

Olga Kielak
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin
olga.kielak@op.pl

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

ZWIERZĘTA DOMOWE W TRZECH MODELACH LUDOWEGO OPISU ŚWIATA

Słowa kluczowe: zwierzęta domowe, folklor, etnolingwistyka, językowy obraz świata
Keywords: pets, folklore, ethnolinguistics, linguistic image of the world

W ludowych narracjach o zwierzętach uderza wielość przypisywanych im cech. Z jednej strony są to charakterystyki bazujące na codziennym doświadczeniu chłopa, np. wyobrażenie dającej mleko krowy jako *żywicielki*, *karmicielki*, stanowiącej podstawę bytu rodziny, przypisywane koniowi siła i zdrowie czy kojarzony ze świnią brud. Z drugiej strony narracje są uzupełniane przez charakterystyki bazujące na podstawach wierzeniowych, dotyczące np. niezwykłych umiejętności lub demonicznego charakteru niektórych zwierząt czy związanej z nimi symboliki.

Jerzy Bartmiński (2013), pisząc o polskich wyobrażeniach świata, wskazywał na obecność w ludowym obrazie świata trzech modeli: mitologicznego (dziedziczonego z przeszłości praindoeuropejskiej i prasłowiańskiej), religijnego (biblijnego, judeochrześcijańskiego) oraz potocznego (zdroworozsądkowego, pragmatycznego)¹. Modele te, jak zauważa Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, mają różne podstawy: „modele mitologiczny i religijny bazują na podstawach wierzeniowych, model

¹ Rozważania te zamieścił też w haśle ŚWIAT (SSiSL I/4: 11–76); współautorami hasła są: Izabela Bartmińska, Ewa Paćławska i Monika Żuk. Wykorzystując ustalenia Jerzego Bartmińskiego, Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska opisała trzy modele pioruna w polskim ludowym obrazie świata (2016b).

potoczny – na doświadczeniu codziennym, zmysłowym” (Niebrzegowska-Bartmińska 2016b: 474). W artykule, posiłkując się ustaleniami lubelskich badaczy, chcę, po pierwsze, pokazać współwystępowanie tych trzech modeli w ludowych narracjach o zwierzętach domowych², po drugie, chcę zastanowić się, czy poszczególne modele można powiązać z określonymi gatunkami folkloru.

I. Model mitologiczny

Echa mitologicznego myślenia o zwierzętach – ujawniające „perspektywę człowieka, który dostrzega w przyrodzie przejaw życia i sam siebie postrzega jako część żywego kosmosu” (Niebrzegowska-Bartmińska 2016a: 117) – pojawiają się w najstarszych, najbardziej archaicznych gatunkach folkloru. W polskich ludowych zagadkach, kontynuujących wierzenia praindoeuropejskie³, krowa (krowie wymię) symbolizuje deszczową chmurę, por. w zagadce o chmurze: *Czarna krowa popod niebem lata* (FolZag, nr 102). W gwarach o chmurze, która nie daje deszczu, mówi się *jałowa* (SGP III: 592), podobnie jak o krowie, która nie daje mleka. W kulturze tradycyjnej krowie mleko symbolizuje deszcz, stąd w przepowiedniach mleczność krów zapowiadają zjawiska atmosferyczne, m.in. zachmurzone niebo w Wigilię (powsz., np. K5Kra: 195; MAAE 1900: 120; ŁSE 1974: 58; DworMaz: 32), por. w zaleceniu: *Krowë bādą dobrze dojiłë, jak we gwiōdkā niebò je pòwłokłë* (SGK I: 389), lub deszcz padający w dniu św. Wojciecha (23 IV), por. *Gdy we święty Wojciech dys, krowy będą dużo*

- 2 Zwierzęta, które są przedmiotem mojego zainteresowania, wołałabym określić jako *domowe*, choć kategoryzacja taka budzi wśród językoznawców dużo kontrowersji. O ile kota czy psa wszyscy skłonni jesteśmy uznać za zwierzęta domowe, o tyle krowę, konia czy świnie sytuowałibyśmy raczej w zbiorze zwierząt hodowlanych, gospodarskich. Określenie *zwierzęta gospodarskie* ma węższy zakres znaczeniowy niż określenie *zwierzęta domowe*, a zbiór zwierząt domowych zawiera w sobie zbiór zwierząt gospodarskich. Interesujące mnie zwierzęta określam jako *domowe*, wybierając – moim zdaniem – najbardziej nadrzędną kategorię z kilku powodów. Po pierwsze, zamieszkują one granice ludzkiego obejścia, są człowiekowi bliskie i nie stanowią dla niego zagrożenia – w przeciwieństwie do zwierząt dzikich: nieudomowionych, niebezpiecznych, zamieszkujących obcą, niebezpieczną przestrzeń (np. wilka, niedźwiedzia, lisa). Po drugie, dawniej były one dosłownie *domowe*, zamieszkiwały w jednej izbie wraz z ludźmi, zwłaszcza zimą, ogrzewając pozostałych domowników swoim ciepłem. Po trzecie, intuicja podpowiada mi, że zaszeregowanie interesujących mnie zwierząt jako domowych lepiej oddaje sposób myślenia o nich mieszkańców wsi. Zwierzęta hodowlane, gospodarskie to takie, które hoduje się w określonym celu – aby dawały mleko, mięso, wełnę i nawóz, pomagały w pracy w gospodarstwie. Ale zwierzęta takie jak koń, krowa czy świnia były dla chłopca czymś więcej – były domownikami, po których stracie płakano tak samo, jak po stracie dziecka, z którymi żegnała się panna młoda, odjeżdżająca do domu męża (por. Kielak 2018).
- 3 Chmurę przedstawiano jako krowę m.in. w mitologii indyjskiej (JakInd: 32, 45; AfanPoet I: 690), germańskiej (WörtHoff V: 781; WörtHoff VIII: 683, 688) oraz na Słowiańszczyźnie (SlavTol II: 608; SlavTol III: 252, 284; SlavMif II: 468; Tolstoj 1994: 11).

mléka dawały (NKPP III: 742). Wiele praktyk sprowadzania i przywracania mleczności krów jest zbliżonych do praktyk stosowanych w celu sprowadzenia deszczu (SSiSL I/3: 138–139).

W polskich wyobrażeniach ludowych, kontynuujących tradycję słowiańską i zbieżnych z tradycją germańską (WörtHoff VII: 974; SlavMif II: 468; SlavTol III: 252), z chmurą, obłokiem kojarzone są także owce. Podobieństwo małych, pierzastych chmur do owiec dało motywację licznym nazwom obłoków: *owieczka* (SGK III: 349), *owieczki* (KupMet: 18; Wisła 1905: 246), *owcze/owieczkowate chmury* (SGP III: 592), *owczé rěno* (SGK II: 42). W wyobrażeniach kaszubskich obłoki to *owieczki*, pasące się na niebie pod okiem słońca (SGK III: 349), mówiono o nich: *pasterz owce pasie* (SGK V: 248). Ciemne deszczowe chmury wyobrażano sobie z kolei jako wilki atakujące owce, por. *Kiej wilki żeżgrzą owieczki, tej to mocno padô* (SGK III: 348). Na Kaszubach, gdy z obłoków padał deszcz, konstatowano: *kiej owieczki [= obłoki] są kulają po niebie, tej owczy szczënë padają* (ibid.: 349); por. także kaszubską przepowiednię: *Na niebie owce [= chmury], za trzë dni będą deszcze* (ibid.: 348).

W zagadkach byk/wół, którego Słowianie wiązali z Perunem (SzyjRS: 56), doszukując się w zwierzęciu nosiciela magicznej siły bóstwa piorunowego (GieyMit: 108), którego ryk słyhać daleko, jest uważany za symbol grzmotu, por. w zagadkach o grzmocie: *Ryci wół na sto gór, a na cały go świat słyseć* (FolfZag, nr 137)⁴; koń, w kulturach indoeuropejskich zaprzęgany do rydwanu boga słońca (JakInd: 29–44; podob. KowLek: 236–237; SzyjRS: 103), jest symbolem solarnym, por. w zagadce o słońcu: *Ślepy koń, ale wrotami patrzy* (FolfZag, nr 93).

W ludowych baśniach posiadający zdolność przekraczania granic światów koń, na którym bohaterowie zdobywają złotą/szklaną górę (K3Kuj: 127; K8Krak: 5–6; ŚwiętNadr: 355–357; KrzPBL, nr 530), będącą w istocie tradycyjnym obrazem zaświatów, funkcjonuje jako przewodnik dusz, a polski obraz konia kontynuuje indoeuropejskie przedstawienia podróżujących na koniach zmarłych (KopSSym: 158; WörtHoff VI: 1616).

Echa mitologicznych wierzeń znajdują swoje przedłużenie w wielu polskich wierzeniach i praktykach, np. w zabiegach mających miejsce podczas pierwszego wypasu krów; por. z jednej strony powszechny zwyczaj uderzania wyprowadzanych zwierząt leszczynową gałęzią, z drugiej rolę leszczynowej gałęzi przy odganianiu gradowych chmur (SSiSL I/3: 281–282) – jej zadaniem mogło być przegonienie burzowych chmur tak, jak przepędza się bydło podczas pierwszego wypasu.

W polskiej kulturze ludowej zachowało się wierzenie, zgodnie z którym za pomocą koziego mleka, rzadziej łożu, można było ugasić ogień piorunowy (powsz., np. K42Maz: 402; K17Lub: 78; ZWAK 1881: 139; ZWAK 1892: 253; BiegKoleb: 428–429). Wierzenie to może mieć podłoże w starosłowiańskim micie o walce Peruna (boga

4 Por. artykuł hasłowy *Grzmot* autorstwa S. Niebrzegowskiej-Bartmińskiej w *Słowniku stereotypów i symboli ludowych* (SSiSL I/3: 385–407).

burzy i piorunów) z Wołosem/Zmiejem o wody, płodność, bydło (Ivanov, Toporov 1974: 31; Łuczyński 2011: 219). Atrybutem Peruna był piorun, zaś atrybutami Wołosa, bydlęcego boga, mleko, sierść i nawóz bydlęcy, którym na Rusi przypisywano zdolność poskramiania ognia piorunowego (Uspieński 1985: 172); samą zaś praktykę można potraktować jako „sposób wspomagania bitego przez piorun domniemanego, mitycznego Wołosa za pomocą rekwizytów z najbliższego mu kręgu” (Niebrzegowska-Bartmińska 2016b: 475).

Echem mitologicznego pojedynku gromowładcy z Wołosem/Zmiejem mogą być także powszechne wierzenia, zgodnie z którymi wąż w pobliżu krowy (wypijający krowie mleko), nie bez powodu nazywany *krowodojem*, *krowosysem* (SW II: 565), zapewnia jej mleczność (powsz., np. ZWAK 1877: 105; K17Lub: 146; K45Gór: 498).

W językowo-kulturowych obrazach zwierząt zachowują się echa słowiańskiej dualistycznej kosmogonii, według której świat jest dziełem Boga i diabła (Tomicki 1976, 1979). Koncepcja, zgodnie z którą cały kosmos (a więc także rośliny i zwierzęta) został powołany do życia przez obie te istoty, odżywa w opowieściach ajtiologicznych, w których Bóg stwarza owcę lub krowę, diabeł zaś – kozę (ZWAK 1883b: 109; Wiśła 1893: 385; ZowBib: 68), nazywaną później *djabłem stworzeniem*, *diabelskim nasieniem*.

II. Model religijny

Obok mitologicznego pojawia się w polskiej kulturze ludowej biblijny, judeochrześcijański model świata, dla którego charakterystyczne jest wyraziste moralne wartościowanie postępowania człowieka w kategoriach dobra i zła (SSiSL I/4: 12). W modelu religijnym zbawieni po śmierci otrzymują nagrodę, grzesznicy – ponoszą karę. Tak też się dzieje w ludowych baśniach, w których zbawione i potępione dusze wyobrażane są jako owce – chude owce *w gęstej/bujnej trawie* to w zaświatach ludzie, którzy za życia byli nienasyчени, tłuste owce *na piasku / kamienistym polu* – ludzie, którzy za życia byli hojni (K3Kuj: 149–150; ZWAK 1883a: 25–27; KrzPBL, nr 471). W innych baśniach w czarne owieczki zamieniają się węgle [= grzeszne dusze], zabrane z piekła przez litościwego chłopca (K42Maz: 479–480); w białe owieczki – gotowana kasza [= grzeszne duszyczki], które na kozuchu zabiera z piekła chłopiec (K8Krak: 127–128; KrzPBL, nr 361, 563).

Pod wpływem przekazu biblijnego pozostaje częściowo obraz niektórych zwierząt w polszczyźnie potocznej i ludowej, np. cichej, potulnej, bezbronnej, łagodnej i cierpliwej owcy, por. we fraz.: *cichy jak owca* (NKPP I: 310); *cierpliwy jak owieczka* (ibid.: 323); *łagodny jak owieczka* (Wiśła 1905: 252); *niewinny jak owieczka* (NKPP II: 622); *pokorny jak owieczka* (ibid.: 993).

W modelu biblijnym stworzony przez Boga świat znajduje się pod jego nieustającą kontrolą i opieką (SSiSL I/4: 12). W schrytlanizowanych wierzeniach słowiańskich

rolę pogańskich bóstw przejmują postaci boskie i święte, do których religijni chłopci zwracają się z prośbą o opiekę nad zwierzętami. Na przykład św. Mikołaj, uchodzący za patrona bydła, koni i owiec, pojawia się w miejscu Wołosa/Welesa, słowiańskiego bydlęcego boga; w pieśni religijnej to do niego kierowane są prośby: *Broń, święty Mikołaju: bydła, owiec, koni, ty, święty Mikołaju, masz w opiece swojej* (K19Kiel: 140). Nieprzypadkowo opiekunem owiec jest św. Mikołaj, który w wierzeniach prowadzi dusze do raju (powsz., np. *ibid.*; MAAE 1900: 147). W modlitewkach i zamówieniach bydło i owce powierza się opiece nie tylko św. Mikołaja (ZWAK 1887: 39; KotZn: 93), ale także Pana Jezusa, Najświętszej Panny (ZWAK 1879: 56), św. Piotra i św. Pawła (*ibid.*; KotZn: 66, 86). W kolędach gospodarskich *złotym płużkiem*, do którego zaprzęgnięte są konie, święci (św. Szczepan, św. Jan, św. Jan Chrzciel) orzą pole gospodarza (K5Krak: 236; BartPANLub I: 221).

W ludowych wierzeniach obecność krów, wołów i owiec przy narodzeniu Pana Jezusa (BartWąż: 282, 284, 286; BartPANLub I: 110; MańZwycz: 92) uzasadnia praktykę dzielenia się z nimi opłatkami. Schrytlanizowane legendy ajtiologiczne niosą ze sobą tłumaczenie niepoohamowanego apetytu konia, który – w przeciwieństwie do wołu/osiołka – nie przeniósł Pana Jezusa przez rzekę (ZWAK 1881: 135; ZWAK 1883b: 108; ZWAK 1887: 38; MAAE 1900: 192; ŚwiętNadr: 580) i nie pomógł Matce Boskiej z Panem Jezusem, uciekającym przed Herodem (BartWąż: 73). Wyjaśniają głupotę owcy, którą Bóg namaszcza odrobiną rozumu, bo zwierzę *rozumu wiele nie potrzebuje* (SimDrzew: 88–89); wskazują na przyczyny niejedzenia przez Żydów wieprzowiny – Pan Jezus za karę, że Żydzi poddali go próbie, zamienia ukrytą pod korytem/żłobem / schowaną w chlewie / zamkniętą w komorze Żydówkę (z dziećmi) w świnie (z prosiętami) (powsz., np. ZWAK 1881: 167; ZWAK 1883b: 108; ZWAK 1887: 39; ZWAK 1891: 265; ŚwiętNadr: 583–584).

W biblijnym modelu świata modlitwa, sakramentalia, pseudosakramentalia, przedmioty poświęcone oraz gesty religijne są wykorzystywane powszechnie w praktykach mających zapewnić szeroko pojętą pomyślność (w tym zdrowie) w hodowli zwierząt. Wśród przykładowych zabiegów wymienić można chociażby powszechne praktyki święcenia krów i owiec podczas pierwszego wypasu, wołów zaś – przed pierwszą orką (powsz.); karmienie koni poświęconym w dniu św. Szczepana owsem (StelPom: 54; NiebPrzes: 225; ŁSE 1963: 115); okadzanie chorych zwierząt święconymi, np. na Boże Ciało lub w dniu Matki Boskiej Zielnej, ziołami (powsz.); kreślenie biczem znaku krzyża przed wyjeżdżającymi w pole wołami i końmi (K45Gór: 524; DworMaz: 127–128; NiebPrzes: 184) czy święconą palmą nad krową podczas pierwszego wypasu (BartWąż: 275); zakopanie w / pod progiem owczarni rzeczy poświęconych, m.in. wody z chrzcielnicy przeznaczonej do chrztu dzieci, manipularzy, stuły kapłańskiej, wosku z paschału (K19Kiel: 213; ZWAK 1879: 31).

III. Model potoczny

W wyobrażeniach potocznych, opartych na obserwacji i doświadczeniu gospodarza, zwierzęta definiowane są jako te, które coś dają człowiekowi – dostarczają mleka, mięsa, skór/wełny i nawozu, czynią pracę człowieka lżejszą. Już w nazwach zwierząt zakodowane jest ich wykorzystanie, np. wieprza jako zwierzęcia tucznego, por. *karmnik* ‘wieprz spasiony’, ‘wieprz utuczony na zabicie/zarznięcie’, ‘wieprz odkarmiony’ (SKarł II: 316), *bekonek*, *bekoniarz* ‘wieprz przeznaczony na bekony’ (SGP II: 37), *kaban* ‘spory wieprzak’, ‘wieprz karmiony’ (SKarł II: 283), *sponder* ‘wieprzek lub świnka, mniej więcej jednoroczne, podkarmione tylko na szynki’ (GlogTyk: 89); krowy jako żywicielki dostarczającej mleko, por. *dojka*, *dojnica* (SKarł I: 339–340), *dojara* (SGP V: 76), czy wykorzystanie konia do jazdy wierzchem lub w zaprzęgu, por. *chodacz* ‘dobrze chodzący koń’ (SGP III: 608), *chodak* ‘koń o lekkim biegu’ (ibid.: 611), *cugant* (SGP IV: 541), *cugowiec* (ibid.: 543), tj. koń używany w zaprzęgu cugowym; *náręczny koń* (ŚwiętNadr: 705), (*koń*) *na biczu* (SGP II: 139), (*koń*) *na bruzdę* (ibid.: 569), tj. koń zaprzęgany po prawej ręce furmana; *koń orczykowy*, *koń biczowy*, *biczownik* ‘koń zaprzężony jako trzeci obok dwóch dyszlowych’ (ibid.: 140); *podsobny/podsobni koń* – „ma go pod sobą jeździec” (SKarł IV: 194).

Polszczyzna potoczna zdaje sprawę z wyglądu zwierząt, np. dużych rozmiarów samicy konia, por. *kobyła* ‘coś, co ma duże rozmiary (powieść, artykuł, tekst)’ (ISJP I: 635), *kobylocha* ‘gatunek dużych śliwek’ (SW II: 384), *kobyłka* ‘duży polny konik’ (SKarł II: 389), *kobylak* ‘wilk porywający się do cięższych koni’, *kobylarnik* ‘wilk wielkiego wzrostu’, *kobylarz* ‘duży śledź’ (ibid.: 388); eksponuje pewne części ciała, np. rogi u kozy, por. nadawane kozom imiona: *Rogata*, *Rogatka* ‘koza o bardzo dużych rogach’, *Rogusia* (WarNazw IV: 56), *Szuta* ‘koza bez jednego roga’ (ibid.: 62) – od psł. *šutŕ* ‘bez rogów’ (Trubačev 1960: 91); niesie ze sobą charakterystykę porastającej baranią skórę wełny, por. *baranek* ‘mocno skręcone włosy’ (ISJP I: 68), ‘o człowieku mającym kędzierzawe włosy’, ‘o zwierzęciu mającym kędzierzawą sierść’ (SGP I: 376), *baraniasty*, *baraniaty* ‘kędzierzawy’ (ibid.: 377). W polszczyźnie gwarowej oraz tekstach pieśni ludowych owe cechy zwierząt dają podstawy do (niekiedy obscenicznych) metaforyzacji, np. w ludowym języku miłości kozie i koźle rogi funkcjonują jako symbol męskich genitaliów, por. kociewskie *być na kozim rogu* ‘o kobiecie w ciąży’ (SGK IV: 334) czy tekst pieśni zalotnej, w której kozioł nakłada dziewczynie *wianeczek na roga* (BartPANLub V: 84). W ludowych pieśniach do *baraniej wełny* porównywane są gęste i skręcone włosy łonowe: w pieśni miłosnej *skrzypecek* ma *zagrać* tak, że aż się dziewczynie *zatrzęsą kudły na baranku* (ZWAK 1880: 149). W pieśni obscenicznej córce *obrośnie dziurka* jak *barania skóra* (BartPANLub IV: 622); por. także gwarowe *baranica* ‘kędzierzawe owłosienie na ludzkim ciele’ (SGP I: 378).

W polszczyźnie potocznej zwierzętom przypisywane są określone cechy charakteru⁵, np. głupota, por. *głupi jak owieczka* (NKPP I: 670), *głupi jak baran* (ibid.); *baranieć* ‘mieszać się, głupieć’ (powsz.), ‘tumanieć’, ‘nie wiedzieć, co robić’ (PSWP III: 260); symbolem głupoty są w polszczyźnie wylupiaście, bezmyślne *baranie oczy* (podobnie jak *barania głowa*), por. *baranie oczy* ‘głupie, ośłupiałe, bezmyślne, błędne, kołowate, osowiałe, wylupiaście’ (SW I: 96), *barani wzrok* ‘tępy, przymglony wzrok, świadczący o czyjejś głupocie’ (PSWP III: 260). Dane językowe eksponują m.in.: upór kozła, por. *koziół* ‘o człowieku upartym’, ‘niesłuchającym rad i perswazji’ (USJP II: 280), *uparty jak koziół* (ibid.), *być twardego łba jak kozel* ‘być upartym’ (SGK II: 224), *kozła/kozły stawiać* ‘stawiać opór, opierać się, sprzeciwiać się, srożyć się’ (SW II: 512), *wybić kozła* ‘przełamać upór’ (ibid.), ‘wybić upor, krnąbrność, ociątnąść, zuchwałość’ (SL II: 1112); ociężałość i niezgrabność wołu, por. *wołowaty* ‘niezgrabny’ (SL VI: 386), ‘ciężki, ociężały; podobny do kłody’ (SW VII: 695), *wołowacieć* ‘stawać się ociężałym, jak wół; gnuśnieć’ (ibid.), *wołowatość* ‘ociężałość, niezgrabność’ (SL VI: 386), w wyrażeniu: *niezgrabny jak wół* (NKPP II: 624); czy szybkość, żywiołowość konia, por. chociażby nadawane zwierzęciu imiona: *Fryga*, *Galopek* ‘koń o żywym temperamencie, często biega’, *Gibek* ‘koń zwinny, szybki’ (WarNazw I: 163–165), *Wiatr*, *Wicher*, *Wicherek* (ibid.: 260–261), *Huragan* (ibid.: 174), *Tajfun* (ibid.: 252), *Piorun*, *Pirat* ‘koń bardzo ognisty, szybki, bystry’ (ibid.: 226), *Pośpiech* ‘koń bardzo szybki, zawsze się śpieszy’ (ibid.: 228), *Strzała* (ibid.: 246).

W modelu zdroworozsądkowym płodne, wydające na świat potomstwo samice (krowa, owca, świnia) stają się symbolami płodności i macierzyństwa; duże i silne samce z gospodarskiego obejścia (koń, byk, wół) – symbolami siły i zdrowia, por. *zdrowy jak koń* (K6oPrzysł: 509); *silny jak wół* (SF II: 606); hodowane na wsi w celach rozplodowych są symbolami płodności; utożsamiane w ludowych pieśniach z mężczyzną – zaczynają funkcjonować jako symbole męskości, męskiej życiodajnej siły i witalności, a pieśniowe motywy *pojenia i karmienia konia, wprowadzania konika do stajenki, pasienia wołków i byczków, orki koniem lub wołem* – w planie znaczeń symbolicznych – oznaczają akt miłosny.

5 Problematyka zwierzęcych metafor ciszy się wśród lingwistów dużą popularnością – już w latach 30. XX w. o czasownikach „zwierzęcych” pisał Marian Chmielowiec (1931); „gorszym”, zwierzęcym wyrazom poświęcił dwa artykuły Zdzisław Kempf (1985, 1989), poszukując przyczyn ich negatywnego wartościowania w arystokracji człowieka; problematyką tą, polemicznie w stosunku do Kempfa, zajmował się również Wiktor Steffen (1986). O negatywnym wartościowaniu zwierząt pisały m.in.: Halina Bartwicka (1992) oraz Katarzyna Mosiołek-Kłosińska (1997); stosunek ludzi do zwierząt w świetle derywatów „odzwierzęcych” stał się przedmiotem opisu Marioli Jakubowicz (2016). Kwestie wartościowań zwierzęcych poruszają też w swoich pracach Ryszard Tokarski (1988, 1991) oraz Anna Pajdzińska (2001, 2017).

Zamiast podsumowania

Przywołane przeze mnie trzy modele świata nie są izolowane – w ludowych narracjach o zwierzętach korespondują ze sobą (por. Niebrzegowska-Bartmińska 2016b: 479). W potocznym wyobrażeniu świnia jest zwierzęciem brudnym fizycznie, por. m.in.: *świntuch* ‘człowiek niechłujny, brudas’ (SJPD VIII: 1365), *świnka* ‘umorusane dziecko, brudasek’ (SGK V: 200), *świństwo* ‘nieczystości, niepotrzebne odpadki’ (SJPD VIII: 1366), *świnić* ‘zanieczyszczać dane miejsce, brudzić’, *świnić się* ‘stawać się brudnym, brudzić się, paprać się, walać się’ (ibid.: 1364), *świntuszyć* ‘brudzić, śmiecić w jakimś miejscu’ (ISJP II: 799); cecha ta znajduje liczne potwierdzenia we frazeologii i przysłowiach, por. m.in.: *brudny jak świnia* (NKPP II: 203); *Korale na szyi, a brudu jak na świni* (ibid.: 142).

Na fizyczną nieczystość świni nałożona została nieczystość moralna, plugawość, por. *plugawy jak świnia* (ibid.: 956). W języku polskim człowiek nazywany *świnią* jest nosicielem wszystkich możliwych wad: podłości, nieuczciwości, nieetyczności, por. *świnia* ‘obelżywie o człowieku nieetycznym, podłym’, *świństwo* ‘czyn nieuczciwy, podły, godny pogardy; łajdactwo, szelmostwo, łotrństwo, niegodziwość’, *świństwko* ‘drobne świństwo (moralne)’, *świński* ‘nieuczciwy, nikczemny, podły; zły, lichy’, *po świńsku* ‘w sposób podły, niegodziwy’, *świnić* ‘postępować nieuczciwie, robić świństwa’ (SJPD VIII: 1364–1365), w gwarze kaszubskiej także *osvińić*, *obsvińić* ‘oczernić, obmówić’ (SGK V: 202), *zesvińić sę* ‘skompromitować się’ (ibid.: 203).

Dosłownie brudna świnia jest w polskiej kulturze zwierzęciem *nieczystym*. Przekonanie o jej nieczystości zostało dobitnie sformułowane w tradycji starotestamentowej. Będąc zwierzęciem parzystokopytnym, a nieprzeżuwającym (Kpł 11, 7), zakłóca obowiązujący w świecie porządek taksonomiczny, budząc grozę i obrzydzenie (KowLek: 562). Ów negatywny stosunek do świni dziedziczy Nowy Testament. W przypowieściach biblijnych w świnie wchodzi demony wypędzone przez Jezusa z ciała opętanego człowieka (Mt 8, 30–32), a echa motywów ewangelicznych obecne są w ludowych opowieściach wierzeniowych (TNTysowce 1985); stąd zresztą w średniowiecznych wyobrażeniach (czarną) świnie przedstawiano jako jedno z wcieleń szatana (KowLek: 562–564). W ludowych wierzeniach i opowieściach, które wiązałybyśmy już nie z potocznym czy religijnym, a z mitologicznym obrazem świata, w postaci (czarnej) świni ukazuje się diabeł (Wisła 1899: 69; K7Krak: 78; Wisła 1903: 147; SimWierz: 255), czarownica (Wisła 1891: 497; K7Krak: 89), topielec (Wisła 1892: 165; SimWierz: 244) czy zły duch (SimGad: 21). W ludowych opowieściach wierzeniowych świnia sama w sobie jest istotą demoniczną, która zwodzi człowieka (powsz., np. ZWAK 1891: 261; Wisła 1899: 69–70).

Echa wierzeń mitologicznych pojawiają się także w ludowych wyobrażeniach, w których kręcąca się w kółko czarna świnia wywołuje wiry powietrza (Wisła 1894: 722); ich śladem są liczne gwarowe nazwy trąby lub wirów powietrznych, m.in.: *świńskie gówno* (SGP V: 511), *świnie gówno* (SGK I: 348; KupMet: 57), *świń-*

skie łajno (MańZwycz: 10), *świński bobek*, *świński glut*, *świniacy ogon*, *świński wi-cher*, *świnionka* (KupMet: 57, 59), *sviňonka* (SGK V: 203). Wierzono, że w wirującym wietrze, przechodzącym przez pole w skwarny dzień, przelatuje diabeł i mawiano wówczas: *świnie łajno przelatuje* (MańZwycz: 86). Przywołane powyżej nazwy wiru pochodzą od formuły przekleństwa odstrasżającego diabelską moc (Dźwigoł 2004: 114) – w ludowej opowieści, aby przepędzić topielca, chłopcy wypowiadają formułę: *Świńskie g..., chyb do wody!* (Wisła 1892: 186). Jeśli jednak przywołamy inne nazwy wiru powietrznego, zestawione przez Joannę Szadurę w artykule hasłowym WIR POWIETRZNY, zamieszczonym w trzecim tomie SSiSL, m.in. *diabeł*, *diabełek*, *diabeł przekłety*, *diabeł Jasiu*, *diabelskie/diable wesele*, *diabli taniec*, *diabelski młyn/młynek*, *diable gówno*, *szatan*, *czort*, *czart*, *czartowe wesele*, *czarcie łajno*, *czarcie gówno*, *purtkowe godę*, *purtków michół*, *purtków ogón*, *kusy*, *złe*, *zły*, *zły duch* (SSiSL I/3: 339), pojawi się nam pewna ekwiwalencja: *świnia* – *diabeł* – *czart*. W sferze domysłów pozostaje kwestia, o jakiego czarta chodzi – czy jedynie o synonimiczną nazwę diabła, czy może raczej o prasłowiańskiego demona, stanowiącego personifikację bliżej nieokreślonych złych sił, prawdopodobnie mocy wiatru (PodDem 92; por. także Dźwigoł 2004: 87–89).

Przywołane przeze mnie wszystkie trzy modele opisu zwierząt obecne są w pol-szczyźnie potocznej i gwarowej (danych leksykograficznych), tekstach folkloru (danych folklorystycznych) oraz w danych przyjęzykowych (etnograficznych)⁶. Czy poszczególne modele opisu zwierząt można dodatkowo przyporządkować do określonych gatunków folkloru? Odpowiedź na to pytanie nie będzie prosta. Z jednej strony mitologicznego obrazu świata należałoby szukać – w pierwszej kolejności – w najstarszych, najbardziej archaicznych gatunkach, takich jak np. zagadka czy baśń, z drugiej strony – współczesne zagadki odwołują się także do sfery potocznej, codziennej, por. zagadkę o traktorze: *Owsa ni jada, ni stoi w uborzy, za dziesięć koni ziemi zaorze* (BartWąż: 25), zaś schrystianizowane baśnie i legendy ajtiologiczne często prezentują nie mitologiczny, a religijny obraz świata. Model religijny w opisie zwierząt pojawi się z pewnością w gatunkach o funkcji (prymarnie lub wtórnie) religijnej, takich jak modlitwy i modlitewki, schrystianizowane zamówienia czy pieśni religijne, choć nierzadko będziemy mieli do czynienia ze współlistnieniem modelu religijnego i mitologicznego. Model potoczny ujawnia z kolei przysłowia, nie bez powodu określane mianem „mądrości ludowej”, oraz pieśni obrzędowe (doroczne i rodzinne), co nie znaczy, że w gatunkach tych nie znajdziemy także elementów przynależnych do innych modeli świata, por. chociażby konteksty potwierdzające

6 Zrekonstruowane przeze mnie językowo-kulturowe obrazy zwierząt, choć – z uwagi na przyjętą podstawę materiałową – prezentują w głównej mierze „wizję świata dawnych pokoleń”, stanowią jednocześnie „dowód ciągłości kulturowej” (Rak 2010: 491) rozumianej dwojako – jako kontynuacja pewnych sposobów myślenia o zwierzętach w świadomości najstarszych mieszkańców współczesnej wsi (co udało mi się udowodnić, prowadząc w latach 2012–2014 badania terenowe) oraz pewne związane ze zwierzętami treści symboliczne wspólne wielu kulturom świata.

jeden z silniej ustabilizowanych sądów o krowie jako zwierzęciu, któremu czarownica odbiera mleko; w kolejności: przysłowie oraz pieśń sobótkowa:

Na Boże Ciało robak w kapustę, diabeł w babę włazi, a czarownica mleko krowom odbiera (NKPP I: 138).

Rozpalił nam Pan Bóg tarninowy ogień,
do tego ognia wszyscy się święci schodzili,
tarninowy ogień palili.
Tylko nom nie stało jednego świętego,
poseł na granicę strzec na carownicę.
Tylko nam jedną carownicysko zławili,
w tarninowy ogień wsadzili.
Gorajze, goraj, carownicysko,
za ludzkie krówki, za nase mlécko.
Gorajze, goraj, na innych wołaj: to-to-to! (BartPANLub I: 463).

O ile kwestia funkcjonowania dyferencjacji gatunkowej w obrazach interesujących mnie zwierząt nie podlega dyskusji, o tyle problem zależności między modelem opisu zwierząt a określonym gatunkiem folkloru nie jest już sprawą tak oczywistą.

Literatura

- AFANPOET: A. Afanas'ev, *Poëtičeskie vozzreniâ slavân na prirodu*, t. 1–3, Moskva 1994 [reprint wyd. 1 z lat 1865–1869].
- BARTMIŃSKI J., 2013, *Obraz mira v pol'skoj narodnoj tradicii*, [w:] S.M. Tolstaâ, T.A. Agapkina (red.), *Ethnolinguistica Slavica. K 90-letiju akademika Nikity Il'icha Tolstogo*, Moskva, s. 26–41.
- BARTWICKA H., 1992, „Metafory zwierzęce” w języku polskim i rosyjskim, [w:] J. Wawrzyńczyk (red.), *Lexicographica slavica. Profesorowi Andrzejowi Bogusławskiemu*, Toruń, s. 7–14.
- CHMIELOWIEC M., 1931, *Czasowniki zwierzęce (przyczynek do obrazowości języka)*, „Język Polski” XVI, s. 87–90.
- DŹWIGOŁ R., 2004, *Polskie ludowe słownictwo mitologiczne*, Kraków.
- GIEYMIT: A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 1982.
- GŁOGTYK: Z. Gloger, *Słownik gwary ludowej w okręgu tykocińskim*, Warszawa 1894.
- ISJP: M. Bańko (red.), *Inny słownik języka polskiego*, Warszawa 2000.
- IVANOV V.V., TOPOROV V.N., 1974, *Issledovaniâ v oblasti slavânskikh drevnostej*, Moskva.
- JAKİND: M. Jakimowicz-Shah, A. Jakimowicz, *Mitologia indyjska*, Warszawa 1982.
- JAKUBOWICZ M., 2016, *O stosunku ludzi do zwierząt w świetle „odzwierzęcych” derywatów*, „Akcent” 37, nr 1, s. 151–154.
- KEMPF Z., 1985, *Wyrazy „gorsze” dotyczące zwierząt*, „Język Polski” LXV, s. 125–144.
- KEMPF Z., 1989, *Dwa aspekty wyrazów negatywnych dotyczących zwierząt*, „Język Polski” LXIX, s. 208–209.

- KIELAK O., 2018, *Językowo-kulturowy obraz zwierząt domowych w polskiej tradycji ludowej*, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, rozprawa doktorska, mps.
- KOPSSYM: W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1990.
- KOWLEK: P. Kowalski, *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa – Wrocław 1998.
- KRZPBL: J. Krzyżanowski, *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t. I–II, Wrocław 1962–1963.
- ŁUCZYŃSKI M., 2011, *Kognitywna definicja Peruna. Etnolingwistyczna próba rekonstrukcji fragmentu słowiańskiego tradycyjnego mitologicznego obrazu świata*, „Studia Mythologica Slavica” 14, s. 219–230.
- MOSIOŁEK-KŁOSIŃSKA K., 1997, *Antropocentryzm leksyki „zwierzęcej”*, [w:] R. Grzegorzcykowska, Z. Zaron (red.), *Semantyczna struktura słownictwa i wypowiedzi*, Warszawa, s. 71–77.
- NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA S., 2016a, „Ryczy wół na sto gór”. *Motywy zwierzęce w polskiej meteorologii ludowej*, [w:] A.A. Alekseev i in. (red.), *Slavische Geisteskultur: ethno-linguistische und philologische Forschungen*, cz. 1, Frankfurt am Main, s. 109–122.
- NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA S., 2016b, „W najwyższe góry bije piorun z chmury”. *Trzy modele pioruna w polskim ludowym obrazie świata*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” nr 3–4, s. 473–482.
- NKPP: J. Krzyżanowski i in. (oprac.), *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich*, t. 1–4, Warszawa 1969–1978.
- PAJDZIŃSKA A., 2001, *My, to znaczy...* (z badań językowego obrazu świata), „Teksty Drugie” nr 1, s. 33–53.
- PAJDZIŃSKA A., 2017, „Śmiercią jakby płytszą nie umierają, ale zdychają zwierzęta” (obraz zwierząt w polszczyźnie na tle ustaleń nauk przyrodniczych), „Etnolingwistyka” 29, s. 135–148, [on-line:] <http://dx.doi.org/10.17951/et.2017.29.135>.
- PODDEM: B. i A. Podgórcy, *Wielka księga demonów polskich. Leksykon i antologia demonologii ludowej*, Katowice 2005.
- PSWP: H. Zgólkowa (red.), *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, Poznań, t. 7 – 1996, t. 12 – 1997, t. 14 – 1998, t. 15 – 1998, t. 19 – 2005, t. 42 – 2005.
- RAK M., 2010, *Czym nie jest językowy obraz świata?*, [w:] R. Przybylska, J. Kąs, K. Sikora (red.), *Symbolae grammaticae in honorem Boguslai Dunaj*, „Biblioteka LingVariów”, t. 9, Kraków, s. 485–495.
- SF: S. Skorupka, *Słownik frazeologiczny języka polskiego*, t. I–II, Warszawa 1967–1968.
- SGK: B. Sychta, *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej*, t. I–VII, Wrocław 1967–1976.
- SGP: *Słownik gwar polskich*, red. M. Karaś (Źródła, t. 1), J. Reichan (t. 2–9, z. 2), S. Urbańczyk (t. 2–5), J. Okoniowa (t. 6–9, z. 2), B. Grabka (t. 7–9, z. 2), R. Kucharzyk (t. 9, z. 2), t. 1–3: Wrocław – Warszawa – Kraków 1977–1991, t. 4–9, z. 4: Kraków 1992–2017.
- SJPD: W. Doroszewski (red.), *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1958–1969.
- SKARŁ: J. Karłowicz, *Słownik gwar polskich*, t. I–VI (t. IV–VI do druku przygot. J. Łoś), Kraków 1900–1911.
- SL: S.B. Linde, *Słownik języka polskiego*, t. I–VI, Warszawa 1951 [fotooffset. wg wyd. 2 z lat 1854–1860].
- SLAVMIF: S.M. Tolstaâ (red.), *Slavânskaâ mifologiâ. Ėnciklopedičeskij slovar’*, Moskwa 2002.
- SLAVTOL: N.I. Tolstoj (red.), *Slavânskie drevnosti. Ėtnolingvističeskij slovar’ v 5-ti tomah*, Moskwa 1995–2012.

- SSiSL: J. Bartmiński (red.), *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. I: *Kosmos*, z. 1: *Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie*, Lublin 1996; z. 2: *Ziemia, woda, podziemie*, Lublin 1999; z. 3: *Meteorologia*, Lublin 2012; z. 4: *Świat, światło, metale*, Lublin 2012; t. II: *Rośliny*, z. 1: *Zboża*, Lublin 2017.
- STEFFEN W., 1986, *Wyrazy „lepsze” i „gorsze”*, „Język Polski” LXVI, s. 336–340.
- SW: J. Karłowicz, A.A. Kryński, W. Niedźwiedzki (red.), *Słownik języka polskiego*, t. I–VIII, Warszawa 1952–1953 [wyd. fotooffset. z lat 1900–1927].
- SZYJR: A. Szyjewski, *Religia Słowian*, Kraków 2003.
- TOKARSKI R., 1988, *Konotacja jako składnik treści słowa*, [w:] J. Bartmiński (red.), *Konotacja*, Lublin, s. 35–54.
- TOKARSKI R., 1991, *Wartościowanie człowieka w metaforach językowych*, „Pamiętnik Literacki” LXXXII, s. 144–157.
- TOLSTOJ N.I., 1994, *Eše raz o teme „tuči – govâda, dožd’ – moloko”*, [w:] idem (red.), *Slavânskij i balkanskij fol’klor. Verovaniâ. Tekst. Ritual*, Moskva, s. 3–16.
- TOMICKI R., 1976, *Słowiański mit kosmogoniczny*, „Etnografia Polska” XX, z. 1, s. 47–97.
- TOMICKI R., 1979, *Ludowa kosmogonia dualistyczna Słowian w świetle samojedzkich mitów stworzenia*, „Etnografia Polska” XXIII, z. 2, s. 169–184.
- TRUBAČEV O.N., 1960, *Proišoždenie nazvanij domašnih životnyh v slavânskikh âzykah*, Moskva.
- USJP: S. Dubisz (red.), *Uniwersalny słownik języka polskiego*, Warszawa 2003.
- USPIEŃSKI B., 1985, *Kult św. Mikołaja na Rusi*, tłum. E. Janus, M.R. Mayenowa, Z. Kozłowska, Lublin.
- WARNAZW: S. Warchoł, *Słownik etymologiczno-motywacyjny słowiańskiej zoonimii ludowej. Słowiańskie nazwy własne zwierząt domowych i udomowionych zwierząt dzikich w środowiskach wiejskich*, t. 1–4, Lublin 2007–2014.
- WÖRTHOFF: E. Hoffmann-Krayer, H. Bächtold-Stäubli (red.), *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, t. I–X, Berlin – Leipzig 1927–1941.

Źródła

- BARTPANLUB: J. Bartmiński (red.), *Lubelskie*, cz. 1: *Pieśni i obrzędy doroczne*, cz. 2: *Pieśni i obrzędy rodzinne. Chrzczyny, wesele, pogrzeb*, cz. 3: *Pieśni i teksty sytuacyjne*, cz. 4: *Pieśni powszechnie*, cz. 5: *Pieśni stanowe i zawodowe*, „Polska Pieśń i Muzyka Ludowa”, t. 4, Lublin 2011.
- BARTWĄŻ: J. Bartmiński, O. Kielak, S. Niebrzegowska-Bartmińska, *Dlaczego wąż nie ma nóg? Zwierzęta w ludowych przekazach ustnych*, Lublin 2015.
- BIEGKOLEB: H. Biegeleisen, *U kolebki, przed ołtarzem, nad mogiłką*, Lwów 1929.
- DWORMAZ: S. Dworakowski, *Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią*, cz. 1: *Zwyczaje doroczne i gospodarskie*, Białystok 1964.
- FOLZAG: S. Folfasiński (oprac.), *Polskie zagadki ludowe*, Warszawa 1975.
- K: O. Kolberg, *Dzieła wszystkie*:
 K3KUJ: t. 3: *Kujawy*, cz. 1, Kraków – Warszawa 1962.
 K5KRAK: t. 5: *Krakowskie*, cz. 1, Kraków – Warszawa 1962.
 K7KRAK: t. 7: *Krakowskie*, cz. 3, Kraków – Warszawa 1962.
 K8KRAK: t. 8: *Krakowskie*, cz. 4, Kraków – Warszawa 1962.

- K17LUB: t. 17: *Lubelskie*, cz. 2, Kraków 1962.
- K19KIEL: t. 19: *Kieleckie*, cz. 2, Kraków – Warszawa 1963.
- K42MAZ: t. 42: *Mazowsze*, cz. 7, Kraków – Warszawa 1970.
- K45GÓR: t. 45: *Góry i Podgórze*, cz. 2, Kraków – Warszawa 1968.
- K60PRYSŁ: t. 60: *Przysłowia*, Warszawa – Kraków 1967.
- KOTŹN: F. Kotula, *Znaki przeszłości. Odchodzące ślady zatrzymać w pamięci*, Warszawa 1976.
- KUPMET: W. Kupiszewski, *Słownictwo meteorologiczne w gwarach i historii języka polskiego*, Wrocław 1969.
- ŁSE 1963: W. Drozdowska, *Magiczne normy postępowania w życiu codziennym* Załącza Wielkiego, pow. *Wieluń*, „Łódzkie Studia Etnograficzne” t. 5, s. 111–130.
- ŁSE 1974: I. Lechowa, *Relikty tradycyjnej obrzędowości dorocznej w Łęczyckiem*, „Łódzkie Studia Etnograficzne” t. 16, s. 53–69.
- MAAE 1900: S. Cercha, *Przebieczany, wieś w powiecie wielickim*, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne” 4, s. 81–210.
- MAŃZWYCZ: A. Mańkowski, *Zwyczaj i wierzenia ludowe w Złotowie pod Lubawą*, „Zapiski Towarzystwa Naukowego w Toruniu” 6, 1923–1925, s. 69–79, 86–94.
- NIEBPRZES: S. Niebrzegowska, *Przestrach od przestachu. Rośliny w ludowych przekazach ustnych*, Lublin 2000.
- SIMDRZEW: D. Simonides, *Dlaczego drzewa przestały mówić? Ludowa wizja świata*, Opole 2010.
- SIMGAD: D. Simonides, J. Ligęza (oprac.), *Gadka za gadką. 300 podań, bajek i anegdot z Górnego Śląska*, Opole 1975.
- SIMWIERZ: D. Simonides, *Wierzenia i zachowania przesądne*, [w:] eadem (red.), *Folklor Górnego Śląska*, Katowice 1989, s. 225–301.
- STELPOM: B. Stelmachowska, *Rok obrzędowy na Pomorzu*, Toruń 1933.
- ŚWIĘTNADR: J. Świętek, *Lud nadrabski (od Gdowa po Bochnię). Obraz etnograficzny*, Kraków 1893.
- WISŁA 1891: E. Jeleńska, *Wieś Komarowice w powiecie mozyrskim*, „Wisła” V, s. 479–520.
- WISŁA 1892: M. Toeppen, *Wierzenia mazurskie*, tłum. E. Plizówna, „Wisła” VI, s. 145–185.
- WISŁA 1893: S. Udziela, *Pojęcie ludu o przyrodzie*, „Wisła” VII, s. 385.
- WISŁA 1894: O. Knoop, *Podania i opowiadania z W. Ks. Poznańskiego*, „Wisła” VIII, s. 719–774.
- WISŁA 1899: S. Udziela, *Świat nadzmysłowy ludu krakowskiego, mieszkającego po prawym brzegu Wisły*, „Wisła” XIII, s. 65–88.
- WISŁA 1903: E. Majewski, W. Jarecki, *Bydło (pecus, bos, vacca, vitulus) w mowie, pojęciach i praktykach ludu polskiego*, „Wisła” XVII, s. 133–172.
- WISŁA 1905: E. Majewski, K. Stołyhwo, *Owca w mowie, pojęciach i praktykach ludu polskiego*, „Wisła” XIX, s. 241–273.
- ZOWBIB: M. Zowczak, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Wrocław 2000.
- ZWAK 1877: Z. Gloger, *Zabobony i mniemania ludu nadnarwiańskiego dotyczące ptaków, płazów i owadów*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” 1, s. 101–107.
- ZWAK 1879: W. Siarkowski, *Materiały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” 3, s. 3–61.
- ZWAK 1880: W. Siarkowski, *Materiały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” 4, s. 83–184.

- ZWAK 1881: B. Gustawicz, *Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody. Część pierwsza*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” 5, s. 102–186.
- ZWAK 1883a: W. Kosiński, *Materiały do etnografii Górali Beskidowych. Część pierwsza*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” 7, s. 3–105.
- ZWAK 1883b: W. Siarkowski, *Podania i legendy o zwierzętach, drzewach i roślinach*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” 7, s. 106–119.
- ZWAK 1887: S. Ciszewski, *Lud rolniczo-górnicy z okolic Sławkowa w pow. olkuskim*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” 11, s. 1–129.
- ZWAK 1891: S. Ulanowska, *Łotysze Inflant polskich a w szczególności z gminy Wielońskiej powiatu Rzeżyckiego. Obraz etnograficzny*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” 15, s. 181–282.
- ZWAK 1892: R. Zawiliński, *Przesady i zabobony z ust ludu w różnych okolicach zebrane*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” 16, s. 252–267.

Relacje potoczne

TNTyszowce 1985: Stefania Ruta, ur. w 1907 r., zam. Tyszowce, woj. lubelskie, pow. tomaszowski, nagranie zdeponowane w Pracowni „Archiwum Etnolingwistyczne” UMCS.

Pets in Three Models of Folk Description of the World Summary

The goal of the paper is to show how three models of the world co-exist in folk narrations about pets. Identified in accordance with the methodology of the Lublin *Słownik stereotypów i symboli ludowych* ('A dictionary of folk stereotypes and symbols'), the three models are: the mythological (inherited from the Proto-Indo-European and Proto-Slavic past), the religious (biblical, Judaeo-Christian), and the colloquial (common-sense, pragmatic). The author also speculates whether it is possible to connect the individual models with specific genres of folklore. The basis for the analyses is the rich material covering contexts from the end of the 18th to the beginning of the 21st century, which comprises three types of data: lexicographic, folkloristic, and ethnographic.