
С.М. Толстая

**«ОЧЕЛОВЕЧИВАНИЕ СУЩЕГО»:
ЗАМЕТКИ ОБ АНТРОПОЦЕНТРИЗМЕ И
АНТРОПОМОРФИЗМЕ В ЯЗЫКЕ И КУЛЬТУРЕ**

Человек судится и оценивается не только сверху, но и снизу, и человек должен испытать нужду и в том, что ниже его, в очеловечивании сущего на всех уровнях его развертывания.

В.Н. Топоров

Pukam do drzwi kamienia.

– To ja, wpuść mnie.

Chcę wejść do twego wnętrza.

W. Szymborska

Стучу в дверь камня.

– Это я,пусти меня.

Я хочу войти к тебе внутрь.

В. Шимборска

1. Антропоцентризм, его сущность и основные аспекты

Понятие антропоцентризма связано с более общей темой отношения человека и окружающего его мира, с пониманием человека как микрокосмоса, а внешнего мира – как изоморфного ему макрокосмоса. Тема «МИР И ЧЕЛОВЕК» очевидным образом имеет два противоположно направленных вектора: от человека к миру, когда при формировании языкового и культурного образа внешнего мира используется антропологический код (человек как символический язык), и – от мира к человеку, когда сам человек выступает как объект языкового и культурного осмысления и интерпретируется с помощью «внешних» по отношению к нему кодов и соответствующих языковых моделей, мотиваций, метафор и т. п. (ср., например, вегетативный, растительный образ человека – Толстая 2004). В обоих случаях, таким образом, речь идет о человеке; в первом – как о субъекте восприятия мира, во втором – как о его объекте. Проблема антропоцентризма и антропоморфизма касается в большей мере первого аспекта, потому что в нем человек выступает не только субъектом, но и инструментом познания мира; во втором же – человек пытается осознать себя в категориях и «терминах» окружающего мира.

Понятие антропоцентризма столь универсально и имеет такое множество проявлений в языке и культуре, что трудно поддается структурированию, оно носит слишком общий характер и нуждается в конкретизации. «Если Бог создал человека, то человек запечатлел свой образ в языке. Он отразил в языке все, что узнал о себе и захотел сообщить другому. Человек запечатлел в языке свой физический облик, свои внутренние состояния, свои эмоции и свой интеллект, свое отношение к предметному и непрямому миру, природе – земной и космической, свои действия, свое отношение к коллективу людей и другому человеку (Другому). Он передал языку свое игровое начало и свою способность к творчеству. Человек запечатлел себя и в именах природных объектов, внося в них утилитарную и эстетическую оценки. Почти в каждом слове можно обнаружить следы человека. Язык наскован антропоцентричен. Присутствие человека дает о себе знать на всем пространстве языка, но более всего оно сказывается в лексике и синтаксисе – семантике слов, структуре предложения и организации дискурса» (Арутюнова 1999: 3).

Человек как субъект восприятия мира исходит из своего, «субъективного» взгляда на мир; поэтому понятие **субъективности картины мира** в целом и ее любого компонента – один из аспектов антропоцентризма (Punkt widzenia 2004; Podmiot 2008). Другой важнейший аспект – это **человек как код**, как инструмент познания мира, как мера всех вещей и использование этого кода и этой меры при восприятии внешнего мира. Это прежде всего **антропоморфизм** и **анимизм**, т. е. придание элементам внешнего мира признаков и свойств человека (его внешнего облика, обладания душой, человеческого поведения и т. п.); причем этот антропоморфный облик может быть полным или частичным (ср. получеловек-полурыба, получеловек-полужмы, постоянным или временным (ср. явление оборотничества).

Еще одна сторона антропоцентризма – это **телеологичность** восприятия мира, т. е. понимание внешнего мира как созданного **для** человека, ради удовлетворения его нужд и потребностей. Примером телеологичности мира (его направленности на человека) может служить представление о кометах, назначение которых, по народным представлениям, – извещать и предупреждать людей о каком-нибудь предстоящем важном явлении: голоде, войне, смерти кого-либо из лиц царствующего дома и т. п., или вера в то, что солнце и луна существуют для того, что освещать человеку мир (солнце днем, а луна ночью), или представление о том, что радуга – мост, по которому можно войти на небо, но она внезапно появляется и исчезает, чтобы люди не подготовились и не взойшли на небо (РКЖБН 5/2: 68, 210). Ср. также: «Мороз, ветры, дождь, град, туман, роса, иней и метели (по нашему названию, “вьюга”) созданы самим Богом для нас же грешных. Захочет Бог, даст дождя, а не захочет – не даст, и

тогда мы все умрем» (Там же: 211). По польским представлениям, огонь был создан Богом – для человека: «Ogień stworzył Pan Bóg dla człowieka, dla jego wygody; To zamiast tego Świętego Ducha to palio ten ogień» [Огонь Господь Бог создал для человека, для его выгоды. Это вместо Святого Духа жгут этот огонь] (SSSL 1/1: 284–285). Ср. то же поверье, записанное на Вологодчине: «Что такое огонь, и откуда он взялся, – крестьянин не знает и никогда этими вопросами не задавался, а просто “Бог дал на пользу людям” <...> Вообще к огню относятся с уважением и называют его *батюшкой*» (РКЖБН 5/4: 149). По калужским поверьям, «Бог создал землю ровную-преровную, чтобы было хорошо ездить на лошадях и не мучить лошадей» (РКБЖ 3: 18).

Антропоцентризм проявляется не только в том, что человек **«присваивает себе»** мир, воспринимает мир в своих категориях и с помощью своих «инструментов» (например, измеряет пространство и время «через себя»: *пядь, шаг, сажень, локоть, неделя* и т. п.), но и – противоположным образом – в том, что он в определенной степени **выделяет себя** из мира, противопоставляя себя животным и растениям (ср. номинации: *рука* как «функциональное» имя для себя, *лапа* или *нога* – для животного, *живот* – для себя, *брюхо* – для животного, *волосы* у человека – *шерсть* у животного, *ногти* – *когти*, *ребенок* – *детеныш*, *дети* – *приплод* или *потомство* у животных, *пища* – *корм*, *говорить* – *лаять, ржать* и т. п., *умирать* – *дохнуть* и т. д.).

Еще один, особый аспект антропоцентризма можно назвать **генеалогическим**. Связь человека с внешним миром может пониматься как происхождение элементов внешнего мира от человека и наоборот – как происхождение человека от элементов внешнего мира. Широко известны в разных славянских и неславянских мифопоэтических традициях этиологические легенды, рассказывающие о происхождении некоторых животных, растений, природных явлений от человека или из частей тела человека или, наоборот, путем **превращения** человека в животное, растение (дерево, цветок и т. п.), небесное светило и т. п. (см. Zowczak 2000; Народная библия 2004; У истоков мира 2014).

К антропоцентризму относятся и представления о том, что те или иные элементы внешнего мира составляют с человеком некое **единство**, связаны с ним общей судьбой и взаимной зависимостью. Так, внутренняя связь человека и дерева имеет множество языковых, фольклорных и мифологических проявлений, начиная от метафоры «ветки дерева – руки или косы девушки» или названия женщины, не способной к рождению, *бесплодным деревом*, и кончая представлениями о параллелизме жизни человека и дерева и общности их жизненных сил (посаженное в честь рождения ребенка дерево нельзя срубить; посаженное при рождении человека дерево не должно его «перерасти» и т. п.), а также о продолжении

жизни умершего человека в дереве (Агапкина 2013). К этому же типу относятся широко распространенные представления об общности судьбы человека и звезды: «В Корбангской вол. [Кадниковский у. Вологодской губ.] существует такое понятие об отношении звездного мира к человеческой судьбе: с появлением на свет новорожденного младенца на небе появляется новая звезда, которая и существует на небе до тех пор, пока жив этот человек; с моментом же смерти человека соответствующая звезда падает мгновенно с неба. Затем степень яркости блеска той или другой звезды находится в прямой зависимости от степени праведности или неправедности жизни соответствующего человека» (РКЖБН 5/2: 529). См. также (Толстая 1998).

Важным признаком «присвоения» мира человеком является **общение** людей с природными явлениями и объектами как с человеком, например, формы обращения к ним. Ср. «общение» с месяцем, предложение ему обмена: «Мисеч, я дам тебе золотые рога, а ты мне доброва здоровья!» (РКЖБН 5/3: 20) или широко известные обращения к месяцу для избавления от зубной боли. Выше приводились примеры обращения к солнцу, огню и к земле. На Вологодчине были распространены «молитвенные обращения к некоторым ручьям, считающимся целебными, например, к минеральному источнику Корнильевскому» (РКЖБН 5/2: 69). Там же дети «во время продолжительного ведра, бега по улице, просят у радуги дождя следующим припевом: “Радуга-дуга, дай дождя!” Если же и без того дождя много и нуждаются в ведре, то приговаривают так: “Радуга-дуга! Не давай дождя, давай солнышка, давай ведрышка!”» (РКЖБН 5/2: 529).

2. Несколько примеров антропоцентрической категоризации и антропоморфизации (главным образом на материале народной космологии и метеорологии)

СОЛНЦЕ. Записи из коллекций Тенишевского архива: «Солнце есть мужчина. Совершает оно свой путь вокруг земли, по мнению многих, на крылатом коне. После заката оно уходит в свой дом, находящийся где-то на окраине земли. По мнению народа, у солнца есть дом, мать, жена, дети, братья, сестры. Но кто они такие, крестьяне не знают и сами; говорят, что луна есть старшая дочь солнца; полярная звезда – младшая дочь; ветры – сыновья и братья солнца <...> Преданий и рассказов, объясняющих, почему месяц светит ночью, а солнце днем, тоже не существует. Но мнение, что солнце догоняет месяц, в среде крестьян есть» (Вологод. губ. Грязовецкий у. – РКЖБН 5/2: 68). По понятиям русских крестьян Костромского края, у солнца не только есть жена, но у него даже много жен: «После заката солнце уходит за небо, в свой дворец, сделанный из хрусталя и драгоценных камней. В этом дворце оно проводит ночь со своей женой, причем жен

у солнца очень много, оно их меняет очень часто, *кажину ночь*, женами солнцу служат особого вида солнца, но видеть их нельзя, т. к. они из дворца не выпускаются» (РКЖБН 1: 221).

Что мы здесь видим? Антропоморфизма небесных и атмосферных явлений в прямом смысле слова здесь нет, т. е. им не придаются внешние черты («формы») и облик человека, однако им приписываются человеческие свойства и характеристики, такие как **пол** (Солнце есть мужчина), отношения **родства** (луна есть старшая дочь солнца; Полярная звезда – младшая дочь; ветры – сыновья и братья солнца и т. д.), человеческий **способ существования** (у солнца есть дом, семья, мать, жена, дети, братья, сестры), человеческие **формы поведения** (солнце догоняет месяц, ездит верхом на крылатом коне).

У поляков солнце и луна – это муж и жена, невеста и жених, два брата, у которых сестры – звезды; солнце – мужчина, у него есть родители, мать, сестра, жена; в колядках солнце и месяц прислуживают новорожденному Младенцу, украшают Богородицу; в песнях солнце *spuszcz głowę, twarz wuchyla z chmury* [опускает голову, высовывает из-за тучи лицо] и т. п., в сказках ездит по небу в тучах в запряженной карете, плавает в море, купается, танцует, скачет, кланяется; уходит спать, отдыхать за горы; у него есть дом и хозяйство, которым заправляет его сестра; оно питается медом; оно радуется, плачет, грустит, гневается и т. п. (SSSL 1/1: 121–125). К солнцу обращались с особыми словами приветствия. Все это признаки, атрибуты и предикаты человеческого существования.

Те же черты человеческого существования приписываются солнцу в болгарских народных верованиях: «...на краю света есть дом солнца под морем. В этом доме живут солнце, его мать, его сестра и брат. В этом доме солнце спит только в ночное время, потому что днем оно всегда в пути и светит и греет. По другим данным, утром очень рано одна из сестер солнца по имени Зорница отправляется в путь; но прежде чем выйти, она идет к брату своему солнцу и будит его, говоря, что уже время вставать и отправляться в путь. И оно пробуждается, встает, умывается, завтракает и выходит. <...> Утром, когда оно только выходит, оно весело, потому и не слишком печет. Но по мере того, как оно поднимается вверх по небу, оно устает и становится сердитым. Достигая верхней точки, оно очень устает, и тогда оно очень сердито и печет очень сильно. <...> Когда же оно доходит до другой стороны неба, оно скрывается под землей и морем и идет к себе домой. <...> Там мать ему приготовила ужин и накрыла стол; она его встречает, поливает ему, чтобы он смыл пыль с лица, и оно садится ужинать. <...> За ужином оно съедает целые чаны еды» (Маринов 1914: 8). В этом описании добавляются еще подробности бытового поведения (солнце спит, умывается, ест, уходит «на работу» и возвращается домой), но также и черты человеческой психологии (солнце бывает веселым, сердитым, оно устает).

ВЕТЕР (у него есть нос и ноздри, он дует, сопит, свистит, он бывает злым и насмешливым; к нему обращаются моряки и плотогонь): по польским поверьям, «когда ветер дует одной ноздрей – приводятся в движение ветряные мельницы, когда обеими – опрокидываются дома»; «Ветер – это такой умерший человек, душа которого убежала из ада и сопит – потому дует ветер. Если он зол – то ветер сильный, если смеется – то приятный ветерок» (SSSL 1/3: 334, 335). На Рус. Севере: «Шелоник разбойник-ветер; у шелоника жонка грезна, к полунощнику (ветру) спать пошла. У запада (ветра) жена красива, вот он всегда к вечеру стихает, уходит к ней спать, у шелоника жена крива, так он уходит от нее ночью (он чаще дует ночью)» (Нефедова 2004: 357).

ОГОНЬ (SSSL 1/1: 264–285) сочетает в себе признаки животного и человека: в польских загадках это червонный барин, паненка в червонных сукенках (платьях), некто в червонной гарсетке, или же – красная корова, бычок (телка), червячок; у него есть глаза, у него есть язык (ср. *языки пламени*), которым он лижет, у него есть зубы, которыми он грызет, есть голова и плечи, но нет рук и ног; он умеет издавать звуки (*гудит, фырчит, стреляет, шипит, трещит* и т. п.) или даже умеет говорить (в быличке два огня обсуждают то, как плохо с ними обходится хозяйка); по утрам огонь приветствуют, называя его личным именем (например, Зигмунтом, Иисусиком), господином, желанным гостем, божьим сокровищем и т. п.: «Witaj ogieńku / gościu / Jezusieńku / skarbiczku boży / Zygmuncie» [Здравствуй, огонек / желанный гость / Иисусик / сокровище божье]; «Witoj, gościu rożądany, Jezusieńku nasz kochany» [Здравствуй, гость желанный, Иисусик наш любимый] и т. п., и с ним прощаются: «Ogieniaszku, idź z Bogiem, śpij / siedź w kominku» [Огонечек, иди с Богом, спи / сиди в печурке]. По отношению к огню испытывают большое почтение: при разжигании огня (особенно живого огня) обязательно крестятся; чтобы погасить огонь, его не заливают водой (это грех), а присыпают пеплом.

По поверьям вологодских крестьян, «огонь от молнии крика не любит» (РКЖБН 5/2: 212), откуда запреты кричать, когда надо потушить пожар, зажженный молнией. Человеческая ипостась огня подчеркивается и в обращении к нему: «Батюшка огонь» в вологод. заговоре: «Секу я огниво, и летит батюшка огонь прямо в уста рабу Божьему (Имя). Батюшка огонь все прибирает: чтобы не болело у раба Божия ни в лице, ни в руках, ни в ногах» (РКЖБН 5/2: 532).

ЗЕМЛЯ в польской традиции наделяется многими человеческими признаками, одни из них относятся к физиологии, другие – к психологии, поведению, взаимоотношению с человеком (SSSL 1/2). Прежде всего она имеет **пол**, это всегда **женщина**, способная рожать (рус. быть беременной), **мать** (рус. Мать-сыра земля, пол. ziemia-matusia); реже – **девушка** (пол. «Bądź pochwalona, ziemio dziewico» [Слава тебе, земля-девица]); она имеет

возраст (Бог определил земле срок); земля **святая** (пол. загадка о Земле: «Co to za święta, co święta była, święta będzie, a w niebie nigdy nie będzie» [Что это за святая, которая святой была и святой будет, а на небе никогда не будет]); земля может **говорить, спать, отдыхать**, она обладает **эмоциями** – радуется, улыбается, сочувствует, обижается, она испытывает боль (ср. запрет бить землю, плевать на нее, оскорблять ее бранью, это ее ранит, она стонет; земля **взаимодействует с человеком** – родит для него хлеб, растения, рожает людей (пол. «Nie zrodziła mnie macierz, ty mnie, ziemię, zrodziłaś» [Породила меня не мать, а ты, земля, меня родила]), кормит людей и «пожирает» их после смерти (Господь сказал земле: «Ты будешь людей родить и будешь их пожирать; что родишь, то и съешь, потому что это твое»), земля обижается на людей, завидует плодородию женщины (в быличке), **наказывает людей** за прегрешения: трясется, разверзается и поглощает грешников, не принимает их после смерти, выбрасывает их из себя; перестает родить; земля фигурирует в проклятиях и клятвах: рус. «Чтоб мне сквозь землю провалиться», пол. «Żebyś sie w ziemię zapod» [Чтоб ты в землю провалился] и т. п. **Почитание земли** выражается в таких действиях, как обращение к ней с приветствиями, просьбами (например, с просьбой открыть клад), обращение с молитвой, благодарностью. Ср. также обряды целования земли, освящения земли (например, кладбищенской), клятвы землей. Земля – гарант правды и справедливости (пол. Prawda z ziemi wygasta [Правда из земли вырастает]).

В сербской и хорватской традиции земля имеет телесные признаки – у нее есть кости, у нее есть волосы; в хорватском Загорье говорят: «Тко траву скубе (чупа), скубе својој матери власи» [Кто рвет траву, рвет своей матери волосы] (Ђаповић 1995: 146). Земля может испытывать жажду и быть «голодной», тогда она поедает людей («Земља жедна и гладна људског меса» [Земля жаждет пить и есть человеческое мясо]). Человек происходит из земли (о нем говорят: «Земља по земљи ходи» [Земля по земле ходит]) и становится землей после смерти (об умерших говорят, что они «са земљом се саставили» [Они соединились с землей]). Смерть понимается как брак с землей, ср. сербскую песню (сын говорит матери): «Никад ти се оженити нећу / Ни ђевојком, нити удовицом / Већ ти мајко, хоћу земљом црном» [Я никогда не женюсь ни на девушке, ни на вдовице, а хочу я, мать, жениться на черной земле]. Земля дает человеку силу, поэтому и новорожденного, и умирающего кладут на землю-мать, чтобы она дала ему силу и освободила от грехов. Земля карает людей за грехи. Пожелание, произносимое на похоронах, «лака му црна земља» (пусть земля ему будет пухом) связано с представлением, что над грешником земля становится тяжелой, давит на него своей тяжестью, т. е. пожелание, чтобы земля была легкой, равносильно просьбе отпустить умершему его грехи. Землей клянутся: «Тако ми неба и земље!» [Клянусь землей и

небом], «Тако се земля испод мене не просјела!» [Чтоб земля подо мной не осела] (Ваповић 1995: 146, 148), землю целуют (при клятве). Таким образом, антропоцентризм восприятия и концептуализации земли касается как сугубо внешних сопоставлений с человеком (тело, волосы, кости, голод), так и контактов человека с землей и далее – самых отвлеченных «человеческих» (социальных) понятий этики и права.

Таким образом, **антропоморфизм в узком смысле слова** – это или полное «очеловечивание» (персонификация) нечеловеческих сущностей, т. е. их представление в образе людей, или же частичная антропоморфизация (например, приписывание объектам внешнего мира наличия глаз, рук, ног, имени, характерных человеческих свойств или действий и т. п.). Примером полного антропоморфизма может быть польский стереотип Пляяд, имеющий и языковое, и культурное выражение – они называются *Baby* или более конкретно *Kosiarzy, Grabiarcki, Grabiarze, Zbieracze* и связываются с представлением о небе как большом луге, который косят или гребут люди (SSSL 1/1: 247).

Антропоморфизм в широком смысле слова подразумевает наделение объектов внешнего мира не только прямыми чертами человеческого облика, но и атрибутами, формами и свойствами всего человеческого мира, всего, что создано человеком вокруг себя. Так, по мнению вологодских крестьян, на небе находятся, кроме луны и звезд, чаны с водой (дождем), мешки со снегом, градом и крупой, стрелы, свитки и книги – для записи грехов людей и пр. (РКЖБН 5/2: 67). Или: Млечный Путь – это дорога, по которой восходят умершие на небо (там же). Здесь уже присутствует не сам человек, но атрибуты его земного существования (чаны, мешки, книги и т. д.). По представлениям гуцулов, «в начале мира Бог был пастухом», поэтому «если спросить старых людей, что такое звезды, каждый скажет: “Как что? Это божьи овцы”» (Онищук // МУРЕ. XI. 1909: 66, 8–9). По поверьям костромских крестьян, реки образуются из слез грешников, которые сидят под землей, плачут и не могут никак выскочить на свет Божий (РКБЖН 1: 2004: 67).

Какие **способы и механизмы «очеловечивания»** используются в языке и культурной традиции? В языке – это прежде всего номинация объектов внешнего мира и его предикатов словами из «сферы человека», т. е. словами, называющими его тело (ср. *ручка двери, головка чеснока, подножье горы* и т. п.) или его свойства (ср. *кричащие краски, веселый пейзаж, усталость металла, плачущая ива, говор волн* и т. п.). Такие и подобные номинации используют главным образом прием языковой метафоры, которую не всегда можно отделить от живой культурной метафоры, сохраняющей связь с мифологическим восприятием, антропоморфизацией, персонификацией, анимизацией и т. п. В народной традиции

используется также наделение животных, растений, предметов личными человеческими именами и человеческими эпитетами, оснащение их человеческими свойствами и атрибутами, человеческими формами общения с объектами внешнего мира (разговор, вопросы и ответы, установление отношений родства – братание, сватовство и т. п.).

3. Объект антропоцентризма

Мир в оппозиции к человеку не един. В мире выделяются относительно автономные онтологические (таксономические) классы (категории или «царства»): люди, животные, растения, явления природы, природные объекты, предметы (артефакты) – по степени уменьшения сходства с человеком (уменьшения числа признаков, свойств и предикатов, общих с человеком). Эти сущности находятся в разных отношениях к человеку – ближе всего животные, с которыми у человека много общих свойств и характеристик (Orozusja HOMO-ANIMAL 2003), затем идут растения, дальше – явления и объекты природы и, наконец, артефакты. Эти крупные онтологические классы в свою очередь делятся на подклассы, находящиеся в неодинаковом отношении с человеком. Например, в классе животных выделяются (т. е. имеют особый набор «человеческих» свойств) дикие и домашние животные, птицы, насекомые, рыбы и т. д.; в классе растений – деревья (отдельно плодовые), травы, злаки, цветы и т. д.; в классе природных явлений – ветер, град, молния, землетрясение и т. п.; в классе природных объектов – небесные тела, лес, горы, земля, вода, камень и т. п. (ср. Berlin et al. 1973).

Особую онтологическую группу в отношении к человеку занимает демонический мир нечистой силы, представляющий собой некое зазеркалье, в которое проецируется весь человеческий мир. В нем сохраняются все параметры человеческого мира, все свойства и отношения, характерные для мира людей (Миф в культуре 2000).

4. Субъект антропоцентризма

Человек, как и мир, неоднороден, его свойства образуют сложную структуру. Какие именно черты и свойства человека приписываются объектам внешнего мира? В московской семантической школе используется понятие «системы человека» как основа для семантического анализа антропологической лексики, т. е. лексики, характеризующей человека. Ю.Д. Апресян выделяет восемь таких систем: 1. физическое восприятие (зрение, слух, обоняние, вкус, осязание) и органы, с помощью которых оно осуществляется (глаза, уши, нос, язык, кожа); 2. физиологические состояния (голод, жажда, желание = плотские влечения, большая и малая нужда, боль и т. п.); 3. физиологические реакции на внешние и внутренние воздействия (бледность, холод, мурашки, сердцебиение и т. п.); 4. физические действия

и деятельность (работать, отдыхать, идти, стоять, лежать, рубить и т. п.); 5. желания (хотеть, стремиться, искушать, вынуждать, соблазнять, предпочитать и т. п.); 6. мышление, интеллектуальная деятельность (воображать, представлять, считать, полагать, верить, помнить и т. п.); 7. эмоции (бояться, радоваться, сердиться и т. п.); 8. речь (сообщать, обещать, требовать, приказывать и т. д.) (Апресян 1995: 42–43).

Эти «системы» образуют иерархическую шкалу: «Самой простой является восприятие: оно объединяет человека со всей живой природой. В частности, даже растения воспринимают такие факторы, как свет и тепло, потому что они на них реагируют. Самой сложной является речь: она отличает человека от всей живой природы» (Там же: 45). С другой стороны, эти «системы» делятся на два крупных класса: «системы, связанные преимущественно с деятельностью человеческого *тела* (первые четыре), и системы, связанные преимущественно с деятельностью человеческого *духа* (последние четыре)» (Там же: 49). Ю.Д. Апресян и его школа строго ограничивают свой анализ данными языка: «Мы в максимальной мере стремились к тому, чтобы это была именно “языковая” (а, например, не литературная, не общесемиотическая или общекультурная, не философская) картина человека» (там же: 37). Тем не менее предложенная Ю.Д. Апресяном схема, созданная на основе языковых данных и применительно к целям лингвистического (семантического) анализа, в целом соответствует онтологической структуре свойств и характеристик человека в его отношении ко всему остальному миру и потому может быть использована не только для воссоздания языковой картины мира, но и для этнокультурной реконструкции наивных представлений о человеке, отраженных в других знаковых сферах – фольклоре, мифологии, обрядности, искусстве и т. п.

В принципе все перечисленные выше «системы» человека могут служить основанием для определения антропоцентричности наивной (архаической) картины мира, но их роль в «человечивании сущего» и создании «человеческого» образа объектов внешнего по отношению к человеку мира различна, поскольку они в разной степени специфичны для человека. Абсолютно специфическими «системами» являются речь и мышление (интеллектуальная деятельность), тогда как остальные специфичны в разной степени и оказываются общими (или частично совпадающими) для человека и животных, для человека, животных и растений и т. п. Наибольшее число совпадающих систем присуще человеку и животным (физическое восприятие, физиологические состояния, отчасти физиологические реакции и некоторые естественные физические действия, в какой-то степени желание и эмоции); все три «царства» живой природы (человек, животные и растения) объединяются по меньшему числу признаков; другие онтологические классы – только по отдельным, «случайным» признакам (ср., например, способность к движению воды, огня, ветра, к производству звука – грома и т. п.).

5. Шкала признаков, противопоставляющих человека остальным сущностям мира, начинается с языка – способность говорить отличает человека от всего прочего мира. Близки к этому признаку такие «системы» человека (по Апресяну), как эмоции и интеллектуальная деятельность. К наиболее существенным признакам, выделяющим человека и противопоставляющим его некоторым другим онтологическим классам, относится: способность двигаться (точнее – перемещаться), которая объединяет человека с животным миром и противопоставляет всем остальным «царствам», включая растения. Человек, растения и животные совпадают по признаку способности к росту, рождению и умиранию, подверженности болезням, делению по полу, взаимным контактам (человек получает от животных и растений пищу и одежду, разводит животных и выращивает растения, некоторые животные употребляют в пищу растения и т. д.). Человека с животными, но не с растениями объединяет способность к перемещению, наличие жилища, «институт семьи», частично (по некоторым поверьям) наличие души. Значительно меньше «человеческих» признаков у явлений природы (способность к движению, ср. движение небесных светил, ветра, облаков, реки и т. п.) и тем более у артефактов (здесь сходство может касаться внешней формы, остальные приписываемые артефактам человеческие признаки – языковые или поэтические метафоры). По образу человека и человеческого сообщества сконструирован и «нижний», демонический, потусторонний мир, мир мифологических персонажей, которым придается человеческий облик, способность видеть, слышать, говорить, совершать целенаправленные действия, создавать семью и т. п., но в то же время есть и черты, сближающие их с животными (шерсть, рога, копыта, гусиные лапы, клыки и т. п.), и ирреальные свойства (способность к превращениям и изменению облика, воздействие на человека и т. п.). См. (Миф в культуре 2000; Виноградова 2000; 2016). Так же «очеловечиваются» и персонажи высшего, небесного мира: Бог становится старым и глухим (У истоков мира 2014: 96); по поверьям македонцев, Бог, решив создать человека, лепил его из глины, как гончар: засучив рукава, работал весь день, устал и проголодался, а после обеда не успевал доделать всех людей и очень спешил, отчего люди выходили разными и бесформенными (Толстая 2015: 127); Бог помогает людям, избавляет их от болезней, несчастий, сердится на людей, наказывает их за грехи (убивает молнией, превращает в камень, насыляет болезни, стихии и т. п.), совершает чудеса, проявляя свою «над-человеческую» природу.

К специфическим «человеческим» признакам относятся и признаки «высших» систем человека, такие как эмоции, способность к взаимодействию, социальные роли и т. п. Понятия, категории и образы, относящиеся к этим высшим формам человеческого мира, тем не менее, также способны применяться к внешним, нечеловеческим сущностям. По поверьям

вологодских крестьян, «во время грозы и дождя небо не открывается, а открываются только дыры и отверстия на небесном своде. Тут ничего не видно. Отмыкает и запирает небо, т. е. эти отверстия и дыры, небесный сторож (дежурный из ангелов)» (РКЖБН 5/2:68). Или: «Град сыплется с неба небесным сторожем на землю, если усматривается в какой-либо местности важный грех, заслуживающий наказания (выбить хлеб и т. д.). Туман происходит от дыма, если небесный сторож по забывчивости не отомкнет отверстие своевременно» (Там же: 69). За образом дежурства, сторожа и его служебных функций стоит спроецированная на внешний мир картина устройства человеческого общества.

Трудно, конечно, учесть все возможные признаки. Для полноты картины следовало бы разработать эту тему систематически, т. е. проследить на примерах, как каждый «человеческий» признак ведет себя в других (нечеловеческих) сферах (что из «нечеловеческого» может получать личное имя, может говорить, плакать и т. д.). Тогда окажется, что практически каждый признак может получить свою реализацию в каждом онтологическом классе, сколь бы чужеродным он ни казался применительно к этому классу. Так, хотя природные «предметы» в принципе не растут, мы можем встретиться (в Польше, у восточных славян) с представлением о том, что камни растут (SSSL 1/1: 354; «Народная Библия» 2004: 115–116; У истоков мира 2014: 56); у природных явлений, стихий и предметов в принципе нет пола, но солнце, огонь или ветер обычно концептуализируются в мужском роде, а деревья и предметы могут наделяться признаком пола, т. е. считаться мужскими или женскими и соответственно обладать разными символическими значениями (Топорков 1993; Толстой 1995: 333–340; Гура 2002). По поверьям и фольклорным данным разных славянских традиций, животные и растения способны говорить и понимать человеческий язык (Гура 2012). Небесные светила считаются глазами Бога, им приписывается способность и функция наблюдения за миром и людьми (в болгарских представлениях, у солнца множество глаз, которыми оно осматривает мир); согласно этиологическим легендам, звезды произошли из глаз человека (и наоборот, глаза – из звезд); звезды «мигают» и «моргают»; они умеют говорить (ср. поэтический образ «И звезда с звездой говорит»); под «взгляд» солнца или звезд с магическими целями выставляли лечебные травы, «молчальную» воду, детские пеленки и т. п. В номинациях созвездий и в соответствующих этиологических легендах представлены разнообразные персонажи и картины человеческого мира – болгарские названия Млечного Пути *Кумов път* или *Кумова слама* подкрепляются легендами о куме, который крадет солому у своего крестника (или наоборот – крестник крадет у кума); по польским поверьям, Млечный Путь – это след разлитого по небу молока и т. п. (Младенова 2002; 2006; Белова 2004).

Объектам и явлениям внешнего мира могут приписываться не только отдельные человеческие признаки и способности, но и комплексы признаков и целые сценарии «человеческого» мира. К ним относятся, например, фольклорные образы жизненного цикла применительно к растениям и предметам, используемые в магических защитных или продуцирующих целях. Например, пением песен, повествующих о «муках» конопли, сербы разгоняли градовые тучи, а рассказ о «жизненном пути» и муках хлеба у восточных славян мог служить оберегом от волка (Толстой 2003). Множество реалий человеческой жизни, бытовой и хозяйственной деятельности человека спроецированы на звездное небо и отражены в названиях светил и созвездий и астрологических легендах, где можно встретить и домашних животных (бык, баран, курица с цыплятами, свинья с поросятами, лебедь и т. п.), и хозяйственные орудия и домашнюю утварь (рало, коса, воз, стол, пояс, ковш, сито, стожар, ярмо, улей, солома и т. п.), и персонажей (пастух, косари, царский слуга, евреи, кум, поп и др.), иногда со своими именами (болг. Яна, Стана, Маро и т. п.) (Младенова 2006). Другим примером проецирования человеческой жизни во всей ее конкретности на внешний мир могут служить поверья о лунных пятнах: это и следы испачканной руки женщины, месившей тесто, подтеревшей ребенка и т. п., и влюбленные парень и девушка, и два кузнеца, стучащие по наковальне, и цыган, убивший кума молотом, и следы краденых предметов – лепешки, гороха, яиц, хвороста и т. п., и люди, работающие в праздник, и крестьянин с лопатой или вилом, и два брата – один из них вилами закалывает другого или убивает молотком, коромыслом и т. п. Это могут быть и библейские персонажи – Каин, убивающий Авеля, Адам и Ева, царь Давид, архангел Михаил и т. п. (Гура 2004; 2006).

С другой стороны, можно было бы проследить, какими человеческими признаками наделяется каждый онтологический класс. Например, по данным А.В. Гуры, животным в разных жанрах культуры (фольклоре и верованиях) приписываются очень многие признаки, охватывающие практически все «системы» человека, т. е., в частности, антропоморфный или частично антропоморфный облик, такие атрибуты, как жилище, такие формы поведения, как речь, плач, слезы, антропонимические имена, человеческие занятия, социальные отношения, сексуальные связи, брачные союзы, человеческие психические свойства (ср. кротость голубя, веселье ласточки, мудрость ужа и т. п.), наличие души и т. д. (см. статью А.В. Гуры в настоящем издании, а также Орозулсја НОМО-ANIMAL 2003).

Мы видим, что самыми специфическими для человека свойствами оказываются **язык (речь), имя, смех, слезы, родство**. Эти признаки отделяют его и от животных, и от растений, и тем более от предметов и природных явлений. Однако известно, что все эти признаки в языке традиционной культуры могут приписываться и явлениям внешнего мира: в сказках и

других фольклорных жанрах говорят животные и растения (Гура 2012), нередко и предметы, все они могут наделяться именами (Толстая 1999); родство приписывается небесным светилам и стихиям (У истоков мира 2014: 80–81, 96; «Народная Библия» 2004: 122–123), календарным дням и праздникам и т. п. (Толстая 2008), святым (Попов 2009), метафорически – предметам и явлениям внешнего мира (Березович 2009). С другой стороны, многие признаки (особенно относящиеся к «низшему» уровню – к телу, физиологии) могут быть как человеческими, так и «животными», и не всегда можно понять, чей именно образ – человека или животного – лежит в основе тех или иных представлений. Например, такие предикаты, как «спать» или «пить» («зимой радуга спит», «земля спит до Благовещения и ее нельзя трогать»; «радуга пьет воду», отсюда ее названия у вост. славян *пиявка*, *пиявица* и под.), могут уподоблять природные объекты и человеку, и животному; в приведенных примерах радуга скорее воспринимается как зверь (ср. ее «змеиные» названия типа *смок* и т. п.), а земля – скорее как человек (ср. *мать-сыра земля* или *земля-именинница* – в день Успения Богородицы, грех ходить по ней босиком – РКЖБН 5/4: 149). В то же время признаки более высокого уровня (относящиеся к психологии, эмоциям, поведению, коммуникации, социальным ролям), безусловно, относятся к сфере антропоцентризма и антропоморфизма, ср. «радуга завистлива, девкам шибко завидует, забирает у них красоту (во время месячных)» (Добровольская 2011: 209), «радуга крадет детей» и т. п. (Там же). Такого рода примеры восприятия мира сквозь призму человека, его тела, физиологии, души, его занятий, поведения, сквозь призму всего его внутреннего и внешнего мира раскрывают не только «человеческий» образ мира, но и образ самого человека как субъекта восприятия мира.

7. Жанры фольклора в разной степени пользуются приемами антропоморфизации или антропологической метафоризации. Скажем, сказки свободно наделяют речью животных, растения и даже предметы; загадки принципиально «метафоричны» или метонимичны и обязательно кодируют загаданную реалию признаками других реалий (подобных или смежных); широко используют «человеческие» модели этиологические легенды, дающие объяснение происхождению предметов и явлений внешнего мира в категориях человеческой жизни, ср., например, пятна на месяце или созвездие Плеяды – наказанные Христом женщины, которые не хотели указать ему дорогу, или, наоборот, женщина и ее дети, которые угостили его хлебом (SSSL 1/1: 247) и т. п.

Специального внимания в этом отношении заслуживает пословица, для которой, по выражению А.А. Крикманна, «специфически характерен антропоцентризм» (Крикманн 1978: 86). Эта специфика состоит в том, что

в отличие, например, от загадки, которая говорит главным образом о «не человеческом», предметном, внешнем мире «языком человека» («Сидит девица в темнице, а коса на улице» – «Морковь», «Старик у ворот тепло уволок» – «Мороз»), пословица по большей части говорит о человеке «на языке нечеловеческого» («Яблоко от яблони недалеко падает», «Ни рыба, ни мясо», «Под лежачий камень вода не течет» и т. п.) – за этими пословицами стоят отношения и характеристики людей. «Стихии, неодушевленные природные объекты, вещи, растения, животные и т. д. обозначают здесь людей, человеческие действия, объекты и продукты человеческой деятельности. <...> При этом метафорам пословиц свойственно определенное направление переносов: объяснить более сложное через более простое, менее известное через более известное, представить, например, духовное через физическое, идеальное через биологическое и т. д. Ведущую роль в этих видоизменениях играют оппозиции **человеческое – нечеловеческое** и **природное – культурное**» (Там же: 91). Подобный принцип метафорических переносов с «более низкого» на «более высокое» характерен и для языка: «(1) физический рго моральный или интеллектуальный недостаток (больной, слепой, глухой, горбатый); (2) физиологическое рго духовное или социальное состояние недостаточности / насыщенности (голод, жажда, сытость); (3) физическое рго психическое, моральное или социально-экономическое состояние бедствия или вреда (удар, рана, боль); (4) физическая рго социальная акция, взаимодействие или другое действие или процесс (лазанье, падение и вставание, поиск и нахождение, путешествие, охота, драка, дойка и стрижка) и т. д.» (Там же: 92). Легко заметить, что здесь имеется в виду та же иерархическая последовательность «систем человека», что и в цитированной выше работе Ю.Д. Апресяна. В случае пословицы, таким образом, мы имеем нечто обратное по отношению к антропоморфизму: вместо «очеловечивания» мира здесь происходит «обмирщение», опредмечивание человека. Тем не менее эта оборотная сторона антропоцентризма покоится на том же взгляде на мир сквозь призму человека, что и антропоцентризм в прямом смысле слова, и обе эти перспективы характеризуют человека как субъекта восприятия внешнего мира: «Поскольку пословицы на этические и социальные темы являются пословицами об отношениях **человека и человека**, то и пословицы на нечеловеческие темы могут, наверное, рассматриваться не просто как высказывания о явлениях природы, растениях, животных и вещах как таковых, а как высказывания об отношениях **человека и явлений природы, человека и животных, человека и вещей** и т. п.» (Крикманн 1984: 165).

Во всех этих разных сферах (язык, паремии, разные жанры фольклора) используются сходные приемы **метафоры** и **метонимии**, с одной стороны, и **мифологизации**, с другой. Эти явления не всегда поддаются

разделению и четкому определению, чаще всего, особенно в архаических контекстах, они тесно связаны и составляют единое (мифопоэтическое) целое. То, что А.Н. Афанасьев называл «поэтическими воззрениями славян на природу» или А.А. Потебня называл «символами народной поэзии», по своему характеру в такой же степени поэтическое, как и мифологическое явление. Даже стертые языковые метафоры типа *ветер дует* отсылают нас к мифологии атмосферных явлений, в рамках которых ветер – мифологическое существо, действующее по своим мифологическим законам. Исследователи метафоры (языковой и поэтической) говорят о ее двунаправленности: от окружающего мира на человека и от человека на окружающий мир – и подчеркивают преобладание второго направления, т. е. антропоцентрического (Арутюнова 1990). В этом можно видеть не только естественность и удобство использования человеком самого себя в качестве кода и модели восприятия и категоризации мира, но и ответственную позицию человека по отношению ко всему внешнему миру, о которой говорил В.Н. Топоров в недавно опубликованном эссе «Знак и текст в пространстве и времени» (Топоров 2015). Эти слова приведены в качестве эпиграфа к настоящей статье.

Литература и источники

- Агапкина 2013 – *Агапкина Т.А.* Дерево и человек: одна судьба на двоих // *Ethnolinguistica Slavica*. К 90-летию акад. Н.И. Толстого. М., 2013. С. 42–58.
- Апресян 1995 – *Апресян Ю.Д.* Образ человека по данным языка: Попытка системного описания // *Вопросы языкознания*. 1995. № 1. С. 37–67.
- Арутюнова 1990 – *Арутюнова Н.Д.* Метафора // *Лингвистический энциклопедический словарь*. М., 1990. С. 296–297.
- Арутюнова 1999 – *Арутюнова Н.Д.* Введение // *Логический анализ языка. Образ человека в культуре и языке*. М., 1999. С. 3–10.
- Белова 2012 – *Белова О.В.* Млечный Путь // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь* / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2004. Т. 3. С. 264–266.
- Березович 2009 – *Березович Е.А.* Метафорические комплексы, составленные терминами родства, в славянских языках // *Категория родства в языке и культуре* / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 2009. С. 257–278.
- Виноградова 2000 – *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. М., 2000.
- Виноградова 2016 – *Виноградова Л.Н.* Мифологический аспект славянской фольклорной традиции. М., 2016.
- Гура 2002 – *Гура А.В.* «Мужской–женский» в народной зоологии: соотношение символики, пола и грамматического рода // *Признаковое пространство культуры*. М., 2002. С. 155–162.

Гура 2004 – Гура А.В. Лунные пятна // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2004. Т. 3. С. 150–154.

Гура 2006 – Гура А.В. Лунные пятна: способы конструирования мифологического текста // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. М., 2006. С. 460–484.

Гура 2012 – Гура А.В. Язык животных и растений // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2012. Т. 5. С. 615–616.

Добровольская – Добровольская В.Е. Амбивалентная природа радуги в поверьях Центральной России // Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury / Red. J. Bartmiński. Lublin, 2011. Т. 23. С. 205–216.

Ђаповић 1995 – Ђаповић А. Земља. Веравања и ритуали. Београд, 1995.

Крикманн 1978 – Крикманн А.А. Некоторые аспекты семантической неопределенности пословицы // Паремииологический сборник. Пословица. Загадка (Структура, смысл, текст) / Сост., ред. Г.А. Пермякова. М., 1978. С. 82–104.

Крикманн 1984 – Крикманн А.А. Опыт объяснения некоторых семантических механизмов пословицы // Паремииологические исследования. Сборник статей. М., 1984. С. 149–178.

Маринов 1914 – Маринов Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914 [СБНУ. Кн. 28].

Миф в культуре 2000 – Миф в культуре: человек – не человек / Ред. Л.А. Софронова, Л.Н. Титова. М., 2000.

Младенова 2002 – Младенова Д. «Глаза» и «зрение» небесных светил: связь концептов света и зрения в балканских языках и традиционной культуре // Славяноведение. 2002. № 6. С. 72–86.

Младенова 2006 – Младенова Д. Звездното небе над нас. Этнолингвистично изследване на балканските народни астроними. София, 2006.

Народная библия 2004 – «Народная библия»: Восточнославянские этимологические легенды / Сост. и комм. О.В. Беловой. М., 2004.

Нефедова 2004 – Нефедова Е.А. Северные ветры: фрагмент диалектной картины мира // Діалекти в синхронії та діахронії: загалнослов'янський контекст. Київ, 2004.

Онищук 1909 – Онищук А. Матеріали до гуцульської демонології // МУРЕ. 1909. Т. 11. Отд. 1.

Попов 2009 – Попов Р. Родственные отношения святых в календарной традиции болгар // Категория родства в языке и культуре / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 2009. С. 170–183.

РКЖБН – Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» кн. В.Н. Тенишева. СПб., 2004–2008. Т. 1–5.

Толстая 1998 – Толстая С.М. Символические заместители человека в народной магии // Судьбы традиционной культуры. Сборник статей и материалов

памяти Ларисы Ивлевой. СПб., 1998. С. 72–77 [То же: *Толстая С.М.* Семантические категории языка культуры. М., 2010. С. 125–130].

Толстая 1999 – *Толстая С.М.* Имя // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 408–413.

Толстая 2004 – *Толстая С.М.* «Человек живет, как трава растет»: вегетативная метафора человеческой жизни // Сокровенные смыслы. Слово. Текст. Культура. Сб. ст. в честь Н.Д. Арутюновой. М., 2004. С. 694–703.

Толстая 2008 – *Толстая С.М.* Род, родство // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2008. Т. 4. С. 441–445.

Толстая 2015 – *Толстая С.М.* Образ мира в тексте и ритуале. М., 2015.

Толстой 1995 – *Толстой Н.И.* «Мужские» и «женские» деревья и дни в славянских народных представлениях (Мифологизация грамматического рода) // Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 333–340.

Толстой 2003 – *Толстой Н.И.* Vita herbae et vita rei // Толстой Н.И. Очерки славянского язычества. М., 2003. С. 37–72.

Топорков 1993 – *Топорков А.А.* Из наблюдений над функциями грамматического рода в этнодиалектных текстах // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993. С. 55–59.

Топоров 2015 – *Топоров В.Н.* Знак и текст в пространстве и времени // *Slavica Revalensia*. Tallinn, 2015. Vol. II. P. 150.

У истоков мира 2014 – У истоков мира. Русские этимологические сказки и легенды / Сост. и комм. О.В. Беловой и Г.И. Кабаковой. М., 2014.

Berlin et al. 1973 – *Berlin B., Breedlove D.T., Raven P.H.* General Principles of Classification and Nomenclature in Folk Biology // *American Anthropologist*. New Series. Vol. 75. No. 1. (1973, February).

Opozycja HOMO-ANIMAL 2003 – *Język a Kultura*. Tom 15. Opozycja HOMO-ANIMAL w języku i kulturze / Pod red. A. Dąbrowskiej. Wrocław, 2003.

Podmiot 2008 – *Podmiot w języku i kulturze* / Red. J. Bartmiński, A. Pajdzińska. Lublin, 2008.

Punkt widzenia 2004 – *Punkt widzenia w języku i kulturze* / Red. J. Bartmiński, S. Niebrzegowska-Bartmińska. Lublin, 2004.

SSSL – *Słownik stereotypów i symboli ludowych / Koncepcja całości i redakcja J. Bartmiński*. Lublin, 1996. Т. I. Kosmos. [Cz. 1]. Niebo. Światła niebieskie. Ogień. Kamienie; 1999. [Cz. 2]. Ziemia. Woda. Podziemie; 2012. [Cz. 3]. Meteorologia; [Cz. 4]. Świat. Światło. Metale.

Szyborska 1992 – *Szyborska W.* Rozmowa s kamieniem // W. Szyborska. Wieczór autorski. Warszawa, 1992.

Zowczak 2000 – *Zowczak M.* Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej. Wrocław, 2000.