

Agata Piasecka  <https://orcid.org/0000-0002-0033-1067>
Uniwersytet Łódzki
e-mail: agata.piasecka@uni.lodz.pl

Antropocentryzm jako wykładnik relacji *homo–animal* (na podstawie polskich i rosyjskich frazeologizmów z zoonimem *koza*)

Anthropocentrism as an indicator of the *homo–animal* relationship (based on Polish and Russian phraseological units with the zoonym *goat*)

Streszczenie

Artykuł omawia zjawisko antropocentryzmu jako kluczowego czynnika kształtującego językowy obraz relacji między człowiekiem a zwierzęciem. Analiza polskich i rosyjskich frazeologizmów z komponentem *koza/koza* pokazuje, że zwierzęta wykorzystywane są jako symbole negatywnej oceny człowieka – jego wyglądu, zachowania czy cech intelektualnych. Frazeologia animalistyczna ujawnia asymetryczny charakter relacji *homo–animal*, oparty na dominacji i instrumentalnym traktowaniu fauny, w którym człowiek przypisuje zwierzętom własne wady, jednocześnie utrwalając przekonanie o swojej wyższości.

Słowa kluczowe: antropocentryzm, frazeologia animalistyczna, koza, relacja *homo–animal*, wartościowanie językowe

Abstract

The article discusses anthropocentrism as a key factor shaping the linguistic representation of the relationship between humans and animals. An analysis of Polish and Russian phraseological units containing the component *koza/koza* reveals that animals are used as symbols of negative evaluation of human appearance, behavior, or intellectual traits. Animal-related phraseology exposes the asymmetric nature of the *homo-animal* relationship, rooted in domination and the instrumental treatment of fauna, in which humans attribute their flaws to animals while reinforcing the belief in their superiority.

Keywords: anthropocentrism, animal-related phraseology, goat, *homo-animal* relationship, linguistic evaluation

Wprowadzenie

Od najdawniejszych czasów dwa porządki – ludzki (*homo*) i zwierzęcy (*animal*) – współistniały, tworząc zarówno relacje o charakterze symbiotycznym, przynoszące obopólne korzyści, jak i antagonizmy wynikające z rywalizacji i walki. Człowiek z jednej strony zapewniał zwierzętom opiekę, schronienie oraz pożywienie, z drugiej zaś – polował na nie, a także wykorzystywał w hodowli jako źródło pożywienia i surowców.

Bezpośredni kontakt ludzi z fauną zaowocował bogactwem obserwacji dotyczących zachowania, sposobów poruszania się, wyglądu czy upodobań. Spostrzeżenia te znalazły swoje odzwierciedlenie w języku, stając się fundamentem frazeologizmów animalistycznych, które – mimo iż odnoszą się do zwierząt – w istocie opisują rzeczywistość człowieka. Frazeologia zoonimiczna ukazuje, jak ludzie postrzegają inne gatunki i relacje z nimi. Jednocześnie stanowi świadectwo językowej reprezentacji człowieka oraz jego refleksji nad sobą jako twórcą i użytkownikiem dyskursu.

Z tego względu frazeologia zoonimiczna charakteryzuje się wyraźną dominantą antropocentryczną – człowiek pełni tu funkcję centralną jako punkt odniesienia w opisie świata. Przykładem są frazeologizmy z komponentem *koza/koza*, obecne w języku polskim i rosyjskim, które przedstawiają człowieka z różnych perspektyw: wyglądu zewnętrznego, zachowania, cech psychofizycznych, intelektualnych itp., a tym samym odzwierciedlają i interpretują rzeczywistość przez pryzmat ludzkiego doświadczenia.

Obraz zwierząt w języku jako wyraz antropocentryzmu

Relacja *homo-animal* eksponowana jest w języku poprzez opozycje: *dobry-zły, mądry-głupi, ładny-brzydkie*. Nie przez przypadek to, co nieprzyjemne, brzydkie, postrzegane z perspektywy człowieka jako nieetyczne, zostaje ujętych w języku za pomocą obrazów związanych z królestwem zwierząt. Cechą zwierzęcego jest bowiem gorszość zrelatywowana do sfery ludzkiej. W ten sposób kształtuje się przekonanie, że to nie my jesteśmy źli, bezmyślni i odpychający, lecz fauna (zob. Pajdzińska, 2017: 143). Bo to sfera *animal* objęta jest w językowym obrazie świata wszelką niedoskonałością: *z tej kozy mięsa nie będzie* ‘o rzeczach lub ludziach, z których niewiele jest pożytku’ (Zgółkowska, 1994–2005); *z kogoś jest ktoś jak z koziej dupy trąba* ‘o kimś nieudolnym, źle wykonującym swój zawód, o dyletancie’ (Kłosińska, Sobol, Stankiewicz, 2009); *o kozia sierść się sprzeczać*

‘o bezsensownych sporach dotyczących błahych wartości’ (Zgółkowa, 1994–2005); *jaka koza z krzywą głową, takie dzieci po niej będą* ‘o dziedziczeniu złych cech rodzicielskich’ (Zgółkowa, 1994–2005). Zdzisław Kempf (1985: 125) posługuje się nawet pojęciem arystokratyzmu, aby opisać postawę człowieka wobec świata zwierząt. Termin ten akcentuje przekonanie o wyższości gatunku ludzkiego, który – dzięki intelektowi – zdołał podporządkować sobie inne istoty żywe w różnych sferach egzystencji. W warstwie językowej ów arystokratyzm manifestuje się poprzez przypisywanie zwierzętom określeń pejoratywnych, szczególnie w opozycji do tych, które zarezerwowane są dla ludzi. Przykładem może być zastosowanie leksemu *morda* zamiast *twarz*, na przykład *козья морда* ‘о человеке с неприятной, отталкивающей внешностью’ (Мокиенко, Никитина/Mokienko, Nikitina, 2008b).

Filozoficzne uzasadnienia dominacji człowieka

Negatywna ewaluacja zwierząt, wyrażana za pośrednictwem metafor zoonimicznych w różnych językach, może być uważana za uniwersalną tendencję języka, odzwierciedlającą głęboko zakorzeniony w wielu kulturach sposób postrzegania fauny przez człowieka. Utrwalony obraz braci mniejszych w języku nie jest wyłącznie wynikiem dominującego antropocentryzmu, lecz również konsekwencją przyjęcia dawnej koncepcji wielkiego łańcucha bytu. Idea ta, sięgająca źródeł platońskich, zakłada hierarchiczne uporządkowanie wszystkich form istnienia: na najniższym poziomie znajdują się byty nieożywione, powyżej – rośliny (byty ożywione), następnie – zwierzęta. Najwyższą pozycję w tak ukształtowanej strukturze ontologicznej zajmuje człowiek (zob. Lovejoy, 2009: 53–57).

Instrumentalne podejście do zwierząt reprezentował również Arystoteles. Filozof ten dopuszczał zadawanie faunie cierpienia, o ile działanie to prowadziło do poprawy warunków egzystencji *homo sapiens* oraz umożliwiało osiągnięcie korzyści, które w innych okolicznościach pozostawałyby nieosiągalne. Uczeń Platona wskazywał na zasadniczą różnicę między ludźmi a zwierzętami, wynikającą z posiadania przez człowieka duszy rozumnej – cechy całkowicie niedostępnej dla zwierząt (Orlik, 2017: 112).

W okresie średniowiecza zwierzęta postrzegano jako doskonałe „automaty”, „maszyny” pozbawione świadomości, a tym samym – zdolności do myślenia, wyobraźni oraz odczuwania emocji. Kartezjusz, kontynuując tę linię rozumowania, twierdził, iż zdolność do działań mających źródło w umyśle stanowi właściwość wyłącznie ludzką (Saunders, 1996: 22–23). W jego ujęciu zwierzęta nie posiadają życia duchowego ani emocjonalnego, funkcjonują w oparciu o czysto mechaniczne zasady (Bakke, 2011: 222–223). Nie są one zatem zdolne do świadomego odczuwania bólu i cierpienia. Tego rodzaju uprzedmiotowienie zwierząt w myśli kartezjańskiej oznaczało istotny regres moralny i redukowało relację między człowiekiem a istotami pozaludzkimi do poziomu skrajnego barbarzyństwa.

Przemiany społeczne i prawne w podejściu do zwierząt

Lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte XX wieku przyniosły istotną zmianę w postrzeganiu relacji człowieka z fauną. Zaczęły pojawiać się wówczas publikacje ujawniające brutalne praktyki stosowane w hodowli przemysłowej zwierząt oraz metody badawcze wykorzystywane w laboratoriach, często wiążące się z zadawaniem cierpienia faunie (Grabowska, 2014: 114).

W latach osiemdziesiątych XX wieku zapoczątkowany został Ruch Wyzwolenia Zwierząt, który odegrał istotną rolę w przekształceniu sposobu postrzegania i traktowania istot niehumanitarnych. Zwolennicy ochrony praw zwierząt zaczęli domagać się zasadniczego przewartościowania dotychczasowych norm regulujących relacje między gatunkami, stanowczo odrzucając kartezjańską wizję zwierząt jako bytów pozbawionych świadomości. Akcentują oni konieczność poszanowania ich interesów, wyeliminowania aktów przemocy oraz uznania inherentnej wartości życia zwierzęcego. W rezultacie, po wielowiekowej dominacji antropocentrycznego paradygmatu, coraz wyraźniej zaznacza się tendencja do uwzględniania autonomicznych potrzeb i dobrostanu zwierząt.

W Polsce przełomowym momentem w zakresie ochrony praw fauny było wprowadzenie w 1997 roku ustawy o ochronie zwierząt (Dz.U. z 1997 r., nr 111, poz. 724). Akt ten ustanawia fundamentalną zasadę: „Zwierzę jako istota żyjąca, zdolna do odczuwania i cierpienia, nie jest rzeczą. Człowiek jest mu winien poszanowanie i opiekę”.

Antropocentryzm i jego przejawy we frazeologii

W nurcie badań animalistycznych (ang. *animal studies*) istotne miejsce zajmuje również pojęcie szowinizmu międzygatunkowego, stanowiące rozwinięcie idei arystokratyzmu gatunkowego. Jak wyjaśnia Jacek Lejman, koncepcja ta opiera się na przekonaniu o centralnej pozycji ludzi w strukturze ekosystemu i prawie. Człowiek funkcjonuje jako podmiot prawny (ang. *legal person*) i najwyższa instancja moralna, natomiast zwierzęta – choć nie są mechanizmami – są postrzegane jako istoty pozbawione zdolności myślenia, kreatywności oraz wolności. W związku z tym należy traktować je z troską podobną do tej, jaką otacza się przedmioty użytkowe. Jako byty pozaludzkie zwierzęta nie mają żadnych praw – zarówno do życia, jak i wolności – a ich zabijanie nie może być klasyfikowane jako morderstwo, podobnie jak ich dręczenie nie jest uznawane za przejaw okrucieństwa (zob. Lejman, 2013: 68).

We frazeologii animalistycznej antropocentryzm przejawia się na dwa zasadnicze sposoby, które korespondują z definicjami tego pojęcia zawartymi w *Wielkim słowniku języka polskiego* (b.r.).

Sposób pierwszy odnosi się do obecności w analizowanym fragmencie języka licznych jednostek, które służą charakterystyce homo sapiens z różnych perspektyw. Ujęcie to odpowiada pogładowi filozoficznemu, zgodnie z którym człowiek stanowi centrum i cel świata, a tym samym powinien być głównym przedmiotem poznania naukowego i refleksji filozoficznej.

W odniesieniu do zgromadzonego materiału językowego możliwe jest wyróżnienie związków frazeologicznych opisujących:

- cechy fizyczne człowieka,
- zdolności intelektualne człowieka,
- cechy osobowościowe człowieka, w tym charakterologiczne i duchowe.

Drugie znaczenie antropocentryzmu odnosi się do interpretacji rzeczywistości z perspektywy ludzkiego doświadczenia. Oznacza ono, że człowiek postrzega świat zewnętrzny poprzez pryzmat samego siebie, a język pełni funkcję medium odzwierciedlającego jego postawę wobec otaczającej rzeczywistości. Tym samym kategoria ta obejmuje różnorodne mechanizmy i przesłanki, które umożliwiają zrozumienie, w jaki sposób rzeczywistość pozajęzykowa zostaje odwzorowana w przestrzeni językowej oraz jak wpływa ona na kształtowanie antropocentrycznego obrazu świata.

Trzy przesłanki wartościowania zwierząt w języku

Zgromadzony materiał egzemplifikacyjny dowodzi, że sposób wartościowania zwierząt przez człowieka opiera się na trzech podstawowych przesłankach:

- użytkowych,
- percepcyjnych,
- aksjologicznych.

Odzwierciedlają one zarówno sposoby postrzegania fauny przez człowieka, jak i wyobrażenia ludzi o możliwościach współistnienia z reprezentantami sfery *animal*. Liczne frazeologizmy odwołują się do rzeczywistych właściwości zwierząt – wyglądu, zachowania, sposobów komunikowania się czy funkcjonowania w strukturach społecznych. Na podstawie tych doświadczeń i refleksji człowiek stworzył wyrażenia wielowyrzowe, które stanowią językowy obraz postrzegania, wartościowania oraz oceny środowiska przyrodniczego.

Frazeologizmy animalistyczne odzwierciedlają cechy ludzkie, zarówno pozytywne, jak i negatywne, za pośrednictwem metafor zwierzęcych. Umożliwiają one wgląd w preferencje oraz antypreferencje językowe Polaków i Rosjan jako użytkowników odrębnych systemów językowych, a także w mechanizmy poznawcze, jakimi kierują się oni w codziennym funkcjonowaniu. Analiza zgromadzonych jednostek pozwala ponadto zrozumieć, jak w obu kulturach interpretowane jest aksjologiczne rozróżnienie na dobro i zło.

Przesłanki użytkowe

W językowym obrazie świata *koza* jest prezentowana jako zwierzę o niskim potencjale użytkowym. To chude i dające niewielką ilość mleka i mięsa stworzenie nie zapewnia człowiekowi dostatku ani znaczących korzyści gospodarskich. Taki wizerunek skutkuje obecnością negatywnie nacechowanych frazeologizmów konotujących bezużyteczność i bezwartościowość prezentowanego gatunku: *z tej kozy mięsa nie będzie* (Zgółkowa,

1994–2005); *niewiele na kozie łaju* ‘o ludziach, z których niewiele jest pożytku’ (Zgółkowa, 1994–2005); *как от козы молока* ‘об абсолютно бесполезном, неделовом, никчемном человеке’ (Мокиенко, Никитина/Mokienko, Nikitina, 2008a).

Obraz kozy jako zwierzęcia o marginalnym znaczeniu użytkowym przybliżają także związki odnoszące się do jej okrywy włosowej. Kozia skóra, niezdolna do zapewnienia skutecznej ochrony przed chłodem, staje się podstawą konotacji takich jak ‘mizerność’, ‘nieistotność’ czy ‘nieprzydatność’. Zapewne można skorelować je z cechą niewielkiej długości włosa: *kozia wełna*, *kozia sierść* ‘rzecz błaha, drobnostka, głupstwo’ (Karłowicz, Kryński, Niedźwiedzki, 1900–1927); *o kozią sierść się sprzeczać* ‘o bezsensownych sporach dotyczących błahych wartości’ (Zgółkowa, 1994–2005).

W przestrzeni aksjologicznej języków słowiańskich koza uchodzi za gatunek oceniany dość nisko. W porównaniu z innymi zwierzętami hodowanymi, takimi jak krowa czy świnka, koza daje znacznie mniej mleka i mięsa oraz nie jest wykorzystywana do prac gospodarskich. Porównajmy trzy egzemplifikacje: *козе хоть какой колокол привяжи – коровой не будет* (Мокиенко, Никитина, Николаева/Mokienko, Nikitina, Nikolaeva, 2010); *co dąb, to nie brzoza, co krowa, to nie koza* (Zgółkowa, 1994–2005); *co świnka, to nie koza* ‘o wartościach wyższych i niższych’ (Krzyżanowski, 1969–1978). Kozy bywają też symbolicznie wyłączone z kategorii bydła: *koza nie bydle, baba nie człowiek* (Krzyżanowski, 1969–1978); *девки не люди, козы не скотина* (Даль/Dal’, 2006) lub klasyfikowane jako „krowy biedaków”: *koza – krowa biednych ludzi* (Krzyżanowski, 1969–1978); *koza to krowa ubogich* (Krzyżanowski, 1969–1978).

Na podstawie zebranych jednostek wyłania się wizerunek zwierząt, których zachowanie odbija się ujemnie na dobrobycie ludzi. Koza bowiem wyrządza wiele szkód w przydomowych ogródkach, gdzie chętnie konsumuje gałązki krzewów, trawę czy korę drzew: *wpuść kozę do ogrodu* ‘o niebezpieczeństwie wyrządzenia szkody’ (Zgółkowa, 1994–2005); *świnka w ogrodzie, koza w sadzie, prostak w radzie – niepożytek* ‘o ludziach przynoszących szkody’ (Гурбиш/Gurbish, 1982). Przytoczone związki wskazują na destrukcyjny charakter zachowania gatunku kóz z perspektywy człowieka.

W analizowanych językach dostrzegalny jest również wizerunek kozy jako istoty poddawanej brutalnemu i instrumentalnemu traktowaniu: *кормись, коза, чужими садами, отдуваться будешь своими же боками* ‘говорят, когда предупреждают человека, что он будет отвечать за свои поступки’ (Мокиенко, Никитина, Николаева/Mokienko, Nikitina, Nikolaeva, 2010). Komparatywy rosyjskie eksponują negatywny charakter relacji między samicą kozła a człowiekiem, uwypuklając bezwzględność ludzkich działań: *бить (драть, пороть, сечь) кого-л. как сидорову козу, лупить кого-л. как козы, лупить кого-л. как козу брянскую* ‘o жестоком, безжалостном телесном наказании кого-л., порке, побоях’ (Мокиенко, Никитина/Mokienko, Nikitina, 2008a); *было бою кому-л. как худой козы* ‘o człowieku, которого много bili’ (Мокиенко, Никитина/Mokienko, Nikitina, 2008a). Również w polszczyźnie utrwalone zostało porównywalne podejście człowieka do zwierzęcia: *mądra kózka, ale i kozik niegłupi, co ją obłupi* (Krzyżanowski, 1969–1978); *koza beczy, bo dostała bez plecy* ‘o poniesionej karze’ (Krzyżanowski, 1969–1978).

W świetle powyższych rozważań należy podkreślić, że w polskim językowym obrazie świata postrzeganie rogaczyny ma charakter ambiwalentny – mimo dostrzeganych wad

koza bywa również ukazywana w sposób życzliwy i z pewną sympatią. Na taką niejednoznaczną ocenę wpłynął fakt, że zwierzęta te dają bardzo wartościowe mleko w zamian za proste, niewyszukane pożywienie. Mleko kóz uchodzi za bogate w składniki odżywcze, witaminy i mikroelementy. Zawiera białka bardzo dobrze tolerowane przez organizm ludzki. Bywa również wykorzystywane w przemyśle kosmetycznym (zob. Wawrzaszek, 2021). Językową eksplikacją pozytywnych uczuć, jakie koza może wzbudzać w człowieku, jest deminutyw *bydlątko*. Porównajmy przykłady zaczerpnięte z *Nowej księgi przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich: koza to pocziwe bydlątko: lada miotłą się pożywi, a na zapiecku się wyśpi* (Krzyżanowski, 1969–1978); *koza to najlepsze bydlątko: pod progiem się wyśpi, suchą miotłą zje i jeszcze kwartę mleka da* (Krzyżanowski, 1969–1978).

Przesłanki percepcyjne

Sposób postrzegania świata zwierząt ujawnia zestaw właściwości uznawanych przez Polaków i Rosjan za godne aprobaty bądź nagany. Cechy te stają się szczególnie wyraźne w kontekście opozycji *homo-animal*. To, co wiąże się z człowiekiem, bywa w języku najczęściej wartościowane pozytywnie – jako estetyczne, przyjemne czy kulturowo pożądane – podczas gdy zwierzęta hodowlane nierzadko funkcjonują w roli nośników negatywnej oceny ludzkiego wyglądu. Wyrażenia tego typu koncentrują się zwłaszcza wokół cech fizycznych i podporządkowane są opozycji *ładny-brzydki*. Przykładem może być wcześniej wspomniany rosyjski frazeologizm *козья морда*, odnoszący się do osoby o nieprzyjemnej, odpychającej powierzchowności (*козья морда* ‘о человеке с неприятной, отталкивающей внешностью’; Мокиенко, Никитина/Mokienko, Nikitina, 2008b).

Frazeologizmy mające za podstawę obrazową realne cechy kończyn rogacizny również konotują ‘brzydotę’. Charakteryzują one nieatrakcyjne nogi kobiece, akcentując równolegle chudość, krzywiznę lub inne odstępstwa od ludzkiego kanonu piękna: *ножки у кого-л. – как у козы рожки* ‘о кривых женских ногах’ (Мокиенко, Никитина/Mokienko, Nikitina, 2008a); *ноги у кого-л. как у козы* ‘о чьих-л. (обычно женских) очень худых, тонких ногах’ (Мокиенко, Никитина/Mokienko, Nikitina, 2008a).

Zoonim *koza* służy ponadto do eksponowania fizycznej słabości lub chorobliwego wyglądu człowieka. Jednostki *chudy jak koza*, *mo sadło pod kośćciami* (Wysoczański, 2005) czy *козьи мощи* ‘1) о хилом, худом, больном человеке; 2) о некрасивом, худощавом и длинноносом человеке’ (Филин, Сороколетов/Filin, Sorokoletov, 1965–2007) wskazują na skrajne wychudzenie i nieproporcjonalność budowy ciała, które w ocenie użytkowników języka jawią się jako cechy niepożądane. Warto podkreślić, że ta negatywna ewaluacja chudości kozy może wynikać nie tylko z przesłanek perceptywnych, lecz również z jej ograniczonej użyteczności jako zwierzęcia hodowlanego – dającego niewielkie ilości mleka czy mięsa.

Zgromadzone frazeologizmy wyraźnie dowodzą, że język jako narzędzie poznania i komunikacji utrwała antropocentryczne wyobrażenia o świecie. W centrum tego porządku znajduje się człowiek – istota rozumna, która dysponuje prawem do oceniania i klasyfikowania innych gatunków. Zwierzęta natomiast stają się symbolicznymi nośnikami

ludzkich słabości. Proces ten nie tylko zafałszowuje rzeczywisty obraz braci mniejszej, ale też utrwała wizję człowieka jako „korony stworzenia”, zgodnie z tradycją filozoficzną sięgającą starożytności.

Przesłanki aksjologiczne

Zwierzęta gospodarskie, w tym kozy, stanowią częsty punkt odniesienia w procesie kategoryzowania cech umysłowych i osobowościowych człowieka. Zarówno Polacy, jak i Rosjanie wykorzystują frazeologizmy z komponentem zwierzęcym do zilustrowania pozytywnych i negatywnych aspektów zachowania homo sapiens. W omawianej grupie związków szczególnie wyraźnie przejawia się zjawisko tak zwanej podwójnej metaforyzacji. Polega ono na przeniesieniu ludzkich cech na zwierzęta, a następnie – na powrót – wykorzystywaniu tych zwierzęcych metafor w odniesieniu do ludzi. Tym samym negatywne postawy i przywary są niejako „odsączone” przez filtr wizerunku fauny, co pozwala człowiekowi na ironiczny lub zawołowany komentarz własnego zachowania. Opisany proces ukazuje język jako przestrzeń odzwierciedlającą relacje władzy, dominacji i dystansu między gatunkami, w której zwierzęta niczym zwierciadło ukazują ludzkie niedoskonałości.

Część frazeologizmów animalistycznych z komponentem *koza* spełnia nie tylko funkcję komunikacyjną, lecz także wyraźnie uczestniczy w przekazywaniu ocen i wartości. Jednostki te służą wartościowaniu ludzkich postaw w ramach dwóch binarnych opozycji: *dobry–zły* oraz *mądry–głupi*. Tego rodzaju ewaluacje odzwierciedlają szerszy porządek aksjologiczny, czyli zbiór norm i przekonań kształtujących sposób myślenia i działania człowieka. W tym ujęciu wartość pojmowana jest jako to, co społecznie uznawane za istotne, godne aprobaty i będące przedmiotem ludzkich aspiracji.

W językowym obrazie świata dominuje perspektywa antropocentryczna, która utrwała ideę nadrzędności człowieka wobec innych gatunków. Przejawia się ona na przykład w uprzedmiotawiającym sposobie przedstawiania zwierząt oraz przypisywaniu im cech służących w rzeczywistości ocenie ludzkiego zachowania i postaw. Człowiek, postrzegając siebie jako istotę rozumną, redukuje intelektualne możliwości kozy do minimum. Ilustrują to liczne frazeologizmy polskie i rosyjskie: *znać się na czymś tyle, co koza na pieprzu* ‘nie znać się na czymś wcale’ (Zgółkowa, 1994–2005); *głupia koza* ‘młoda, naiwna dziewczyna’ (Zgółkowa, 1994–2005); *брянская коза* ‘о глупом, несообразительном человеке’ (Мокиенко, Никитина/Mokienko, Nikitina, 2008b); *козе понятно* ‘само собой разумеется, ясно без объяснений’ (Мокиенко, Никитина/Mokienko, Nikitina, 2008b). Przykłady te wskazują na rzekomą bezrefleksyjność zwierzęcia, będącą w dyskursie metaforą ludzkiej bezmyślności, braku wiedzy i zdolności rozumienia.

Szczególnie wymowna jest metaforyzacja spojrzenia kozy, prezentowanego jako bezmyślne i pozbawione refleksji wpatrywanie się w przestrzeń. W rzeczywistości jednak zachowanie takie wynika z naturalnej ciekawości poznawczej zwierząt, która ma uwarunkowania biologiczne – stanowi ważny element eksploracji środowiska w celu pozyskania pożywienia lub oceny zagrożeń. Człowiek natomiast interpretuje tę właściwość

jako wścibstwo lub głupotę. Porównajmy przykłady: *смотреть на кого-л., на что-л. как козы* ‘о глядящих на кого-л., что-л. с откровенным праздным любопытством людях (обычно девушках или женщинах)’ (Мокиенко, Никитина/Mokienko, Nikitina, 2008a); *смотреть <на кого-л., на что-л.> как коза, уставиться на кого-л., на что-л. как коза на новые ворота, смотреть на что-л., на кого-л. как в афишу коза* ‘о чьем-л. непонимающем, недоумевающем и крайне озадаченном взгляде’ (Мокиенко, Никитина/Mokienko, Nikitina, 2008a).

Zachowanie kozy – podnoszenie głowy i spoglądanie w górę – zostało wykorzystane jako metafora innych jeszcze ludzkich przywar, tj. pychy i zarozumiałości. Porównanie *как брянская коза вверх глядет* ‘о человеке, который хочет казаться важнее, чем и есть в действительности’ (Козлова/Kozlova, 2001) łączy cechę zwierzęcia z ludzkim gestem wyniosłości. Jego znaczenie ukształtowało się pod wpływem zarówno obserwacji zachowania zwierząt, jak i ludzkiego sposobu interpretowania mowy ciała. Osoba pewna siebie i wyniosła zazwyczaj przybiera postawę wyprostowaną i unosi głowę, co w kulturze odczytywane jest jako oznaka przesadnego poczucia własnej wartości. We frazeologii słowiańskiej podobną cechę przypisano metaforycznie kozie, która z naturalnej ciekawości świata podnosi głowę, by lepiej rozpoznać otoczenie. W ten sposób, w ramach podbudowanej antropocentrycznie presupozycji, typowe dla zwierząt gesty zostały zreinterpretowane w kontekście ludzkich postaw i przeniesione na grunt relacji międzyludzkich.

Wnioski

Choć frazeologia animalistyczna formalnie odnosi się do świata zwierząt, jej zasadniczą funkcją jest opis i ocena rzeczywistości ludzkiej. W ustabilizowanych społecznie jednostkach z komponentem *koza* ujawnia się wyraźna dominanta antropocentryczna, polegająca zarówno na językowym wartościowaniu zwierząt z ludzkiej perspektywy, jak i wykorzystywaniu obrazów zwierzęcych do metaforycznego przedstawiania cech fizycznych, intelektualnych i osobowościowych człowieka. Zwierzęta nie funkcjonują zatem jako autonomiczne byty, lecz odgrywają instrumentalną rolę – stanowią narzędzie służące do opisu ludzi, ich niedoskonałości, ograniczeń i porażek. Relacja *homo-animal* jawi się jako relacja podporządkowania i dominacji, w której człowiek poprzez język konstruuje i utrwała swoją rzekomą wyższość, deprecjonując pozostałe istoty żyjące.

Twórca frazeologizmów wykorzystuje obrazy świata zwierzęcego, aby przenieść na nie ludzkie słabości i uczynić je pozornie obcymi. Jednakże efekt takiej strategii okazuje się paradoksalny: siła obrazowania obecna w analizowanych jednostkach prowadzi do hiperbolizacji werbalizowanych przez nie wad, a zakładany podział między sferą ludzką i zwierzęcą okazuje się w dużej mierze iluzoryczny. Zamiast ukrycia własnych niedoskonałości językowe projekcje prowadzą do unaocznienia i spotęgowania egoistycznej postawy człowieka, który istoty najbliższe mu egzystencjalnie – pomocników, towarzyszy, opiekunów – traktuje w sposób instrumentalny i często okrutny, przypisując im cechy prawie wyłącznie negatywne: głupotę, brzydotę czy bezwartościowość.

Językowa ewaluacja fauny opiera się na różnorodnych przesłankach – użytkowych, percepcyjnych i aksjologicznych. Koza prezentowana jest jako zwierzę o niskim potencjale gospodarczym, często wyrządzające szkody, co znajduje odzwierciedlenie w postaci związków frazeologicznych nacechowanych pejoratywnie. Obecność jednostek ukazujących brutalne i instrumentalne traktowanie zwierząt dodatkowo potwierdza asymetryczność relacji *homo–animal* i wpisuje się w szeroki kontekst szowinizmu międzygatunkowego.

Bibliografia

- Bakke M. (2011), *Studia nad zwierzętami. Od aktywizmu do akademii i z powrotem?*, „Teksty Drugie”, nr 3(129), s. 193–204.
- Grabowska B. (2014), *Zmiany relacji człowiek–zwierzę, czyli cena postępu*, „Kultura i Wartości”, nr 2(10), s. 105–120.
- Karłowicz J., Kryński A.A., Niedźwiedzki W. (red.) (1900–1927), *Słownik języka polskiego*, t. I–VIII, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Kempf Z. (1985), *Wyrazy gorsze dotyczące zwierząt*, „Język Polski”, t. LXV, s. 125–144.
- Kłosińska A., Sobol E., Stankiewicz A. (oprac.) (2009), *Wielki słownik frazeologiczny PWN z przysłowiami*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Krzyżanowski J. (red.) (1969–1978), *Nowa księga przysłów i wyrażen przysłowiowych polskich*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Lejman J. (2013), *Filozoficzne źródła naszego stosunku do zwierząt. O aksjologicznym statusie zwierząt i ludzi*, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL”, t. 26, nr 2(102), s. 67–95.
- Lovejoy A.O. (2009), *Wielki łańcuch bytu. Studium historii pewnej idei*, Gdańsk: Słowo/obraz Terytoria.
- Orlik P. (2017), *Przekraczanie tradycji przyznawania człowiekowi uprzywilejowanej pozycji wobec zwierząt w aktach uboeczenia indyferencji*, „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna”, t. 6, nr 1, s. 109–128.
- Pajdzińska A. (2017), *Śmiercią jakby płytszą nie umierają, ale zdychają zwierzęta (obraz zwierząt w polszczyźnie na tle ustaleń nauk przyrodniczych)*, „Etnolingwistyka”, t. 29, s. 135–148.
- Saunders N.J. (1996), *Dusze zwierząt*, Warszawa: Świat Książki.
- Ustawa z dnia 21 sierpnia 1997 r. o ochronie zwierząt (Dz.U. z 1997 r., nr 111, poz. 724).
- Wawrzaszek A. (2021), *Mleko kozie – wartości odżywcze, wpływ na zdrowie, zastosowanie. Jakie są korzyści z picia mleka koziego?*, <https://zywienie.medonet.pl/produkty-spozywcze/nabial/mleko-kozie-wartosci-odzywcze-wplyw-na-zdrowie-zastosowanie/3g3127y> [dostęp: 14.08.2023].
- Wielki słownik języka polskiego* (b.r.), hasło: *antropocentryzm*, <https://wsjp.pl/szukaj/podstawowe/wyniki?szukaj=antropocentryzm> [dostęp: 12.01.2023].
- Wysoczański W. (2005), *Językowy obraz świata w porównaniach zleksykalizowanych na materiale wybranych języków*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Zgółkowa H. (1994–2005), *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, t. 1–50, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz.

Гурбиш Е. (1982), *Сопоставительный анализ анималистической паремологии русского и польского языков. Диссертация кандидата филологических наук*, Ленинград./Gurbish E. (1982), *Copostavitel'nyi analiz animalisticheskoi paremiologii russkogo i pol'skogo yazykov. Dissertatsiya kandidata filologicheskikh nauk*, Leningrad.

Даль В. (2006), *Толковый словарь живого великорусского языка*, т. 1–4, Москва: Русский язык Медиа./Dal' V. (2006), *Tolkovyi slovar' zhivogo velikorusskogo yazyka*, т. 1–4, Moskva: Russkii yazyk Media.

Козлова Т.В. (2001), *Идеографический словарь русских фразеологизмов с названиями животных*, Москва: Дело и Сервис./Kozlova T.V. (2001), *Ideograficheskii slovar' russkikh frazeologizmov s nazvaniyami zivotnykh*, Moskva: Delo i Servis.

Мокиенко В.М., Никитина Т.Г. (2008а), *Большой словарь народных сравнений*, Москва: ОЛМА Медиа Групп./Mokienko V.M., Nikitina T.G. (2008a), *Bol'shoi slovar' narodnykh sravnenii*, Moskva: OLMA Media Grupp.

Мокиенко В.М., Никитина Т.Г. (2008б), *Большой словарь русских поговорок*, Москва: ОЛМА Медиа Групп./Mokienko V.M., Nikitina T.G. (2008b), *Bol'shoi slovar' russkikh pogovorok*, Moskva: OLMA Media Grupp.

Мокиенко В.М., Никитина Т.Г., Николаева Е.К. (2010), *Большой словарь русских пословиц*, Москва: ОЛМА Медиа Групп./Mokienko V.M., Nikitina T.G., Nikolaeva E.K. (2010), *Bol'shoi slovar' russkikh poslovits*, Moskva: OLMA Media Grupp.

Филин Ф.П., Сороколетов Ф.П. (ред.) (1965–2007), *Словарь русских народных говоров*, вып. 1–41, Ленинград–Санкт-Петербург: Наука, Ленинградское отд-ние./Filin F.P., Sorokoletov F.P. (red.) (1965–2007), *Slovar' russkikh narodnykh govorov*, вып. 1–41, Leningrad–Sankt-Peterburg: Nauka, Leningradskoe otd-nie.