

Olga Kielak

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9194-1521>

e-mail: [olga.kielak@poczta.umcs.lublin.pl](mailto:olga.kielak@poczta.umcs.lublin.pl)

## Wybrane ludowe wierzenia o zwierzętach domowych w polskiej frazeologii

### Selected folk beliefs about domestic animals in Polish phraseological expressions

#### Abstrakt

W artykule autorka – rozszerzając granice opisu lingwistycznego o tzw. dane „przyjękowe”, jak jest to przyjęte w badaniach etnolingwistycznych – poddaje analizie wybrane frazeologizmy z komponentem zwierzęcym (zwroty, wyrażenia rzeczownikowe oraz wyrażenia porównawcze), osadzając je w szerszym kontekście kulturowym. Dobrane przez nią przykłady pokazują, że frazeologizmy, jako twarde dane językowe umożliwiające „certyfikację cech”, pozwalają w rekonstrukcjach językowo-kulturowych wyobrażeń sięgać po dane „miękkie” (folklorystyczne i etnograficzne). Przeprowadzone analizy potwierdzają również powszechną opinię, zgodnie z którą frazeologia jest doskonałym źródłem do badań nad kulturą tradycyjną. Stanowią też zachętę do podjęcia badań interdyscyplinarnych (z pogranicza językoznawstwa i etnografii).

**Słowa kluczowe:** frazeologizm, językowy obraz świata, etnolingwistyka, kultura ludowa, zwierzęta domowe

#### Abstract

Extending the boundaries of linguistic description by including the so-called “peri-linguistic” data, as practised in ethnolinguistic research, the paper analyses selected phraseological units with an animal component (expressions, nominal phrases and comparative expressions) and situates them in a broader cultural context. The examples selected for analysis demonstrate that phraseological expressions – constituting hard linguistic data which enable the “certification of features” – through the reconstructions of linguo-cultural representations provide access to “soft” (folkloristic and ethnographic) data. In addition, the conducted analyses confirm the prevalent opinion that phraseological units are an excellent source for research into traditional culture; they also encourage interdisciplinary research (at the border of linguistics and ethnography).

**Keywords:** phraseologism, linguistic worldview, ethnolinguistics, folk culture, domestic animals

## 1. Wstęp

O szczególnej, uprzywilejowanej roli danych frazeologicznych w badaniach językowego obrazu świata mówi się od dawna. Na wyjątkową rolę frazeologii wskazuje chociażby fakt, że w nowszych pracach rosyjskich lingwistów (Żajrullina 2008; Škatova 2012; Siraeva, Fatkullina 2014) chętnie używany jest autonomizujący frazeologię jako podstawę rekonstrukcji JOS termin *frazeologiczny obraz świata* (FOS). Atrakcyjność frazeologizmów ma być wynikiem z jednej strony ich obrazowości i pewnej emocjonalności (Bartmiński 2020: 61), z drugiej zaś – właściwej im wyrazistej struktury, składni wewnętrznej i zewnętrznej oraz w wielu przypadkach czytelnej metaforycznej lub metonimicznej motywacji, dzięki którym bez trudu można dotrzeć do utrwalonych w języku sądów o świecie (Pajdzińska 2010: 90–91).

Powszechnie uważa się, że frazeologia w sposób najpełniejszy odzwierciedla ducha narodu, jego narodową mentalność, a także kulturowe i historyczne doświadczenie poznawania świata; mało tego – fragment frazeologicznego obrazu świata, charakterystyczny dla użytkowników jednego języka, może zostać całkowicie zignorowany we frazeologicznym obrazie świata użytkowników innego języka, co prowadzi do wniosku, że każdy język ma swój specyficzny frazeologiczny obraz świata (Siraeva, Fatkullina 2014)<sup>1</sup>.

Nie bez znaczenia pozostaje również fakt, że frazeologizmy wnoszą informacje komplementarne wobec informacji uzyskanych na podstawie analizy danych innego typu (Bartmiński 2020: 61). Stanowią, obok innych danych systemowych (językowych), a więc słownictwa, integralnego znaczenia słów, wewnętrznej formy słowa, możliwej do wydobycia dzięki badaniom etymologicznym, relacji w polu semantycznym, gramatyki (kategorii językowych), tekstów, danych tzw. przyjęzykowych oraz badań ankietowych (Bartmiński 2010; Niebrzegowska-Bartmińska 2017) – „dowody językowe”, które umożliwiają „certyfikację cech”, tj. pewną selekcję cech, które mogą posłużyć do rekonstrukcji wycinków językowego obrazu świata (por. Bartmiński 2015: 21). Utrwalone społecznie i odtwarzane z pamięci, przekazywane z pokolenia na pokolenie we względnie niezmienionej postaci, są – podobnie jak przysłowia – nośnikami stereotypowych, uogólniających sądów o przedmiotach (Bartmiński 1998: 77).

---

<sup>1</sup> W podobnym duchu wypowiada się Anna Pajdzińska: „Z kolei powszechne przekonanie, że frazeologizmy są jednostkami powszechnymi dla danego języka, decydującymi o jego odrębności, swoistości, mocno związanymi z historią i kulturą określonej społeczności, daje prawo, by przypuszczać, że właśnie w nich najlepiej się odzwierciedla specyfika myślenia danej wspólnoty językowej” (Pajdzińska 2010: 91).

Jednocześnie uważa się, że za pomocą frazeologizmów zrekonstruować można raczej doświadczenia minionej przeszłości – „odłamki dawnego życia, obrzędów oraz wierzeń”, związanych z nimi kontekstów i sytuacji (Tolstoj 1988: 15) – a nie żywe i aktualne wyobrażenia (Bartmiński 2009: 209).

Ślady ludowych wierzeń od dawna były uważnie tropione przez badaczy frazeologii. Zdaniem Nikity I. Tolstoja, badania nad słowiańską frazeologią powodowane były w swych początkach dążeniami do odczytania w niej odłamków dawnego życia, obrzędów oraz wierzeń, do odtworzenia związanych z nimi kontekstów i sytuacji (Tolstoj 1988: 15). Spośród wielu prac podejmujących tę problematykę, należałoby wymienić chociażby szkic Marii Renaty Mayenowej, która w polskiej frazeologii poetyckiej poszukiwała śladów słowiańskiej mitologii (1980), dwie monografie Jerzego Tredera (1989, 2009) poświęcone kaszubskim wierzeniom i zwyczajom, utrwalonym we frazeologizmach i przysłowiach, szkice Anny Krawczyk, prezentujące wiele hipotez mówiących o motywacji frazeologizmu *zapędzić kogo w kozi róg* (1980, 1984) czy pracę Alicji Nowakowskiej na temat roślin w polskiej frazeologii (2005). Kulturowa charakterystyka animalistycznych frazeologizmów gwarowych znalazła się w monografii Macieja Raka (2007), autora artykułów o wzajemnych zależnościach frazeologizmów i pieśni ludowych (2008) czy obecnych we frazeologii elementach kultury ludowej (2009). Ludowe praktyki i wierzenia obecne m.in. we frazeologii wielokrotnie analizowała Renata Dźwigoł (2014, 2016); jednostki motywowane praktykami związanymi ze szlacheckimi polowaniami analizowała Ewa Jędrzejko (2002), zaś frazeologizmy, których genezy należałoby szukać w dawnych zwyczajach rycerskich, opisała Anna Pajdzińska (1988). Interesujących przykładów frazeologizmów faunicznych motywowanych zwyczajami dostarcza jeden z rozdziałów książki Joanny Szerszunowicz poświęconej obrazowi człowieka w polskich, angielskich i włoskich leksykalnych i frazeologicznych jednostkach faunicznych (2011). W podobnym duchu napisany jest artykuł Olgi Kielak, która odwołując się do XIX- i XX-wiecznych ludowych legend ajtiologicznych, próbowała wyjaśnić genezę utrwalonych we frazeologii relacji psa i kota (Kielak 2015).

## 2. Wybrane wierzenia ludowe w świetle frazeologizmów

To, że frazeologia, w której „zakrzepły” dawne wierzenia i zwyczaje (Treder 1989: 7), jest doskonałym źródłem do badań nad kulturą tradycyjną, nie podlega dyskusji. Ilustrację tak postawionej tezy stanowić będą osadzone w kontekście kulturowym (dla pokazania ich wewnętrznej motywacji) wybrane gwarowe i ogólnopolskie frazeologizmy z komponentem zwierzęcym.

W artykule chciałabym jednak pokazać, że niekiedy kulturowe realia, o których mówią frazeologizmy, są ciągle obecne w ludowej wyobraźni.

Za podstawę materiałową przyjmuję trzy typy danych – dane systemowe ze słowników ogólnopolskich i gwarowych, dane folklorystyczne, m.in. przysłowia, opowieści wierzeniowe i baśnie ajiologiczne oraz dane etnograficzne – konteksty wynotowane z XIX- i XX-wiecznych źródeł etnograficznych; do analiz włączam również relacje potoczne, które udało mi się zarejestrować podczas badań terenowych prowadzonych w latach 2012–2014. Przywołane relacje pokazują, że choć jednostki frazeologiczne mogą nie być już czytelne dla współczesnego użytkownika polszczyzny, to obecne w nich realia są ciągle przywoływane w wypowiedziach najstarszych mieszkańców polskiej wsi.

W artykule posługuję się klasycznym (i węższym) sposobem rozumienia frazeologizmu jako „społecznie utrwalonego połączenia wyrazów wykazującego nieregularność pod jakimś względem” (Lewicki, Pajdzińska 2001: 315), a analizom poddaję, zgodnie z typologią zaproponowaną przez Andrzeja M. Lewickiego i Annę Pajdzińską (2001: 316–319), zwroty (*zasëszëc mléko w krowach*), wyrażenia rzeczownikowe (*žëdowa ciotka*) oraz wyrażenia określające, do których zaliczane są również wyrażenia porównawcze (*ssie jak wąż krowę, jak cielę z jeżem do krowy*).

## 2.1. *Zasëszëc mléko w krowach*

Na obszarze całej Słowiańszczyzny wierzono, że czarownice odbierają krowom mleko, por. kaszubski frazeologizm: *zasëszëc mléko w krowach* (Sych SGKasz 1/154), często przy pomocy diabła (K 7 Krak 78–79). Wierzono, że robią to w konkretnym czasie, m.in. w wigilię św. Wojciecha (ZWAK 1889/72), w oktawę/wigilię Bożego Ciała (Kul Wiel 3/472), na Boże Ciało (ZWAK 1886/89–90) czy w wigilię św. Jana (MAAE 1896/389), do wierzeń tych nawiązuje nawet przysłowie: *Na Boże Ciało robak w kapustę, diabeł w babę włazi, a czarownica mleko krowom odbiera* (NKPP Boże Ciało 8).

Zgodnie z ludową wiarą, w Boże Ciało czarownice zbierają na miedzy rosę (ZWAK 1886/89–90), powłócząc po trawie szmatką do cedzenia mleka (ZWAK 1886/89–90), płachtą (K 3 Kuj 99–100) ze słowami: *Biorę pożytek, ale nie wszystkie* (ZWAK 1886/89–90; K 3 Kuj 99–100); zebrana przez nie rosa zamieniała się w mleko, które po powrocie do chałupy doily z zawieszonych w stajni powrozów, łańcuchów, uzd/kantarów, imitujących krowie wymiona. Wiele z takich relacji udało mi się nagrać podczas badań terenowych; jedno z nagrań, z Żeliszewa Dużego (woj. mazowieckie, pow. siedlecki), zamieszczam poniżej:

A znowu tutaj też taka, widziałam, jak chodziła i tak – koło tego naszego lasku [...] To widziałam, jak chodziła i tak – miała taki fartuch i tak zbierała, zbierała [Tu moja rozmówczyni pokazuje, jak czarownica zbierała rosę do fartucha – O.K.], zbierała, zbierała. A ja mówię tak: co ta Romanowa robi? [...] Zbierała, zbierała, zbierała. A ona zbierała poranną rosę i doszła gdzieś do krów, no, i tam te krowy jej sporo mleka dawały. Widocznie też czarowała. Zabierała krowom mleko z pastwiska dla swoich krów. Poranną rosę.

Oprócz rosy, czarownice zbierały na łąkach ziele (ZWAK 1886/90) oraz łajna krowie, również funkcjonujące jako kulturowe ekwiwalenty krowiego mleka<sup>2</sup> (ZWAK 1886/90) – okadzając nimi swoje krowy (ZWAK 1890/194; Wisła 1903/147).

Uważano, że w dniu Bożego Ciała czarownice są najbardziej aktywne przed wschodem słońca (ZWAK 1886/89–90), od wschodu słońca do południa (ZWAK 1890/194), z tego też powodu krowy wypędzano w tym dniu na pole dopiero po południu (ZWAK 1890/188).

Mieszkańcom wsi znane były liczne zabiegi, mające zabezpieczyć krowę przed szkodliwą mocą czarownic. Jednym z nich było precedzanie krowiego mleka przez wianki, święcone w oktawę Bożego Ciała (Dwor Maz 120–121); także niesprawne – sparszywiałe i rozpadające się (Baz Tatr 148) – krowie wymiona *ładowano*, precedzając mleko przez wianuszki święcone na Boże Ciało (TL 1997/2/22); praktyki te utrwała kaszubski frazeologizm (*prze)cedzëc (mléko) przez trzë winószki* (Sych SGKasz 3/84).

## 2.2. *Żędowa ciotka*

W gwarze kaszubskiej wyrażeniem rzeczownikowym *żędowa ciotka* określa się świnię (Sych SGKasz 6/298). U podstaw frazeologizmu, obecnego także w innych językach słowiańskich (Belova, Petruchin 2004), stoją ludowe legendy, w których Pan Jezus, za karę, że Żydzi nie przyjęli jego nauki, zamienia ukrytą pod korytem (według innych wariantów – w komorze) Żydówkę z dziećmi w świnię z prosiętami; od tego czasu Żydzi nie jedzą wieprzowiny (ZWAK 1887/39).

Świnie nazywają żydowską ciotką. Opowiadają, że Żydzi ukryli Żydówkę z dzieckiem pod żłobem i kazali Panu Jezusowi zgadywać, co tam jest, a gdy im Pan Jezus odpowiedział, że świnia, klaskali w ręce z radości, że za Boga się ma, a nie wie, co siedzi pod żłobem. Gdy podnieśli koryto i zobaczyli świnię z prosięciem, powstał straszny

<sup>2</sup> Zbierając krowie odchody, czarownica miała pozbawiać zwierzę mleczości; w opowieściach wierzeniowych w gnojnicę zamienia się mleko, na którym kobieta zrobiła krzyż ze źdźbeł słomy (Baz Tatr 149), zaś magiczne czynności, wykonane przez właściciela zaczarowanej krowy nad gnojówką, mają odczarować mleko zwierzęcia (Baz Tatr 94).

gwałt, lament. Otóż na tę pamiątkę obchodzą Żydzi sądny dzień. [...] Że świnia bierze swój początek z Żydówki, dlatego Żydzi wieprzowiny nie jedzą (K 51 Sa-Kr 8–9).

Zdaniem Olgi V. Belovej i Władimira Ja. Petruchina, legendy apokryficzne odgrywały ważną rolę w określeniu konfesyjnego *obcego*; jednym z takich motywów są przekazy o pokrewieństwie Żydów, przedstawicieli obcej wiary, ze świnia – zwierzęciem nieczystym, które w różnych wersjach spotyka się nie tylko we wszystkich kulturach słowiańskich, ale także na obszarze innych krajów europejskich – w Niemczech, na Litwie (Belova, Petruchin 2004: 257–261).

Domniemane pokrewieństwo Żyda i świnii leży u podłoża zanotowanego na Mazowszu wierzenia, zgodnie z którym gospodarz, aby mu się świnie wiodły, powinien się przespać z Żydówką (Dwor Maz 202); podobne wierzenie notowane jest na obszarze Ukrainy i Białorusi (Belova, Petruchin 2004: 260). W okolicy Smoleńska, gdy nie darzyły się świnie, dawano na żydowską szkołę dwie lub trzy kopiejki, wówczas świnie zaczynały się wieść i rodzić dużo prosiąt (Belova, Petruchin 2004: 260).

### 2.3. *Ssie jak wąż krowę*

W wyobrazeniach ludowych wąż w obejściu uważany był za dobry prognostyk – w Ropczyckiem mawiano, że człowiekowi, u którego pod stodołą się pojawi, „dobytek w dwójnasób się powiększy” (Bieg Koleb 423). Szczególna rola węża wynika zarówno z możliwości obecności w jego skórze zmarłego przodka, jak i ze związku zwierzęcia z zaświatami – miejscem, skąd pochodzą wszelkie dobra (Kow Lek 584).

W polskich wierzeniach przebywający w pobliżu krowy wąż, nazywany dawniej *krowodojem* (Karł SJP 2/565), *krowosysem* (Karł SJP 2/565), miał zapewniać jej mleczność. Uważano, że okręca się on wokół nogi zwierzęcia (K 17 Lub 146) i ssie krowę (K 46 Ka–S 464), doi zwierzę (MAAE 1914/164), wydają/wysysa mleko (MAAE 1904/20) – stąd zapomniany już frazeologizm: **ssie jak wąż krowę** (NKPP ssać 3). Uważano, że dzięki tym zabiegom ze strony węża krowa chowa się dobrze (Czer Zorz 190), jest tłusta (ZWAK 1886/104), ma wielkie wymię (ZWAK 1886/104), daje dużo mleka (K 19 Kiel 202), którego „żadna czarownica odebrać nie śmie” (K 17 Lub 146). W Kieleckiem sądzono, że takiej maści bydło chowa się najlepiej, jakiej barwy jest wąż, trzymający się stajni (Bieg Koleb 424).

W ludowych wierzeniach węże przynoszą krowom mleko od innych gospodarzy (Peł Dem 138). Aby mieć piękne i mleczne krowy, należało w wigilię św. Wojciecha złapać żywego gada i chować go pod piecem (K 19 Kiel 202;

Bieg Koleb 423), aby krowy były dojne, zostawiano mu także w stajni miskę z krowim mlekiem (ZWAK 1889/72). Jednocześnie na podstawie małej ilości dawanego przez zwierzę mleka właściciele mogli podejrzewać, że krowę ssie wąż (ZWAK 1886/104, Bart Wąż 216–217).

W opowieściach wierzeniowych i zapisach etnograficznych ssana przez węża krowa miała przywiązywać się do niego, czekać na jego odwiedziny (Czer Zorz 190), „lubieżnie do tego lechtania nawykać” (K 17 Lub 146), tęsknić za wężem (ZWAK 1877/105), ryczeć, gdy go zabrakło (ZWAK 1877/105; Czer Zorz 190). Uważano, że krowa, której pobito/zabito (ulubionego) węża – ryczy z tęsknoty za nim (K 17 Lub 146; Bart Wąż 215–216), *pęka* od ryku (MAAE 1908/133), *schnie* (Bieg Lecz 424), *lata* i *boriuczy* (jak za cielęciem) (K 51 Sa–Kr 7), trzęsie się (Bart Wąż 215–216), nie chce jeść (K 17 Lub 146; MAAE 1904/20), traci mleko (K 19 Kiel 202), doi krwią (MAAE 1910/78), aż w końcu zdycha (K 51 Sa–Kr 7), ginie (MAAE 1914/164), pada (K 51 Sa–Kr 7), umiera (K 45 Gór 498). Za szczególnie niebezpieczne uważano zabicie węża w chwili, gdy doił on krowę, mawiano, że wówczas nieszczęście pewne (MAAE 1910/78).

Co ciekawe, przekonanie o tej szczególnej więzi łączącej węża i krowę, jest ciągle żywe na polskiej wsi, czego dowodem jest relacja potoczna, którą udało mi się nagrać w 2013 r. w Żeliszewie Dużym (woj. mazowieckie, pow. siedlecki):

W oborze była krowa, no i ta gospodynia [...] zachodzi tam do tej obory, zachodzi i co widzi? Wąż przypity do cycka krowy i ssie krowe. Normalnie ssie krowe. Przestraszyła się, obore opuściła i uciekła, no, bo każdy by to zrobił, prawda? [...] Źe wąż siedzi przy cycku, wąż, to ja bym nigdy nie dała wiary, że wąż ssie krowę. To ona mi opowiadała i dlatego wiem, bo to bliska sąsiadka. No i uciekła. Ale mówi tak: no, ja cie musze, ja cie musze, my musimy tego, bo to wyżsje i nawet ten cycek to miała ta krowa pogryziony, bo ten wąż, jakoś ja nie wiem, no, on zębów nie ma wąż, no, ale jakoś tam, że był pogryziony. Mówi tak do tego swego przyjaciela-konkubina, mówi: – Wiesz co? Wąż ssie krowę. A on mówi: – Co ty mówisz! To nieprawdopodobne! – No, wąż ssie krowe. I poszła na drugi dzień, może już nie widziała tego węża, ale ten cycek już nie ma mleka. – No, dobrze, ja raniutko pójde – ten konkubin – to ja, mówi, zobacze, czy on ssie. No, poszedł, a ten wąż już wyssał te krowe i leży tak na okienku zwinięty, taki gruby, tłusciutki, bo mleko pił. No i co tu zrobić? Nie może wąż krowy ssać. No i co, zabił tego węża, zabił go. Jak on tam go zabił, to ja nie wiem, ale zabił. A później, jak on już go wynióśł, tego węża, to ta krowa jak zaczęła skakać, o tak do góry nogami i tańczyć, i ten, i ryczeć! Za tego węża, normalnie tak jakby krowa o swoje dziecko, o ciele.

## 2.4. *Jak cielę z jeżem do krowy*

W językowo-kulturowym opisie krowy na plan pierwszy wysuwają się dwie charakterystyki – krowy jako żywicielki oraz krowy jako matki (por. Kielak 2020: 199). Analiza danych językowych i kulturowych pozwala zrekonstruować szereg relacji, w jakie wchodzi ze sobą krowa i cielę. Wyrażenie ***jak cielę z jeżem do krowy*** (NKPP cielę 11) utrwała jedną z praktyk odstawiania cielęcia od matczyne mleka.

Mieszkańcy wsi uważali, że cielę powinno ssać matczyne mleko przez siedem (K 48 Ta–Rz 53), sześć do ośmiu (Udz Wet 3) tygodni, po czym należało *odsadzić* je od krowy. Wierzono, że najlepiej uczynić to na pełni (K 48 Ta–Rz 53), wówczas cielęta będą się dobrze chowały (Kul Wiel 2/152), z byczka wyrośnie pełny i *pełny* wół (K 48 Ta–Rz 53); nie zalecano odstawiać cieląt od krowy podczas ubywania księżyca – bo nie będą rosły, rozwijały się (MAAE 1904/121). Z drugiej strony zalecano odstawić jałówkę *na wietku*, w przeciwnym razie mogłoby być jej duszno, gdy zostanie cielną (K 48 Ta–Rz 53).

W ostatnim tygodniu, odstawiając młode od matki, puszczano je na tzw. *omycek* – wydajano krowę zupełnie, a cielę puszczano do pustego wymienia (Udz Wet 3), oprowadzano cielę trzykrotnie wokół krowy, aby było zdrowe, nie ryczało, aby nie zepsuła go czarownica (K 7 Krak 91). Aby cielę nie ssało po odstawieniu (być może wierzono, że cielę, podobnie jak dziecko ponownie przystawione do piersi, będzie podatne na uroki), przywiązywano mu do nosa kawałek skóry z jeża lub skórę ponabijaną gwoździami – gdy młode zbliżyło się do matki i chciało ją doić, kłuło krowę, skutkiem czego kopała i odpędzała od siebie zwierzę (Udz Wet 3); praktykę utrwała omawiane wyrażenie porównawcze.

## 5. Zakończenie

Tych kilka zaprezentowanych w artykule frazeologizmów, osadzonych w kulturowym kontekście, dobrze ilustruje tezę mówiącą o tym, że jednostki frazeologiczne są doskonałym źródłem do badań nad kulturą tradycyjną. Jako twarde dane („dowody”) językowe umożliwiające „certyfikację cech”, frazeologizmy pozwalają badaczom w rekonstrukcjach językowo-kulturowych wyobrażeń sięgać po dane „miękkie” – już nie systemowe, a folklorystyczne i etnograficzne. Sięgnięcie po materiał kulturowy, co widać po zaprezentowanych w artykule przykładach, jest w przypadku analizy frazeologizmów zabiegiem niezbędnym. Zgromadzone przeze mnie jednostki – oderwane



od kontekstu – dla większości z nas pozostają semantycznie puste, bo ich znaczenie i motywacja zatarły się w świadomości Polaków. Jednocześnie okazuje się, że obecne we frazeologii wierzenia o czarownicy odbierającej krowom mleko czy wężu – okręcającym się wokół krowich nóg i ssącym krowie mleko – są żywe nadal w świadomości najstarszych mieszkańców wsi.

Zamieszczone w artykule analizy stanowią zachętę do badań interdyscyplinarnych. Językoznawstwo, zwłaszcza to zorientowane kulturowo, i etnografia – powinny czerpać z siebie nawzajem, a przedstawiciele tychże dyscyplin naukowych – korzystać ze swoich badań, tak jak czynią to np. dialektolodzy czy semantycy (Furdal 1977: 26–27). Frazeologia – jak pisał Jerzy Treder – rozumiana przez badacza szeroko, bardziej jak frazematyka, żeby użyć pojęcia Wojciecha Chlebdy, zwłaszcza dialektalna:

[...] w niezwykle silny sposób tkwi swoimi korzeniami w wierzeniach i obrzędach, wobec czego z niej właśnie może i powinien etnograf odczytywać brakujące a interesujące elementy z zakresu ludzkiej świadomości, tutaj systemu wierzeń i zespoły zwyczajów, ale językoznawca musi mu w tym pomóc, podsuwając określone materiały i analizy cząstkowe, przestrzegając także przed popełnieniem niektórych błędów, np. z racji irradacji struktury czy znaczenia. Współdziałanie byłoby zresztą obustronnie korzystne (Treder 1989: 297).

### Źródła i słowniki

- Bart Waż – Bartmiński J., Kielak O., Niebrzegowska-Bartmińska S. (2015): *Dlaczego waż nie ma nóg? Zwierzęta w ludowych przekazach ustnych*. Lublin.
- Baz Tatr – Bazińska B. (1967): *Wierzenia i praktyki magiczne pasterzy w Tatrach Polskich*. [W:] *Pasterstwo Tatr Polskich i Podhala*. T. 7: *Życie i folklor pasterzy Tatr Polskich i Podhala*. Red. W. Antoniewicz. Wrocław, s. 65–227.
- Bieg Koleb – Biegeleisen H. (1929): *U kolebki. Przed ołtarzem. Nad mogiłą*. Lwów.
- Bieg Lecz – Biegeleisen H. (1929): *Lecznictwo ludu polskiego*. Kraków.
- Czer Zorz – Czernik S. (1984): *Trzy zorze dziewicze. Wśród zamawiań i zaklęć*. Łódź.
- Dwor Maz – Dworakowski S. (1964): *Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią*. Cz. 1: *Zwyczaje doroczne i gospodarskie*. Białystok.
- K 3 Kuj – Kolberg O. (1867/1962): *Dzieła wszystkie*. T. 3: *Kujawy*. Cz. 1. Kraków–Warszawa [wyd. fotoofsetowe z: *Lud. Jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusta, zabawy, pieśni, muzyka i tańce*. Przedstawił... Serya III..., 1867].
- K 7 Krak – Kolberg O. (1874/1962): *Dzieła wszystkie*. T. 7: *Krakowskie*. Cz. 3. Kraków–Warszawa [wyd. fotoofset. z: *Lud...* Serya VII..., 1874].
- K 17 Lub – Kolberg O. (1884/1962): *Dzieła wszystkie*. T. 17: *Lubelskie*. Cz. 2. Warszawa–Kraków [wyd. fotoofset. z: *Lud...* Serya XVII..., 1884].
- K 19 Kiel – Kolberg O. (1886/1963): *Dzieła wszystkie*. T. 19: *Kieleckie*. Cz. 2. Kraków–Warszawa [wyd. fotoofset. z: 1886].

- K 45 Gór – Kolberg O. (1968): *Dziela wszystkie*. T. 45: *Góry i Podgórze*. Cz. 2. Z rękopisów oprac. Z. Jasiewicz, D. Pawlak. Red. E. Miller. Kraków–Warszawa.
- K 46 Ka-S – Kolberg O. (1967): *Dziela wszystkie*. T. 46: *Kaliskie i Sieradzkie*. Z rękopisów oprac. J. Lisakowski, W. Sobisiak. Red. D. Pawlak, A. Skrukwa. Kraków–Warszawa.
- K 48 Ta-Rz – Kolberg O. (1967): *Dziela wszystkie*. T. 48: *Tarnowskie–Rzeszowskie*. Oprac. J. Burszta, B. Linette. Red. J. Burszta. Kraków–Warszawa.
- K 51 Sa-Kr – Kolberg O. (1973): *Dziela wszystkie*. T. 51: *Sanockie–Krośnieńskie*. Cz. 3. Oprac. T. Skulina. Red. A. Skrukwa. Wrocław–Poznań.
- Karl SJP – Karłowicz J., Kryński A., Niedźwiedzki W. (1900–1927/1952–1953): *Słownik języka polskiego*. T. 1–8. Warszawa [wyd. fotooffset. z 1900–1927].
- Kow Lek – Kowalski P. (1998): *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*. Warszawa–Wrocław.
- Kul Wiel – Burszta J. (red.) (1960–1967): *Kultura ludowa Wielkopolski*. T. 1–3. Poznań.
- MAAE 1896/380–425 – Zawiliński R. (1896): *Przyczynek II do etnografii górali polskich na Węgrzech*. „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne” 1.
- MAAE 1904/3–86 – Kosiński W. (1904): *Materyały etnograficzne zebrane w różnych okolicach Galicyi zachodniej*. Cz. 2: *Wierzenia i przesady*. „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne” 7.
- MAAE 1904/87–121 – Świętek J. (1904): *Borowa. Drobiazgi etnograficzne*. „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne” 7.
- MAAE 1908/50–344 – Saloni A. (1908): *Lud rzeszowski. Materyały etnograficzne*. „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne” 10.
- MAAE 1910/48–106 – Gawełek F. (1910): *Przesady, zabobony, środki lecznicze i wiara ludu w Radłowie, w pow. brzeskim*. „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne” 11.
- MAAE 1914/152–198 – Moszyński K. (1914): *Obrzędy, wiara i powieści ludu z okolic Brzeżan*. „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne” 13.
- NKPP – Krzyżanowski J. (red.) (1969–1978): *Nowa księga przysłów i wyrażen przysłowiowych polskich*. T. 1–4. Warszawa.
- Peł Dem – Pełka L. (1987): *Polska demonologia ludowa*. Warszawa.
- Sych SGKasz – Sychta B. (1967–1976): *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej*. T. 1–7. Wrocław.
- TL 1997/2/20–23 – Adamowski J. (1997): *Wianeczki na Boże Ciało – wierzenia i zwyczaje z terenu gminy Borki (woj. lubelskie)*. „Twórczość Ludowa” 12.
- Udz Wet – Udziela S. (1900): *Materyały do polskiej weterynaryi ludowej. Powiat gorlicki i grybowski*. „Przegląd Weterynarski” 12, s. 281–287.
- Wisła 1903/133–172 – Majewski E., Jarecki W. (1903): *Bydło (pecus, bos, vacca, vitulus) w mowie, pojęciach i praktykach ludu polskiego*. „Wisła. Miesięcznik Geograficzno-Etnograficzny” 17.
- ZWAK 1877/101–107 – Gloger Z. (1877): *Zabobony i mniemania ludu nadnarwiańskiego dotyczące ptaków, płazów i owadów*. „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” 1.
- ZWAK 1886/75–156 – Udziela S. (1886): *Materyały etnograficzne zebrane z miasta Ropczyc i okolicy*. „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” 10.
- ZWAK 1887/1–129 – Ciszewski S. (1887): *Lud rolniczo-górnicy z okolic Sławkowa w pow. olkuskim [Cz. II]*. „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” 11.

- ZWAK 1889/54–83 – Cisek M. (1889): *Materyały etnograficzne z miasteczka Żołyni w powiecie przemyskim*. „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” 13.
- ZWAK 1890/145–251 – Wierchowski Z. (1890): *Materyały etnograficzne z powiatu Tarnobrzeskiego i Niskiego w Galicyi*. „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” 14.

## Literatura

- Bartmiński J. (1998): *Podstawy lingwistycznych badań nad stereotypem – na przykładzie stereotypu matki*. [W:] „Język a Kultura”. T. 12: *Stereotyp jako przedmiot lingwistyki. Teoria, metodologia, analizy empiryczne*. Red. J. Anusiewicz, J. Bartmiński. Wrocław, s. 63–83.
- Bartmiński J. (2009): *Językowe podstawy obrazu świata*. Lublin.
- Bartmiński J. (2010): *Pojęcie „językowy obraz świata” i sposoby jego operacjonalizacji*. [W:] *Jaka antropologia literatury jest dzisiaj możliwa?* Red. P. Czapliński, A. Legeżyńska, M. Telicki. Poznań, s. 155–178.
- Bartmiński J. (2014): *Narracyjny aspekt definicji kognitywnej*. [W:] *Narracyjność języka i kultury*. Red. D. Filar, D. Piekarczyk. Lublin, s. 99–115.
- Bartmiński J. (2015): *Perspektywa semazjologiczna i onomazjologiczna w badaniach językowego obrazu świata*. „Poradnik Językowy” 1, s. 14–29.
- Bartmiński J. (2020): *Frazeologia a językowy obraz świata*. [W:] *Słowiańska frazeologia gwarowa II*. Red. M. Rak, V. Mokienko. Kraków, s. 53–62.
- Belova O.V., Petruchin V.Ja. (2004): *Genezis „čužich” v svete fol’klornoj etnologii*. „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury” 16, s. 257–268.
- Dźwigoł R. (2014): *„Ni pies, nie bies” – jednostki frazeologiczne z komponentami ‘pies’ oraz ‘diabeł’ w polszczyźnie*. [W:] *Životinje u frazeološkom ruhu*. Red. B.I. Vidović. Zagreb.
- Dźwigoł R. (2016): *Ślady wierzeń ludowych odzwierciedlone w jednostkach frazeologicznych*. [W:] *W kręgu dawnej polszczyzny II*. Red. M. Mączyński, E. Horyń, E. Zmuda. Kraków, s. 333–358.
- Furdal A. (1977): *Językoznaństwo otwarte*. Opole.
- Jędrzejko E. (2002): *„Obrazki z dziejów polskich” – czyli jeszcze o historyczno-kulturowym aspekcie frazeologii i paremiologii*. [W:] *Problemy frazeologii europejskiej*. T. V. Red. A.M. Lewicki. Lublin, s. 61–77.
- Kielak O. (2015): *Antagonizm psa i kota w ludowych bajkach ajtiologicznych*. [W:] *Slavica Iuvenum XVI*. Red. S. Mizerová, L. Plesník. Ostrava, s. 105–116.
- Kielak O. (2020): *Zwierzęta domowe w języku i kulturze. Studium etnolingwistyczne*. Lublin.
- Krawczyk A. (1980): *Zapędzić kogo w kozi róg*. „Makegoncku Jazuk” XXXI, s. 197–204.
- Krawczyk A. (1984): *Z frazeologii europejskiej: ins Bockshorn jagen i sognuť v baranij rog*. „Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej” XXII, s. 111–119.
- Lewicki A.M., Pajdzińska A. (2001): *Frazeologia*. [W:] *Współczesny język polski*. Red. J. Bartmiński. Lublin, s. 315–333.
- Mayenowa M.R. (1980): *Między symbolem a metaforą. Mitologia słowiańska w polskiej frazeologii poetyckiej*. „Pamiętnik Literacki” 71/1, s. 183–190.
- Niebrzegowska-Bartmińska S. (2017): *Jakie dane są relewantne etnolingwistycznie?* „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury” 29, s. 11–29.
- Nowakowska A. (2005): *Świat roślin w polskiej frazeologii*. Wrocław.
- Pajdzińska A. (1988): *Frazeologia a zmiany kulturowe*. „Poradnik Językowy” 7, s. 480–487.
- Pajdzińska A. (2010): *Przydatność frazeologizmów w badaniu językowego obrazu świata*. [W:] *Perspektywy współczesnej frazeologii polskiej. Teoria. Zagadnienia ogólne*. Red. S. Bąba, K. Skibski, M. Szczyszek. Poznań, s. 87–97.
- Rak M. (2007): *Językowo-kulturowy obraz zwierząt utrwalony w animalistycznej frazeologii gwar Gór Świętokrzyskich i Podtatrza (na tle porównawczym)*. Kraków.

- Rak M. (2008): *Pieśniowość gwarowej frazeologii Podtatrza*. [W:] *We wspólnocie narodów i kultur. W kręgu relacji polsko-rumuńskich. Materiały z sympozjum. Comunitatea popoarelor și culturilor. În lumea relațiilor polono-române. Materialele simpozionului*. Red. S. Iachimovschi, E. Wieruszewska. Suceava, s. 280–288.
- Rak M. (2009): *Kultura ludowa Podtatrza w zwierciadle frazeologii (wybrane zagadnienia)*. „*Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska*” XXVII. Sectio FF, s. 113–128.
- Siraeva R.T., Fatkullina F.G. (2014): *Frazeologičeskaja kartina mira: osnovnoe soderżanie i priznaki*. „*Sovremennye problemy nauki i obrazovania*” 3. Online: <https://www.science-education.ru/ru/article/view?id=13230>.
- Szerszunowicz J. (2011): *Obraz człowieka w polskich, angielskich i włoskich leksykalnych i frazeologicznych jednostkach faunicznych*. Białystok.
- Škatova V.V. (2012): *Frazeologičeskaja kartina mira kak ob'ekt lingvističeskogo izučenija*. „*Vestnik Leningradskogo gosugarstviennogo universiteta im. A.S. Puškina. Serija Filologija*” 7/1, s. 208–215.
- Tołstoj N.I. (1988): *Slavjanskaja frazeologija sub specie etnografii*. „*Z problemów frazeologii polskiej i słowiańskiej*” IV, s. 15–25.
- Treder J. (1989): *Frazeologia kaszubska a wierzenia i zwyczaje (na tle porównawczym)*. Wejherowo.
- Treder J. (2009): *Kaszubi. Wierzenia i twórczość ze Słownika Sychty*. Kartuzy.
- Žajrullina R.Ch. (2008): *Frazeologičeskaja kartina mira: ot mirovidenija k miroponimaniju*. Ufa.