

KAMIENNE SERCE – DREWNIANA DUSZA. KAMIEŃ I DRZEWO JAKO ARCHETYPOWE WZORCE KREOWANIA WIZERUNKU PSYCHOFIZYCZNEJ KONDYCJI CZŁOWIEKA W JEZYKU I W KULTURZE TRADYCYJNEJ

E. Mastowska

Podstawę rozważań nad motywacją semantyczną tytułowych frazemów *kamienne serce* i *drewniana dusza* stanowią dwa komponenty: kamień i drzewo, na których zbudowane są ich metaforyczne charakterystyki. Biorąc pod uwagę funkcję serca jako organu odpowiedzialnego za sferę uczuciową, oba komponenty odnieść by można do istoty człowieczeństwa w wymiarze doczesnym i wiecznym, jakim jest właśnie dusza. Celem artykułu jest prześledzenie ścieżek kognitywnych łączących kamień oraz drzewo z duszą i jej nosicielem, co wymaga wprowadzenia szerszego kontekstu, w którym metafory te są realizowane.

Za podstawę materiałową analizy przyjąłem dane paremiologiczne (z polskiego obszaru gwarowego oraz z języka potocznego), zawierające omawiane komponenty w odniesieniu do człowieka jako konstrukcji psychofizycznej oraz stereotypowe motywy zaczerpnięte z folkloru polskiego (na tle ogólnosłowiańskim), które pozwolą na odsłonięcie głębszych warstw semantycznych utrwalonych w konotacjach tekstowych³⁰.

W analizie posługiwać się będę instrumentarium mieszczącym się w nurcie badań kognitywnych, uwzględniających podmiotową interpretację rzeczywistości, opartą na bazie doświadczeniowej, ukształtowanej przez przedpojęciowe schematy wyobrazeniowe, które odzwierciedlają antropocentryczny punkt widzenia, wynikający z budowy ciała ludzkiego i jego sensorycznych zdolności [Johson 1990, Krzeszowski 1994, 1999, Libura 2000]. Schematy te leżą u podstaw językowej wyobraźni, która w wyniku kulturowych uwarunkowań wytworzyła właściwy dla danej społeczności sposób konceptualizowania językowej rzeczywistości.

³⁰ Podstawę materiałową stanowią źródła słownikowe: SSiSL, SGP, NKPP, SlavDrev oraz dane czerpane z opracowań etnologiczno-antropologicznych.

Kamień i *drzewo* jako pierwotne elementy rzeczywistości otaczającej człowieka, stanowią dlań punkt odniesienia do ustanowienia swego miejsca w kosmosie oraz zbudowania światopoglądu na sprawy doczesne i wieczne. W słowiańskich mitach kosmogonicznych *drzewo* i *kamień* jawią się jako archetypy wyobrazeniowe kreowanej rzeczywistości, co najlepiej ilustruje treść gospodarskiej kołеды, notowanej przez Kolberga w Sanockiem i Krośnieńskim [K 49 San-Kr: 188], która opowiada o wielkim morzu i rosnącym pośrodku jaworze sprzed stworzeniem świata i trzech gołębiach-kreatorach, które z dna wód wydobywają piasek, którym zasiewają ziemię oraz złoty kamień – fundament nieba. *Kamień* i *drzewo*, tworząc fundament świata, realizują preschematy CENTRUM (ziemia) oraz GÓRA-DÓŁ (kierunek wertykalny wyznacza drzewo, łącząc kamienne niebo z ziemią). Podobna sceneria występuje w kołędzie karpackiej, w której dwóch demiurgów w postaci ptaków opowiada zbliżony wariant aktu stworzenia świata:

Jakże my mamy stworzyć świat?/Spuśćmy się na dno morza,/Wyniesiemy drobnego piasku,/niebieskiego kamienia,/Drobnego piaseczek posiejemy,/Niebieski kamyczek podniesiemy./Z drobnego piasku – czarna ziemia,/ – lodowata wodzica, zielona trawica./Z niebieskiego kamienia – błękitne niebo,/Niebieskie niebo, świetliste słoneczko./Świetliste słoneczko, jasny miesięczek,/Jasny miesięczek i wszystkie gwiazdeczki [Tomicki, Tomicka 1975: 63–64].

Drzewo i *kamień* występują również w słowiańskim micie antropogenicznym (znanym głównie z obszarów wschodnio- i południowosłowiańskich), którego najstarszy zapis pochodzi z XVI-wiecznego ruskiego apokryfu *O Morzu Trydenckim*: „stworzył Pan raj na wschodzie i postanowił Pan stworzyć pierwszego człowieka Adama. I stworzył ciało jego z siedmiu części: z ziemi ciało, z kamienia kości, z morza krew, ze słońca oczy, z obłoków myśli, z w i a t r u oddech, z ognia ciepłotę”. Opowieść ta nawiązuje bezpośrednio do znanej w świecie starożytnym³¹ koncepcji

³¹ Ryszard Tomicki [Tomicki 1980: 52] przywołuje dzieła starożytnych, zwłaszcza Izydora z Sewilli (ok 570-636) oraz pochodzące z XII w dzieło Honoriusza Augustoduńskiego. *Elucidarium* – adaptacja koncepcji człowieka kosmicznego. Natomiast na indoeuropejski rodowód metafory nieba jako kamienia wskazał Wojciech Sowa w obszernym artykule *Lac. Luppiter Lapis, awestyjski Asman. Niebo jako kamień. U źródeł indoeuropejskiej metafory*, w: *Kamień w literaturze, języku i kulturze*, Magdalena Roszczynalska, Katarzyna Wądołny-Tatar red., t. 2, Kraków 2013: 13–21.

człowieka kosmicznego, którego kości „mają udział w twardości kamieni, nogi w sile drzew, włosy w pięknie traw, zmysły w czujności zwierząt” [Tomicki 1980: 51-52]. Wynika stąd, że w językowym obrazie świata kamień i drzewo zajmują poczesne miejsce (SW CENTRUM) zarówno w wyobrażeniu kosmosu, jak i postrzeganiu człowieka jako istoty stanowiącej jego integralną część [Marczewska 2002, Brzozowska 2009; Mazurkiewicz 1986; 1987, Tomicka, Tomicki 1975, Tomicki 1980; SlavDrev 2: 60].

W paremiologii uzewnętrzniły się zwłaszcza sensoryczne zdolności percepcyjne człowieka, które dały podstawę do paralelnego sposobu obrazowania fizycznej i psychicznej kondycji człowieka, opartych na porównaniu do *drzewa* i *kamienia* mimo, że oba komponenty prezentują z pozoru inną rzeczywistość – świata ożywionego i nieożywionego. Jednakże w obrazowaniu *drzewa* i *kamienia* ujawniają się uwarunkowania kulturowe, które wpłynęły na sposób profilowania³². Zgodnie z ludowymi wierzeniami kamienie rosły (profil ożywiony) dopóty, dopóki nie zostały przeklęte (przez Pana Jezusa, Matkę Boską, gdy poraniły ich stopy), wówczas zatraciły tę właściwość, choć w tekstach gwarowych nadal funkcjonuje przekonanie o kamieniach, które rodzi ziemia, łącznie z przypisywaną im zdolnością wzmaganą płodności, o czym świadczy zakaz usuwania kamieni z pól, *bo rola straciłaby na urodzajności* [Mazurkiewicz 1986: 52; SSiSL I, 355: K 40, Maz. Płd]. Profil nieożywiony o cechach prototypowych, odbieranych przez zmysł dotyku – twardość, ciężar i wynikająca stąd stabilność i moc funkcjonuje niezależnie i koresponduje z analogicznymi cechami przypisywanymi drzewu (tak profilowi drzewa żywego jak i użytkowego – drewna – pozbawionego już cech ożywionych).

Analogie między fizyczną kondycją człowieka a ożywionym profilem kamienia i drzewa ilustrują frazemy *chłop jak dąb* i paralelne doń *zdrow jak kam* [S VI: 220], *kamiennie zdrowie, być z kamienia* 'być wytrzymałym, odpornym fizycznie' [NKPP 3: 825]. W ramach struktury porównania – człowiek jak drzewo/kamień – mieści się też sposób obrazowania procesu rozwoju i starzenia się: *kwitnąć* (fraz. *w kwiecie wieku*) – *przekwitać*,

³² Przyjmuję koncepcję profilowania wypracowaną w kręgu lubelskiej etnolingwistyki [Bartmiński 1993a; 1993b; Bartmiński, Niebrzegowska-Bartmińska 1998].

rosnąć – *pochylać się* (fraz. *dziewka jak wierzba, gdzie ją posadzisz, tam rośnie: u schyłku wieku, na pochyle drzewo wszystkie kozy skaczą*, NKPP), *starzeć się* (*próchnieć, gnić, usychać*, por. *ej ta brzoza spróchniała/ ta dziewczyna ospała*) oraz równoległe przysłowia z komponentem *kamień*: *gdy [człowiek] stary upada, diabeł kamień podkłada* [Słownik Warszawski].

Profil nieożywionego kamienia /pnia drzewa oraz jego cech prototypowych – braku zdolności odczuwania, niezdolności do ruchu, trwałości (odporności na czynniki zewnętrzne) stanowi podstawę motywacyjną przekleństw i złorzeczeń, skierowanych do ludzi, którzy dopuścili się niegodziwości w stosunku do bliźnich, za co rzucający klątwę werbalnie obraca go w kamień: *Bodajżeś skamieniał, Bodajbyś się w kamień zamienił* [NKPP 2: Kamień 1], *bodajeś się kamieniem stał!* [K 48 Ta-Rzesz: 317]. Kląć można było kogo *w żywe kamienie* [NKPP 2 kląć 7] albo też *w pień* [NKPP 2 kląć 6]. U podstaw performatywnych aktów mowy leżą przekonania w ich skuteczność, znajdujące uzasadnienie w sferze wierzeniowej. Powszechne w kulturze ludowej narracje o człekokształtnych kamieniach, upamiętniających ludzi obróconych za karę w kamień, stanowią stereotypowe motywy bajek, legend, ludowych opowieści wierzeniowych, a także pieśni [Brzozowska 1987: 74–77, Lubelskie, SSiSL, SlavDrev 2: 448].

Analogicznie do uwięzienia duszy w kamieniu w folklorze słowiańskim rozpowszechniony jest wątek metamorfozy człowieka w drzewo [SlawMif: 160, SlaVDrev 2: 63]. Według Moczyńskiego sytuacja taka zachodzi, gdy człowiek ginie śmiercią nagłą, wówczas z grobu wyrasta drzewo (dąb, wierzba, brzoza, jawor), a *gdy ciąc siekierą czy nożem takie drzewo, płynie zeń krew i niekiedy dobywa się głos ludzki* [KLS 2: 528]. Motyw skargi ofiary, opowiedzianej przez fujarkę wystruganą z drzewa wyrosłego na jej grobie, występuje też w wielu wersjach bajkowych z obszaru Polski i słowiańszczyzny, w Europie rozpowszechniony w formie balladowej [SFP 217-218]. Częsty jest motyw bajkowy wyrastania dwóch drzew splecionych konarami na grobach kochanków, którym nie dane było połączyć się za życia [Marczewska 2002: 66].

Stan uczuciowy człowieka obrazowany przez komponent kamienny oddaje opozycja współczucie – brak współczucia,

oparty na cielesnych doświadczeniach zmysłu dotyku: zdolności odczuwania temperatury (ciepły – zimny) oraz twardości lub miękkości ciała. Frazematyka z komponentem serca powiązany z profilem nieożywionego kamienia nabiera silnego nacechowania emocjonalnego ze względu na kontrast ze stereotypem serca jako ośrodka centralnego uczuć a utrwalonymi w zbiorowej pamięci narracjami o skamienieniu – transformacji w kamień jako skutku klątwy lub kary. Ujemna wartość przypisywana frazemu oznaczającym skamienienie serca jest bogato reprezentowana zarówno w języku ogólnym, jak i w materiale gwarowym i folklorystycznym: ogpól. *kamienne serce, serce z kamienia, mieć kamień zamiast serca*, gwar. *mieć serce z kamienia, mieć kamień nie serce* [kartoteka SGP], *mieć kamień zamiast serca* [Sychta 1968: 125], *serce zakaliste* [Sychta 1973: 286] w opozycji do ogpól. *Serce nie kamień*, gwar. *zakamieniałe serce, serce ukamienowane* ‘skamieniałe z rozpacz’ [kartoteka SGP – warm-maz.].

W folklorze (głównie w balladzie) metafora serca twardego jak kamień lub skamieniałego z rozpacz stanowi podstawę narracji o niespełnionej miłości, opartej na różnych wątkach. Motywem skamienienia serca może być:

- strach dziewczyny przed niechcianymi zalotami: *O, dajże mi, Boże/ Serce jako kamień,/ Bym nigdy nie miała/Zaletow ze łzami* [Wełpa 2014: 295];
- rozpacz dziewczyny z powodu wydania jej za starego: *Jek ja mam [!] wesoło być/ za starego musza iść,/ a moje serce ukamienowane, ni mo sie gdzie utulić* [Wełpa 2014: 263];
- oskarżenie rodziców o kamienne serca/ serca z kamienia, gdy nie pozwalają młodym pobrać się: *Matka jak Lucyper, kamień serce miała, zakochaną córkę kijem okładała* [Lubelskie 4: 94].
- zazdrość o rywalkę, prowadząca do zbrodni: *Siostra **serca kamiennego**/jeszcze raz jo [siostrę] uderzyła,/ ta biedna śmiercio męczeńsko/tak życie swe zakończyła.* [Lubelskie 4: 20].

Paralelą do skamieniałego serca są metafory odnoszące się do uczuciowej kondycji człowieka motywowane profilem drzewa suchego lub drewna, oparte na czasowniku *drewnieć* ‘twardnieć, stawać się sztywnym’. Używane przenośnie w odniesieniu

do człowieka oznaczają ‘bycie zimnym, nieczułym, beznamiętnym’ [Marczewska 2002: 85].

Aksjologiczną ocenę metafor oddaje preschemat SKALI. Rozpiętość między wartościami ekstremalnymi plus – minus pozwala na uchwycenie ambiwalencji w ocenie paralelnych cech kamienia i drzewa w zależności od zakresu użycia, a w szerszym kontekście od konotacji. Prototypowe cechy twardości, odporności, czy bezruchu kamienia i drzewa (drewna) w odniesieniu do charakteru człowieka i jego stosunku do świata mogą nosić zarówno walor pozytywny, jak i negatywny, zależnie od tego, który element z pary preschematów WIEZI – BRAKU WIEZI, KONTROLI – BRAKU KONTROLI znajduje się w strukturze znaczenia paremii o identycznym brzmieniu: *kamień nie człowiek, być z kamienia, twardy jak kamień, być twardym niewzruszonym jak głaz/skała*. Dopiero kontekst sytuacyjny wprowadza polaryzację znaczeniową i idącą za tym waloryzację. Każda z tych metafor wskazywać może bądź na niezłomność charakteru, odporność na przeciwności losu, odwagę, bądź na nieczułość, chłód, obojętność, a w skrajnych wypadkach okrucieństwo³³.

Natomiast współwystępowanie obu komponentów w szerszych kontekstach sytuacyjnych, pozwala na uchwycenie ich symbolicznej funkcji, opartej na mitycznych podstawach oraz zdolności łączenia przeciwieństw – dynamiki i trwania. Kamień i drzewo stanowią stały element scenarii przemiany dziewczyny w kobietę, motywu śmierci bohatera w pieśniach i w balladach. Wątek inicjacji seksualnej pokrywa się często ze śmiercią jednego lub obojga kochanków. Liczne warianty zbliżonych pod względem treści tekstów pieśni wskazują na wysoki stopień ich utrwalenia w zbiorowej pamięci, co pozwala uznać go za motyw stereotypowy³⁴.

Symbolicznym komponentem sceny inicjacji seksualnej jest biały kamień, na którym siada dziewczyna przed lub po ak-

³³ Problematyce wartościowania we frazeologizmach z leksemem kamień poświęcone jest studium autorstwa Renaty Dźwigoł [Dźwigoł 2013: 88–107], zawarte w drugim tomie *Kamień w literaturze, języku i kulturze*, pod red. Magdaleny Roszczyńskiej i Katarzyny Wądołny-Tatar, wydanej przez Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej w Krakowie w 2013 r.

³⁴ Za Stanisławą Niebrzegowską-Bartmińską za stereotypowe motywy wędrowne przyjmuje te, które powtarzają się w różnych wariantach i/lub gatunkach tekstu [Niebrzegowska_Bartmińska 2006].

cie. W scenariuszu rytualnej transformacji w formie zaślubin biały/złoty kamień może być miejscem, w którym dziewczyna żegna się z panieństwem, lub też pełni on funkcję wrót do przejścia w stan małżeński. Symbolika, oparta na prototypowych cechach kamienia – twardości, trwałości – odzwierciedla charakter zmiany, której nie da się już odwrócić:

- *Wylazła, wylazła spod kamienia żaba/ wczoraj była ładna panna, a dzisiaj już baba.* [Lubelskie 2:389]

- *Tam na kamieniu siedziała (bis),/ Rosiste włosy czesała (bis),/ Ej, włosy, włosy rusiste (bis), służyliście mi w panieństwie/ A tera już nie będziecie (bis),/ pod biały welon pójdziecie (bis)/ Już sie druźbowie zjeżdżają (bis), na panne młode czekają, na panne młode czekają* [Lubelskie 2: 319].

- *Hej, zarząły wróne kuniki, zarząły/ kiedy z Marysią naszą młodziutkom, hej, do ślubu jachały [...]. Ej, u wroty kamień złoty, lilija, niech cię, Marysiu, pobłogosławi przenajświętszo Maryja,* [Lubelskie 2: 130].

Niekiedy scena zaślubin łączy się ze śmiercią dziewczyny, gdy wydana wbrew swej woli umiera z rozpaczy, wówczas jej wianek zostaje złożony na kamieniu nagrobnym:

- *Nie płacz, mamó, nie płacz, ni żałuj niczego, nie wkładaj ciężaru do grobu mojego./ No tylko mi połóż kamień marmurowy, a na tym kamieniu wianeczek mirtowy/ A na tym wianeczku gałązeczka ziela/ już nikt nie doczekał mojego wesela/ Bo moje wesele na cmentarzu będzie, na moim weselu dużo ludzi będzie. Dużo ludzi będzie, wszyscy aniołowie, będą mi poprawiać wianeczek na głowie* [Lubelskie 5: 66].

Biały kamień towarzyszy również utracie dziewictwa nie uświęconego rytuałem, a sama scena przebiega według innego scenariusza. Uwiedzenie zmienia dziewczynę w kobietę, ale nie kończy się błogosławieństwem wprowadzającym dziewczynę w stan małżeński. W wariantach bardziej dramatycznych aktem końcowym jest zabójstwo dokonane bądź przez uwiedzioną dziewczynę na rodzonym bracie (ze strachu przed karą) za namową uwodziciela, bądź przez uwodziciela, który zabija kochankę ze złości, że dziewczyna chce/nie chce za nim podążać w świat. Semantykę białego kamienia współtworzą preschematy CENTRUM (biały kamień symbolizuje centrum świata, w którym dokonuje się zmiana stanu: z dziewczyny w kobietę, z życia w stan śmierci) oraz WIEZI

(zerwanie więzi przez złamanie prawa (uwiedzenie), odebranie życia ofierze. Ujawnia się tu również mediacyjna funkcja kamienia łącząca świat żywych ze światem umarłych).

- *Na podolu biały kamień/ podolanka siedzi na nim/ Siedzi, siedzi, wionyk wiji, z biały róży i liliji,/ Przyszły do niej pudulenic, pudulanku, daj mi wieniec* [po zabiciu brata dziewczyna domaga się kary, słysząc pieśń o jego śmierci] *Zakujcie mnie w biały kamień, niech nie słysze pieśni o nim* [Lubelskie 4: 22].

- *Pływaj, Halu, pływaj od końca do końca,/ płynęło ich tu cztery a ty pływaj piąta/ Jechali rybacy, co ryby łowili/ i młoda Halusieńkę, z wody wydobyli/ Usiadła Helusia na białym kamieniu / i rozpuściła włosy po lewym ramieniu/ Posłuchajcie, panny i młode mężatki, nie oddalajcie wy się, od męża i matki* [Lubelskie 4: 54]

Paralełą do tragicznych miłosnych zdarzeń z komponentem kamiennym są sceny, w których miejsce centralne zajmuje drzewo. W narracjach pieśniowych występują scenariusze uwiedzenia i zabójstwa oraz śmierci samobójczej obojga kochanków, którym rodzina nie pozwoliła pobrać się.

Scenariusz uwiedzenia odbywa się w dwu etapach. Akt pierwszy to wyprowadzenie dziewczyny do boru – czyli miejsca odległego. Uwiedzenie i następujące po nim zabójstwo odbywa się pod drzewem (dębem, jaworem – symbolami drzewa życia), w przestrzeni obcej, gdzie zły kochanek grzebie dziewczynę. Zarówno inicjacja seksualna, jaki i zadana śmierć nie spełniają warunków obrzędu przejścia. Zerwane zostają więzi rodzinne, złamane boskie prawo, przerwane młode życie, co wzmacnia dramaturgię sceny, opartej na preschematach Cetrum (drzewo) – Peryferii (obca przestrzeń) pozostawiając zmarłą w stanie mediacji – dusza dziewczyny zmarłej śmiercią gwałtowną i pochowaną w niepoświęconej zimie zostaje uwięziona w drzewie.

- *A i tam jo zabił i tam jo pochował, pod zielonym dębem grób ji wymurował* [Lubelskie 4: 60].

Pod drzewem szykują sobie grób zakochani, którym nie pozwolono się pobrać i wybierają śmierć samobójczą:

- *Zaspacerowali pod zielono grusze, tutaj oddajemy Panu Bogu dusze,*

- *I z prawej kieszeni leworwer wyjmuję/ Kasiuleńkie zabił, a sam sie poranił* [Lubelskie 4: 68]

Również pod drzewem (prototypowo pod dębem, ale w wielu wariatach pod sosną lub brzozą) chowani są zmarli „nie swoją śmiercią” – samobójcy, partyzanci, żołnierze, ofiary rozboju niewinnie zadanej śmierci. Rola drzewa sprowadza się do funkcji niemego świadka i mediatora między niebem a ziemią [Marczewska 2002: 59, SlavDrev 2: 62].

Symbolika drzewa i kamienia w kontekście aktów transformacji ma podłoże mityczne. Drzewo przejmuje archetypowe wzorce drzewa kosmicznego, łączącego sferę ziemską z niebem. Podobnie rzecz przedstawia się w wypadku kamienia, którego moc i znaczenie mediacyjne odpowiadają archetypowym właściwościom skały, która dała początek światu, Kamień symbolizuje trwałość, moc i odwieczny porządek wszechrzeczy [SlavDrev 2: 61].

Kamień obrazuje ludzkie życie – od narodzin do śmierci. W kolekcji z wodą kamień oznacza ‘naczynie na wodę święconą umieszczona w kościele’ (SGP – obszar północnopolski), a także chrzcielnicę, o czym świadczy paremia *być na szerokim kamieniu* ‘podawać dziecko do chrztu’. Symboliczny udział kamienia we włączeniu dziecka do wspólnoty chrześcijańskiej, stanowi pierwszy krok na ziemskiej drodze życia, otwierając drogę do sacrum i życia wiecznego. W pieśniach weselnych kamień jako ekwiwalent ludzkiej doli, wyznacza kolejny etap życia – przejście ze stanu bezżennego w stan małżeński:

- *Dolo moja, dolo, na kamieniu rośla/ za kogo zem chciała, za tego zem pośla/ Że byłam wiedziała, że pójde za wdowca/ byłam se uuwiła wianecek z jałowca* [Lubelskie 2: 356].

- *Już sie ² ożeniła, już na wieki aman,/ już sie ² utopiła jak na morzu kamień* [Lubelskie 12: 756].

- *Puść się, Kasiu, po srywodzie, weź ten kamień, puść po wodzie. Jak nie pójdzie kamień na dno, to ty bedzies Junka godno.* [Lubelskie 1: 473].

Natomiast macierzyństwo bez rytuału zaślubin zmienia nieodwracalnie los dziewczyny, której życie staje się *ciężkie jak kamień*:

U jeziora bystrej wody; / płacze Mania swej urody, / i płakała, narzekała,/ com ja biedna doczekała,/ doczekałam maleńkiego,/ a któż będzie ojcem jego./

Ciężki, ciężki kamień młyński, /jeszcze cięższy los panieński./ Kamień w wodzie obróci sie,/ los panieński nie wróci sie [Lubelskie 5: 87].

Kamień wyznacza również koniec pobytu człowieka na ziemi. W pieśniach, zwłaszcza żołnierskich, frazem *skłonić głowę na kamień* oznacza śmierć bohatera na polu bitwy, grzebanego w przestrzeni obcej, w miejscu, gdzie zginął. Motywacją frazemu jest zarówno zwyczaj oznaczania kamieniem miejsca pochówku, jak i przekonanie, że pod kamieniem kryją się dusze zmarłych „nie swoją śmiercią”. Świadczy o tym zwyczaj przepraszania „obudzonego kamienia”, jeśli wędrowcowi zdarzyło się oń potknąć (z kieleckiego, [Mazurkiewicz 1978: 75]) oraz nakaz zmówienia modlitwy za jego duszę [SSiSL 1996: 358].

- *Kłaniam wam mości panowie, daleko tam brat na wojnie?/ a leżyć on w szczerym polu,/ trzyma głowę na kamieniu, prawą nóżkę we strzemienu. A koń jego, wedle niego, grzebie nóżką, żaluje go* [SSiSL 1996: 397, tamże liczne warianty]

- *Niedaleko w szczyrym polu, niedaleko w szczyrym polu, kładzi główke na kamieniu, / kładzi główke na kamieniu* [Lubelskie 3: 407].

- *Zabili, zabili ruscy wojownicy (bis),/ i pochowali go (bis), na polskiej granicy, (bis)/ granicy. Zabili, zabili i już pochowali (bis), z sinego kamienia (bis),/ grób wymurowali* [Lubelskie 3: 303].

Symbolicznie kres ziemskiego życia człowieka przypieczętowany zostaje kamieniem nagrobnym, co znajduje poświadczenie w wielu kulturach jako znak łączności świata z zaświatami echo pierwotnych wierzeń, że w kamieniu przebywają duchy przodków, którym należy zapewnić spokój i wieczne trwanie [Eliade 236-238, Forstner: 1990: 125, SSiSL 1996: 349, SlavDrev 2: 449]. Związek duszy ludzkiej z kamieniem (też z drzewem) potwierdza zwyczaj stawiania krzyży kamiennych, które miały nie tylko bronić miejsca przed zjawami z tamtego świata lub samego zmarłego przed złymi duchami [Forstner 1990: 125], ale były też miejscem odpoczynku dla dusz blakających się i pokutujących [Mazurkiewicz 1987: 75].

- *Y, y, y – sypio mogiły,/ a powoli kamień srogi, / ni ² odkupił klejnot drogi/ ² od śmierci Zet, zet, zet – koniec życia wnet,/ już mi dusze śmierć wygania,/ nie dba na prośby, błagania,/ już amen* [Lubelskie 2: 683].

- *Żegnam was mili przyjaciele, mnie czas pod głaz grobowy sściele, gdy śmiertelne oczy wieczny sen zamroczy* [SSiSL 1996: 403].

Pierwotny związek człowieka z kamieniem i z drzewem obrazuje kaszubska zagadka (w transkrypcji):

Dwa słupy, a na tych słupach becзка, a na tej becзce kam, a na tim kamieniu rosce las, a w tim lesie świniе chodzom – człowiek [Sychta 1968: 126].

Idąc tropem analogii między rytmem życia człowieka a odwiecznym cyklem zmian zachodzących w przyrodzie, powtarzalność faz narodzin, rozkwitu, zamierania i ciągłego odradzania się oddaje komponent roślinny (drzewo). Dynamizm cyklu wegaacyjnego drzew znajduje odwzorowanie w wierzeniach, leksyce, rytuale towarzyszącym kolejnym etapom życia człowieka od narodzin do śmierci oraz transmisji do nieśmiertelności [SlavDrev 2: 62]. Związek człowieka z drzewem uzasadniają także analogie w budowie. Części ciała człowieka odpowiadają częściom drzewa: głowa – koronie drzewa, pień – korpusowi, korzenie – nogom. Ponadto w ludowej wizji świata drzewu – jak człowiekowi – przypisuje się posiadanie duszy: *Dusza to ten żywot drzewa* [SGP 6: 495], *duša – f srotku ž`eva ies tak`e šare iag vontroba uot čelyńčo oggwar.* "namniejszy miekki krąg w przekroju drewna, znajdujący się w samym śroku rdzenia" [SGP 6: 495].

W leksyce gwarowej (w paremiach) porównania człowieka z drzewem poświadczane są licznymi przykładami: *jakie drzewo, taki pień, jaki ojciec, taki syn* [NKPP 2: 701]; *jaki korzeń, takie różdżki, jaka matka, takie córki* [NKPP 2: 406], *jakie drzewo, taka kora, jaka matka, taka córka* [NKPP 2: 406]; *stare drzewo nagiąć się nie da* [NKPP 2: 494]

Narodzinom dziecka towarzyszy powszechnie stosowany zwyczaj sadzenia drzewa, zgodnie z płcią – lipy dla dziewczynki, dębu dla chłopca, które wzrasta i rozwija się razem z nim. Kondycja drzewa odzwierciedla los i stan zdrowotny człowieka (usychanie drzewa, gdy ginie/umiera człowiek), co wskazuje na traktowanie drzewa jako sobowtóra dziecka, a sam rytuał bratania się z drzewem ma archaiczny charakter znacznie szerszy zasięg [SlavMif: 161, SlavDrev 2: 63]. Można przypuszczać, że są to ślady dawnych wierzeń o pochodzeniu człowieka od drzewa jako opiekuna noworodków, źródła życia i uzdrawiania [Marczewska 2002: 67].

Symboliczna obecność drzewa zaznacza się też w ludowym rytuale weselnym w postaci różgi weselnej niesionej przez pana

młodego oraz drzewka na korowaju, będącego odwzorowaniem drzewa życia³⁵ [Bączkowska 1988: 82].

Na wiare w związek losu człowieka z drzewem wskazują również interpretacje snów. Drzewa kwitnące, zielone wróżą pomyślność zdrowie, zamażpójście lub bogactwo, podczas gdy drzewo próchniejące lub suche/powalone zapowiada chorobę lub śmierć [Niebrzegowska 1996: 99 i nast.]. Paralele między żywotnością drzewa i człowieka są naturalnym wynikiem obserwacji przyrody, poddawanej okresom rozwoju i zamierania:

Drzewo to tak jak człowiek, żyje, żyje zeschnie, tak jak człowiek. on, człowiek, żyje, a potem zachoruje i umiera. A drzewa rośnie, jak toj kazał, a potem już, jak ona choruje, to ona zeschnie. To samo, jak człowiek umar – zmar i nie ma, tak drzewa, zeschnło i nie ma jego [Adamowski, Doda, Mickiewicz 1998: 258, zapis terenowy, Bastuny].

Na mistyczny związek drzewa z duszą wskazuje również frazem drewniana dusza, poświadczony z północnego obszaru Polski jako: *drevňaná duša*, [Sychta 1973 46], *drevňanna duša* [S VII, 46, koc.] oraz kontekst, w jakim jest użyty: *Człowiek z drewnianą duszą* 'o kimś bardzo starym, wychudzonym, wynędzniałym [Sychta 1976, 46]; *Mieć drewnianą duszę* 'być bardzo starym, wycieńczonym [Sychta 1980: 110]. Dusza bez ciała 'ts' (*nasz dziaduś do już jano dusza prave bez čala* [Sychta 1980: 110].

Porównanie usychania drzewa do schyłku ziemskiego bytowania człowieka nie oznacza jednak ostatecznego końca, gdyż odradzająca się przyroda daje podstawy do wiary w życie pośmiertne. Drzewo jako odwieczny symbol łącznika między niebem a ziemią spełnia swą rolę w momencie śmierci. W ludowej interpretacji śmierć gwałtowna, pozbawiona rytualnego pogrzebu może doprowadzić do metamorfozy w drzewo, wyrastające z miejsca, w którym pochowano ofiarę. Zgodnie z wierzeniami ludowymi wyrastające w polu dęby, brzozy świadczą o popełnionej w tym miejscu zbrodni. Jest to też stereotypowy motyw ballad o śmierci kochanków, których duchy – w postaci gołębi – spotykają się na drzewie wyrosłym na ich grobie [(Marczewska 1998: 122–124, SlavDrev 2: 63]. Natomiast drzewa sadzone na

³⁵ Na symbolikę ozdoby korowaja z drzewem życia zwrócili uwagę Ivanov, Toporov 1974: 251.

cmentarzach, jak też drewniane krzyże (odpowiedniki kamiennych) służyć mają transmisji do nieba, by zmartwychwstałe ciała połączyły się ze swymi duszami, gdy wezwane zostaną na Sąd Ostateczny [Marczewska 1998: 132].

Opisane wyżej paralele w sposobie obrazowania i konceptualizacji rzeczywistości ziemskiej i pozaziemskiej, miejsca człowieka w świecie, jego losu i sposobu współistnienia z naturą, świadczą o żywotności symboliki drzewa i kamienia, zakorzonionej w micie początku, a reaktywowanej w rytuale, obrzędzie oraz utrwalonej w leksyce i motywach narracyjnych folkloru.

Bibliografia

1. Иванов Вяч. Вс. Исследования в области славянских древностей / Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. – М., 1974.
2. Adamowski, J. Śmierć i pogrzeb w relacjach Polaków mieszkających na Białorusi / J. Adamowski, J. Doda, H. Mickiewicz // Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury. – 1997/1998. – 9/10. – S. 253–318.
3. Bartmiński, J. Profilowanie a podmiotowa interpretacja świata / J. Bartmiński, S. Niebrzegowska // Profilowanie w języku i w tekście / red. J. Bartmiński, R. Tokarski. – Lublin, 1998. – S. 211–224.
4. Bartmiński, J. O profilowaniu i profilach raz jeszcze / J. Bartmiński // O definicjach i definiowaniu / red. J. Bartmiński, R. Tokarski. – Lublin, 1993b. – S. 269–275.
5. Bartmiński, J. O profilowaniu pojęć w słowniku etnolingwistycznym / J. Bartmiński // Profilowanie pojęć. Wybór prac. – Lublin: 1993a. – S. 7–17.
6. Bartmiński, J. Stereotypy mieszkają w języku: Studia etnolingwistyczne / J. Bartmiński. – Lublin, 2009.
7. Bączkowska, G. Korowaj / G. Bączkowska // Etnolingwistyka. – 1988. – 1. – S. 79–99.
8. Dźwigoł, R. Kamień a człowiek – wartościowanie we frazeologizmach z leksemem kamień / R. Dźwigoł // Kamień w literaturze, języku i kulturze. / red. M. Roszczyńska, K. Wądolny-Tatar. – T. 2. – Kraków, 2013. – S. 88–107.
9. Eliade M. Traktat o historii religii / M. Eliade. Warszawa, 2000.
10. Forstner D. Świat symboliki chrześcijańskiej / D. Forstner. – Warszawa, 1990.
11. Johnson, M. The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination and Reason / M. Johnson. – Chicago; London: 1990.

12. Kamień w literaturze, języku i kulturze / red. M. Roszczyńska, K. Wądolny-Tatar. – Kraków, 2013. – T. 2.
13. Kognitywne podstawy języka i językoznawstwa / red. E. Tabakowska. – Kraków, 2001.
14. Krzeszowski T. Aksjologiczne aspekty semantyki językoznawczej / T. Krzeszowski. – Toruń, 1999.
15. Krzeszowski T. Parametr aksjologiczny w przedpojęciowych schematach wyobraźniowych / T. Krzeszowski // Etnolingwistyka. – 1994. – 6. – S. 29–51.
16. Langacker, R. Gramatyka Kognitywna / R. Langacker. – Kraków, 2009.
17. Libura, A. Wyobrażenia w języku. Leksykalne korelaty schematów wyobraźniowych Centrum – Peryferie i Siły / A. Libura. – Wrocław, 2000.
18. Marczewska, M. Dąb – drzewo zmarłych. Z rozważań nad językowo-kulturowym obrazem dębu / M. Marczewska // Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury. – 1998. – 9/10. – S. 121–134.
19. Marczewska, M. Drzewa w języku i w kulturze / M. Marczewska. – Kielce, 2002.
20. Mazurkiewicz, M. Kamień człekokształtny, czyli życie ukarane / M. Mazurkiewicz // Polska Sztuka Ludowa. Konteksty. – 1987. – T. 41, z. 1–4. – S. 74–77.
21. Mazurkiewicz, M. Kamień –dzieło Boga, czy diabelska sprawa? / M. Mazurkiewicz // Akcent. – 1986. – 4(26).
22. Narracyjność języka i kultury / red. D. Filar, D. Piekarczyk. – Lublin, 2014.
23. Niebrzegowska, S. Polski sennik ludowy / S. Niebrzegowska. – Lublin, 1996.
24. Niebrzegowska-Bartmińska, S. Wzorce tekstów ustnych w perspektywie antropologicznej / S. Niebrzegowska-Bartmińska. – Lublin, 2007.
25. Sychta, B. Słownictwo kociewskie na tle kultury ludowej / B. Sychta. – Wrocław, 1980–1983. – T. 1–3.
26. Sychta, B. Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej / B. Sychta. – Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1967–1976. – T. 1–7.
27. Tomicka, J. Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka / J. Tomicka, R. Tomicki. – Warszawa, 1982.
28. Tomicki, R. Ludowe mity o stworzeniu człowieka. Z badań nad synkretyzmem mitologicznym w Europie wschodniej i południowej oraz w Azji północnej / J. Tomicki // Etnografia Polski. – 1980. – T. 24, z. 2. – S. 49–119.
29. Wępa, A. Językowe komunikowanie uczuć w pieśniach z Warmii i Mazur / A. Wępa. – Kraków, 2014.

Wykaz skrótów

1. K – Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 1–56 / O. Kolberg. – Warszawa; Kraków, 1961 i nast.
2. KLS – Moszyński K. Kultura ludowa Słowian / K. Moszyński. – Warszawa, 1967, 1968. – T. 2: Kultura duchowa: cz. 1, 2.
3. KopSS – Słownik symboli / red. W. Kopaliński. – Warszawa, 1990.
4. Lubelskie – Polska pieśń i muzyka ludowa źródła i materiały / red. J. Bartmiński. – Lublin, 2011. – T. 4: Cz. I–V.
5. MifNM – Мифы народов мира. Энциклопедия / ред. С. А. Токарев. – М., 1987–1988. – Т. 1, 2.
6. NKPP – Nowa księga przysłów polskich. T. 1–4 / red. J. Krzyżanowski. Warszawa, 1969–1978.
7. SlavMif – Славянская мифология. Энциклопедический словарь / ред. В. Я. Петрухин [и др.]. – М., 1995.
8. SGP – Słownik gwar polskich / Zakład Dialektologii Polskiej Instytutu Języka Polskiego PAN. – Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk; Łódź, 1977–2010. – T. 1–7.
9. SFP – Słownik folkloru polskiego / red. J. Krzyżanowski. – Warszawa, 1965.
10. SSiSL – Słownik stereotypów i symboli ludowych / red. J. Bartmiński. Lublin 1996–2012. – T. 1, cz. 1–4
11. SlavDrev – Славянские древности. Этнолингвистический словарь / ред. Н. И. Толстой. – М., 1995–2009. – Т. 1–4.
12. Słownik Warszawski – Słownik języka polskiego. / red. J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiedzki. Warszawa, 1900 – 1927. Reprint T. I–VIII. Warszawa, 1952–1953. T. 1–8

СТЕРЕОТИПЫ И ЦЕННОСТИ
В ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЕ МИРА

С. Небжеговска-Бартминьска

Этнолингвистика – это область языкознания, исследующая язык в его соотношениях с культурой, групповым сознанием, сферой убеждений, верований и поведения. Люблинская этнолингвистика, называемая так же *когнитивной* [Nerop-Ajdaczyć 2007; Zinken 2009; Vaňkova 2010], так же как другие славянские этнолингвистические школы (диалектологическая Никиты и Светланы Толстых и этимологическая Вячеслава Иванова и Владимира Топорова) обращается к философии языка Вильгельма фон Гумбольдта, но в отличие от других люблинское направление больше связано с американскими концепциями Эдварда Сепира и Бенджамина Ли Уорфа, сосредотачиваясь, прежде всего, на реконструкции языковой картины мира (ЯКМ), то есть на содержащейся в языке и доступной к изучению посредством языка интерпретации мира, вписываясь тем самым в культурологическо-антропологическое и когнитивистическое направление исследований.

Для описания ЯКМ в рамках ведущихся в Люблине исследований используются несколько ключевых терминов, «понятийный инструментарий», а именно: стереотип, когнитивная дефиниция, профилирование и профиль, точка зрения, субъект и ценности. Подробно о них в своей статье *Aspect of Cognitive Ethnolinguistics* [2009] пишет Ежи Бартминьский. Стереотипы – это фрагменты ЯКМ, картинки в голове, касающиеся того, как что-то выглядит, какое оно, как действует (Липпман, Патнэм). Когнитивная дефиниция является инструментом описания стереотипов, ее задача – представить зафиксированную в языке категоризацию явлений окружающего мира, их характеристики и оценки, то есть то, как говорящие на данном языке понимают X. Профилирование это когнитивная операция, суть которой состоит в том, чтобы на основании коммуникационных актов создать специализированные варианты базового пред-