

## I. ROZPRAWY I ANALIZY

DOI: 10.17951/et.2018.30.15

Swietłana M. Tołstojowa

ORCID: 0000-0002-4531-0024

(Moskwa, Rosyjska Akademia Nauk)

## ŚWIAT CZŁOWIEKA I JEGO GRANICE W ŚWIETLE DANYCH JĘZYKOWYCH\*

Autorka przedstawia w syntetycznej formie najważniejsze problemy związane z językowym „uczłowieczaniem rzeczywistości”. Różne aspekty i różne formy antropocentryzmu analizuje na podstawie danych językowych, tekstów folkloru, podań wierzeniowych i rytualnych praktyk. Ujmuje antropocentryzm zarówno od wewnątrz, jak też od zewnątrz, tzn. nie tylko od człowieka do świata, ale i od świata do człowieka. Bowiem człowiek nie tylko „przyswaja” sobie świat, nakłada na niego swoje piętno, ale też „przymierza” samego siebie do świata zwierząt, roślin, czy rzeczy materialnych. Kolejno omawiane są więc dwa aspekty wzajemnych relacji człowiek a zwierzę, roślina, przyroda, świat materii z pokazaniem językowych i kulturowych wykładników uczłowieczania zwierząt, roślin, przyrody i rzeczy w kontraście do upodobniania człowieka do zwierząt, roślin, przyrody, przedmiotów; oraz dwa aspekty relacji człowiek a świat demoniczny i boski z pokazaniem językowych i kulturowych wykładników uczłowieczania demonów, Boga i świętych w kontraście do demonologizacji i ubóstwiania człowieka.

W zakończeniu, nawiązując do kontrastowych opinii Wiaczesława Iwanowa (który akceptuje antropocentryczną zasadę układu świata i ideę antropocentryzmu w jego aspekcie teleologicznym) i Miriany Detelić (która maksymę «człowiek jest miarą wszystkich rzeczy» uznaje za szkodliwą, bo usprawiedliwia niszczenie biosfery w skali kosmicznej), autorka artykułu podkreśla, że problemy miejsca człowieka w świecie i granic, oddzielających człowieka od innych mieszkańców Wszechświata, są aktualne także dla naszego czasu.

SŁOWA KLUCZOWE: antropocentryzm języka; antropomorfizm; animizm; językowo-kulturowy obraz świata; podmiot w języku

\* Wykład przedstawiony 17 listopada 2017 w Krakowie na zebraniu Sekcji Etnolingwistycznej Komitetu Językoznawstwa PAN z okazji wyboru Profesor Swietłany Tołstojowej na członka zagranicznego Polskiej Akademii Umiejętności. Статья подготовлена в рамках работы над проектом «Образ человека в языке и культуре славян», поддержанным грантом РФФИ (№ 16-04-00101).

Jednym z głównych pojęć, można powiedzieć pojęć-kluczy etnolingwistyki jest pojęcie językowego obrazu świata. Do kogo należy ten obraz, kim jest jego podmiot? Można sądzić, że tym podmiotem jest język, ale to raczej metonimia, bo prawdziwym podmiotem jest oczywiście człowiek, nosiciel języka – tak każde indywidualium, jak i cała społeczność mówiąca danym językiem. Jako podmiot obrazu świata i postrzegania świata człowiek „odciska” na nim swoje odbicie, ubarwia go na swój sposób, akcentuje go po swojemu, dodaje swoje oceny, więc tym samym przybliża ten obraz do człowieka. Taki sposób postrzegania świata określa się mianem **antropocentryzmu**. Przytoczmy zwięzłą formułę pojęcia antropocentryzmu, zaproponowaną przez wybitną lingwistkę Ninę Dawidowną Arutiunową:

Jeżeli Bóg stworzył człowieka, to człowiek utrwalił swój obraz w języku. W języku znalazło swoje odbicie wszystko, czego się człowiek sam o sobie dowiedział i co chciał zakomunikować innemu człowiekowi. Człowiek włączył do języka swoją fizyczną postać, swoje stany wewnętrzne, swoje emocje, swój intelekt, swój stosunek do świata materialnego i niematerialnego, do przyrody – tej ziemskiej i tej kosmicznej, swoje działania, swój stosunek do wspólnoty ludzi i do drugiego człowieka (Drugiego). Przekazał językowi swoją skłonność do gry i zdolność do twórczości. Człowiek utrwalił samego siebie także w nazwach obiektów przyrody, wraz z własną użytkową i estetyczną oceną. Prawie w każdym słowie można odkryć ślady człowieka. Język jest na wskroś antropocentryczny. Obecność człowieka daje o sobie znać w całej przestrzeni językowej, ale najpełniejszą formę przyjmuje ona w leksyce i składni – semantyce słów, strukturze zdania i organizacji dyskursu (Arutjunova 1993: 3).

Pojęcie antropocentryzmu ma bardzo długą historię i bogatą literaturę, obejmującą prace nie tylko językoznawcze, ale także z dziedziny antropologii, filozofii, literaturoznawstwa i innych dyscyplin humanistycznych. Pojęcie to ma ogólny charakter i potrzebuje konkretyzacji i sprecyzowania. Niekiedy jest traktowane jednostronnie i odnoszone wyłącznie do percepcji elementów świata zewnętrznego przez człowieka w węższych kategoriach – **antropomorfizmu i animizmu**.

Niedawno wydaliśmy w Moskwie pracę zbiorową pod tytułem „Antropocentryzm w języku i kulturze”<sup>1</sup>. To kolejna publikacja w ramach naszej moskiewskiej „czerwonej serii”, którą zaczęliśmy wydawać, naśladując „czerwoną serię” lubelską. Próbowaliśmy uwzględnić w tej książce różne aspekty i różne formy antropocentryzmu na podstawie danych językowych, tekstów folkloru, podań wierzeniowych i innych. Chodziło o to, żeby w miarę możliwości skonkretyzować pojęcie antropocentryzmu tak **od wewnątrz**, jak też **od zewnątrz** (tzn. wyznaczyć granice tego zjawiska i samego pojęcia). Powiem o tym krótko, żeby później zwrócić uwagę na to, co jest przeciwstawiane

<sup>1</sup> Zob. jej omówienie przez Julię Antonenko w tym tomie „Etnolingwistyki”, s. 321–324 [Red.].

antropocentryzmowi, czyli co jest jego stroną odwrotną (o czym pisano i mówiono znacznie mniej).

Rzecz w tym, że stosunek człowieka do otaczającego go świata ma dwa wymiary – **od człowieka do świata** i **od świata do człowieka**. Innymi słowy, człowiek nie tylko „przyswaja” (czy „przyporządkowuje”) sobie świat, nakładając na niego swoje piętno, ale też „przymierza” zewnętrzny świat do siebie, tj. kategoryzuje i ocenia człowieka, samego siebie, za pomocą pojęć i terminów, używanych do świata zwierząt, roślin, czy rzeczy materialnych. Jednak w obu wypadkach – odbierając **świat** w swoich kategoriach, czy odbierając **siebie** w kategoriach świata zewnętrznego – człowiek **łączy** siebie ze światem.

Zanim przejdę do konkretnego materiału chcę podać jeszcze jeden cytat, który pochodzi z jednego z ostatnich wywiadów naszego wielkiego uczonego – jego nazwisko jest w Polsce dobrze znane – Władimira Nikołajewicza Toporowa:

Człowiek jest osądzany i oceniany nie tylko z góry, lecz także z dołu. Człowiek powinien odczuwać potrzebę tego, co jest niżej od niego, potrzebę **uczłowieczania** wszystkiego na wszystkich poziomach ich rozwoju [od Boga do rzeczy]. (Toporov 2015: 150).

Jest jasne, że oceną człowieka **z góry** jest ocena ze strony Boga i sił wyższych. Natomiast oceną **z dołu** jest odzew tych, które znajdują się poniżej człowieka – królestwa zwierząt, roślin, zjawisk przyrody i nawet rzeczy.

Wróćmy do pojęcia antropocentryzmu. Jakie uściślenia są tu potrzebne?

Po pierwsze, muszą dotyczyć one samego **podmiotu**, tj. człowieka, który postrzega świat. Co mianowicie ze swoich cech i właściwości przenosi człowiek na otaczający go świat, wykorzystując swój własny kod, kiedy on sam służy jako narzędzie kategoryzacji świata? Przede wszystkim rzuca się w oczy (zresztą o tym najwięcej pisano i mówiono), że jednostkami tego kodu są części ludzkiego ciała. Ale mogą to być także jego cechy i właściwości fizjologiczne (wzrok, słuch, mowa, uczucia), charakterystyczne działania itd. To może być także człowiek jako całość. Ten rodzaj antropocentryzmu nazywa się antropomorfizmem i animizmem, w zależności od tego, jakie cechy – fizyczne czy psychologiczne – przypisuje się elementom świata zewnętrznego, innego niż ludzki.

Po drugie, należy sprecyzować to, co dotyczy **przedmiotu** antropocentryzmu, to jest ustalić, którym elementom świata człowiek przekazuje swoje cechy. Człowiek w naszym świecie nie jest samotny, obok niego istnieją inne światy – zwierząt, roślin, zjawisk atmosferycznych, a także świat, stworzony przez samego człowieka (świat rzeczy, artefaktów), istnieje świat istot nadprzyrodzonych (świat niższy, chtoniczny) i świat wyższy, boski. Do każdego

z tych światów człowiek ma jakiś stosunek, do każdego ma swoje podejście. Człowiek patrzy także na samego siebie i wtedy jest jednocześnie i podmiotem, i przedmiotem postrzegania. Z jednej więc strony, człowiek występuje jako miara innych światów, przyrównuje inne światy do siebie, z drugiej zaś strony – patrzy na siebie oczami innych światów, przyrównuje siebie do nich.

Antropocentryzm to nie tylko to, że człowiek „przyswaja” sobie świat, korzystając ze swoich „narzędzi” (na przykład, wymierza przestrzeń czy czas „poprzez siebie”: w jęz. ros. *пядь, шаг, сажень, локоть, неделя* и т.п.), ale i odwrotnie – antropocentryzm tkwi także w tym, że człowiek w pewnej mierze **wydziela się** ze świata, przeciwstawia siebie zwierzętom, roślinom, rzeczom itd. Na przykład, w stosunku do siebie mówi *рука*, w stosunku do zwierzęcia – *лапа*, w jęz. ros. *брюхо* (brzuch) nie odnosi się do człowieka, tylko do zwierząt, tak samo mamy ros. *волосы* u człowieka, ale u zwierząt *шерсть* (sierść), podobnie: *ногти* (paznokcie) u człowieka – *когти* (pazury) u zwierząt, *ребенок* (dziecko) u człowieka – *детеныш* (młode) u zwierząt, *дети* (dzieci) u człowieka – *приплод* (przychówek) czy *потомство* (potomstwo) u zwierząt, *пища* (jedzenie, jadło) u człowieka – *корм* (pokarm) u zwierząt; tak samo: ros. *говорить* (mówić) jeśli mowa o człowieku – *лаять* (szczekać) czy *ржать* (rżec) o zwierzętach itp., *умирать* (umierać) o człowieku – *дохнуть* (zdychać) o zwierzętach itd.

Jeszcze jedna istotna strona antropocentryzmu to **teleologiczność** percepcji świata (jeśli można tak powiedzieć), tj. pojmowanie świata zewnętrznego jako czegoś, stworzonego specjalnie **dla człowieka**, dla jego potrzeb i korzyści. Przykładem teleologiczności może być wyobrażenie o kometach, których przeznaczeniem według ludowych wierzeń jest zawiadamianie czy uprzedzanie ludzi o jakichś ważnych zdarzeniach, takich jak głód, wojna czy śmierć jakiejś znanej osoby (władcy, panującego) itd. Takich przykładów można przytoczyć więcej. Wedle ludowych wierzeń słońce i księżyc istnieją po to, żeby oświetlać ludziom świat (słońce w dzień, księżyc w nocy), że tęcza to most, żeby można było wejść do nieba, ale ukazuje się ona niespodziewanie, żeby ludzie nie mogli się przygotować i rzeczywiście wejść (po niej) do nieba (RKŻBN 5/2: 68, 210). Wedle jeszcze innych świadectw: „Mróz, wiatr, deszcz, grad, mgła, rosa, szron, zawieja – są stworzone przez Boga dla nas grzesznych. Zechce Bóg, to da nam deszcz, nie zechce – nie da i wtedy wszyscy umrzemy” (tamże: 211). Według polskich wierzeń *Ogień stworzył Pan Bóg dla człowieka, dla jego wygody* (SSSL 1/1: 284–285, z Motycza); *Ogień? Jest też stworzony przez Pana Boga dla człowieka* (tamże, z Krasiczyna). Takie samo wierzenie zapisano w Rosji blisko Wołogdy: „Co to jest ogień i skąd się wziął – chłop nie wie i nigdy nie był ciekaw tego, ale po prostu: «Bog dał go na wygodu ludziom». W ogóle do ognia odnoszą się z poważaniem

i nazywają go *batiuszko* (tatuś)” (RKŽBN 5/4: 149). Z kolei według wierzeń z rejonu Kaługi „Bóg stworzył ziemię równą, gładką, żeby można było jeździć końmi i nie męczyć koni” (PKБЖ 3: 18).

Następny, osobny aspekt antropocentryzmu można by nazwać **genealogicznym**. Stosunek człowieka do świata zewnętrznego może być pojmowany jako pochodzenie elementów świata od człowieka i odwrotnie – jako pochodzenie człowieka od elementów świata. Mówią o tym szeroko rozpowszechnione we wszystkich słowiańskich i pozasłowiańskich tradycjach ludowych legendy ajiologiczne, opowiadające o pochodzeniu niektórych zwierząt, roślin, zjawisk przyrody od człowieka czy części ciała człowieka, także i odwrotnie – o przetwarzaniu człowieka w zwierzę, w roślinę (drzewo, kwiat itp), w ciało niebieskie itd. Mogę w tym miejscu odesłać do prac na ten temat (zob. Zowczak 2000; Belova 2004; Belova, Kabakova 2014).

Do pojęcia antropocentryzmu należą również wyobrażenia tego, że niektóre elementy świata zewnętrznego stanowią z człowiekiem pewną **jedność**, są z nim związane wspólnym losem i wzajemną zależnością. Na przykład wewnętrzny związek człowieka i drzewa ma dużo różnych poświadczeń, poczynając choćby od metafor typu „gałęzi drzewa” w znaczeniu ręki czy warkocza dziewczyny lub nazywania kobiety niemającej dzieci – „niepłodnym drzewem” (*бесплодным деревом*), aż do pojęcia **paralelizmu** między życiem człowieka i drzewa, o jedności ich sił życiowych: drzewa posadzonego z okazji urodzenia się dziecka nie wolno ściąć, takie drzewo nie powinno przerosnąć dziecka (gdy grubość pnia drzewa zrówna się z szyją człowieka, drzewo trzeba ściąć); życie człowieka po jego śmierci trwa w drzewie (Agapkina 2013).

Jeszcze jednym przejawem „oswajania” świata jest **komunikacja** człowieka ze światem zewnętrznym – ze zwierzętami, roślinami, zjawiskami przyrody, tak samo, jak z ludźmi. Przejdźmy do konkretnych przykładów, zwracając uwagę na różne strony zjawiska antropocentryzmu.

## Człowiek – animal (zwierzę)

### A. Człowiek → zwierzę (uczłowieczanie zwierząt)

We wspomnianym tomie tej kwestii dotyczy praca mojego kolegi Aleksandra Gury, znanego specjalisty z dziedziny zoologii ludowej, symboliki zwierząt itp. Autor przytacza nie tylko dane językowe, pokazujące antropocentryzm i antropomorfizm w traktowaniu świata zwierząt, ale również funkcjonalne (i nie tylko) sugerowanie podobieństwa zwierząt do człowieka. (Chodzi głównie o zwierzęta dzikie, bo w sferze zwierząt domowych śladów antropocentryzmu i antropomorfizmu jest naturalnie znacznie więcej). Do

zjawisk językowych należy przede wszystkim nominacja zwierząt za pomocą imion osobowych, na przykład pol. *jakubek* – nazwa wilka, ros. *мишка* ‘niedźwiedź’, *нечья* ‘kogut’, poles. *nempuk* ‘boża krówka’ itd., nadawanie zwierzętom, zwłaszcza domowym, ludzkich imion osobowych: bocian *Iwan* (poles.), krowa *Maszka* itp. (podobne nominacje i imiona są szeroko rozpowszechnione w tekstach folkloru). W nominacjach zwierząt wykorzystuje się również inne określenia antropologiczne – etnonimy (por. *żyd* jako nazwa wróbla, *prusak* czy *cygan* jako nazwy karaluchów itp.), terminy pokrewieństwa (*brat*, *kuma* ‘lis’). Ale największy krąg zjawisk dotyczy wyglądu zewnętrznego zwierząt, które w folklorze i wierzeniach często ukazują się albo całkowicie w postaci człowieka albo przyjmują taką postać tylko w niektórych specjalnych warunkach i sytuacjach, albo wreszcie mają tylko niektóre cechy człowieka (na przykład według niektórych świadectw niedźwiedź ma stopy takie, jak u człowieka). Zwierzęta mogą doznawać ludzkich **emocji** i mieć ludzkie **właściwości** i zdolności (bóbr płacze, gdy zostanie złapany, lis jest chytry, gołąb – łagodny itd.). Zwierzętom są właściwe niektóre ludzkie **zajęcia** i **działania** (komary w powietrzu tańczą, pszczoły pracują, kradną miód innym pszczołom; ptaki zawierają małżeństwa, węże i myszy żenią się, robią wesela, itp). Często **dźwięki** i **głosy** zwierząt traktuje się jako ludzkie: puchacz głośno się śmieje, niektóre ptaki mówią po cudzoziemsku itp.

Między człowiekiem a zwierzętami zachodzi prawdziwe **sprzężenie**: ludzie witają przylatujące ptaki specjalnymi formułami, przy czym ptaki niby odpowiadają na te przywitania; przed kukułką ludzie wyplakują swoje żale i zmartwienia, proszą o przekazanie do tamtego świata pozdrowień i wiadomości swoim bliskim (świadectwo z rejonu Pskowa); do bydła domowego ludzie mówią, składają mu życzenia na święta; zawiadamiają o śmierci gospodarza itp.

## B. Animal → człowiek (upodobnienie człowieka do zwierząt)

Nazwy zwierząt często występują w funkcji słów obelżywych, obraźliwych, inwektyw, np. ros. *скот*, *скотина*, *собака*, *гад*, *гадюка*, *змея* и т.д. Nazwy części ciała zwierząt, gdy w mowie potocznej są używane w stosunku do człowieka, brzmią po grubiańsku i obraźliwie. Natomiast w gwarach podobne nominacje mogą brzmieć całkiem neutralnie. W jednej z gwar orłowskich (południoworosyjskich) normalnie (tj. bez żadnej ekspresji) mówi się *морда* w znaczeniu ‘twarz człowieka’ (*Самая красивая на морду у них Манька*), *лапа* w znaczeniu ‘ręka czy noga człowieka’ (*Иван лапу вчера повредил*), *шкура* (skóra zwierząt) w znaczeniu ‘skóra człowieka’ (tu jest różnica między językiem rosyjskim – w którym normalnym wyrazem dla skóry człowieka

jest *кожа* – i polskim), *когти* (pazury) w znaczeniu ‘paznokcie’ itd. Tego rodzaju użycia, znane licznym gwarom, w słownikach języka literackiego zwykle otrzymują kwalifikator «просторечное» (potoczne, prostackie) czy «вульгарное» (wulgarne) (Grišanova 2003; Brysina i Kudrjanova 2004).

Warto powiedzieć parę słów o interesującej książce, która ukazała się w Moskwie w roku 2015 pod redakcją Jekatieriny Rachiliny pod tytułem *Glagoly zvukov životnyh: tipologija metafor* [Czasowniki dźwięków zwierzęcych: typologia metafor]. Książka zawiera materiał z wielu różnych języków (ponad dwudziestu), w tym indoeuropejskich (angielskiego, niemieckiego, jidisz, norweskiego, walijskiego, greckiego, ormiańskiego, hindi), a także z fino-ugorskich (mordwijskiego, fińskiego), turkijskich i mongolskich (baszkirskiego, tatarskiego, kałmuckiego), kaukaskich (adygskiego, agulskiego), języków Dalekiego Wschodu i południowo-wschodniej Azji (japońskiego, koreańskiego, chińskiego, indonezyjskiego). Jest to gruntowna praca z dziedziny typologii leksykalnej i semantycznej i także ciekawa z punktu widzenia antropocentryzmu. We wstępie autorzy przypominają słowa Anny Wierzbickiej, że język jest antropocentryczny, dlatego w języku werbalizuje się nie wszystko, lecz tylko to, co jest **istotne dla człowieka** (i w szczególności te właściwości zwierząt, które są ważne z punktu widzenia człowieka). W różnych językach czasowniki oznaczające głosy zwierząt są grupowane odmiennie i odnoszą się w sposób swoisty do postaci (*персонажей*) zwierząt. Wszędzie dużo jest czasowników na oznaczanie głosów psów, kotów, owiec, ptaków i in., ale znacznie mniej jest (albo brak w ogóle) czasowników, przekazujących dźwięki zwierząt obcych i rzadkich. Wspólne wszystkim językom jest to, że czasowniki i wykrzykniki dotyczące zwierząt są wtórnie używane do ekspresywnej charakterystyki człowieka – jego głosu, jego reakcji emocjonalnych, jego działań werbalnych, właściwości strony treściowej oraz pragmatyki aktów mowy (chodzi o takie cechy jak: agresywność, szorstkość, paplanina, plotki, obmowy, oszukiwanie itp.). Na przykład – by podać dane z rosyjskiego: ros. *рычатъ* (jak lew), *реветъ* (jak krowa), *вываетъ* (jak pies), *лаять* ‘kłócić się’, *мычатъ* (jak krowa), *ржеть* (jak koń) w znaczeniu ‘głośno się śmiać’, *щелбеть* (jak wróbel), *пищатъ* (jak kurczę), *фыркать* (jak koń), *шипеть* (jak żmija), *гоготать* (jak gęś), *блеять* (jak owca), *брехатъ* (jak pies) w znaczeniu ‘łgać’; por. też pol. *ryczeć* ‘głośno i fałszywie śpiewać’, czy ‘głośno płakać’, ‘głośno się śmiać’, *piszczeć* ‘mówić czy żalić się cienkim głosem’, *mruczeć* ‘mówić niewyraźnie’, *kwiczeć* ‘głośno się śmiać’, *wyć* ‘głośno płakać’ itd.

## Człowiek a roślina

### A. Człowiek → rośliny (uczłowieczanie roślin)

Ten rodzaj antropocentryzmu w obu jego aspektach rozpatruje w szeregu prac Tatiana Agapkina. W artykule pod tytułem *Derevo i čelovek: odna sud'ba na dvoih* [Drzewo i człowiek: jeden los dla obojga] (Agapkina 2013) mowa o tym, że z jednej strony, według wyobrażeń ludowych, drzewom nadaje się cechy i właściwości ludzkie: drzewa mają płeć (męską albo żeńską), od tego zależą ich właściwości i losy; w tekstach folkloru drzewom przypisuje się uczucia i zdolności ludzkie (drzewa mogą rozmawiać, płakać, cieszyć się, martwić się itd). Z drugiej zaś strony, częste są wierzenia, że drzewo i człowiek mają wspólny los, wspólny ciąg życia: może to być traktowane jako swego rodzaju paralelizm (jak rośnie drzewo, tak samo rośnie człowiek), może też być traktowane jako wzajemne uzupełnienie (jeśli drzewo rośnie, człowiek ginie), może też być, jak już pisałam, „jeden los dla obojga” (życie człowieka trwa w życiu drzewa). Ludzie **komunikują się** z drzewami, na przykład, proponują drzewu zawarcie małżeństwa w nadziei uzdrowienia dziecka, pozbycia się jego nocnego krzyku: *Сосна красна, у тебя сын, а у меня дочка, давай мы их поженим, криксы-плачки поделим* [Sosna-piękna, ty masz syna, ja mam córkę, my ich ożenimy, *krzykсы-пłаксы* podzielimy]. Można tu jeszcze przytoczyć znany zwyczaj bożonarodzeniowy: gospodyni czy gospodarz grożą nieplodnemu drzewu, udają, że chcą je ścinać, w dzień świąteczny witają drzewa w sadzie itp. Kiedyś na Polesiu po śmierci gospodarza czy gospodyni ścinano drzewo owocowe; pod drzewem chowano zmarłych (zwłaszcza dzieci) itp.

Inny artykuł Agapki (2017) zawiera materiały, zaczerpnięte z tekstów ballad, na temat stosunku ludzi do drzew, na przykład analizowany jest taki znany wątek: drzewo wyrasta na miejscu zabicia człowieka. Przytaczane są też inne znaki podobieństwa drzewa i człowieka: drzewo ma ciało ludzkie (gałęzie drzewa to ręce czy warkocze dziewczyny itp.); drzewo ma ludzkie cechy psychiczne, ludzkie emocje i reakcje, ludzkie działania: drzewo wdycha, rozmawia, płacze, narzeka, drzewa rosnące na grobie kochanków splatają się gałęziami itp. Obszernie na ten temat pisała również nasza koleżanka Walerija Usaczowa (Usačeva 2008).

### B. Roślina → człowiek (wegetacyjny obraz człowieka)

Nawet takie banalne wyrażenia, metafory i porównania, jak ros. *цветущий вид, зрелые годы, увядающая красота* itp., mają za sobą archaiczne wyobrażenia i modele semantyczne. Warto zauważyć, że istnieją takie formy,



koncepty i kategorie, które są wspólne dla człowieka, zwierząt i roślin; mam na myśli chociażby takie słowa, jak czasowniki *rosnąć*, *rodzić* czy rzeczowniki *plód*, *nasienie* itp. Niemniej między upodobnieniem człowieka do zwierząt i do roślin zachodzi pewna różnica. Zauważono między innymi, że symbolika zwierząt związana jest głównie z negatywnymi ocenami i charakterystykami i stanowi osnowę nominacji i porównań pejoratywnych, natomiast symbolika roślinna używana jest przede wszystkim w sensie pozytywnym. Z drugiej strony można zauważyć pewną specjalizację według cechy „męski – żeński”: dla imion żeńskich wykorzystywany jest raczej kod roślinny, dla męskich zaś kod zoonimiczny. W dialektach Serbii wschodniej (rejon Swerlig – *Сврљиг*), według danych Nedelko Bogdanowicia, podmiotem czynności, określanej czasownikiem *roditi*, może być kobieta czy roślina (metaforycznie też ciało niebieskie), ale w żaden sposób nie może to być zwierzę: w stosunku do zwierząt używa się wyłącznie czasowników wyspecjalizowanych: krowa *мели* (cieli się), owca *јазње*, świnia *прасе* (prosi się) itd.

Do zjawisk uniwersalnych należy ogólnie znany zwyczaj nadawania ludziom **imion roślinnych**, co było pierwotnie związane z magią apotropieczną i magią płodności ([Tolstye 1998]). Ten zwyczaj jest szeroko rozpowszechniony przede wszystkim u Słowian południowych. W Serbii jest wiele imion tak męskich, jak i żeńskich, motywowanych nazwami drzew i krzewów: *Врбена*, *Јаблан*, *Јаворко*, *Јаворка*, *Јасен*, *Јелица*, *Грана* (gałązka) itd., derywowanych od nazw kwiatów: *Гороцвет*, *Јасмин*, *Јасмина*, *Невен* (nagietek), *Невенка*, *Рузмарин*, *Ружа*; *Цветан*, *Цветанка* itp.; od nazw owoców i jagód: *Босиљка* (bazylija), *Вишња*, *Дуња* (pigwa), *Јабука*, *Јагода*, *Кажсија* (morela), *Гроздан* (*грозд* ‘grono’), *Гроза*, *Гроздана*, *Грозданица* itd.

W tradycji Słowian wschodnich do dziś używane są imiona i zwroty „od miłości” (pieszczotliwe), takie jak ros. *цветик мой*, *ягодка* itp., w użyciu gwarowym jest ich znacznie więcej. W języku folkloru najwięcej podobnych przykładów można znaleźć w pieśniach weselnych i pogrzebowych.

We frazeologii języków słowiańskich kod roślinny często wykorzystuje się do określania poczęcia i związków pozamałżeńskich. Przykłady rosyjskie: *покушать горошку* (zjeść grochu), *гороху обвестъся* (objeść się grochu) w znaczeniu ‘zajść w ciążę’, w polskim tak samo: *grochu się objadła* ‘zaszła w ciążę’, ukr. *у горох ускакнула* (skoczyła do grochu), *лізти у капусту* (leźć do kapusty), *скакати у гречку*, *ходити на други ґрушкы*, czes. *lézt do hrachu*, *lézt do konopí někomu*, słowac. *chodit do cudzej kapusty*, *chodit do cudzeho taку*, ros. *ходить по зеленым* itp.

Najbardziej rozwinięta metaforyka roślinna w języku i kulturze ludowej związana jest z konceptem **kwiatów i kwitnienia**, co dotyczy głównie dziewczyny (wtórnie też kobiety w ogóle) i wyraża jej dojrzałość do płodności.

Leksyka i frazeologia kwitnienia (z rdzeniem *kwiat-/kwiet-* i *kras-*) stosuje się do oznaczania głównych pojęć ze sfery reprodukcji człowieka, za jej pomocą oznacza się narządy płciowe, miesiączkę, spółkowanie i poczęcie, a także realia i symbole obrzędu weselnego.

Kwiatowy kod obecny jest również w sferze śmierci: według rozpowszechnionych wierzeń dusze zmarłych «rozkwitają» na ziemi; kwiaty i zieleń – to jedno z ich ziemskich wcieleń. Jak zauważyła Ludmiła Winogradowa, w tekstach lamentów pogrzebowych większość roślinnych symboli człowieka dotyczy ludzi młodych i dzieci (tj. tych, którzy za życia nie utracili swego „kwiatu”. Zob. Tolstaja 2008).

## Człowiek i zjawiska przyrody

### A. Człowiek → zjawiska przyrody (uczłowieczanie przyrody)

Można wspomnieć językowe i poetyckie metafory, takie jak *milczenie gór, gwar morza, słońce wygląda zza chmur*, ros. «*звезда с звездой говорит*» (gwiazda mówi do gwiazdy; Lermontow) itp. czy w sferze wierzeń: *ziemia śpi, ziemia jest brzemienna* (dlatego w tradycji ludowej przed Zwiastowaniem nie można dotykać ziemi, zabronione jest kopanie, rycie ziemi, wbijanie kołków itp.).

Antropomorfizm ciał niebieskich czy zjawisk atmosferycznych jest mniej zauważalny (jeśli nie liczyć takich postaci z folkloru jak Słońce, Miesiąc, Wiatr, Zorza, Rzeka itp.), bo nie przypisuje się im zewnętrznych cech człowieka, natomiast nierzadko mają płeć (Słońce to mężczyzna), są spokrewnione między sobą: Księżyc (*Luna*) – starsza córka Słońca, Gwiazda Północna – młodsza córka, wiatry – synowie i bracia Słońca itd., mają ludzki sposób życia (Słońce ma swój dom, rodzinę: matkę, żonę, dzieci, braci, siostry), cechują je także ludzkie działania: Słońce dogania Księżyc, jeździ wierzchem na skrzydlatym koniu itp.

Według wierzeń polskich Słońce i Księżyc – to mąż i żona czy narzeczona i narzeczony, dwaj bracia, którzy mają siostry – gwiazdy; Słońce – mężczyzna, ma rodziców, matkę, siostrę, żonę; w kolędach Słońce i Księżyc posługują nowonarodzonemu Dzieciątku, ozdabiają Matkę Boską; w pieśniach Słońce spuszcza głowę, twarz wychyla zza chmury itp., w bajkach Słońce jeździ po niebie między chmurami, objeżdża końmi cały świat, pływa w morzu, tańczy, skacze, kłania się, idzie spać, odpoczywać za góry; Słońce ma dom, gospodarstwo, żywi się miodem, Słońce cieszy się, płacze, tęskni, złości się itd. (cytuje SSSL 1/1: 121–125). Ludzie zwracają się do Słońca ze słowami powitania. Wszystko to są znaki i atrybuty ludzkiego bytu.

Znane są podobne sposoby komunikacji z księżycem, ludzie na przykład zwracają się do niego ze słowami: *Мисеч, я дам тебе золотые рога, а ты мне доброва здоровья!* [Miesiącu, dam ci złote rogi, a ty daj mi dobre zdrowie] (rejon Wołogdy – RKŻBN 5/3: 20); wszędzie u Słowian znane także zwroty do księżycyca z prośbą o uleczenie od bólu zębów. Ludzie zwracają się również do słońca, ognia, ziemi. Mamy świadectwo z rejonu Wołogdy o modlitwach skierowanych do niektórych potoków, uważanych za lecznicze (RKŻBN 5/2: 69). Tam też dzieci, gdy długo nie ma deszczu, biegają po ulicach i proszą tęczę, żeby dała deszczu: *Радуга-дуга, дай дождя!* [Tęczo-tęczo, daj deszczu]. Ale gdy zbyt długo pada i ludzie czekają na pogodę, to mówią tak: *Радуга-дуга! Не давай дождя, давай солнышка, давай ведрышка!* [Nie dawaj deszczu, daj słońeczka] (RKŻBN 5/2: 529).

### B. Zjawiska przyrody → człowiek (upodobnienie człowieka do żywiołów i zjawisk przyrody)

Znacznie mniej jest danych o porównywaniu człowieka z żywiołami i zjawiskami przyrody. Są oczywiście językowe metafory ludzkich właściwości i działań typu *kamienne serce*, *rozszałeć się (jak burza)* itp. Znacznie więcej jest świadectw o wspólnym losie człowieka i przyrody, zwłaszcza człowieka i gwiazd. W rejonie Wołogdy zapisano wierzenie, zresztą powszechnie znane, że w momencie przyjścia na świat nowego człowieka na niebie zapala się nowa gwiazda, która świeci, dopóki ten człowiek żyje; w momencie zaś jego śmierci gwiazda spada z nieba. I dalej: siła światła gwiazdy zależy od stopnia pobożności zmarłego człowieka (RKŻBN 5/2: 529).

## Człowiek a świat rzeczy (materii)

### A. Człowiek → przedmiot (uczłowieczanie rzeczy)

Do sfery antropocentryzmu należy również stosunek człowieka do utworzonego przez niego świata rzeczy, artefaktów, które też upodabniają się do człowieka i są obdarzane ludzkimi nazwami i właściwościami. Wystarczy wspomnieć chociażby tak pospolite zjawiska, jak nadawanie przedmiotom lub ich częściom nazw części ciała człowieka, często w formie zdrobnień (rączka, nóżka, główka itp., ros. *ручка двери, ножка стула, головка лука, носик чайника* itd.).

## B. Przedmiot → człowiek (upodobnienie człowieka do przedmiotów)

W legendach ajtiologicznych Bóg tworzy człowieka z elementów świata materialnego – z **gliny** (por. cerkiewnosłow. *бренное тело*), z **ziemi** (cerkiewnosłow. o człowieku: *яко земля еси и в землю отидеши*), z **piasku** (ros. o starym człowieku: *из него песок сыплется*), z **ciasta** (ros. *моди из одного теста*, ukr. *з м'якого тіста* – o człowieku bezwolnym); człowieka Bóg **lepi** tak samo jak garncarz lepi garnek (pol. o ludziach podobnych: *ulepieni z jednej gliny*), człowiek może być **utkany** czy **uszyty** (ros. *неладно скроен да плотно сшит; человек Божий обшит кожей* и т.п.), może być **wykuty** przez kowala (ros. *человек крепкого закала*, serb. *човек доброг кова*), może być zrobiony **z drewna** (ros. dial. *вырезанный* ‘bardzo podobny, wykapany’), może wreszcie być **wypieczony** w piecu, jak chleb (ros. *недопёка* – o człowieku nieudolnym, *поскрёбши* – o ostatnim dziecku w rodzinie) itp. Zob. także (Tolstaja 2008a).

## Człowiek a świat demoniczny

Tu też możemy wyróżnić dwa aspekty:

**A. Człowiek → istoty mitologiczne (uczłowieczanie demonów).**

**B. Istoty mitologiczne → człowiek (demonologizacja człowieka).**

Nie będę tego tematu rozwijała, bo szeroko o personifikacji, antropomorfizmie czy zoomorfizmie istot mitologicznych, stosunku człowieka do świata demonicznego pisała w swoich pracach moja koleżanka Ludmiła Winogradowa. O ile wiem, jej prace z tej dziedziny (Vinogradova 2000, 2000a, 2016) są dobrze znane w Polsce.

## Człowiek a świat boski

**A. Człowiek → Bóg, święci (uczłowieczanie Boga, Świętych itp.).**

**B. Bóg, święci → człowiek (ubóstwianie człowieka).**

Ze względu oszczędność czasu i miejsca powiem o tym tylko bardzo krótko. Najwięcej danych językowych i wierzeniowych na ten temat można zaczerpnąć z tekstów legend (na przykład z licznych legend o tym, jak Bóg w towarzystwie świętych wędrował po ziemi) czy z tekstów tak zwanej Biblii ludowej (Zowczak 2000), ros. *народной Библии* (Belova 2004), z tekstów

dotyczących kalendarza ludowego i poszczególnych świąt, poświęconych osobom świętym, a także z innych tekstów kultury ludowej, takich jak zamówienia, przekleństwa (kłątwy), zakazy i inne.

Znacznie mniej mamy danych dotyczących drugiego aspektu owego tematu, tj. problemu ubóstwienia człowieka czy przypisywania mu nadprzyrodzonych właściwości i zdolności, co sprzyja sakralizacji człowieka. Z reguły takie nadludzkie zdolności (na przykład nadzwyczajną zdolność widzenia i prorokowania, umiejętność leczenia czy w ogóle sposobność oddziaływania na ludzi, zwierzęta, istoty mitologiczne, siły przyrody itp.) człowiek, według wierzeń, może zdobyć w niektórych określonych momentach czy w specjalnych okolicznościach swego życia, w czasie poczęcia, w czasie narodzin itp. Zależy to od działania sił wyższych, istot sakralnych, jak też, i to nawet częściej, od kontaktów ze światem pozaziemskim.

Na zakończenie chcę przytoczyć dwie biegunowo różne opinie na temat antropocentryzmu.

Pierwsza – to opinia naszego wielkiego uczonego-humanisty Wiaczesława Wsiewołodowicza Iwanowa, który zmarł niedawno, na początku października<sup>2</sup>. Parę lat temu wystąpił z wykładem na temat *Новые открытия. Человечество и будущее* [Nowe odkrycia. Ludzkość i przyszłość]. Powiedział:

Wstrząsające odkrycie współczesnej fizyki polega na tym, że prawdopodobnie słuszna jest tak zwana zasada **antropiczna** [w oryginale: *так называемый антропный, или человеческий, антропологический принцип* – to słowo na razie nie jest znane w języku rosyjskim] czyli antropologiczna, co znaczy, że od samego swego powstania, od momentu powstania całego naszego Wszechświata został on urządzony w taki sposób, że okazało się w nim możliwe później powstanie i rozwój człowieka» [...] Ale po co samemu Wszechświatu, temu naszemu mieszkaniu, było potrzebne, żeby pojawił się taki jego mieszkaniec? Może się myłę, ale zdaje mi się, że gdyby nas nie było, to Wszechświat nie miałby potrzebnych narzędzi, żeby popatrzeć na siebie od zewnątrz. [...] Żeby dostrzec całe piękno przyrody, trzeba popatrzeć na nią oczyma ludzi.

Takie spojrzenie na świat ujawnia i usprawiedliwia **antropiczną** zasadę układu świata i co za tym idzie – zasadę antropocentryzmu (w jego aspekcie teleologicznym).

---

<sup>2</sup> To była nadzwyczajna osobowość, wybitna, zasłużona w licznych dziedzinach rosyjskiej i światowej nauki, uczony o niebywałej skali i niezwykle szerokiej gamie zainteresowań, kierunków i dziedzin badawczych. Jego śmierć to ogromna strata dla nauki rosyjskiej i światowej. Zostawił wiele fundamentalnych prac z różnych gałęzi humanistyki – z gramatyki porównawczej, języków indoeuropejskich (zwłaszcza z języków anatolijskich, bałtyckich i słowiańskich), z mitologii porównawczej i nauki o starożytnościach słowiańskich i indoeuropejskich, z problematyki etnogenezy Słowian i Indoeuropejczyków; z historii i teorii wiersza, z literaturoznawstwa (przede wszystkim z literatury rosyjskiej awangardy), z filozofii i antropologii.

A teraz opinia przeciwna, sformułowana przez serbską folklorystkę i badaczkę kultury ludowej Mirianę Detelić (nawiasem mówiąc na dwa dni przed jej śmiercią). Ta myśl została opublikowana w książce wydanej pod wspólną redakcją z Lidią Delić<sup>3</sup>. To czwarta książka z serii wydawnictw serbskich: pierwsza poświęcona mieszkańcom powietrza (ptakom), druga – mieszkańcom ziemi (źmijom i innym gadom), trzecia – mieszkańcom wody (rybom), i czwarta – krwi jako jednemu z pierwiastków świata podobnemu do ognia.

Oto słowa Miriany Detelić:

Idea patrzenia na świat z punktu widzenia drugiego, tj. z pozycji istoty innej niż ludzka, prowadzi do deantropocentryzacji znanej maksymy «człowiek jest miarą wszystkich rzeczy». Owa dewiza jest nie tylko szkodliwa, bo usprawiedliwia zniszczenie biosfery w skali kosmicznej, prowadzi do nieskończonych wojen, do powszechnego zdziczenia – tak w materialnym, jak i w niematerialnym planie i jeszcze do mnóstwa rzeczy, o których nie muszę wam wspominać, – lecz jest także głupia, dlatego że żadna rozsądna istota nie wystawiałaby tak dumnie na pierwszy plan swoich najgorszych cech: chciwości, agresywności i nietolerancji. Niestety okazało się, że człowiek może mówić o świecie otaczającym go nawet w najlepszym wypadku jedynie z pozycji człowieka. Rozwinięty intelekt, z którego człowiek jest tak dumny, jawnie zawodzi go w tym wypadku. Dlatego zaczynam myśleć, że sama ta dewiza była nie tyle wyrażeniem dumy Protagorasa, ile raczej głosem wołającego na puszczy. (Delić 2017: 8)

Jest to spojrzenie na antropocentryzm z pozycji etyki.

Z przytoczonych cytatów widać, że problemy miejsca człowieka w świecie i granic, oddzielających człowieka od innych mieszkańców Wszechświata są aktualne także dla naszego czasu.

## Literatura

- Agapkina Tatiana, 2013, *Derevo i čelovek: odna sud'ba na dvoih*, „Ethnolinguistica Slavica”. K 90-letiju N. I. Tolstogo, Moskva: Indrik, s. 42–58.
- Agapkina Tatiana, 2017, *Raspoznat' v dereve čeloveka (na materiale slavjanskich ballad)*, [w:] *Antropocentrizm v jazyke i kul'ture*, Moskva: Indrik, s. 41–55.
- Arutjunova Nina D., 1993, *Vedenie*, [w:] *Logičeskij analiz jazyka. Obraz čeloveka v kul'ture i jazyke*, Moskva: Indrik, s. 3–10.
- Belova Ol'ga, 2004, *Narodnaja biblija, Vostočnoslavjanskije etiologičeskie legendy*, Moskva: Indrik.
- Belova Ol'ga, Kabakova Galina (sostavlenije i kommentari), 2014, *U istokov mira. Russkie etiologičeskie skazki i legendy*, Moskva, Forum-Neolit.
- Brysina Elena, Kudrjašova R. I., 2004, *Somatičeskaja leksika v donskih govorah volgo-gradskoj oblasti*, [w:] *Leksičeskij atlas russkich narodnyh govorov. (Materialy i issledovanija)*, 2001–2004, Sankt Peterburg: Nauka, s. 260–266.

<sup>3</sup> Książkę tę dostałam od naszego wspólnego przyjaciela Dejana Ajdacicia. Tytuł brzmi *Крв. Књижевност, култура* [Krew. Literatura. Kultura], Belgrad 2017.

- Delić Lidia, 2017, *O ovoj knjizi*, [w:] *Krv. Knjievnost. Kul'tura*, red. Lidia Delić, Miriana Detelić, Beograd.
- Grišanova Valentina, 2003, *Anatomičeskie nazvanija v govore odnogo sela*, [w:] *Leksičeskij atlas russkih narodnyh govorov. (Materialy i issledovanija)*, 2001–2004, Sankt Peterburg: Nauka, s. 59–65.
- Gura Aleksandr, 2017, *Antropocentrizm v narodnoj zoologii*, [w:] *Antropocentrizm v jazyke i kul'ture*, Moskva: Indrik, s. 25–40.
- Ivanov Vjačeslav V., 2017, *Novye otkrytija. Čelovečestvo i buduščee* [Wykład ustny, z zapisu w Internecie].
- RKŽBN = *Russkie krestjane. Žizn'. Byt. Nrawy*, [w:] *Materialy „Ėtnografičeskogo biuro” kniazia Teniševa*. Sankt Peterburg, 2004–2008. T. 1–5.
- SSSL = *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, koncepcja całości i redakcja Jerzy Bartmiński, zastępca redaktora Stanisława Niebrzegowska, t. 1, *Kosmos*, cz. 1, *Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie*, Lublin 1996.
- Tolstaja Svetlana, 2008, „*Čelovek živet, kak trva rastet*”: *vegetativnaja metafora čelovečskoj žizni*, [w:] Tolstaja S. M., *Prostranstvo slova. Leksičeskaja semantika v obščeslavjanskoj perspektive*, Moskva: Indrik, s. 338–346.
- Tolstaja Svetlana, 2008a, *Brennoe telo, ili iz čego sotvoren čelovek*, [w:] Tolstaja S. M., *Prostranstvo slova. Leksičeskaja semantika v obščeslavjanskoj perspektive*, Moskva: Indrik, s.297–308.
- Tolstye Svetlana i Nikita, 1998, *Imja v kontekste narodnoj kul'tury*. [w:] *Tri doklada k XII Meždunarodnomu sjezdu slavistov. Problemy slavjanskogo jazykoznanija*. Moskva: Indrik, s. 88–125.
- Toporov Vladimir, 2015, *Znak i tekst v prostranstve i vremeni. Publikacija M. D. Dynina i T. V. Civjan*, [w:] *Slavica revalensia*, v. 2, Tallin, s. 139–169.
- Usačeva Valerija, 2008, *Magija slova i dejstvija v narodnoj kul'tire slavjan*, Moskva: Institut slavjanovedenija.
- Vinogradova Ludmila, 2000, *Narodnaja demonologia i mifo-ritual'naja tradicija slavjan*, Moskva: Indrik.
- Vinogradova Ludmila, 2000a, *Kto vseljaetsja v besnovatogo?*, [w:] *Mif v kul'ture: čelovek – ne čelovek*, Moskva: Indrik, s. 33–46.
- Vinogradova Ludmila, 2016, *Mifologičeskij aspekt slvjanskoj fol'klornoj tradicii*, Moskva: Indrik.
- Zowczak Magdalena, 2000, *Biblia ludowa*, Wrocław: Funna.

THE WORLD OF HUMANS AND ITS BOUNDARIES  
IN THE LIGHT OF LINGUISTIC DATA

In this article the author synthetically surveys the most important problems of linguistic “humanisation of reality”. Various aspects and forms of anthropocentrism are analysed on the basis of linguistic data, texts of folklore, belief tales, and ritualised practices. Anthropocentrism is viewed from the inside (from humans to the world) but also from the outside (from the world to humans). This is because humans not only make the world familiar to themselves by imprinting their mark on it: they also measure themselves to the world of animals, plants, or artefacts. Two aspects are thus discussed of the reciprocal relations between humans and animals, plants, wildlife, and matter, with a focus on linguistic and cultural markers of humanising the latter, contrasted with

humans being assimilated to those aspects of reality. Two aspects are also discussed of the relation between humans and the world of the divine and the demonic, with a focus on the linguistic and cultural exponents of the humanisation of demons, God, and saints vs. the demonisation and deification of humans.

Finally, referring to the contrasting views of Vyacheslav Ivanov (who accepts the anthropic world order and the idea of anthropocentrism in its theological aspect) and Miriana Detelić (for whom the maxim of man being “the measure of all things” is harmful, for it justifies the destruction of biosphere on the cosmic scale), the author claims that the problems of locating humans in the world and establishing the boundaries between humans and other inhabitants of the Universe are topical also in this day and age.

KEY WORDS: anthropocentrism of language; anthropomorphism; animism; linguacultural worldview; subjectification of language