2003. *A Tisza néprajza. Ártéri gazdálkodás a tiszai Alföldön*. Timp Kiadó, Budapest.

- Benczes, Réka – Barcelona, Antonio – Ruiz de Mendoza Ibáñez, Francisco J. (eds.) 2011. *Defining metonymy in cognitive linguistics: Towards a consensus view*. John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, Philadelphia.
- Benczes, Réka – Ságvári, Bence (megjelenés alatt). Where metaphors really come from: Social factors as contextual influence in metaphorical conceptualizations of life. *Cognitive Linguistics*.
- Bódán Zsolt 2008. Erkölcs, szerelem, szexualitás: a megesett lány a régi falusi társadalomban. In: Bakó Boglárka – Tóth Eszter Zsófia (szerk.): *Határtalan nők. Kizártak és befogadottak a női társadalomban*. Nyitott Könyvműhely, Budapest, 316–37.
- Caballero, Rosario 2006. *Re-Viewing Space: Figurative Language in Architects' Assessment of Built Space*. Mouton de Gruyter, Berlin, New York.
- Cameron, Lynne–Deignan, Alice 2006. The emergence of metaphor in discourse. *Applied Linguistics* 27(4): 671–90.
- Danesi, Marcel 1990. Thinking is Seeing: Visual Metaphors and the Nature of Abstract Thought. *Semiotica* 80(3/4): 221–37.
- Deignan, Alice 2005. *Metaphor and corpus linguistics*. John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, Philadelphia.
- Díaz Vera, Javier E. (ed.) 2014. *Metaphor and Metonymy across Time and Cultures: Perspectives on the Socio-historical Linguistics of Figurative Language*. De Gruyter Mouton, Berlin.
- Dobrovól'skij, Dimitri – Piirainen, Elisabeth 2005. *Figurative Language: Cross-Cultural and Cross-Linguistic Perspectives*. Elsevier, Amsterdam.
- Erdélyi, Zsuzsanna 2013. *Hegyet hágék, lőtőt lépék: Archaikus népi imádságok*. Kalligram Kiadó, Budapest.
- Evans, Nicholas – Wilkins, David 2000. In the Mind's Ear: The Semantic Extensions of Perception Verbs in Australian Languages. *Language* 76(3): 546–92.
- Fauconnier, Gilles 1997. *Mappings in Thought and Language*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Geeraerts, Dirk – Grondelaers, Stefan 1995. Cultural traditions and metaphorical patterns. In: John R. Taylor – Robert E. MacLauri (eds.): *Language and the Construal of the World*. Mouton de Gruyter, Berlin, New York, 153–79.
- Gibbs, Raymond W. 1994. *The poetic mind: Figurative thought, language and understanding*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Gibbs, Raymond W. 1999. *Intentions in the experience of meaning*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Gibbs, Raymond W. 2006. *Embodiment and cognitive science*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Gibbs, Raymond W. 2017. *Metaphor wars: Conceptual metaphors in human life*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Goddard, Cliff 1996. Cross-linguistic research on metaphor. *Language & Communication* 16(2): 145–51.
- Ibarretxe-Antuñano, Iraide 1999. Metaphorical Mappings in the Sense of Smell. In: Raymond W. Gibbs – Gerard J. Steen (eds.): *Metaphor in Cognitive Linguistics*. John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, Philadelphia, 29–45.
- Ibarretxe-Antuñano, Iraide 2002. MIND-AS-BODY as a Cross-linguistic Conceptual Metaphor. *Miscelánea. A Journal of English and American Studies* 25: 93–119.
- Ibarretxe-Antuñano, Iraide 2008. Vision metaphors for the intellect: Are they really cross-linguistic? *Atlantis* 30(1): 15–33.
- Ibarretxe-Antuñano, Iraide 2013. The relationship between conceptual metaphor and culture. *Intercultural Pragmatics* 10(2): 315–40.
- Idström, Anna–Piirainen, Elisabeth 2012. *Endangered Metaphors*. John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, Philadelphia.
- Johnson, Mark 1987. *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination and Reason*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Kimmel, Michael 2010. Why we mix metaphors (and mix them well): Discourse coherence, conceptual metaphor, and beyond. *Journal of Pragmatics* 42: 97–115.
- Kövecses, Zoltán 2000. *Metaphor and Emotion: Language, Culture, and Body in Human Feeling*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Kövecses, Zoltán 2005a. *Metaphor in Culture: Universality and Variation*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Kövecses Zoltán 2005b. *A metafora. Gyakorlati bevezetés a kognitív metaforaelméletbe*. Typotex, Budapest.
- Kövecses, Zoltán 2008. Conceptual metaphor theory. Some criticisms and alternative proposals. *Annual Review of Cognitive Linguistics* 6: 168–84.
- Kövecses Zoltán 2009. Versengő metaforaelméletek? „Ez a sebész egy hentes”. *Magyar Nyelv* 105: 271–80.
- Kövecses Zoltán 2012. Mi a kulturális nyelvészet? In: Balázs Géza – Veszelszky Ágnes (szerk.): *Nyelv és Kultúra: Kulturális nyelvészet*. Magyar Szemiotikai Társaság, Budapest, 16–20.
- Kövecses, Zoltán 2015. *Where Metaphors Come From: Reconsidering Context in Metaphor*. Oxford University Press, Oxford.

- Kövecses, Zoltán 2017. Context in Cultural Linguistics: The Case of Metaphor. In: Farzad Sharifian (ed.): *Advances in Cultural Linguistics*. Springer-Verlag, Berlin, New York, 307–24.
- Kövecses Zoltán – Benczes Réka 2010. *Kognitív nyelvészet*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Köves, Nikolettta 2002. *American and Hungarian dreamworks of life*. Term paper. Eötvös Loránd University, Budapest.
- Lakoff, George 1987. *Women, fire, and dangerous things. What categories reveal about the mind*. The University of Chicago Press, Chicago, London.
- Lakoff, George 1993. The contemporary theory of metaphor. In: Andrew Ortony (ed.): *Metaphor and Thought* (2nd ed.). Cambridge University Press, Cambridge, 202–51.
- Lakoff, George–Johnson, Mark 1980. *Metaphors We Live By*. University of Chicago Press, Chicago.
- Lakoff, George – Johnson, Mark 1999. *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western thought*. Basic Books, New York.
- Lakoff, George – Turner, Mark 1989. *More Than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*. University of Chicago Press, Chicago.
- Langacker, Ronald W. 2008. *Cognitive Grammar: A Basic Introduction*. Oxford University Press, Oxford.
- Littlemore, Jeannette 2003. The effect of cultural background on metaphor interpretation. *Metaphor and Symbol* 18(4): 273–88.
- Longmailai, Monali–Rabha, Lakshminath 2012. Metaphors in Dimasa and Rabha – A comparative study. In: Anna Idrström – Elisabeth Piirainen (eds.): *Endangered metaphors*. John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, Philadelphia, 205–19.
- Lutz, Catherine 1987. Goals, events and understanding in Ifaluk emotion theory. In: Naomi Quinn – Dorothy Holland (eds.): *Cultural Models in Language and Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 181–238.
- Lükő, Gábor 1942/2001. *A magyar lélek formái*. Táton, Budapest.
- Mandler, Jean Matter 1984. *Stories, scripts, and scenes: Aspects of schema theory*. Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale, NJ.
- Mulsoff, Andreas 2015. Metaphor Interpretation and Cultural Linguistics. *Language and Semiotic Studies* 1(3): 35–51.
- Nishida, Hiroko 1999. A cognitive approach to intercultural communication based on schema theory. *International Journal of Intercultural Relations* 23(5): 753–77.
- Ortutay Gyula (szerk.) 1981. *Magyar néprajzi lexikon IV*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Ortutay Gyula – Katona Imre (szerk.) 1975. *Magyar népdalok I–II*. Szépirodalmi Kiadó, Budapest.
- Palmer, Gary 1996. *Toward a theory of cultural linguistics*. University of Texas Press, Austin, TX.
- Rice, Sally 2012. “Our language is very literal:” Figurative expression in Dene Sųliné. In: Anna Idrström – Elisabeth Piirainen (eds.): *Endangered Metaphors*. John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, Philadelphia, 21–76.
- Rosch, Eleanor 1978. Principles of categorization. In: Eleanor Rosch – Barbara B. Lloyd (eds.): *Cognition and Categorization*. Lawrence Erlbaum, Hillsdale, New York. 27–48.
- Sharifian, Farzad 2003. On cultural conceptualisations. *Journal of Cognition and Culture* 3(3): 187–207.
- Sharifian, Farzad 2008. Distributed, emergent cultural cognition, conceptualisation, and language. In: Roslyn M. Frank et al. (eds.): *Body, Language, and Mind (Vol. 2): Sociocultural Situatedness*. Mouton de Gruyter, Berlin, New York. 109–36.
- Sharifian, Farzad 2011. *Cultural conceptualisations and language: Theoretical framework and applications*. John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, Philadelphia.
- Sharifian, Farzad (ed.). 2015. Cultural Linguistics. In: Farzad Sharifian (ed.): *The Routledge handbook of language and culture*. Routledge, London, New York.
- Sharifian, Farzad 2014. Conceptual metaphor in intercultural communication between speakers of Aboriginal English and Australian English. In: Anderas Mulsoff et al. (eds.): *Metaphor and Intercultural Communication*. Bloomsbury Publishing, London, 117–29.
- Sharifian, Farzad 2017. Cultural Linguistics: The state of the art. In: Farzad Sharifian (ed.): *Advances in Cultural Linguistics*. Springer-Verlag, Berlin, New York, 1–28.
- Sharifian, Farzad. (megjelenés alatt). Cultural Linguistics. John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, Philadelphia.
- Sharifian, Farzad et al. (eds.) 2008. *Culture, Body, and Language: Conceptualizations of Internal Body Organs across Cultures and Languages*. Mouton de Gruyter, Berlin, New York.
- Shweder, Richard A. 1991. *Thinking through cultures: Expeditions in cultural psychology*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Siahaan, Poppy 2008. “Did he break your heart or your liver? A contrastive study on metaphorical concepts from the source domain ORGAN in English and in Indonesian”. In: Farzad Sharifian – René Dirven – Ning Yu – Susanne Niemeier (eds.): *Culture, Body, and Language. Conceptualizations of Internal Body Organs across Cultures and Languages*. Mouton de Gruyter, Berlin, New York, 45–74.

- Simon Gábor 2016. A metaforikus jelentés nyelvtanvezérelt megközelítése. *Magyar Nyelvőr* 140(2): 178–99.
- Steen, Gerard J. 2007. *Finding metaphor in grammar and usage*. John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, Philadelphia.
- Sweetser, Eve 1990. *From Etymology to Pragmatics. Metaphorical and Cultural Aspects of Semantic Structure*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Szelid Veronika 2007. *Szerelm és erkölcs a moldvai déli csángó nyelvhasználatban. Kognitív szemantikai elemzés*. Doktori disszertáció. Eötvös Loránd Tudományegyetem, Budapest.
- Szelid Veronika 2010. Devastating flames or warmth of a fire-place: A cognitive linguistic analysis of the concept of ‘love’ in Moldavian Southern Csango and Standard Hungarian. In: Csúcs Sándor et al. (eds.): *Congressus XI Internationalis Fenno-ugristarum: Pars V. Dissertationes symposiorum ad linguisticam*, Piliscsaba, 2010.08.09–2010.08.14. Reguly Társaság, Piliscsaba, 156–63.
- Talmy, Leonard 1983. How language structures space. In: Herbert L. Pick, Jr. – Linda Acredolo (eds.): *Spatial Orientation: Theory, Research, and Application*. Plenum Press, New York, 225–82.
- Tolcsvai Nagy Gábor 2013. *Bevezetés a kognitív nyelvészetbe*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Tomori, Viola 1935. *A parasztság szemléletének alakulása: A parasztság szemléletének és eszméleti fokának lélektani vizsgálata. Szegedi Fiatalok Művészeti Kollégiuma 23*. Prometheus, Szeged.
- Trompenaars, Fons 1993. *Riding the Waves of Culture. Understanding Cultural Diversity in Business*. Nicholas Brealey Publishing, London.
- Valenzuela, Javier 2009. What empirical work can tell us about Primary Metaphors. *Quaderns de Filologia. Estudis lingüístics XIV*: 235–49.
- Vasné Tóth, Kornélia 2007. *Szent Iván-éj hazánkban és külföldön: Az ünnep hagyományai az érdi kistérségben*. Csuka Zoltán Városi Könyvtár, Erd.
- Viberg, Åke 2008. “Swedish verbs of perception from a typological and contrastive perspective”. In: María de los Ángeles Gómez González et al (eds.): *Languages and Cultures in Contrast and Comparison*. John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, Philadelphia, 123–72.
- Wierzbicka, Anna 1992. *Semantics, culture and cognition: Human concepts in culture-specific configurations*. Oxford University Press, Oxford.
- Wierzbicka, Anna 1997. *Understanding cultures through their key words*. Oxford University Press, Oxford.
- Yu, Ning. 2001. What does our face mean to us? *Pragmatics & Cognition* 9(1): 1–36.
- Yu, Ning 2003. Metaphor, body, and culture: The Chinese understanding of *gallbladder* and *courage*. *Metaphor and Symbol* 18(1): 13–31.
- Yu, Ning 2004. The eyes for sight and mind. *Journal of Pragmatics* 36(4): 663–86.
- Yu, Ning 2008. The Chinese heart as the central faculty of cognition. In: Farzad et al. (eds.): *Culture, Body, and Language: Conceptualizations of Internal Body Organs across Cultures and Languages*. Mouton de Gruyter, Berlin, New York, 131–68.
- Yu, Ning 2009. *Form body to meaning in culture: Papers on cognitive semantic studies of Chinese*. John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, Philadelphia.
- Yu, Ning 2011. Beijing Olympics and Beijing opera: A multimodal metaphor in a CCTV Olympics commercial. *Cognitive Linguistics* 22(3): 595–628.
- Yu, Ning 2017. LIFE AS OPERA: A Cultural Metaphor in Chinese. In: Farzad Sharifian (ed.): *Advances in Cultural Linguistics*. Springer-Verlag, Berlin, New York, 65–87.
- Yu, Ning–Jia, Dingding 2016. Metaphor in culture: LIFE IS A SHOW in Chinese. *Cognitive Linguistics* 27(2): 146–79.

Baranyiné Kóczy Judit

egyetemi adjunktus

Széchenyi István Egyetem, Győr

## SUMMARY

Baranyiné Kóczy, Judit

### What are cultural metaphors?

One of the central issues in metaphor research is the interrelation of metaphors and cultural experience (Gibbs 2017; Kövecses 2005a, 2015; Sharifian 2011). As part of that research agenda, the notion of cultural metaphor has become one of the major categories of cultural linguistics (Sharifian

2011, to appear). The multidisciplinary theoretical framework interprets cultural metaphors within the set of cultural conceptualisations whose common trait is that they are rooted in a system of values and principles characteristic of a community.

The aim of this paper is to outline the notion of cultural metaphor, and present its most important characteristics and dimensions of study in a cultural linguistic framework. First, its close connection is introduced with cultural schemas (including emotional schemas and event schemas) and cultural categories, and then it is argued that individual cultural metaphors cannot be taken to be elaborations of a more generic conceptual metaphor (Kövecses 2005ab). Next, it is discussed how source domains and target domains can be brought to bear on cultural cognition. Finally, metaphor preference (Benczes & Ságvári to appear) is discussed as an instance, broadly construed, of cultural metaphors. It is argued that, albeit cultural metaphors are of a conceptual nature, their conceptual structure is largely determined by cultural experience, hence their analysis primarily targets experiences and suppositions that make them culturally decisive. The theoretical claims of the paper are illustrated by cultural metaphors taken from Hungarian folk songs, along with examples borrowed from the relevant literature (Yu 2017; Yu–Jia 2016).

**Keywords:** conceptualisation, cultural metaphor, cultural category, cultural schema, cognition