

**Biblioteka
LingVariów**

Tom 23

Słowiańska frazeologia gwarowa

**pod redakcją
Macieja Raka i Kazimierza Sikory**

**Uniwersytet Jagielloński
Wydział Polonistyki**

SŁOWIAŃSKA FRAZEOLOGIA GWAROWA

Biblioteka „LingVariów”

T. 23

**Redaktor naukowy serii
Miroslaw Skarzynski**

SŁOWIAŃSKA FRAZEOLOGIA GWAROWA

pod redakcją
Macieja Raka i Kazimierza Sikory

Z prac Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego

Biblioteka „LingVariów” T. 23

SŁOWIAŃSKA FRAZEOLOGIA GWAROWA

pod redakcją
Macieja Raka i Kazimierza Sikory

**Księgarnia Akademicka
Kraków 2016**

Recenzenci

prof. dr hab. Wiesław Boryś
prof. dr hab. Adam Fałowski
prof. dr hab. Stanisław Koziara
dr hab. Alicja Nowakowska, prof. UW.

Redakcja

Justyna Wójcik

Korekta

Karolina Bogacz i Magdalena Romanowska

Skład i łamanie

Małgorzata Manterys-Rachwał

Okładka

Paweł Sepielak

Publikacja dotowana przez Wydział Polonistyki UJ

ISBN 978-83-7638-738-3 (wersja papierowa)

ISBN 978-83-7638-739-0 (e-book)

<https://doi.org/10.12797/9788376387390>

© Wydział Polonistyki UJ oraz autorzy

KSIĘGARNIA AKADEMICKA

ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków
tel./faks: 12 431 27 43, 12 421 13 87
e-mail: akademicka@akademicka.pl

Księgarnia internetowa:
www.akademicka.pl

SPIS TREŚCI

WSTĘP	7
-------------	---

ZAGADNIENIA OGÓLNE

ANNA TYRPA, Co wiemy o frazeologii gwarowej w 2015 roku?	13
MACIEJ RAK, Czego nadal nie wiemy o frazeologii gwarowej?	31
KAZIMIERZ SIKORA, „Komu Pan Bóg rozum odbiera?” – czyli kilka uwag na temat pragmatyki przysłów	43
ОЛЕНА ВІТАЛІЇВНА ДЕХТЯРЬОВА, Щодо визначення поняття діалектна фразеологічна одиниця (на матеріалі художніх творів західноукраїнських письменників) ...	53

FRAZEOGRAFIA GWAROWA

FABIAN KAULFÜRST, Dolnoserbiska frazeologija. Aktualna żelabność mjazy rewitalizaciju rěcy a historiskeju frazeologiju	65
LIDIA PRZYMUSZAŁA, O problemach leksykograficznego opisu frazeologii w słownikach gwarowych (na przykładzie <i>Słownika gwar śląskich</i>)	75

FRAZEOLOGIA ŹRÓDŁEM WIEDZY O CZŁOWIEKU

MACIEJ RAK, Wartościowanie w animalistycznej frazematyce gwar polskiego Podtatrza.....	89
KATARZYNA KONCZEWSKA, Frazeologizmy i paremie białoruskich gwar grodzieńskich jako źródło rekonstrukcji obrazu świata mieszkańców wielonarodowościowego regionu.....	109
MAGDALENA DUDA, Ciało człowieka we frazeologii okolic Tarnowa	125
НАТАЛІЯ ХІБЕБА, Бойківські весільні фразеологізми: етнокультурне прочитання	137

SACRUM I PROFANUM

Галина Тимошик, Паремії зі святописемними антропонімами в лексикографічному збірнику <i>Галицько-руські народні приповідки</i> Івана Франка	157
EMIL POPŁAWSKI, Święty Mikołaj w polskiej gwarowej przestrzeni paremiologicznej. Glosa do kulturowego wizerunku biskupa Miry	183

RENATA DŹWIGOŁ , <i>Ś ciebie mo diobol pociechę</i> . O charakterze człowieka na podstawie frazeologizmów i paremii z pola leksykalno-semantycznego <DIABEŁ>	195
ІРИНА ЧИБОР , Етнокодуння міфологічних уявлень про чорта в українській діалектній фразеології	209
ЗОРЯНА ВАСИЛЬКО , Інтерпретація паремій із мікрообразом-символом <i>сонце</i> в лексикографічному збірнику <i>Галицько-руські народні приповідки</i> Івана Франка	219
МОНІКА ВУЛАВА , Paralusz i inne „odmiany złośliwych diablów”, czyli o związkach między chorobą a diabłem we frazeologii gwarowej.....	229

BIEDA

ЕВА МЛЫНАРЧЫК , Językowy obraz pożywienia ludności wiejskiej w sytuacjach niedostatku materialnego (na przykładzie wybranych frazemów).....	253
ІЛОНА ГУМОВСКА , Językowy obraz biedy w związkach frazeologicznych i paremiach o charakterze gwarowym	267

WSTĘP

W wydanej w 1978 r. *Encyklopedii wiedzy o języku polskim* pod redakcją Stanisława Urbańczyka można przeczytać, że frazeologia gwarowa:

jest znacznie mniej zróżnicowana i odbiegająca od jęz. literackiego niż słownictwo gwarowe. Stwierdzono np., że w gwarach malborskich tylko 5% stałych związków wyrazowych nie ma odpowiedników w jęz. literackim, podczas gdy wyrazów różnych od literackich jest około 25%. We frazeologii zdarzają się wyrazy poza tym w danej gwarze nieznanne, np. *chart* tylko w stałym połączeniu *głodny jak chart* (i *chart* rozumiany jako ‘ktoś bardzo głodny’) (s. 91).

Autor tej definicji, Marian Kucała, oparł ją na bardzo skromnej w tamtym czasie wiedzy o zasobie utrwalonych połączeń wyrazowych w gwarach. Niniejszy tom dowodzi, że frazeologia gwarowa jest już okrzepłą dziedziną dialektologii, ze znacznym dorobkiem naukowym. Szczegółowo omówiła go Anna Tyrpa w artykule *Co wiemy o frazeologii gwarowej w 2015 roku?*

Zagadnienia ogólne poruszyli ponadto Maciej Rak, Kazimierz Sikora i Olena W. Diechtiarowa. Pierwszy z badaczy wskazał, czego nadal nie wiemy o gwarowych związkach frazeologicznych, drugi zajął się pragmatyką przysłów, a O.W. Diechtiarowa scharakteryzowała aspekt teoretyczny frazeologii gwarowej – terminologię i kryteria odróżniania jednostek gwarowych od literackich.

W drugim dziale – *Frazeografia gwarowa* – znalazły się dwa artykuły. Fabian Kaulfurst przedstawił projekt słownika frazeologii dolnołużyckiej, w którym szczególne miejsce – ze względu na stan języka dolnołużyckiego (jest zaliczany do języków wymierających) – zajmują źródła historyczne. Z kolei Lidia Przymusza omówiła problemy opisu frazeologii w słowniku gwarowym na przykładzie *Słownika gwar śląskich* pod redakcją Bogusława Wyderki.

Dział *Frazeologia źródłem wiedzy o człowieku* obejmuje cztery artykuły. Ujęcie aksjolingwistyczne frazemów gwarowych z Podtatrza przedstawił M. Rak. Wychodząc z założenia, że frazeologia służy wartościowaniu, jest nośnikiem wartości i źródłem wiedzy o wartościach, badacz ten omówił wycinek ludowego sy-

stemu aksjonormatywnego. Frazeologię białoruskich gwar grodzieńskich scharakteryzowała Katarzyna Konczewska. Skupiła się zwłaszcza nad wieloetnicznością tego regionu. Antropocentryzm frazeologii był przedmiotem rozważań Magdaleny Dudy. Jak się okazało, znaczna część zgromadzonych przez nią gwarowych frazemów z okolic Tarnowa dotyczy człowieka, dokładniej rzecz ujmując, jego ciała. Z kolei Natalia Chibeba zajęła się etnolingwistycznym aspektem gwarowych frazemów dotyczących bojkowskiego wesela.

W dziale *Sacrum i profanum* znalazło się sześć artykułów. Halyna Tymoszyk omówiła frazemy zawierające antroponimy pochodzenia biblijnego zgromadzone w zbiorze *Galiczyjsko-ruskich przysłów ludowych* Iwana Franki. Z tego samego źródła pochodzi materiał opracowany przez Zorianę Wasylko. Skupiła się ona na jednostkach z komponentem *słońce*, w których ujawniają się odniesienia do biblijnej historii stworzenia świata. Emil Popławski zajął się wizerunkiem św. Mikołaja utrwalonym w materiale paremiograficznym, a Renata Dźwigoł i Iryna Czybor omówiły frazemy z pola leksykalnego DIABEŁ. Pierwsza opracowała ten temat na materiale gwar polskich, skupiając się na tym, jak frazeologia z nazwami diabła jest wykorzystywana do opisu cech charakteru człowieka. Z kolei I. Czybor na materiale gwar ukraińskich scharakteryzowała diabła w koncepcji etnokultury. W dziale *Sacrum i profanum* znalazł się też artykuł Moniki Buławy. Zajęła się ona gwarowymi frazeologizmami z nazwami chorób, koncentrując się na analizie jednostek, które można interpretować jako wariantywne w stosunku do związków z rzeczownikiem *diabeł* lub jego synonimami. Taka wariantywność jest możliwa m.in. ze względu na wspólne dla obu klas nazw negatywne nacechowanie.

Ostatni dział, *Bieda*, obejmuje dwa artykuły. Ewa Młynarczyk omówiła językowy obraz pożywienia ludności wiejskiej w sytuacji niedostatku materialnego, a Ilona Gumowska zajęła się językowym obrazem biedy.

Publikacja niniejszego tomu, prócz możliwości oceny rzeczywistego, wcale już nie małego dorobku frazeologii gwarowej i konfrontacji różnych stanowisk badawczych w tej dziedzinie, otwiera także pole do refleksji ogólniejszej natury. Niewątpliwie najważniejszą kwestią jest pilna potrzeba gromadzenia, należytego udokumentowania i opisanie zasobu gwarowych frazeologizmów i paremii. Z dzisiejszego punktu widzenia stanowią one najcenniejszy składnik językowego obrazu świata wsi, zachowujący w sobie duchowe jądro tradycyjnej kultury agrarnej i jej aksjosfery. Jest to jednocześnie obraz coraz mniej wyrazisty i coraz trudniejszy do interpretacji, głównie za sprawą ogólnie znanych poważnych zmian kulturowo-cywilizacyjnych na wsi. Prace zamieszczone w tomie przekonują, że mimo trudności można osiągnąć interesujące wyniki naukowe.

W związku z powyższym warto zwrócić uwagę na podnoszoną zgodnie potrzebę tworzenia dialektologicznych opracowań słownikowych, koncentrujących się na szeroko rozumianej frazematyce gwarowej. Wobec cofania się oraz niwelacji gwar i dialektów problem ten zyskuje wymiar diachroniczny. Eksploracja

materiałów dawnych nie powinna być jednak argumentem za ograniczaniem opisu leksykograficznego do samej dokumentacji źródłowej i ogólnej klasyfikacji tematycznej. Jest to ważne także ze względu na wzrost zainteresowania gwarami; obserwuje się nawet próby ich rewitalizacji. W takiej sytuacji gwarowy słownik frazeologiczny musi być opracowaniem łączącym walor naukowy z poznawczym i dydaktycznym. Stawia to również szczególne wymagania wobec stosowanych definicji. W gronie autorów poruszających tę problematykę znaleźli się uczeni o znacznym dorobku w tym zakresie, co naukowej dyskusji nadało pożądany rzeczowy i materiałowy charakter.

Na koniec jeszcze jedna uwaga. Uważna lektura poszczególnych tekstów przekonuje do potrzeby rewizji dość rozpowszechnionego przeświadczenia o istotnej odrębności wiejskich paremii w stosunku do zasobu ogólnopolskiego. Wyjawszy bogaty zbiór tzw. prognostyków (przysłów meteorologicznych, agrotechnicznych), należy mówić raczej o wspólnej podstawie etnicznego doświadczenia, identyfikowanej z ludową, obiegową mądrością, której z powodzeniem szukać można także w innych niż polska kulturach słowiańskich. W ten sposób lepsze uzasadnienie znajduje istotna w opisie naukowym przesłanka wyższości ujęcia onomazjologicznego w opracowaniu paremiologicznym (por. dwa teksty poświęcone *biedzie* w niniejszym tomie).

Pozostaje wyrazić nasze przekonanie, że choć optymistycznie należy ocenić wzrost zainteresowania frazeologią gwarową i rosnący dorobek naukowy w tej dziedzinie, to ciągle pozostaje ona zachęcającym i pełnym rozmaitych wyzwań obszarem badań.

Maciej Rak
Kazimierz Sikora

Zagadnienia ogólne

ANNA TYRPA
INSTYTUT JĘZYKA POLSKIEGO PAN, KRAKÓW

CO WIEMY O FRAZEOLOGII GWAROWEJ W 2015 ROKU?

1. Uwagi wstępne

W 1985 roku ukazał się mój artykuł pod tytułem *Co wiemy o frazeologii gwarowej* (Krawczyk 1985). Tematyka obecnej konferencji zachęciła mnie do postawienia tego samego pytania po 30 latach. Zanim przystąpię do odpowiedzi na powyższe pytanie, pragnę wyjaśnić, o czym będę, a o czym nie będę mówić.

Przedstawię stan badań nad frazeologią gwarową, poczynsz od 1985 r.

Zajmę się tylko polską frazeologią gwarową – sprawozdanie z prac nad frazeologią gwarową innych języków wymaga osobnej uwagi.

Przedmiotem mojego zainteresowania czynię jedynie gwary wiejskie. W ciągu minionych 30 lat pojawiło się tyle opracowań na temat frazeologii regionalnej i miejskiej, że trzeba się nimi zająć odrębnie.

Kaszubszczyzna zostanie uwzględniona, ponieważ język kaszubski został ogłoszony językiem regionalnym w roku 2005, czyli zaledwie 10 lat temu. W poprzednich 20 latach (1985–2005) uważano go za dialekt, a więc frazeologia kaszubska była traktowana jako część polskiej frazeologii gwarowej.

Jeśli chodzi o zakres pojęcia frazeologii, to rozumiem je szeroko, z uwzględnieniem przysłów. Właściwie tytuł mojego wystąpienia powinien brzmieć *Co wiemy o frazematyce gwarowej w 2015 roku?*, ale pozostawiłam termin „frazematyka”, żeby był paralelny do poprzedniego¹. Wprawdzie teoretycznie wiadomo, czym różnią się przysłowia od związków frazeologicznych, ale w praktyce i autorzy słowników, i badacze często traktują obie kategorie jako jeden zbiór².

¹ Termin „frazematyka” wprowadził do językoznawstwa polskiego Wojciech Chlebda (1991).

² Przykładem jest NKPP, w której przysłowia nie są oddzielone od owych wyrażeń przysłowiowych, czyli po prostu – frazeologizmów. Drugi przykład znajdujemy we wstępie do książki *Mądrość jako wartość w przysłowiach ludowych*, gdzie Natalia Szydłowska pisze:

I jeszcze jedno ograniczenie w moim przeglądzie. Otóż jest wiele prac, których autorzy przytaczają, a nawet analizują frazeologizmy gwarowe, ale nie stanowią one jedyne go przedmiotu badań. Ich obecność nie jest też sygnalizowana w tytułach opracowań. Te prace pominię. Przedstawię tylko publikacje, w których frazeologia gwarowa stanowi centrum zainteresowania badacza.

Oczywiście mój artykuł z 1985 r. nie był jedyną próbą podsumowania dokonań w dziedzinie polskiej frazeologii gwarowej. Wymienię kilka następnych. Jerzy Treder w obu swoich książkach o frazeologii kaszubskiej umieścił podrozdziały zatytułowane *Stan badań* (Treder 1986: 8–10; 1989a: 12–13). Ogłosił też artykuł *Nowa dziedzina badawcza: frazeologia gwarowa* (1991). Kolejne zbiorcze potraktowanie tematu zawdzięczamy Arturowi Czesakowi (1998). *Stan badań nad polską frazeologią gwarową* przedstawiła również Lidia Przymuszała (2011). Szkoda, że ten artykuł ukazał się w czasopiśmie czeskim; zapewne dotarł do niewielu polskich językoznawców. Ostatnim znanym mi podsumowaniem jest rozdział *Zarys stanu badań* w monografii Emila Popławskiego (2014: 8–12). Na zakończenie wstępu zacytuję opinię Iwony Kosek, która w artykule *Frazeologia i frazeografia polska w badaniach po 1989 roku* (2015) pisze:

W zestawieniu z pracami wcześniejszymi po 1989 r. słabszy wydaje się nurt badań nad frazeologią gwarową (zwieńczony pod koniec lat osiemdziesiątych monografią A. Krawczyk-Tyrpy (1987)), konsekwentnie rozwijany zwłaszcza w pracach Jerzego Tredera (2005) i Macieja Raka (2007) (Kosek 2015: 46).

Niniejszy przegląd ułatwi ustosunkowanie się do powyższej oceny, a może wskaże luki w naszej wiedzy o frazeologii dialektów polskich.

Referując stan badań, należy przyjąć jakiś schemat opisu, np. chronologiczny lub tematyczny. Tym razem zdecydowałam się na układ geograficzny. Przedstawię kolejno dokonania w zakresie frazeologii gwarowej śląskiej, małopolskiej, mazowieckiej, wielkopolskiej i kaszubskiej. Następnie omówię prace dotyczące kilku dialektów, gwar używanych poza Polską i w końcu te, które dotyczą wszystkich dialektów, czyli całego obszaru gwarowego w Polsce i za granicą.

„Badania te miały ukazać, jakie to ważne wartości ludzkie są preferowane w jednych z najtrwalszych w kulturze ludowej nośnikach pamięci, tj. w przysłowia i w bliskich przysłowiom wyrażeniach, zwrotach, porzekadłach, maksymach, sentencjach itp. (dalej wszystkie je określam mianem «przysłowie»)” (Szydłowska 2008: 5).

2. Śląska frazeologia gwarowa

Śląsk jest jedynym regionem Polski, który może poszczycić się swoim słownikiem frazeologicznym. Jest to *Słownik frazeologizmów i typowych połączeń wyrazowych w gwarach śląskich* L. Przymuszały (SFŚl) z 2013 r. Słownik jest duży, liczy 503 strony, na których zamieszczono prawie 7 tys. haseł (6947), do czego dochodzi wiele wariantów. Hasłami są całe frazeologizmy, a nie wybrane z nich wyrazy (co było praktyką leksykograficzną do niedawna). Układ haseł jest alfabetyczny. Autorka wykorzystwała wszystkie dostępne źródła z wszystkich rejonów Śląska. Ukazanie się tego słownika poprzedziła publikacjami *Śląska frazeologia gwarowa – rekonesans badawczy* (2011d) i *O koncepcji „Słownika frazeologizmów i typowych połączeń wyrazowych w gwarach śląskich”* (2012a). Zebrany przez siebie bogaty materiał Przymuszała wykorzystała do opracowania szeregu artykułów odsłaniających fragmenty językowego obrazu świata Ślązaków w zakresie: narodzin i śmierci (2007a), chorób psychicznych (2009), etykiety językowej (2008, 2011a), użycia siły we wzajemnych relacjach (2007b), chodzenia jako ważnego elementu życia (2014b) i picia alkoholu (2011b, 2012b, 2013a, 2013b).

Słownik gwary śląskiej Andrzeja i Ilony Czajkowskich oraz Andrzeja i Doroty Klukowskich (1996) również zawiera część, w której zgromadzono frazeologizmy, np. *iść z rożkami* ‘iść do położnicy z prezentem z okazji urodzenia dziecka’ (s. 158); *za nieboszczki Polski* ‘przed II wojną’ (s. 163).

Autorzy *Małego słownika gwary Górnego Śląska* – Bożena Czastka-Szymon, Jerzy Ludwig i Helena Synowiec (2000) – umieścili w jego części wstępnej rozdział *Frazeologia* (s. XXXII–XXXIV). Chociaż słownik ten wszedł do kanonu źródeł słownika Przymuszały, nie wszystkie jednostki zostały z niego wyekscerpowane, np. „Wobec osoby, która udaje, że nie jest zorientowana w jakiejś sprawie, Ślązak użyje zwrotu: *Niy lyj się żurym!*” (s. XXXII).

W omawianym tu okresie ukazały się także dwa artykuły Anny Pospiszyl(owej) (1995, 2000), dotyczące frazeologizmów cieszyńskich. Jeden z nich wyjaśnia wykrzyknienie o charakterze ostrzegawczym *Boże opar* (synonimiczne wobec *Boże uchowaj!*) jako wynik leksykalizacji formy 2. osoby trybu rozkazującego, por.: *opatrz* → *opatr* → *opar* (Pospiszylowa 1995). Tytuł drugiego artykułu to *Rzeczownik pies jako podstawa derywacyjna oraz człon kompositów i frazeologizmów w gwarze cieszyńskiej* (Pospiszyl 2000).

Pewnej grupie przysłów ze Śląska Cieszyńskiego artykuł poświęciła też Jadwiga Wronicz (2006).

3. Małopolska frazeologia gwarowa

Z dużego obszaru Małopolski tylko niektóre rejony doczekały się opracowania frazeologii gwarowej. Są to Góry Świętokrzyskie i pas podgórski na południu: Żywiecczyzna, Orawa, Podhale i Spisz. Słownikiem unikalnym w polskiej frazeografii jest *Słownik frazeologiczny gwary Dębna w Górach Świętokrzyskich* Macieja Raka (SFGD), zawierający 600 haseł na 159 stronach. Żadna inna wieś w Polsce nie ma swojego słownika frazeologicznego. Wraz ze słownikiem L. Przymuszały stanowią one jedyne dwa słowniki frazeologizmów gwarowych. W artykule *O badaniach frazeologii dialektalnej ponownie* J. Treder (2009) wyraził swoje wątpliwości co do zasad redakcyjnych słownika frazeologii Dębna, natomiast Halina Karaś (2011: 310–313) poświęciła mu rozdział w swej monografii o leksykografii gwarowej, podkreślając zalety opracowania i wyrażając nadzieję, że słownik ten rozpocznie serię nowych słowników gwarowych (co na razie nie nastąpiło).

Kolejne 162 jednostki frazematyczne podaje Stanisław Cygan w rozdziale 10. (*Powiedzenia i przysłowia*) pracy *Z gwary świętokrzyskiej* (2009: 301–306). Cenne są wyjaśnienia przy niektórych z nich, bez nich bowiem czytelnik byłby bezradny, np. *Przodka przedzie, nicie snuje, co uprzedzie, ta uwije* (dotyczy kobiet plotkujących) (s. 303).

Zebrany materiał frazeologiczny posłużył M. Rakowi (2005) do próby odtworzenia głównych cech językowego obrazu świata społeczności świętokrzyskiej. Frazeologizmy gwarowe mówią o wyglądzie ludzi i ich charakterze, o wartościach zapewniających ład w wiejskiej społeczności, o tejże społeczności, jej filozofii i o cyklu życia ludzkiego.

W kilku opracowaniach Rak zajął się frazeologią świętokrzyską i podtatrzańską. Jest to przede wszystkim jego monografia *Językowo-kulturowy obraz zwierząt utrwalony w animalistycznej frazeologii gwar Gór Świętokrzyskich i Podtatrza* (Rak 2007d), w której poddał analizie około 1200 jednostek z obu regionów. Przedstawił w niej wszystkie zwierzęta, o których mowa w ludowych frazeologizmach. Znalazło się wśród nich 7 zwierząt domowych, 13 dzikich, 3 egzotyczne, 6 ptaków hodowlanych, 12 dzikich, 7 gadów, ryby, 7 owadów i 2 „inne” (rak i ślimak). Podobnie oba regiony (świętokrzyski i Podtatrze) występują w artykułach Raka o antropocentryzmie frazeologii zwierzęcej (2006a) oraz o motywacji frazeologizmów gwarowych (2008a).

Materiał frazematyczny z Żywiecczyzny przynoszą dwa obszerne rozdziały *Słownika gwary górali żywieckich* Józefa Karola Nowaka (2012): *Zwyczaj i przepowidy* (s. 362–384) oraz *Przysłowia i porzekadła* (s. 385–433). Oto przykład *przepowidy*: *Wilijó jasno, bydzie stodoła ciasno* (s. 363), przysłowia: *Złodziej się świadczył cygōnem* ‘fałszywy świadek’ (s. 432) i *porzekadła*: *zostawić spani* „jak się przyjdzie do kogoś, to należy usiąść, aby *spanie zostawić*, czyli gospodarze będą dobrze spali” (s. 433).

Frazeologia Podtatrza stała się przedmiotem kolejnych artykułów Raka: o obrazie człowieka wyłaniającym się z frazeologii animalistycznej (2007c), o wzajemnych zależnościach frazeologizmów i pieśni ludowych (2008b), o elementach kultury ludowej widocznych we frazeologizmach (2009b), o powiązaniach frazeologii podtatrzańskiej ze słowacką (2007a, b).

Podhale doczekało się też bogatego zbioru przysłów, który autor, Stanisław Andrzej Hodorowicz, zatytułował *Podholańskie porzypadła i pogwarki maści wselijakiej ku cłeka zadumie i wesolości dane* (HodPP). Zbiór zawiera 2140 przysłów ułożonych alfabetycznie według pierwszych liter wyrazów rozpoczynających każde z nich. Ułatwieniem w poszukiwaniach jest indeks (s. 195–208). Nie jest to jednak zwykły indeks wyrazowy, lecz indeks zawierający zarówno komponenty przysłów, jak i ich hiperonimy, a nawet jeszcze większe uogólnienia. Przykładowo hasło *Baca* w indeksie (s. 195) odsyła do jednostki *Kozdy juhas dobrze pasie, fte kie baca przy sałasie* (s. 96), ale już hasło *Zwierzęta i ptaki* (s. 207) odsyła do wszystkich przysłów mających w swym składzie odpowiednie hiponimy. Natomiast hasło *Cechy* (s. 196) odsyła do tych przysłów, które według autora mówią o jakichś cechach, np.: *By ludziska byli cacy, my musimy tyz być tacy* (s. 22); *Jakimi przywarami gorcek nasionknie, takimi tronci* (s. 74).

Tak bogaty zbiór przysłów kusi, by z niego czerpać materiał do opracowań. Uległ tej pokusie Rak, pisząc teksty: „*Starzy godajom, młodzi słuchajom*” – o góralskiej mądrości na podstawie „*Podholańskich porzypadeł i pogworek...*” S.A. Hodorowicza (2007e) i *Święci w podhalańskich przysłowiach* (2009c).

Związki frazeologiczne, przysłowia, powiedzonka ze Spisza stanowią część słownika *Co wieś...* (Co wieś: 269–280).

4. Mazowiecka frazeologia gwarowa

Część obszaru Mazowsza (obecne województwa podlaskie i warmińsko-mazurskie) została objęta badaniami, których efektem jest niezwykła książka – *Mądrość jako wartość w przysłowiach ludowych*, powstała z pomysłu i pod redakcją Natalii Szydłowskiej (2008). Chodziło o sprawdzenie, jaka jest znajomość przysłów (i frazeologizmów) wśród ludności wiejskiej. Sporządzono kwestionariusz składający się z około 700 przysłów wybranych z NKPP. 29 ankietów (głównie nauczycieli) dotarło do 60 respondentów mieszkających w 7 powiatach. Nagrania sporządzone w trakcie wywiadów stanowią treść książki, podzielonej na 7 rozdziałów, takich jak: *Mądrość i ludzkie wartości*, *Mądre z ludźmi współzycie*, *Mądrość i pleć*. Oto mała próbka: hasłem wywoławczym jest przysłowie *Nikt się majstrem nie rodzi*. Potem następuje komentarz wiejskiego respondenta: „Mówią: nikt się z robotą nie

rodzi. U nas to tak gadali. Każdy się musi nauczyć. Jak pracowity, to wszystko potrafi i robi. A drugi, to najlepiej, powie: ja nic nie umiem – i siedzi” (s. 64). Chciałoby się powiedzieć, że tak jak Wojciech Chlebda zaproponował „frazeologię nadawcy”, Szydłowska odkryła „frazeologię odbiorcy”.

Próbką frazeologii z obszaru Mazowsza jest artykuł Mieczysława Buczyńskiego i Feliksa Czyżewskiego (1985) o utrwalonych porównaniach zanotowanych w jednej wsi podlaskiej.

Zygmunt Gałęcki wzbogacił wiedzę o frazeologizmach z Podlasia i Lubelszczyzny analizą kilku jednostek usłyszanych przez siebie u miejscowych ludzi. Właściwie są to warianty frazemów znanych z innych źródeł, różniące się składem leksykalnym: *Boże, daj zdrowiczko!* (Gałęcki 2014: 187–190), *zginąć jak Berek pod Kockiem* (ibid.: 194–195), *udać się jak sołoducha w poście* (ibid.: 196–198), *wystroić się jak diabeł na świątki* (ibid.: 198–201) i *gonić wesz za Bug* (ibid.: 201–203).

5. Wielkopolska frazeologia gwarowa

Wiedza o wielkopolskiej frazeologii gwarowej jest raczej nikła. W 1991 r. Zenon Sobierajski przedstawił założenia planowanego *Słownika ludowego Wielkopolski*. Omówił sposób, w jaki będą traktowane w nim frazeologizmy (Sobierajski 1991: 72–73). Proponował umieszczenie w słowniku zarówno idiomów, czyli frazeologizmów właściwych, np. *ślepe ryby* ‘zupa ziemniaczana’, jak i paradiomów, czyli frazeologizmów nieidiomatycznych, np. *ślepy rosół* ‘okraszona i osolona woda gotowana bez mięsa’. Niestety, nie doszło do realizacji tego słownika.

W 1995 r. ukazał się artykuł Józefa Chojnackiego zawierający zbiór frazeologizmów z jednej wsi leżącej między Koninem i Gnieznem (Chojnacki 1995). Autor podzielił je na rzeczownikowe (np. *lutata huko z bata* ‘człowiek z dołów społecznych, fornał’), przymiotnikowe (np. *bystry jak Maćków kot* ‘nierozgarnięty, mało inteligentny’), przysłówkowe (np. *trzymo jak diabeł sołtysa* ‘coś jest dobrze sklejone, zespawane itd.’), czasownikowe (np. *zadrzyć kite* ‘iść sobie gdzieś i nie wracać’) i frazy (np. *Ludu, czy śpisz, czy mnie nie widzisz* ‘tak przywoływali handlarze klientów na jarmarkach i odpustach’).

Niektóre amatorskie słowniki gwarowe zawierają odrębne działy poświęcone frazematyce. Tak jest w *Słowniku gwary Kujaw wschodnich* (Łukaszewicz 2014), gdzie część zatytułowana *Porzekadła* zajmuje ponad 100 stron i ułożona jest tematycznie, np. *Ludzie, rodzina, obyczaje; Praca, narzędzia; Religia*. Oto kilka porzekadeł: *takigo to w korunie Polski nie znajdziesz* ‘wyjątkowy, bardzo dobry’; *stanum na ślubnym dywanie* ‘będą ślubować na dywanie

w kościele’; *Żyd za to nie do pół funta klaków* ‘nic za to nie zapłaci, jest to bez wartości’³.

Związki frazeologiczne, przysłowia, powiedzonka to część słownika wsi Bukowiec Górny w Wielkopolsce (Co wieś: 157–164).

Zbiór „powiedzonek” z Kociewia podaje Maria Pająkowska-Kensik (2009). Są wśród nich np. *ciekawe jajo* ‘o kimś zbyt ciekawym (zwłaszcza młodym)’ (s. 138); *psiérwy byli blérwy, a tera só owce* ‘wszystko się zmienia (tzn. kiedyś było inaczej)’.

6. Kaszubska frazeologia gwarowa

Najpoważniejsze opracowania frazeologii kaszubskiej są dziełem J. Tredera. W 1986 r. ukazała się jego książka *Ze studiów nad frazeologią kaszubską (na tle porównawczym)* (Treder 1986). Autora interesowały zasięgi geograficzne frazeologizmów. Przedstawił on wewnętrzne zróżnicowanie idiomatyki kaszubskiej, zestawiał ją z gwarami północnej i południowej Polski, a nawet z innymi językami zachodniosłowiańskimi. Prześledził powiązania frazeologii kaszubskiej z potoczną, a także zauważył jej archaiczność. Kolejna książka tego autora to *Frazeologia kaszubska a wierzenia i zwyczaje na tle porównawczym* (Treder 1989a). Praca ta ma charakter etnolingwistyczny – ze zbioru frazeologizmów autor odtwarza *Wierzenia i wyobrażenia o przyrodzie i człowieku, Wiarę w siły i nadprzyrodzone możliwości człowieka, Wierzenia człowieka oraz Zwyczaje i obrzędy*.

Podobny charakter mają artykuły tego autora: o morzu i wietrze (Treder 1985c, 1987), o Gdańsku (Treder 2000a), a także o sposobie porozumiewania się przy grze w karty (Treder 1988a).

Interesowała go też chronologia frazeologii kaszubskiej (Treder 1988c), nazwy własne jako komponenty frazeologizmów (Treder 1988b), a także porównanie zasobu kaszubskiego z czeskim i słowackim (Treder 1985b), polskim (Treder 1989c), górnołużyckim (Treder 1997) oraz z białoruskim i ukraińskim (Treder 2000b). Liczne zbieżności we frazeologii różnych języków słowiańskich prowadziły go do wniosku o dawnym, prasłowiańskim pochodzeniu jej zasadniczej części.

W pracy J. Tredera *Kaszubszczyzna. Kaszëbizna* z cyklu *Najnowsze dzieje języków słowiańskich* (Treder 2001) znalazło się syntetyczne omówienie pod tytułem

³ 15 IX 2015 podczas konferencji „Status gwary w języku i kulturze” zorganizowanej w Krakowie Mirosława Wronkowska-Dimitrowa ukazała wszelkie błędy i niedoskonałości tego słownika. Wartością tego typu opracowań pozostaje jednak sam materiał, niekiedy unikalne słowa i frazemy.

Frazeologia kaszubska. Fragment pod tym samym tytułem (*Frazeologia kaszubska*) umieścił autor w publikacji *Język kaszubski. Poradnik encyklopedyczny* (Treder 2006).

W 2002 r. ukazała się książka Justyny Pomierskiej *Przysłowie samò sã rodzy w głowie. Kaszubskie przysłowia z polskimi odpowiednikami* (2002). Zbiór ten zawiera ok. 1140 przysłów wynotowanych ze *Słownika gwar kaszubskich na tle kultury ludowej* Bernarda Sychty (SGK), w których jest ich ok. 4 tys.⁴ Praca J. Pomierskiej polegała na ułożeniu przysłów w 36 rozdziałach tematycznych (w tytule każdego z nich znalazło się odpowiednie przysłowie, np. *Czas wszëtkò mieni. O czasie ludzkim* (s. 34)), a także na przypisaniu prawie każdemu przysłowiu odpowiednika ogólnopolskiego, np. *Pańskò łaska na dzëczim kòniu skòcze – Łaska pańska na pstrym koniu jeździ* (rok 1545) (s. 119), lub gwarowego, np. *Chto chce co sprawic, mùszi sã zabawic – Kto chce co sprawić, musi się zabawić* (Śląsk) (s. 115).

Autorka nie poprzestała na tym jednym opracowaniu przysłów. W 2013 r. opublikowała *Przysłowia kaszubskie. Studium z paremiografii i paremiologii* (Pomierska 2013), dzieło potężne, liczące 696 stron. Połowę tekstu zajmuje opracowanie przysłów (czyli studium paremiologiczne), a drugą – *Księga przysłów kaszubskich*, zbiór paremiograficzny. Pierwsza część zawiera rozdziały *Dzieje paremiografii kaszubskiej*, *Przysłowia w literaturze kaszubskiej* oraz *Językowy artyzm przysłów*. Rozdział *Opis zawartości Księgi przysłów kaszubskich* nawiązuje do pracy Tredera z 1986 r., w której omówiono zbieżności frazeologizmów kaszubskich z frazeologią innych regionów (Treder 1986), a tu, podobnie – zbieżności kaszubskich przysłów z przysłowiami z innych obszarów Polski. Z kolei rozdział *Utrwalony w przysłowiu obraz XIX-wiecznej wsi kaszubskiej* można potraktować jako paralelę i uzupełnienie pracy Tredera (1989a). *Księga przysłów kaszubskich* obejmuje 12 tys. przysłów, ułożonych alfabetycznie, a za hasła uznano wyrazy-jądra. Bardzo dobrym rozwiązaniem jest zastosowanie dwóch rubryk – w jednej podano źródła kaszubskie, a w drugiej odwołania do odpowiednich miejsc w NKPP. Księga opatrzona jest indeksem haseł pomocniczych.

Ta sama badaczka opublikowała artykuł *Leksemy òjc i tatk w przysłowiach kaszubskich (na tle paremiografii polskiej)* (Pomierska 2007), umieszczony w księdze ku czci jej ojca – J. Tredera.

Przysłowia kaszubskie stały się też przedmiotem studium Ewy Rogowskiej-Cybulskiej i Marka Cybulskiego *Rola przysłów w kaszubskim elementarzu* (2007).

⁴ Dopowiedzmy, że wcześniej Treder ogłosił artykuł *Frazeologia w Słowniku Bernarda Sychty* (1985a).

7. Frazeologia gwarowa kilku dialektów

Po 1985 r. powstało kilka opracowań frazeologii gwarowej łączących materiał z gwar należących do różnych dialektów⁵. Treder jest autorem artykułu *Kaszubska i pomorska frazeologia pochodzenia niemieckiego (na tle słowiańskim)* (1996). Do frazeologizmów pomorskich zaliczył malborskie, chełmińskie, warmińskie i krajniackie. Jednym ze spostrzeżeń autora jest to, że to wpływ frazeologii niemieckiej na polskie gwary regionów będących pod zaborem pruskim i austriackim może być powodem zaskakujących zbieżności na tak odległych terenach, jak Kaszuby i Śląsk Cieszyński.

Inny jego artykuł to *Kocińska i kaszubska frazeologia a chrześcijańskie wierzenia i praktyki* [cz. I] *Żiwcam do nieba pónść* (Treder 1989b), [cz. II] *Jak amen w pacjyrzu* (Treder 1990), a więc połączył on w jednym opracowaniu gwary kaszubskie z sąsiadującą z nimi gwarą należącą do szeroko pojętej Wielkopolski.

Danuta Kołodziejczykowa i Maria Krasowska w artykule z 2003 r. przedstawiły sposób opracowania frazeologii w *Słowniku gwar Ostródzkiego, Warmii i Mazur* (Kołodziejczykowa, Krasowska 2003). Słownik ten obejmuje gwary ziem, które do 1945 r. należały do państwa niemieckiego. Z tego powodu zostały zbadane i opracowane razem, ale według podziału dialektów polskich Kazimierza Nitscha Ostródzkie i Warmia to tereny będące w łączności z Wielkopolską, a Mazury należą do Mazowsza.

Inny był powód, dla którego Agnieszka Wępa połączyła w jednym opracowaniu *Frazeologizmy dotyczące uczuć w pieśniach ludowych z Warmii i Mazur, Kujaw oraz Kaszub* (Wępa 2012), a więc z trzech dialektów (kaszubskiego, wielkopolskiego – Kujawy i Warmia oraz mazowieckiego – Mazury). Tym powodem jest to, że mogła ona porównywać materiał z trzech tomów dzieła *Polska pieśń i muzyka ludowa* pod redakcją Ludwika Bielawskiego, które objęły właśnie te wymienione regiony.

8. Polska frazeologia gwarowa poza Polską

Jeśli chodzi o frazeologię polskich gwar poza obecnym terytorium państwowym, to wymienię pracę Zofii Kurzowej *Język polski Wileńszczyzny i kresów północno-wschodnich XVI–XX w.*, gdzie fragment poświęcony frazeologii (1993: 460–463)

⁵ Biorę pod uwagę podział na dialekty Kazimierza Nitscha, rozpowszechniony przez Stanisława Urbańczyka w jego *Zarysie dialektologii polskiej* (kilka wydań, np. Urbańczyk 1968).

składa się z *Wyrażeń* (np. *gorzkie dziecko* ‘osoba niedoświadczona, naiwna’) i *Zwrotów* (np. *puszczać czum w oczy* ‘tumanić, okłamywać’).

Frazeologię Polaków żyjących na Bukowinie (obecnie – Ukraina) opisał Rak (2009a) na podstawie *Słownika* Kazimierza Feleszki. Zajął się głównie genezą frazeologizmów, odkrywając wśród nich wspólne z językiem ogólnopolskim, z polszczyzną kresową, zapożyczone lub skalkowane z języka ukraińskiego, rumuńskiego, niemieckiego i jidysz.

9. Frazeologia gwarowa ze wszystkich dialektów

W Zakładzie Dialektologii Polskiej Instytutu Języka Polskiego PAN w Krakowie istnieje od lat kartoteka *Słownika gwar polskich*, największy w Polsce zbiór wyrazów, ale i frazeologizmów ze wszystkich polskich dialektów. Ten skarbiec zainspirował niektórych badaczy do zajęcia się frazeologią gwarową. Do nich należą ja, autorka monografii *Frazeologia somatyczna w gwarach polskich. Związki frazeologiczne o znaczeniach motywowanych cechami części ciała* (Krawczyk-Tyrpa 1987). Drugie wydanie pod nieco zmienionym tytułem i nieco udoskonalonym ukazało się w 2005 r. jako ósma pozycja „Prac Językoznawczych” (seria złota) (Tyrpa 2005). Zebrany materiał posłużył mi jeszcze do napisania artykułu *Ciało człowieka w świetle frazeologii gwarowej* (Krawczyk 1988a).

Opracowywanie dużych artykułów do *Słownika gwar polskich* jest okazją do zmagania się z bogactwem frazeologii gwarowej. Redagowanie hasła *chodzić* skłoniło mnie do napisania tekstu *O pewnych cechach odróżniających frazeologię gwarową od frazeologii języka literackiego (na przykładzie związków frazeologicznych z komponentem chodzić)* (Krawczyk-Tyrpa 1988b). Podobna była geneza artykułu Jadwigi Waniakowej *Frazeologia da(wa)ć (się) w gwarach polskich* (1999).

Do badaczy wykorzystujących materiał z całej Polski należy też Artur Czesak, autor opracowania *Zmienność realiów a frazeologia (na kilku przykładach z pogranicza dialektów i polszczyzny potocznej)* (2007). Omówił on różną, ale podobną reakcję gwarową na pewne zjawiska i sytuacje (czerwony zachód słońca, burza, trudności przy budzeniu się rano). Zwrócił też uwagę na zmiany w rozumieniu starych frazeologizmów (*biegać jak kot z pęcherzem*), czym zbliżył się do podejścia Szydłowskiej, czyli do „frazeologii odbiorcy”.

Po frazeologizmy ukryte w kartotece *Słownika gwar polskich* sięgnął kolejny współautor tego dzieła – Emil Popławski. Opracował *Frazemy z biblijnymi nazwami osobowymi w gwarach polskich* (Popławski 2014). Swoją selekcję ograniczył do postaci wymienionych w Nowym Testamencie i znalazł ich 48. W każdej części

pracy, poświęconej danej osobie, podane są miejsca biblijne z nią związane, święta liturgiczne z kalendarza, następnie frazemy gwarowe, cytaty z gwar i komentarz. Przykładowo z postacią proroka Eliasza wiążą się w gwarach następujące frazemy: *Droga Świętego Eliasza* ‘Droga Mleczna’; *Eliaszków Wóz* ‘Wielki Wóz’; *Eliaszkamienie rozwozi/toczy* ‘grzmi’. Przysłowia: *Ilij! nie psuj roli*; *Na święty Eliaszkamienie do południa przeoruj, po południu w zagon orz*; *Na świętego Eliasza z nowego użątka/wątka/wziątka kasza* są zrozumiałe, gdy się wie, że wspomnienie św. Eliasza przypada 20 lipca. Dwa pierwsze są zaleceniami, żeby zakończyć orkę, trzecie – jest zapowiedzią nowych plonów po przednówku. Monografię poprzedziły dwa artykuły, w których Popławski opracował inne frazemy biblijne – zawierające somatyzmy *oko (oczeko)* (Popławski 2009) i *ręka, lewica, prawica, noga (nóżka), palec* (Popławski 2010).

Jeśli chodzi o ogólne przedstawienie frazeologii gwarowej, to trzeba wspomnieć o takim właśnie haśle (*Frazeologia gwarowa*) w leksykonie *Dialekty i gwary polskie* Stanisława Dubisza, Haliny Karaś i Nijoli Kolis (1995: 49–50). Pokazano tam frazeologizmy w gwarach w zestawieniu z ogólnopolskimi z naciskiem na różnice między nimi.

Wspomnijmy jeszcze o książce *Przysłowia ludowe mądrością polskiej wsi* (Ścigalska 2011). Ciekawe, że jej autorka, Barbara Ścigalska, jest absolwentką rolnictwa i profesorem Uniwersytetu Rolniczego w Krakowie. Spojrzała ona na przysłowia okiem rolnika i przedstawiła je w grupach: związane z miesiącami, porami roku, kalendarzem świętych i patronów oraz świętami.

Na uwagę zasługuje jeszcze wątek frazeograficzny. W 1985 r. Treder ogłosił artykuł *O wiarygodności gwarowych materiałów frazeologicznych w ogólnych ich zbiorach* (Treder 1985), w którym omówił (bardzo krytycznie) źródła dialektalne i słowniki pod kątem ich przydatności dla wiedzy o frazeologii gwarowej. Postulat stworzenia słownika frazeologizmów gwarowych przewija się ustawicznie w pracach językoznawców zajmujących się tą dziedziną (Treder 1991; Czesak 1998; Waniakowa 1999). Nieco mylący jest tytuł artykułu Władysława Lubasia z 2002 r. *Frazeologizmy w słownikach (przyczynek do dyskusji o sposobie prezentowania idiomów w słowniku gwarowym)* (Lubaś 2002), bo w zasadzie głównym tematem jest tu sposób prezentacji frazeologii w powstającym pod jego redakcją *Słowniku polskich leksemów potocznych*. Kolejny artykuł na ten temat, *Frazeologia gwarowa w ujęciu leksykograficznym – problemy i postulaty*, wyszedł spod pióra M. Raka (2006b). Czesak (2007: 103) postulował: „trzeba gromadzone zbiory frazeologiczne publikować w formie elektronicznej i indeksować w taki sposób, by można było badać synonimy frazeologiczne, choćby miały zupełnie różne komponenty i formę”. Ideę słownika wychodzącego od znaczeń podjęli Tyrpa i Rak (2010, 2015). Natomiast Przymuszała opublikowała tekst *O postulatach gwarowego słownika frazeologicznego w układzie semantycznym* (Przymuszała 2014a), w którym pokazała trudności w jego sporządzeniu i opowiedziała się za słow-

nikiem alfabetycznym. Wątek frazeograficzny trzeba, niestety, zakończyć akcentem pesymistycznym. Próba uzyskania grantu na elektroniczną bazę frazeologii ludowej podjęta w Narodowym Centrum Nauki w 2012 r. się nie powiodła⁶. Nie słyhać, żeby w którymś ośrodku polskim ktoś tworzył nowy gwarowy słownik frazeologiczny. Wiadomo jednak, że powstają kolejne prace doktorskie i habilitacyjne na temat polskiej frazeologii gwarowej. Może z nich wyklują się jakieś nowe słowniki, dotyczące małych regionów lub pól semantycznych?

10. Podsumowanie

W podsumowaniu należy stwierdzić, że w najlepszej sytuacji jest Śląsk – ma swój słownik frazeologizmów gwarowych. Bardzo dobrze opracowana jest też frazeologia kaszubska. W Małopolsce uprzywilejowane są dwa regiony: Góry Świętokrzyskie i Podtatrze (Orawa, Podhale i Spisz). O frazeologii Mazowsza wiadomo trochę z rejonu Podlasia i Mazur. Wielkopolska nie dysponuje żadnym poważnym opisem czy rejestrem frazeologii gwarowej. Przede wszystkim jednak odczuwa się brak ogólnopolskiego słownika frazeologii gwarowej w układzie semantycznym, gdzie wreszcie liczne synonimy i warianty funkcjonujące w różnych zakątkach kraju mogłyby się spotkać. Gdyby taki słownik powstał w postaci elektronicznej, możliwe byłoby stałe uzupełnianie go przez lingwistów, ale także amatorów z całej Polski.

W moim artykule omówiłam ogółem 90 prac dotyczących frazeologii gwarowej, opublikowanych w ciągu ostatnich 30 lat. Po roku 1989 ukazało się ich 70, w tym 10 książek. Czy więc ma I. Kosek, pisząc, że „po 1989 roku słabszy wydaje się nurt badań nad frazeologią gwarową”? (Kosek 2015: 46). Przed tym rokiem ukazały się zaledwie 3 pozycje książkowe (Treder 1986; 1989a; Krawczyk-Tyrpa 1987). Sądzę, że wprawdzie nie jest to główny nurt badań frazeologicznych w Polsce, ale nie słabnie on, a przeciwnie – raczej przybiera na sile.

⁶ W składzie zespołu wykonawców byli: A. Tyrpa, E. Popławski, M. Rak, A. Wępa i Michał Łuczyński.

Literatura

- BIELAWSKI L. (red.), 1974–1975, 1997–1998, 2002, *Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały*, t. I: Kujawy, t. II: Kaszuby, t. III: Warmia i Mazury, Warszawa.
- BUCZYŃSKI M., CZYŻEWSKI F., 1985, *Związki frazeologiczne w gwarze wsi Huszcza w województwie białkopodlaskim (frazeologizmy z łącznikiem jak w stosunku do języka ogólnopolskiego)*, „Z Problemów Frazeologii Polskiej i Słowiańskiej” III, s. 139–146.
- CHLEBDA W., 1991, *Elementy frazematyki. Wprowadzenie do frazeologii nadawcy*, „Studia i Monografie – Wyższa Szkoła Pedagogiczna im. Powstańców Śląskich w Opolu”, nr 180, Opole.
- CHOJNACKI J., 1995, *Frazeologia w gwarze wsi Budziszew Kościelny*, [w:] Z. Krążyńska, Z. Zagórski (red.), *Język polski – historia i współczesność. Materiały z sesji naukowej zorganizowanej dla uczczenia 75. rocznicy powstania Uniwersytetu im. A. Mickiewicza (Poznań, 4–5 maja 1994 r.)*, „Prace Komisji Językoznawczej – Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk. Wydział Filologiczno-Filozoficzny”, t. 23, Poznań, s. 27–34.
- CO WIEŚ: Z. Dragan et al., *Co wieś, to inna pieśń. Słownik gwary Bukówca Górnego w Wielkopolsce i regionu Spisza w Małopolsce*, Kraków – Leszno 2014.
- CYGAN S., 2009, *Z gwary świętokrzyskiej. Świat dawnej wsi w relacjach mieszkańców, pogwarki, twórczość ludowa, słowniczek*, Kielce.
- CZAJKOWSKI A. et al. (red.), 1996, *Słownik gwary śląskiej*, cz. 3: *Zwroty i wyrażenia*, Katowice, s. 157–164.
- CZĄSTKA-SZYMON B., LUDWIG J., SYNOWIEC H., 2000, *Mały słownik gwary Górnego Śląska*, cz. I, wyd. II poszerz. i popr. przez B. Częstkę-Szymon, Katowice.
- CZESAK A., 1998, *Frazeologia gwarowa – problemy i postulaty*, [w:] S. Gała (red.), *Teoretyczne, badawcze i dydaktyczne założenia dialektologii*, „Prace Wydziału I Językoznawstwa, Nauki o Literaturze i Filozofii”, nr 99, Łódź, s. 285–293.
- CZESAK A., 2007, *Zmienność realiów a frazeologia (na kilku przykładach z pogranicza dialektów i polszczyzny potocznej)*, [w:] W. Chlebda (red.), *Frazeologia a językowe obrazy świata przełomu wieków*, Opole, s. 99–104.
- DUBISZ S., KARAŚ H., KOLIS N., 1995, *Dialekty i gwary polskie*, „Leksykon Omegi”, Warszawa.
- FELESZKO K., 2003, *Bukowina moja miłość. Język polski na Bukowinie Karpackiej do 1945 roku*, t. II: *Słownik*, red. E. Rzetelska-Feleszko, Warszawa.
- GALECKI Z., 2014, *Studia z leksykologii regionalnej i historycznej*, cz. III: *W kręgu frazeologii*, Lublin, s. 163–203.
- HODPP: S.A. HODOROWICZ, *Podholańskie porzekadła i pogwarki maści wselijakiej ku cłeka zadumie i wesolości dane*, Nowy Targ 2006.
- KARAŚ H., 2011, *Polska leksykografia gwarowa*, Warszawa.
- KOŁODZIEJCZYKOWA D., KRASOWSKA M., 2003, *Frazeologia w Słowniku gwar Ostródzkiego, Warmii i Mazur*, [w:] J. Sierociuk (red.), *Gwary dziś*, t. 2: *Regionalne słowniki i atlasy gwarowe*, „Prace Komisji Językoznawczej – Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk. Wydział Filologiczno-Filozoficzny”, t. 40, Poznań, s. 189–201.

- KOSEK I., 2015, *Frazeologia i frazeografia polska w badaniach po 1989 roku*, „Język Polski” XCV, s. 43–54.
- KRAWCZYK A., 1985, *Co wiemy o frazeologii gwarowej*, „Z Problemów Frazeologii Polskiej i Słowiańskiej” III, s. 129–137.
- KRAWCZYK-TYRPA A., 1987, *Frazeologia somatyczna w gwarach polskich. Związki frazeologiczne o znaczeniach motywowanych cechami części ciała*, „Prace Instytutu Języka Polskiego”, 53, Wrocław.
- KRAWCZYK A., 1988a, *Ciało człowieka w świetle frazeologii gwarowej*, [w:] J. Anusiewicz, J. Bartmiński (red.), *Język a kultura*, t. I, Wrocław, s. 241–249.
- KRAWCZYK-TYRPA A., 1988b, *O pewnych cechach odróżniających frazeologię gwarową od frazeologii języka literackiego (na przykładzie związków frazeologicznych z komponentem chodzić)*, „Z Problemów Frazeologii Polskiej i Słowiańskiej” IV, s. 137–145.
- KURZOWA Z., 1993, *Język polski Wileńszczyzny i kresów północno-wschodnich XVI–XX w.*, Warszawa – Kraków.
- LUBAŚ W. (red.), 2001–2015, *Słownik polskich leksemów potocznych*, t. I–VIII (A–Pa), Kraków.
- LUBAŚ W., 2002, *Frazeologizmy w słownikach (przyczynek do dyskusji o sposobie prezentowania idiomów w słowniku gwarowym)*, [w:] J. Okoniowa, B. Dunaj (red.), *Studia dialektologiczne*, II, „Prace Instytutu Języka Polskiego”, 114, Kraków, s. 235–242.
- ŁUKASZEWICZ A.B., 2014, *Słownik gwary Kujaw wschodnich, wyrazów dawniej używanych, porzekadeł i powiedzonek*, Włocławek – Kowal.
- NKPP: J. Krzyżanowski (red.), *Nowa księga przysłów i wyrażen przysłowiowych polskich*, w oparciu o dzieło Samuela Adalberga oprac. zesp. red. pod kier. J. Krzyżanowskiego, t. I–IV, Warszawa 1969–1978.
- NOWAK J.K., 2012, *Słownik gwary górali żywieckich. Objaśnienia, przykłady, słownik alfabetyczny i tematyczny*, „Biblioteka Żywiecka”, nr 20, wyd. II, Żywiec.
- PAJĄKOWSKA-KENSİK M., 2009, *Powiedzonka*, [w:] eadem (red.), *Nie tylko popularny słownik kociewski. Co o kulturze i przyrodzie regionu warto a nawet trzeba wiedzieć*, Gruczo – Świecie, s. 137–145.
- POMIERSKA J., 2002, *Prześłowie samò sã rodzy w głowie. Kaszubskie przysłowia z polskimi odpowiednikami*, Gdańsk.
- POMIERSKA J., 2007, *Leksemy òjc i tatk w przysłowiach kaszubskich (na tle paremiografii polskiej)*, [w:] E. Breza, Z. i A. Licowie (red.), *Opuscula linguistica Georgio Treder dedicata*, Gdańsk – Sopot, s. 170–179.
- POMIERSKA J., 2013, *Przysłowia kaszubskie. Studium z paremiografii i paremiologii*, Gdańsk.
- POPLAWSKI E., 2009, *Z dziedzictwa biblijnego w gwarach polskich – gniazda Abraham (Abraham) i oko (oczko)*, [w:] B. Dunaj, M. Rak (red.), *Polszczyzna mówiona ogólna i regionalna. Materiały ogólnopolskiej konferencji naukowej, Kraków, 25–26 września 2008 r.*, „Biblioteka LingVariów”, t. 5, Kraków, s. 141–159.
- POPLAWSKI E., 2010, *Polska gwarowa frazeologia somatyczna pochodzenia biblijnego (jednostki z komponentami: ręka; lewica, prawica; noga (nóżka); palec)*, [w:] B. Czopek-Kopciuch, P. Żmigrodzki (red.), *Język polski – wczoraj, dziś, jutro...*, Kraków, s. 393–404.

- POPLAWSKI E., 2011, *Antychryst w polskiej leksyce i frazematyce dialektalnej*, „LingVaria” nr 2 (12), s. 127–139.
- POPLAWSKI E., 2014, *Frazemy z biblijnymi nazwami osobowymi w gwarach polskich*, Kraków.
- POSPISZYL A., 2000, *Rzeczownik pies jako podstawa derywacyjna oraz człon kompositów i frazeologizmów w gwarze cieszyńskiej*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio FF: Philologiae” XVIII, s. 229–237.
- POSPISZYŁOWA A., 1995, *Cieszyńskie Boże opar*, „Język Polski” LXXV, s. 108–112.
- PRZYMUSZAŁA L., 2007a, *Narodziny i śmierć we frazeologii gwarowej (na przykładzie materiału śląskiego)*, [w:] W. Chlebda (red.), *Frazeologia a językowe obrazy świata przełomu wieków*, Opole, s. 105–110.
- PRZYMUSZAŁA L., 2007b, *Synonimia związków frazeologicznych (na przykładzie materiału gwarowego)*, [w:] J. Kamper-Warejko, I. Kaproń-Charzyńska, J. Kulwicka-Kamińska (red.), *Studia nad słownictwem dawnym i współczesnym języków słowiańskich*, Toruń, s. 269–274.
- PRZYMUSZAŁA L., 2008, „*Racz Pan Bóg żegnać*”, czyli o formułach powitań i pożegnań w gwarze śląskiej, [w:] K. Łeńska-Bąk, M. Sztandara (red.), *Sztuka życia, zasady dobrego zachowania, etykieta. O zmienności obyczaju w kulturze*, „Stromata Anthropologica”, t. 4, Opole, s. 223–229.
- PRZYMUSZAŁA L., 2009, „*Być mieszkam szasniomy*” – o przypadłościach umysłu po śląsku, [w:] K. Łeńska-Bąk, M. Sztandara (red.), *Wokół choroby, medycyny i praktyk leczniczych. Teorie, konteksty, interpretacje*, „Stromata Anthropologica”, t. 5, Opole, s. 251–260.
- PRZYMUSZAŁA L., 2011a, *Ginące i żywe tradycje ludowe w świetle frazeologii gwarowej*, [w:] J. Adamowski, M. Wójcicka (red.), *Tradycja w kontekstach kulturowych*, „Tradycja dla Współczesności”, t. 4, Lublin, s. 133–145.
- PRZYMUSZAŁA L., 2011b, „*Łate na łate bić, a gorzółke pić!*” Śląska leksyka i frazeologia bachiczna, [w:] K. Łeńska-Bąk, M. Sztandara (red.), *O rozkoszach wszelakich... Od przyjemności do ekstazy w kontekstach kultury*, „Stromata Anthropologica”, t. 7, Opole, s. 155–176.
- PRZYMUSZAŁA L., 2011c, *Stan badań nad polską frazeologią gwarową*, „Studia Slavica” XV, s. 219–226.
- PRZYMUSZAŁA L., 2011d, *Śląska frazeologia gwarowa – rekonesans badawczy*, [w:] K. Kossakowska-Jarosz, przy udziale M. Iżykowskiej (red.), *Kalejdoskop tematów śląskich. Zbiór studiów filologicznych*, Opole, s. 227–235.
- PRZYMUSZAŁA L., 2012a, *O koncepcji „Słownika frazeologizmów i typowych połączeń wyrazowych w gwarach śląskich”*, „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego” LXVIII, s. 179–192.
- PRZYMUSZAŁA L., 2012b, *Śląska leksyka i frazeologia o tematyce bachicznej*, cz. I, „Rozprawy Komisji Językowej Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego” XXXIX, s. 37–50.
- PRZYMUSZAŁA L., 2013a, *Śląska leksyka i frazeologia dotycząca picia alkoholu (na tle porównawczym)*, „Rozprawy Komisji Językowej Łódzkiego Towarzystwa Naukowego” LIX, s. 237–251.
- PRZYMUSZAŁA L., 2013b, *Śląska leksyka i frazeologia o tematyce bachicznej*, cz. II, „Rozprawy Komisji Językowej Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego” XL, s. 91–107.

- PRZYMUSZAŁA L., 2014a, *O postulatach gwarowego słownika frazeologicznego w układzie semantycznym*, „Prace Filologiczne” LXV, s. 325–335.
- PRZYMUSZAŁA L., 2014b, *Chodzenie jako element ludowej codzienności (na materiale frazeologii śląskiej)*, [w:] S. Gajda, I. Jokiel (red.), *Polonistyka wobec wyzwań współczesności. V Kongres Polonistyki Zagranicznej, Brzeg – Opole, 10–13 lipca 2012 r.*, t. II, Opole, s. 355–365.
- RAK M., 2005, *Językowy obraz świata w gwarowej frazeologii Gór Świętokrzyskich*, [w:] E. Komorowska, A. Krzanowska (red.), *Świat Słowian w języku i kulturze*, 6: *Językoznawstwo*, Szczecin, s. 221–226.
- RAK M., 2006a, *Antropocentryzm gwarowej frazeologii zwierzęcej z Gór Świętokrzyskich i Podtatrza*, „Język Polski” LXXXVI, s. 367–375.
- RAK M., 2006b, *Frazeologia gwarowa w ujęciu leksykograficznym – problemy i postulaty*, „Język Polski” LXXXVI, s. 11–19.
- RAK M., 2007a, *Frazeologia gwarowa pogranicza polsko-słowackiego w kontekście kulturowym*, [w:] J. Kułakowska-Lis, K. Sikora (red.), *Ponad granicami. Kultura, literatura i język obszarów pogranicza. Materiały z międzynarodowej konferencji naukowej, Krosno, 21–22 kwietnia 2006*, „Prace Naukowo-Dydaktyczne Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Krośnie”, z. 26, Krosno, s. 69–76.
- RAK M., 2007b, *Frazeologia gwar Podtatrza w kontekście frazeologii słowackiej (z zagadnień frazeologii porównawczej)*, „LingVaria” nr 1 (3), s. 103–113.
- RAK M., 2007c, *Językowo-kulturowy obraz człowieka na podstawie animalistycznej frazeologii gwar Orawy, Podhala i Spisza*, [w:] W. Chlebda (red.), *Frazeologia a językowe obrazy świata przełomu wieków*, Opole, s. 111–117.
- RAK M., 2007d, *Językowo-kulturowy obraz zwierząt utrwalony w animalistycznej frazeologii gwar Gór Świętokrzyskich i Podtatrza (na tle porównawczym)*, Kraków.
- RAK M., 2007e, *Starzy godajom, młodzi słuchajom – o góralskiej mądrości na podstawie Podhalańskich porzekadeł i pogworek... S.A. Hodorowicza*, [w:] S. Cygan (red.), *W kręgu dialektów i folkloru. Prace ofiarowane Doktor Teresie Gołębiowskiej, Docent Wandzie Pomianowskiej i Docent Zofii Stamirowskiej*, Kielce, s. 185–198.
- RAK M., 2008a, *O motywacji frazeologizmów gwarowych (na materiale z gwar podhalańskiej i świętokrzyskiej)*, [w:] Z. Cygal-Krupa (red.), *Współczesna polszczyzna. Stan, perspektywy, zagrożenia*, Kraków – Tarnów, s. 257–264.
- RAK M., 2008b, *Pieśniowość gwarowej frazeologii Podtatrza*, [w:] S. Iachimovschi, E. Wieruszewska (red.), *We wspólnocie narodów i kultur. W kręgu relacji polsko-rumuńskich. Materiały z sympozjum. Comunitatea popoarelor și culturilor. În lumina relațiilor polono-române. Materialele simpozionului*, Suceava, s. 280–288.
- RAK M., 2009a, *Frazeologia w „Słowniku” Kazimierza Feleszki*, [w:] S. Iachimovschi, E. Wieruszewska-Calistru (red.), *Polska i Rumunia. Od historycznego sąsiedztwa do europejskiego partnerstwa. Materiały z sympozjum. Polonia și România. De la vecinătatea istorică la parteneriatul european. Materialele simpozionului*, Suceava, s. 297–305.
- RAK M., 2009b, *Kultura ludowa Podtatrza w zwierciadle frazeologii (wybrane zagadnienia)*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio FF: Philologiae” XXVII, s. 113–128.
- RAK M., 2009c, *Święci w podhalańskich przysłowiach*, [w:] A. Janus-Sitarz (red.), *W trosce o dobrą edukację. Prace dedykowane Profesor Jadwidze Kowalikowej*

- z okazji 40-lecia pracy naukowej, „Edukacja Nauczycielska Polonisty”, Kraków, s. 289–303.
- ROGOWSKA-CYBULSKA E., CYBULSKI M., 2007, *Rola przysłów w kaszubskim elementarzu*, [w:] S. Cygan (red.), *W kręgu dialektów i folkloru. Prace ofiarowane Doktor Teresie Gołębiowskiej, Docent Wandzie Pomianowskiej i Docent Zofii Stamirowskiej*, Kielce, s. 199–213.
- SFGD: M. Rak, *Słownik frazeologiczny gwary Dębna w Górach Świętokrzyskich*, Kraków 2005.
- SFŚL: L. Przymuszała, *Słownik frazeologizmów i typowych połączeń wyrazowych w gwarach śląskich*, Opole 2013.
- SGK: SYCHTA B., *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej*, t. I–VII, Wrocław 1967–1976.
- SOBIERAJSKI Z., 1991, *Podstawowe założenia metodyczne Słownika ludowego Wielkopolski*, „Prace Filologiczne” XXXVI, s. 65–77.
- SZYDŁOWSKA N. (red.), 2008, *Mądrość jako wartość w przysłowiaach ludowych. Materiały z badań*, Białystok.
- ŚCIGALSKA B., 2011, *Przysłowia ludowe mądrością polskiej wsi*, Kraków.
- TREDER J., 1985a, *Frazeologia w Słowniku Bernarda Sychty*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Gdańskiego. Prace Językoznawcze” 9, s. 131–167.
- TREDER J., 1985b, *Idiomatyka kaszubska a czeska i słowacka*, „Z Problemów Frazeologii Polskiej i Słowiańskiej” II, s. 195–206.
- TREDER J., 1985c, *Morze i wiatr w kaszubskiej frazeologii*, „Sprawozdania Gdańskiego Towarzystwa Naukowego” XI. 1 I 1984–31 XII 1984, s. 122–123.
- TREDER J., 1985d, *O wiarygodności gwarowych materiałów frazeologicznych w ogólnych zbiorach*, „Z Problemów Frazeologii Polskiej i Słowiańskiej” III, s. 113–128.
- TREDER J., 1986, *Ze studiów nad frazeologią kaszubską (na tle porównawczym)*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Gdańskiego. Rozprawy i Monografie”, 68, Gdańsk.
- TREDER J., 1987, *Morze i wiatr w idiomatyce kaszubskiej*, „Nautologia” R. XXII, nr 1, s. 40–51.
- TREDER J., 1988a, *Kaszubska frazeologia karciana (na tle porównawczym)*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Gdańskiego. Prace Językoznawcze” 14, s. 169–183.
- TREDER J., 1988b, *Nazwy własne we frazeologii zachodniosłowiańskiej*, „Gdańskie Studia Językoznawcze” IV, s. 131–159.
- TREDER J., 1988c, *Uwagi o chronologii zachodniosłowiańskiej frazeologii dialektalnej (na przykładzie kaszubskiej)*, „Z Problemów Frazeologii Polskiej i Słowiańskiej” IV, s. 125–136.
- TREDER J., 1989a, *Frazeologia kaszubska a wierzenia i zwyczaje (na tle porównawczym)*, Wejherowo.
- TREDER J., 1989b, *Kociewska i kaszubska frazeologia a chrześcijańskie wierzenia i praktyki* [cz. 1] *Żiwcam do nieba pónść*, „Kociewski Magazyn Regionalny” 7, s. 48–49.
- TREDER J., 1989c, *Oddziaływanie języka polskiego na frazeologię kaszubską*, [w:] K. Handke (red.), *Polszczyzna regionalna Pomorza (zbiór studiów)*, t. III, Wrocław, s. 87–103.
- TREDER J., 1990, *Kociewska i kaszubska frazeologia a chrześcijańskie wierzenia i praktyki* [cz. II] *Jak amen w pacjyrzu*, „Kociewski Magazyn Regionalny” 8, s. 44–46.

- TREDER J., 1991, *Nowa dziedzina badawcza: frazeologia gwarowa*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. Powstańców Śląskich w Opolu. Językoznawstwo” XIII, s. 501–506.
- TREDER J., 1996, *Kaszubska i pomorska frazeologia pochodzenia niemieckiego (na tle słowiańskim)*, „Problemy Frazeologii Europejskiej” I, s. 131–146.
- TREDER J., 1997, *Frazeologia kaszubska a górnołużycka*, [w:] J. Zieniukowa (red.), *Obraz językowy słowiańskiego Pomorza i Łużyc. Pogranicza i kontakty językowe*, „Język na Pograniczach”, 19, Warszawa, s. 131–147.
- TREDER J., 2000a, *Gdańsk we frazeologii*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio FF Philologiae” XVIII, s. 273–278.
- TREDER J., 2000b, *Powiązania frazeologii kaszubskiej z białoruską i ukraińską*, [w:] M. Bałowski, W. Chlebda (red.), *Frazeografia słowiańska. Teoria i praktyka, tradycje, teraźniejszość, przyszłość. Tezy referatów międzynarodowej konferencji naukowej, Opole 6–8 września 2000 r.*, Opole, s. 128–130.
- TREDER J., 2001, *Frazeologia kaszubska*, [w:] E. Breza (red.), *Kaszubszczyzna. Kaszëbizna*, „Najnowsze Dzieje Języków Słowiańskich”, Opole, s. 225–241.
- TREDER J., 2006, *Frazeologia kaszubska*, [w:] J. Treder (red.), *Język kaszubski. Poradnik encyklopedyczny*, Gdańsk, s. 59–64.
- TREDER J., 2009, *O badaniach frazeologii dialektalnej ponownie*, „Acta Cassubiana” XI, s. 141–154.
- TYRPA A., 2005, *Frazeologia somatyczna. Związki frazeologiczne o znaczeniach motywowanych cechami części ciała w gwarach polskich*, „Prace Językoznawcze”, nr 8, Łask. [wyd. II pozycji Krawczyk-Tyrpa 1987].
- TYRPA A., RAK M., 2010, *Onomazjologiczne ujęcie frazematyki gwarowej*, [w:] B. Czappek-Kopciuch, P. Żmigrodzki (red.), *Język polski – wczoraj, dziś, jutro...*, Kraków, s. 351–358.
- TYRPA A., RAK M., 2015, *Założenia słownikowego opisu frazematyki gwarowej*, „Problemy Frazeologii Europejskiej” X, s. 9–25.
- URBAŃCZYK S., 1968, *Zarys dialektologii polskiej*, wyd. III, Warszawa.
- WANIAKOWA J., 1999, *Frazeologia da(wa)ć (się) w gwarach polskich*, [w:] H. Mieczkowska (red.), *In memoriam Alfredi Zaręba et Josephi Reczek. W dziesiątą rocznicę śmierci*, „Prace Komisji Słowianoznawstwa PAN. Oddział w Krakowie”, nr 51, Kraków, s. 157–163.
- WELPA A., 2012, *Frazeologizmy dotyczące uczuć w pieśniach ludowych z Warmii i Mazur, Kujaw oraz Kaszub*, „Prace Językoznawcze Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego” XIV, s. 253–262.
- WRONICZ J., 2006, *Kaj sóm ludzie, tam je rzecz. Gwarowe przysłowia cieszyńskie dotyczące języka*, [w:] D. Tubielewicz Mattsson, J. Gesche (red.), *Przekraczanie granic. Ewie Teodorowicz-Hellman z okazji 60. rocznicy urodzin. Gränsöverskridanden. En gåva till Ewa Teodorowicz-Hellman*, Stockholm – Warszawa, s. 261–269.

MACIEJ RAK
UNIwersytet Jagielloński, Kraków

CZEGO NADAL NIE WIEMY O FRAZEOLOGII GWAROWEJ?

Szczegółowy przegląd polskich dokonań w zakresie frazeologii gwarowej znajdziemy w artykułach Anny Tyrpy – *Co wiemy o frazeologii gwarowej* (Krawczyk 1985) i *Co wiemy o frazeologii gwarowej w 2015 roku?* (Tyrpa 2016), oraz Lidii Przymuszały – *Stan badań nad polską frazeologią gwarową* (2011). Jak się okazuje, nasz stan wiedzy o tym dziale leksyki gwarowej wciąż jest daleki od ideału. Zasadne jest więc pytanie, które jednocześnie jest tytułem artykułu – *Czego nadal nie wiemy o frazeologii¹ gwarowej?* Niniejsze opracowanie może być traktowane jako dopełnienie tekstu A. Tyrpy opublikowanego w niniejszym tomie.

Braki w zakresie badań nad frazematyką gwarową w Polsce można podzielić na 7 głównych działów.

1. Słownik frazematyczny gwar polskich

Gwarowe leksemy jednowyrazowe zostały zgromadzone w *Słowniku gwar polskich* Jana Karłowicza (SKarł), a także w kartotece oraz opublikowanych zeszytach *Słownika gwar polskich* PAN (SGP). Poza tym mamy kilkadziesiąt naukowych słowników poszczególnych dialektów i gwar oraz jeszcze większą liczbę słowników i słowniczków amatorskich, opublikowanych w małym nakładzie albo tylko w Internecie (por. Karaś 2011).

¹ Na wstępie należy dodać, że będzie tu jednak mowa o frazematyce w rozumieniu takim, jakie zaproponował dla tego terminu Wojciech Chlebda (1991, 2010). Uogólniając, na frazematykę składają się jednostki społecznie utrwalone i odtwarzane z pamięci. W tej grupie mieszczą się m.in. przysłowia i tradycyjnie pojmowane frazeologizmy (czyli wielowyrazowe jednostki odtwarzane z pamięci, które cechują się pewną nieregularnością semantyczną lub formalną, por. Lewicki, Pajdzińska 2010: 315).

Na tym tle badania w zakresie frazeologii gwarowej nadal wyglądają bardzo skromnie. Dysponujemy zaledwie dwoma gwarowymi słownikami frazeologicznymi. *Słownik frazeologiczny gwary Dębna w Górach Świętokrzyskich* mojego autorstwa (SFGD), jak sam tytuł wskazuje, dotyczy frazeologii gwarowej jednej wsi północnomalopolskiej. Z kolei w *Słowniku frazeologizmów i typowych połączeń wyrazowych w gwarach śląskich* L. Przymuszały (SFŚl) znajdziemy jednostki z dialektu śląskiego. Jak łatwo zauważyć, brakuje słowników z Mazowsza, Wielkopolski i Kaszub oraz obejmujących dialekty kresowe.

Jako pewna rekompensata mogą w tym zakresie posłużyć gwarowe słowniki wyrazowe, w których jest umieszczany materiał frazematyczny². W amatorskich słownikach frazematyka pojawia się jednak przypadkowo, gdyż tego typu opracowania zwykle nie rejestrują jednostek dłuższych niż pojedyncze wyrazy. Czasem związki frazeologiczne pojawiają się w cytatach użycia do innych haseł. Pozyskanie tego typu jednostek do badań frazematycznych nierzadko jest więc dziełem przypadku. Na przykład porównanie *taki jakby {komusi} z oka {kogosi} wyjon* zostało umieszczone w cytacie użycia po hasło *podać sie* ‘być podobnym do kogo’ w *Słowniku gwary podhalskiej* Bronisława Dembowskiego (1894: 394).

W naukowych słownikach gwarowych frazematyka jest rejestrowana regularniej, ale bez przysłów (za tą decyzją stoi rozgraniczenie frazeologizmu jako jednostki języka i przysłowia jako jednostki tekstu) i w różny sposób, jeśli idzie o praktykę leksykograficzną. I tak, w SKarł frazemy najczęściej pojawiają się w artykule słownikowym wyrazu, który jest najważniejszym elementem danej jednostki frazematycznej (w praktyce jest to zazwyczaj rzeczownik bądź czasownik, rzadziej przymiotnik). Z kolei w SGP frazematyka została umieszczona na końcu hasła wyrazowego w osobnym dziale zatytułowanym *Frazeologia*. Według zasad redakcyjnych SGP jednostka frazematyczna ma być przedstawiona w słowniku tylko raz. Powoduje to pewne trudności w odszukaniu frazemów. Jeszcze inny sposób prezentacji leksemów wielowyrazowych został zastosowany przez Józefa Kąsia w *Słowniku gwary orawskiej* (KąśSGO). Tu frazemy są oddzielnymi hasłami, umieszczonymi w porządku alfabetycznym pod pierwszą literą pierwszego członu frazematycznego.

Przysłowia – jak pisałem wyżej – w naukowych słownikach z zasady nie są rejestrowane, jednak można je tam odszukać. Na przykład w SGP pod hasłem *Chłop* znajdujemy jednostkę (pseudofrazeologizm) *chłop chodzi w sukni*, która jest częścią przysłowia, por. cytat – *Chłop chodzi w sukni, a baba w galotach*. W dziale *Frazeologia* SGP, mimo deklaracji umieszczonych w zasadach redakcyjnych, pojawiają się też przysłowia i powiedzenia, por. hasło *Baba: Gdzie djabuł nie może*,

² Warto dodać, że Jerzy Treder w artykule *O wiarygodności gwarowych materiałów frazeologicznych w ogólnych ich zbiorach* (1985) przestrzegał przed wykorzystywaniem słowników wyrazowych do badania frazematyki.

tam babe pośle; Ni miała baba kłopotu, kupiła se prosie; Baba z wozu, kuniam lzyj. Z kolei w KąśSGO (s. 13) pod hasłem *Baba* znajdziemy cytat zawierający obudowane narracją przysłowie: *Gádajo, ze baba dzierzy trzy wyngły, a chłop jacy jedyn w dóma.*

Inaczej jest z przysłowiami w słownikach amatorskich. Albo są zupełnie pomijane, albo też autorzy tworzą osobny dział dla tego typu jednostek (por. np. *Mały słownik gwary góralskiej* Władysława Bułki (2009) i *Słownik gwary górali żywieckich* Józefa Karola Nowaka (2012)).

Skoro gwarowe słowniki wyrazowe nie notują frazematyki w sposób zadowalający, pozostaje pytanie – w jaki sposób można poznać jej zasób? Bardzo dobre wyniki przynosi aktywizacja autochtonów, którzy najlepiej znają gwarę swoich miejscowości. W praktyce nie chodzi tu o przypadkowe osoby bez przygotowania językoznawczego, lecz studentów, którzy przygotowują prace licencjackie i magisterskie. Realizacja tematów z zakresu frazematyki gwarowej przynosi w ich przypadku bardzo dobre wyniki, zwłaszcza jeśli ocenimy je w kontekście gromadzenia materiału.

Problem, jaki się tu jednak pojawia, to brak seminariów dyplomowych dotyczących takiej tematyki i małe nią zainteresowanie ze strony nauczycieli akademickich. W środowisku dialektologów frazematyka uchodzi za dział trudny do realizacji w postaci pracy przygotowywanej przez studenta, dlatego wykładowcy nierzadko rezygnują z opieki nad tego typu rozprawami albo nie proponują młodym badaczom tematów frazematycznych. O korzyściach, jakie dla poznania frazematyki przynoszą prace dyplomowe, nie trzeba przekonywać. Studenci-autochtoni są w stanie zgromadzić kilkaset jednostek, przy czym duża część z nich jest notowana nierzadko po raz pierwszy. Jako praca magisterska powstał przywołany już *Słownik frazeologiczny gwary Dębna* (SFGD).

Kolejnym sposobem na poznanie frazematyki gwarowej są słowniki konkretnych dialektów lub gwar przygotowane przez specjalistów (np. SFŚI). Można oczywiście podać kontrargument – słowniki wyrazowe (zwłaszcza nowsze) uwzględniają frazematykę, czyli realizują ten cel. W takich opracowaniach frazematyka jest jednak rozsiana między hasłami wyrazowymi i siłą rzeczy nie stanowi zbioru kompletnego, zawsze będzie też traktowana jako dział drugiej kategorii.

Z perspektywy frazeograficznej w gwarowych słownikach frazematycznych poszczególnych gwar lub dialektów istotne jest zastosowanie jednego (najlepszego) wzorca opisu. Od razu pojawia się pytanie – czy rzeczywiście jest to potrzebne? Przecież słowniki ujmujące leksykę jednowyrazową powstają bez wzorca (nie mamy ogólnopolskiej instrukcji mówiącej o tym, jak przygotować słownik gwarowy), choć wiadomo, że w praktyce autorzy wzorują się na SKał, SGP lub KąśSGO³. Ewentualne odstępstwa nie utrudniają znacznie lektury takich

³ Halina Karaś w monografii *Polska leksykografia gwarowa* (2011) wydzieliła następujące okresy: 1) Początki leksykografii gwarowej w XIX wieku (do końca lat 70.); 2) *Epoka*

opracowań. Inaczej jest z frazeografią – frazemy można opisywać pod członem konstytutywnym (słownik L. Przymuszały) lub pod pierwszym składnikiem autosemantycznym (słownik M. Raka). Różnica jest znaczna, ale sprawny system odsyłaczy nieco ją niweluje.

Pełny opis zasobu frazematyki gwar polskich może się dokonać jednak dopiero w słowniku, który wzorem SKaŕł i SGP obejmowałby cały polski obszar etniczny wraz z gwarami kresowymi. Postulaty dotyczące realizacji tego celu pojawiają się od ponad trzydziestu lat (por. np. Krawczyk 1982; Treder 1991; Czesak 1998; Rak 2006; Przymuszała 2014). Ścierają się w tym względzie dwa modele: 1) wychodzący od porządku onomazjologicznego (Tyrpa, Rak 2010) i 2) tradycyjny – uwzględniający układ alfabetyczny (semazjologiczny) (Przymuszała 2014). Mimo pewnych mankamentów pierwsze ujęcie jest lepsze, zwłaszcza jeśli przyszłoby opisać frazematykę wszystkich gwar. Przydatność onomazjologii została pozytywnie przetestowana w artykule, którego jestem współautorem (Tyrpa, Rak 2010). Wspólnie z A. Tyrpą zaproponowaliśmy również wstępne zasady redakcyjne słownika frazematycznego gwar polskich (Tyrpa, Rak 2015; Търпа, Рак в друк). Odpowiedzieliśmy w nich na kilka pytań:

a) Jaki będzie zakres geograficzny słownika? Słownik powinien uwzględnić dialekty: małopolski, śląski, wielkopolski, mazowieckie oraz północno- i południowokresowy. Jak widać, w tym zestawie brakuje Kaszub, co jest konsekwencją postanowień z 2005 r. (*Ustawa z dnia 6 stycznia 2005 r. o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym*, Dz. U. z 2005 r., nr 17, poz. 141), zgodnie z którymi kaszubszczyzna jest językiem regionalnym, a nie dialektem. Redakcja SGP w związku z tym postanowiła, by od 2005 r. nie opracowywać materiału kaszubskiego. Kwestią problematyczną są też dialekty kresowe, w których przypadku trudnością jest dotarcie do materiału badawczego.

b) Skąd ma pochodzić materiał frazematyczny? Będzie ekscerpowany z opublikowanych dotychczas gwarowych słowników frazeologicznych i wyrazowych, a także z kartotek do tych opracowań (np. kartoteka SGP i *Słownika gwar Ostródzkiego, Warmii i Mazur*). Innym ważnym źródłem będą zbiory przysłów i powiedzeń opublikowane przez folklorystów i etnografów, a także prace dyplomowe dotyczące frazematyki oraz wszelkiego rodzaju publikacje dotyczące tego tematu. Ponieważ słownik będzie miał formę elektroniczną, dostępną za darmo wszystkim użytkownikom Internetu, można liczyć na aktywizację autochtonów i zachęcenie ich do nadsyłania kolejnych frazemów lub wariantów jednostek już zanotowanych.

Malinowskiego. Intensyfikacja badań w zakresie słownictwa gwarowego na przełomie XIX i XX wieku (lata 1880–1900); 3) *Słownik gwar polskich* Jana Karłowicza jako słownik przełomu; 4) *W cieniu Nitscha* – polska leksykografia gwarowa XX wieku; 5) Współczesna leksykografia gwarowa i jej zróżnicowanie. Nowy model słownika gwarowego Józefa Kąsia.

c) Jaka będzie forma słownika? Nie tylko swoista moda na e-słowniki przekonuje, że wariant elektroniczny słownika jest najlepszy. Na jego korzyść przemawia specyfika materiału frazematycznego, który cechuje się ogromną wariantywnością. Jeśli nałożyć się na to zróżnicowanie leksyki w poszczególnych dialektach, to wówczas okaże się, że tylko znaczenie jest wspólnym mianownikiem dla gwarowych frazemów. Najlepiej je zestawić w ujęciu onomazjologicznym, a do tego szczególnie nadaje się wersja elektroniczna, która pozwala też swobodnie operować korpusem tysięcy jednostek. Z pewnością zasób frazematyczny należy mierzyć w tysiącach, skoro w słowniku gwary Dębna znalazło się ponad 600 dyferencyjnych frazemów.

Ponieważ – podobnie jak w przypadku leksyki jednowyrazowej – nie ma pewności, czy zasób jest kompletny (takiej pewności nigdy nie można mieć, zważywszy na słownictwo bierne i familiarne, recesywne oraz innowacje), najlepszą formą jest słownik elektroniczny. Nie jest on ograniczony liczbą kartek lub – jeśli odnieść to do warunków elektronicznych – rekordów, dlatego można go poszerzać, dodawać do niego nowe jednostki i modyfikować treść.

d) Jak będzie wyglądało hasło słownikowe? Na to pytanie odpowiedź po części znajduje się w poprzednim punkcie. W związku z wariantywnością frazematyki gwarowej i jej zróżnicowaniem geograficznym hasłem powinno być znaczenie ujęte w postaci najprostszej definicji, np. kontekstowej. Niuanse semantyczne będą oddawane znacznikami w strukturze hasła, przyjmującymi postać kwalifikatorów typu: *ironicznie (z ironią)*, *dawne* itp.

Powyższe uwagi można odnieść do słownika frazematycznego obejmującego dowolny obszar – jedną wieś, gwarę, dialekt lub wszystkie dialekty razem.

2. Motywacja polskiej frazematyki gwarowej

Ponieważ frazemy są doskonalszym archiwum języka niż leksyka jednowyrazowa (dokładniej przekazują informacje na temat dawnych realiów i sposobu myślenia), słownik motywacyjny tego typu leksemów gwarowych jest potrzebną inicjatywą. Polszczyzna ogólna również nie ma takiego opracowania, jednak *Mądrej głowie dość dwie słowie. Pięć centurij przysłów polskich i diabelski tuzin z hakiem* Juliana Krzyżanowskiego (1994) po części rekompensuje te braki. Zostały tu bowiem omówione 522 hasła główne, a w ich obrębie także warianty frazematyczne, co daje – jak czytamy we wstępie *Od autora* (s. 23) – dość dużą grupę ponad 1000 jednostek. Są w tym zbiorze także frazemy używane w gwarach.

Motywacja *stricte* gwarowego materiału rzadko była przedmiotem prac naukowych, zwykle były to tylko artykuły (np. Rak 2007a, 2008). Co prawda, monografie dotyczące frazeologii somatycznej (Krawczyk-Tyrpa 1987; Tyrpa 2005),

animalistycznej (Rak 2007b) i zawierającej biblijne nazwy osobowe (Popławski 2014) poruszają zagadnienie motywacji, jednak nie jest to ich główny temat.

Motywacja frazemów powinna wejść do postulowanego słownika frazematycznego gwar polskich. Jak przekonuje lektura *Mądrej głowie dość dwie słowie...* (Krzyżanowski 1994), opis poszczególnych jednostek pod kątem ich pochodzenia będzie wymagał licznych odniesień, w przypadku frazematyki gwarowej zwłaszcza do kultury ludowej. Niewątpliwie otworzy to perspektywę etnolingwistyczną, ale będzie też wymagało zestawień bibliograficznych. W związku z tym w hasle słownikowym pojawiają się informacje encyklopedyczne.

Aby uzmysłowić czytelnikowi złożoność problemów motywacyjnych, przedstawę kilka przykładów:

- 1) *sprosty jak somar*;
- 2) *Zimno ci? – To wejdź w gówna*;
- 3) *Nie mieszaj się z plewami, bo cię świnię zjedzą*;
- 4) *wieje jakby się ktoś (diabeł) powiesił*;
- 5) *{ktoś} patrzy się {na coś} jak żółw w jajo*.

Pierwszy frazem, notowany w gwarze orawskiej, w całości został przyjęty z języka słowackiego. W drugiej jednostce (pochodzącej z gwary świętokrzyskiej) mamy do czynienia z odniesieniem do zwyczajów pasterskich – pasterze krów ogrzewali swoje stopy (wychodząc na pastwisko, nie zakładano obuwia), wkładając je w świeże odchody krowie. Kolejny przykład jest tłumaczeniem łacińskiego przysłowia *Hunc catulus comedet, qui se cum fufure miscet* (por. Rak 2007a: 106–110). Motywację ogólnogwarowego (i notowanego w polszczyźnie ogólnej oraz w innych językach słowiańskich, np. w języku słowackim) porównania *wieje jakby się ktoś (diabeł) powiesił* należy objaśnić przez odniesienie do słowiańskich wierzeń, według których wietrzna pogoda jest powodowana powieszeniem się człowieka lub diabła. Z kolei jednostka *{ktoś} patrzy się {na coś} jak żółw w jajo* (gwara świętokrzyska) odnosi się do antycznych wierzeń dotyczących zwierząt. W starożytnej Grecji uważano, że samice strusia i żółwia ogrzewają złożone przez siebie jaja swoim wzrokiem (por. Rak 2008: 259–260).

Motywacja zasobu frazematyki gwarowej – jak widać – jest skomplikowana. Mamy tu zapożyczenia, jednostki odnoszące się do wierzeń słowiańskich bądź nawet antycznych przekonań, a także przykłady odwołujące się do zwyczajów i praktyk ludowych.

3. Geografia frazemów

Przy obecnym stanie wiedzy trudno orzekać o geografii frazemów gwarowych. Określanie konkretnej jednostki jako typowej dla danej gwary lub dialektu jest najczęściej obciążone ryzykiem nadinterpretacji⁴. Jak przekonują badania nad folklorem słownym i leksyką jednowyrazową, teksty i jednostki notowane w polskich gwarach czasem są używane także w innych (nierzadko odległych) częściach Słowiańszczyzny.

Zagadnienie geografii frazemów mógłby rozstrzygnąć wspomniany słownik frazematyczny gwar polskich. Poszczególne jednostki będą w nim opatrzone informacją o miejscu zanotowania, czyli tym samym o zasięgu geograficznym. Dzięki temu unikniemy pochopnych wniosków, które pojawiały się we wcześniejszych publikacjach. Na przykład w artykule Jerzego Tredera o podobieństwie frazeologicznym gwar kaszubskich i Śląska Cieszyńskiego (Treder 1982) znajdujemy potwierdzenie prawa archaizmu peryferycznego. Jak się okazuje, wnioski z tej pracy można podważyć, jeśli uwzględni się zbiory frazematyczne z innych regionów.

Kolejny przykład formułowania pochopnych sądów na podstawie fragmentarycznych badań znajdziemy w artykule Huberta Górnowicza (1974), który podaje, że do przysłów i frazeologizmów charakterystycznych dla gwary malborskiej należą m.in.: *kieby świnia miała rogi*, *toby bodła* oraz *{ktoś} ma dwie lewe ręce*. Jednostki te mają jednak znacznie szerszy zasięg i są notowane nawet w słownikach ogólnych języka polskiego (przysłowie znajdziemy w SJPD (hasło *róg*), a zwrot w SWJP). Podobnie sprawa przedstawia się z porównaniem *{coś} idzie jak krew z nosa*, które zostało uwzględnione przez SWJP, zaś według Mieczysława Buczyńskiego i Feliksa Czyżewskiego (1985) należy do jednostek typowych dla gwary wsi Huszcza na Podlasiu.

4. Regionalizmy frazematyczne

Regionalizmy i mikroregionalizmy frazematyczne rzadko są przedmiotem rozważań językoznawczych, o czym dokładniej pisałem w artykule *Regionalizmy frazeologiczne – nowe ujęcie zagadnienia* (Rak 2009). Po usunięciu pierwszorzędnych cech gwarowych, tj. mazurzenia, pochylenia samogłosek oraz specyficznej realizacji samogłosek nosowych, a także po zastąpieniu leksemów typowych dla gwary ich ogólnopolskimi odpowiednikami, frazemy gwarowe z powodzeniem udają frazemy ogólne, na pierwszy rzut oka niczym się od nich nie różniąc. Jako jednostki

⁴ Wyjątkiem są mikroregionalizmy frazematyczne.

o ukrytym pochodzeniu gwarowym stają się częścią języka ludzi wykształconych i funkcjonują jako regionalizmy.

W przywołanym artykule umieściłem kilkanaście tego typu przykładów, por. z regionu świętokrzyskiego: *duży jak wasąg*; *czarny jak czeluście*; *{ktoś} chce tylek szkłem wytrzeć*⁵. Wymienionych jednostek nie notują słowniki frazeologii współczesnego języka polskiego (np. SFWP). Zebranie regionalizmów frazematycznych z poszczególnych części Polski to – jak widać – niestety, nadal niezrealizowany postulat. Warto uściślić, że do zasobu regionalizmów należą nie tylko jednostki przejęte z gwar, ale także kontynuowane z dawnej polszczyzny bądź zapożyczone z języków obcych. Do drugiej grupy należą przede wszystkim frazemy z terenów przygranicznych lub – jak w przypadku przedwojennego Lwowa – wieloetnicznych i wielojęzycznych, np.: *{ktoś} daje hand* ‘ktoś daje słowo’ (Kurzowa 2006: 219) z niemieckim komponentem *Hand* ‘ręka’ oraz *Hojch mit di pientys* ‘wysoko się ceni’ (Kurzowa 2006: 428) przejęte w całości z jidysz.

5. Monografie tematyczne

Dysponujemy trzema monografiami dotyczącymi frazematyki gwarowej (Krawczyk-Tyrpa 1987; Rak 2007b; Popławski 2014). Poza frazematyką somatyczną, animalistyczną i zawierającą biblijne nazwy osobowe jest jeszcze co najmniej kilka zaniedbanych tematów, na co wskazuje układ *Słownika stereotypów i symboli ludowych* (SSiSL). Celem tego opracowania jest rekonstrukcja tradycyjnego obrazu świata i człowieka, czyli pewnej całości. Taki sam cel mógłby przyświecać pracom dotyczącym frazematyki gwarowej.

Jak się okazuje, w monografiach skupionych na frazematyce polszczyzny ogólnej również pojawiają się odniesienia do materiału gwarowego. Na tej podstawie moglibyśmy stwierdzić, że tematy roślin (Nowakowska 2005) i rzemiosła (Młynarczyk 2013) zostały już omówione. Taka opinia byłaby jednak dużym uproszczeniem, gdyż frazemy gwarowe w tych monografiach pojawiły się przede wszystkim na zasadzie dopowiedzenia, a nie całościowego opracowania.

⁵ Ten frazeologizm w wariantcie z komponentem *dupa* jest znany też w innych częściach Polski.

6. Frazematyka w literaturze ludowej

Nurt literatury ludowej nie tylko wykorzystuje odwołania do realiów wiejskich, ale też sięga po gwary ludowe na zasadzie stylizacji. Wykorzystuje w tym celu zarówno leksemy jednowyrazowe, jak i frazemy. Tego typu teksty mogą być więc źródłem do badań nad frazematyką gwarową, co pokazała m.in. A. Krawczyk (1975). W szczególności może to być pomocne w przypadku gwar, które zanikły bądź zanikają, jak np. niektóre gwary kresowe. Wobec braku zapisów oraz innych poświadczeń ich funkcjonowania literatura może służyć jako jedyne świadectwo frazematyki. Tego typu analizę znajdziemy w artykule Katarzyny Czarneckiej (2014), która z powieści Andrzeja Mularczyka *Każdy żyje jak umie* wynotowała 18 dyferencyjnych frazemów kresowych (s. 207).

7. Frazematyka w kontekście badań kultury oralnej

W zagadnieniu oralności, które zyskało popularność dzięki książce Waltera J. Onga (1992), niebagatelną rolę odgrywają frazemy, właściwie na równi z tekstami folkloru. W przypadku polskiej kultury ludowej badanie wyznaczników jej oralności powinno się opierać w dużej mierze na badaniu przysłów i frazeologizmów. Zwykle materiał frazematyczny jest jednak wykorzystywany do badań innego typu (zwłaszcza nad językowym obrazem świata i stereotypem językowym). Warto więc zwrócić uwagę także na możliwość wykorzystania frazemów podczas badania polskiej kultury ludowej jako świadectwa kultury oralnej.

Sformułowane w postaci siedmiu punktów postulaty dotyczące opracowywania frazematyki gwarowej być może wskażą nowe kierunki badań w tym zakresie. Na pewno jednak potwierdzą to, że frazematyka gwarowa w dalszym ciągu nie jest tematem wyczerpanym, choć systematycznie jest rozwijana od lat 80. XX w.

Literatura

- BUCZYŃSKI M., CZYŻEWSKI F., 1985, *Związki frazeologiczne w gwarze wsi Huszcza w województwie białkopodlaskim (Frazeologizmy z łącznikiem jak w stosunku do języka ogólnopolskiego)*, „Z Problemów Frazeologii Polskiej i Słowiańskiej” III, s. 139–146.
- BULKA W., 2009, *Mały słownik gwary góralskiej z Rycerki Górnej*, Bielsko-Biała.
- CHLEBDA W., 1991, *Elementy frazematyki. Wprowadzenie do frazeologii nadawcy*, „Studia i Monografie – Wyższa Szkoła Pedagogiczna im. Powstańców Śląskich w Opolu”, nr 180, Opole.
- CHLEBDA W., 2010, *Frazematyka*, [w:] J. Bartmiński (red.), *Współczesny język polski*, wyd. III, Lublin, s. 335–342.
- CZARNECKA K., 2014, *Tekst literacki jako źródło informacji o nieistniejącej już gwarze kresowej (Andrzej Mularczyk, Każdy żyje jak umie)*, [w:] M. Rak, K. Sikora (red.), *Badania dialektologiczne. Stan, perspektywy, metodologia. Materiały konferencji naukowej „Gwara i tekst”, Kraków, 27–28 września 2013 r.*, „Biblioteka LingVariów”, t. 17, Kraków, s. 201–210.
- CZESAK A., 1998, *Frazeologia gwarowa – problemy i postulaty*, [w:] S. Gala (red.), *Teoretyczne, badawcze i dydaktyczne założenia dialektologii*, „Prace Wydziału I Językoznawstwa, Nauki o Literaturze i Filozofii”, nr 99, Łódź, s. 285–293.
- DEMBOWSKI B., 1894, *Słownik gwary podhalskiej*, „Sprawozdania Komisji Językowej AU w Krakowie” V, s. 339–444.
- KARAŚ H., 2011, *Polska leksykografia gwarowa*, Warszawa.
- KĄSGO: J. Kąś, *Słownik gwary orawskiej*, Kraków 2003 (wyd. II, dwutomowe – Kraków 2011).
- KRAWCZYK A., 1975, *Frazeologia w powieści Tadeusza Nowaka „Diabły”*, „Poradnik Językowy” z. 1, s. 14–24.
- KRAWCZYK A., 1980, *Zapędzić kogo w kozi róg*, „Македонски Јазик” XXXI, s. 197–204.
- KRAWCZYK A., 1982, *Frazeologia w „Słowniku gwar polskich”*, „Biuletyn Sławistyczny” VII, s. 33–37.
- KRAWCZYK A., 1984, *Z frazeologii europejskiej: ins Bockshorn jagen i согнутъ б бараний рог*, „Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej” XXII, s. 111–119.
- KRAWCZYK A., 1985, *Co wiemy o frazeologii gwarowej*, „Z Problemów Frazeologii Polskiej i Słowiańskiej” III, s. 129–137.
- KRAWCZYK-TYRPA A., 1987, *Frazeologia somatyczna w gwarach polskich. Związki frazeologiczne o znaczeniach motywowanych cechami części ciała*, Wrocław.
- KRZYŻANOWSKI J., 1994, *Mądrej głowie dość dwie słowie. Pięć centurij przysłów polskich i diabelski tuzin z hakiem*, wyd. IV, t. I–II, Warszawa.
- KURZOWA Z., 2006, *Prace językoznawcze, t. I: Polszczyzna Lwowa i kresów południowo-wschodnich do 1939 roku*, Kraków.
- LEWICKI A.M., PAJDIŃSKA A., 2010, *Frazeologia*, [w:] J. Bartmiński (red.), *Współczesny język polski*, wyd. III, Lublin, s. 315–333.
- MŁYNARZYK E., 2013, *Nie święci garnki lepią. Obraz rzemiosła utrwalony w polskiej frazeologii*, „Prace Monograficzne Uniwersytetu Pedagogicznego im. KEN w Krakowie”, nr 662, Kraków.

- NOWAK J.K., 2012, *Słownik gwary górali żywieckich. Objaśnienia, przykłady, słownik alfabetyczny i tematyczny*, wyd. II uzup. i popr., Żywiec.
- NOWAKOWSKA A., 2005, *Świat roślin w polskiej frazeologii*, „Acta Universitatis Wratislaviensis”, nr 2755, Wrocław.
- ONG W.J., 1992, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, Lublin.
- POPLAWSKI E., 2014, *Frazemy z biblijnymi nazwami osobowymi w gwarach polskich*, Kraków.
- PRZYMUSZAŁA L., 2011, *Stan badań nad polską frazeologią gwarową*, „Studia Slavica” XV, s. 219–226.
- PRZYMUSZAŁA L., 2014, *O postulatach gwarowego słownika frazeologicznego w układzie semantycznym*, „Prace Filologiczne” LXV, s. 325–335.
- RAK M., 2006, *Frazeologia gwarowa w ujęciu leksykograficznym – problemy i postulaty*, „Język Polski” LXXXVI, s. 11–19.
- RAK M., 2007a, *Frazeologia gwar Podtatrza w kontekście frazeologii słowackiej*, „LingVaria” II, nr 1 (3), s. 103–113.
- RAK M., 2007b, *Językowo-kulturowy obraz zwierząt utrwalony w animalistycznej frazeologii gwar Gór Świętokrzyskich i Podtatrza (na tle porównawczym)*, Kraków.
- RAK M., 2008, *O motywacji frazeologizmów gwarowych (na materiale z gwar podhalańskiej i świętokrzyskiej)*, [w:] Z. Cygał-Krupa (red.), *Współczesna polszczyzna. Stan, perspektywy, zagrożenia*, Kraków – Tarnów, s. 257–264.
- RAK M., 2009, *Regionalizmy frazeologiczne – nowe ujęcie zagadnienia*, [w:] B. Dunaj, M. Rak (red.), *Polszczyzna mówiona ogólna i regionalna. Materiały ogólnopolskiej konferencji naukowej, Kraków, 25–26 września 2008 r.*, „Biblioteka LingVariów”, t. 5, Kraków, s. 159–168.
- SFWP: S. Bąba, J. Liberek, *Słownik frazeologiczny współczesnej polszczyzny*, Warszawa 2001.
- SFGD: M. Rak, *Słownik frazeologiczny gwary Dębna w Górach Świętokrzyskich*, Kraków 2005.
- SFŚL: L. Przymuszała, *Słownik frazeologizmów i typowych połączeń wyrazowych w gwarach śląskich*, Opole 2013.
- SGP: *Słownik gwar polskich, Źródła i t. I*, red. M. Karaś, J. Reichan, t. II–V, red. J. Reichan, S. Urbańczyk, t. VI, red. J. Okoniowa, J. Reichan, t. VII–IX, red. J. Okoniowa, J. Reichan, B. Grabka, od z. 29, red. B. Grabka, R. Kucharzyk, J. Okoniowa, J. Reichan, z. 1, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk, od z. 2 Łódź, t. III, Wrocław – Warszawa – Kraków, od t. IV – Kraków, 1977–.
- SJPD: W. Doroszewski (red.), *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1958–1969 (<http://www.sjpd.pwn.pl/>).
- SKARŁ: Karłowicz J., 1900–1911, *Słownik gwar polskich*, t. I–VI, Kraków (t. IV–VI J. Karłowicz i J. Łoś).
- SWJP: B. Dunaj (red.), *Słownik współczesnego języka polskiego*, Warszawa 1996.
- TREDER J., 1982, *Z idiomatyki frazeologicznej Kaszub i Śląska Cieszyńskiego*, „Z Problemów Frazeologii Polskiej i Słowiańskiej” I, s. 125–133.
- TREDER J., 1985, *O wiarygodności gwarowych materiałów frazeologicznych w ogólnych ich zbiorach*, „Z Problemów Frazeologii Polskiej i Słowiańskiej” III, s. 113–128.

- TREDER J., 1991, *Nowa dziedzina badawcza: frazeologia gwarowa*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. Powstańców Śląskich w Opolu. Językoznawstwo” XIII, s. 501–506.
- TYRPA A., 2005, *Frazeologia somatyczna. Związki frazeologiczne o znaczeniach motywowanych cechami części ciała w gwarach polskich*, „Prace Językoznawcze”, nr 8, Łask [wyd. II pozycji Krawczyk-Tyrpa 1987].
- TYRPA A., 2016, *Co wiemy o frazeologii gwarowej w 2015 roku?*, [w:] M. Rak, K. Sikora (red.), *Słowiańska frazeologia gwarowa*, „Biblioteka LingVariów”, t. 23, Kraków, s. 13–30.
- TYRPA A., RAK M., 2010, *Onomazjologiczne ujęcie frazematyki gwarowej*, [w:] B. Czopek-Kopciuch, P. Żmigrodzki (red.), *Język polski – wczoraj, dziś, jutro...*, Kraków, s. 351–358.
- TYRPA A., RAK M., 2015, *Założenia słownikowego opisu frazematyki gwarowej*, „Problemy Frazeologii Europejskiej” X, s. 9–25.
- ТЫРПА А., РАК М., w druku, *Польская диалектная фраземика в ономаσιологическом представлении*, [w:] И. Бакланова (red.), *Славянская диалектная лексикогрaфия*, Санкт-Петербург.

KAZIMIERZ SIKORA
UNIwersytet Jagielloński, Kraków

„KOMU PAN BÓG ROZUM ODBIERA?” –

CZYLI KILKA UWAG NA TEMAT PRAGMATYKI PRZYSŁÓW

Przysłowia jako szczególnego rodzaju jednostki języka cieszą się sporym zainteresowaniem językologów. Decyduje o tym także ich wyjątkowy zgoła status w kulturze, jako widomych znaków mądrości zbiorowej, kulturowego rezerwuaru pamięci i ciągłości tradycji (por. Bogusławski 1976). Nie darmo ciągle wraca jako temat szkolnych rozprawek powiedzenie: *Przysłowia są mądrością narodów*, bo na poziomie codziennego doświadczenia (podobnie jak frazeologizmy, por. Pajdzińska 1994) wyrażają to, co ludzie uważają za mądre i wartościowe, a zarazem bezdyskusyjnie prawdziwe (bo usankcjonowane we wspólnotowym obrazie świata). Są wszakże głosem tradycji, która przestaje być dla współczesnego człowieka, doświadczającego wielkiego przyspieszenia cywilizacyjnego, niewyobrażalnych możliwości komunikacyjnych, źródłem autorytetu. *Nie pamięta wół, jak cielęciem był; W starym piecu diabeł pali; Gdzie się mirt darzy, tam dziewczki starzy; Dłużej klasztoru niż przeora; Gdzie cię widzą radziej, tam cię mają radziej; Śmierć i żona od Boga naznaczona; Każde pole rodzi kąkole* itp. – wydaje się w czasach smartfonów i iPodów zbyt anachroniczne, a przy tym skażone wiejskim myśleniem¹. Głos ten wyraźnie słabnie, dlatego też coraz trudniej o przysłowie w dyskursie publicznym; mówiący nieufnie podchodzą także do utrwalonego zasobu frazeologicznego polszczyzny, o czym świadczą operatory: „tak zwany”, „przysłowiowy” itp., którymi się opatruje przestrzeń językowej ignorancji.

Zdrowy rozsądek, wiedza o życiu, zasadach postępowania dających powodzenie w podejmowanym działaniu i społeczną akceptację zapewne pozostaje w ce-

¹ Danuta Buttler (1989), szukając przyczyn zanikania paremii w języku polskim w XX wieku, także zwróciła uwagę na ich plebejski charakter, naznaczenie familiarnością i potocznością. Mimo upływu lat diagnoza ta pozostaje w znacznej mierze trafna, zwłaszcza gdy idzie o negatywne konotacje wiejskości.

nie, ale w ich obronie przysłowie już nie staje; łatwiej o zabawne aktualizacje i przewrotne trawestacje, żartobliwe kontaminacje, zaskakujące asocjacje itp., typu²: *Człowiek nie wie z czego tyje; Czy się stoi, czy się leży, dwa tysiące się należy; Gość w dom, cukier do kredensu; Kto rano wstaje, ten chodzi niewyspany/ten leje jak z cebra; Częste mycie skraca życie; Kto ma tasiemca, ten nigdy nie jest samotny; Komu w drogę, temu buty; Pracuj/ucz się, a garb ci sam wyrośnie; W zdrowym jabłku zdrowy robak; Gdy Bóg zechce, to i siekiera pod ławą zapieje; Jedna dziewczyna w mini wiosny nie czyni; Czym chata bogata, tym goście rygają; Gdzie się dwóch bije, tam nie ma policji; Jak trwoga, to do Dudy; Wyszło Szydło z worka.*

W takim traktowaniu owej sentencjonalnej mądrości ludowej Regina Wyżkiewicz-Maksimow dostrzega to, że:

Współczesne przysłowia [raczej „neoprzysłowia” czy „antyprzysłowia” – KS] ujawniają tendencję do nowego, innego patrzenia na człowieka i jego cechy, zwykle z dużą dozą humoru, a nawet prowokacji, wykorzystując przy tym definicyjną obrazowość, skrótowość, metaforykę, zaskakując puentą (Wyżkiewicz-Maksimow 2001: 122).

Wnioski autorki („trwają w materii języka, żyją i wzbogacają rozmaite poziomy komunikacji”, s. 122) są jednak nazbyt optymistyczne: miast realizować przypisane sobie funkcje (zwłaszcza funkcję edukacyjną i poznawczą), przysłowia przenoszą się do komunikacji ludycznej, a ich żywot językowy jest pasożytniczy, w czym doszukiwać się wolno ambiwalentnego stosunku współczesnych do dorobku wcześniejszych pokoleń, jak też słabości transmisji pokoleniowej tych wartości. Przysłowia są głęboko zakorzenione w folklorze słownym, często też opatruje się je kwalifikatorem „ludowe”³ tylko dlatego, że wykazują związek z potocznym doświadczeniem i tzw. zdroworozsądkowym myśleniem, np.: *Błędy lekarza kryje ziemia; Co gospodarz, to filozof; Pieniądze nie śmierdzą; Brylant świeci i w popiele.*

W dobie globalizacji podobne procesy można zaobserwować na wsi⁴, co może potwierdzić wielu badaczy terenowych. Przybiera to prawdopodobnie bardziej

² Część przykładów „antyprzysłów” zaczerpnięto z prac Reginy Wyżkiewicz-Maksimow (2001) oraz Magdaleny Lipińskiej (2009). Inne – zasłyszane – zostały odnotowane okazjonalnie.

³ W takich ramach klasyfikacyjnych odnaleźć je można na tworzonych amatorsko stronach internetowych poświęconych ogólnie przysłowiom i/lub przysłowiom polskim. Ze względu na charakter źródeł, nagminne kopiowanie zawartości cudzych stron na własną, nie podaje się tu ich lokalizacji. Można ją łatwo odnaleźć za pomocą narzędzi internetowych.

⁴ Trudno je usłyszeć w rozmowach młodych na wsi. Wiadomo mi z kolei, że przysłowie: „Jakiś we Wigilię, takiś cały rok” nadal bywa używane przez młodych rodziców z okolic Leżajska dla wymuszania tego dnia posłuszeństwa u dzieci. Jak dawniej.

drastyczną formę, skoro młode pokolenie powszechnie odwraca się od chłopskiej kultury i gwary. Rzeczowa ocena zjawiska zanikania szeroko pojętej frazeologii ludowej wymagałaby jednak dokładniejszych badań terenowych. Wkrótce zostaną one podjęte w okolicach Krakowa.

Tak analizowana frazeologia regionalna, po części i przysłowia, była przedmiotem wnikliwszej refleksji w środowisku poznańskim (por. np. Piotrowicz, Witaszek-Samborska 2003). Z dość nielicznych, nowych publikacji sięgających po wiejski materiał językowy, któremu będziemy się przyglądać bliżej, wymienić należy wydaną w 2011 roku książkę *Przysłowia ludowe mądrością polskiej wsi* Barbary Ścigalskiej (2011) z Uniwersytetu Rolniczego w Krakowie (praca reprezentuje kulturoznawczą orientację). Zasób wiejskich paremii (i szerzej – frazematyki) – jak pokazuje analiza zawartości *Słownika gwar kaszubskich na tle kultury ludowej* ks. Bernarda Sychty (SGK), dokonana przez Jerzego Tredera (1985; także: 1986, 1989), dalej – wielkie dzieło Justyny Pomierskiej *Przysłowia kaszubskie. Studium z paremiografii i paremiologii* (2013), jak również *Słownik frazeologizmów śląskich* Lidii Przymuszały (SFŚI), cenny *Słownik frazeologiczny gwary Dębna w Górach Świętokrzyskich* Macieja Raka (SFGD) albo też wydany w 2006 r. zbiór przysłów i porzekadeł góralskich z Bukowiny Tatrzańskiej (i Podhala) pióra Stanisława Hodorowicza *Podholańskie porzekadła i pogworki maści wszelikiej ku cłeka zadumie i wesolości dane* (HodPP) – jest trudny do oszacowania. Prawdopodobnie systematyczne opracowanie ludowych przysłów jest już zadaniem niewykonalnym, nawet w zakrojonych na szeroką skalę badaniach ankietowych, docierających do głębszych pokładów pamięci zbiorowej wsi. O obiektywnej trudności z ich oddzieleniem od innych, niewiejskich pokładów tradycji już nie wspomnę, skoro ciągle dają znać o sobie liczne podobieństwa (por. Krzyżanowski 1994). Pewne wyobrażenie o możliwościach takich badań z wykorzystaniem nowych mediów elektronicznych dają amatorskie (wcale interesujące) dokonania na regionalnych stronach internetowych WWW⁵.

Za przysłowie zgodnie z tradycją badań folkloroznawczych J. Krzyżanowskiego zazwyczaj uznaje się szczególną formę językowej wypowiedzi, przybierającej postać zwięzłego, obrazowego, uporządkowanego rytmicznie komunikatu, a pod względem treści wyróżniającego się wyrażaniem określonego sądu, zasady moralnej, opinii, pouczenia, przestrogi. Do tekstu skondensowanego do postaci zdania⁶ zbliża przysłowie obecność puenty i celu dydaktycznego; do związku frazeologicznego – reprodukowanie w ustalonej postaci, znaczenie przenośne i powszechność użycia. Na gruncie leksykologii trudno o jednoznaczne i przekonywujące dyferencjacje zakresowe pojęć pokrewnych: *porzekadeł*, *powiedzeń* i *powiedzzonek*

⁵ Por. np.: <http://www.cieszynisko.eu/folklor-cieszynski/przyslowia/przyslowia> albo z Lalin na Mazowszu: <http://lalin.mazowsze.pl/powie.htm>.

⁶ Szerzej na ten temat w pracach: Bogusławski 1976; Szpila 1999, 2003; Bralewski 2005.

czy tzw. *prognostyków* (przysłów meteorologicznych i agrotechnicznych). Waler dydaktyczny i obecność puenty wydaje się najchętniej (często intuicyjnie) stosowanym kryterium.

Wychodząc z inspiracji płynących z psychologii i psycholingwistyki (por. interesującą pracę Katarzyny Wiejak *Poznawcze aspekty interpretacji przysłów* (Wiejak 2011)), przysłowia można traktować jako jedną z form języka figuratywnego. Język figuratywny to inaczej język korzystający z metafory w komunikacji zakorzenionej w domenie wspólnotowej. Język jest faktem intersubiektywnym, wspólnotowym, także w aspekcie doświadczenia kulturowego, na które składają się okoliczności niejako w skondensowanej formie reprezentujące wielość sytuacji poznawczo-komunikacyjnych określonego typu. Wiedza w tym zakresie może należeć do różnych poziomów kompetencji komunikacyjnej. W każdym razie w wypadku przysłów określony aspekt doświadczenia kulturowego koreluje z językową reprezentacją, która sama w sobie wymaga sporego wysiłku intelektualnego potrzebnego do jej prawidłowego zrozumienia. Docieramy tu do kwestii pojmowania i myślenia, które w duchu fenomenologicznym nie musi mieć językowej postaci – językowego medium (skoro np. objawia się w zachowaniach społecznych, egzystencjalnych i mowie ciała, a także w nauce i jej teoriach). Tak, jak sądzę, należy rozumieć podstawowe ustalenia na temat procesów kognitywnych i natury poznania w *Poetyce umysłu* Raymonda Gibbsa (1994). Zdolność współbieżnego, komplementarnego i zintegrowanego zarazem posługiwania się literalnymi i figuratywnymi wzorcami myślenia jest obiektywną własnością ludzkiego myślenia – umysłu (por. też: Lakoff, Johnson 1988: 187; Tokarz 2010). Wzorcami figuratywnymi są np. metafora, synekdocha, oksymoron, ironia. Z punktu widzenia semantyki odbiorcy dostępne są w wytworach myślenia (i językowych eksponentach, w sensie Bühlerowskiego *działa językowego*, wytworu języka). Przysłowie spełnia nakreślone wyżej warunki.

Znaczenie przysłówia jest skomplikowaną semantycznie strukturą. Jadwiga Kowalikowa (2001) wyróżniła w nim cztery poziomy, włączając w to motywację i językowy obraz świata. Choć przybierają one postać zdania, co niewątpliwie może być pomocne w rozumieniu przysłów po włączeniu przez odbiorcę wiedzy językowej (semantyka+syntaktyka) i ogólnej, to z punktu widzenia semiotycznego stanowią w zasobie leksykalnym nierozkładalne jednostki. Są globalne i podlegają zapamiętaniu i reprodukcji w utrwalonym znaczeniu i niezmienniej postaci realizacyjnej. Decyduje o tym ich znaczenie przenośne, zakorzenione jednak głęboko w doświadczeniu kulturowym i tradycji, por.: „...przysłowia posługują się zazwyczaj pojęciami, które wywołują podobne skojarzenia, stanowią utrwalone symbole w danej kulturze (...) operują utartymi symbolami, zakorzenionymi w kulturze opozycjami, stereotypami” (Szpila 1999: 376). Z punktu widzenia semantyki odbiorcy odczytanie treści przysłówia musi być poprzedzone (jak twierdzi Grzegorz Szpila) – uruchomieniem pewnego mechanizmu inferencji, w którym niekoniecz-

nie stajemy bezradni wobec zjawiska przenoszenia treści z jednej domeny pojęciowej – konkretnej, osadzonej w codziennym doświadczeniu, trywialnie oczywistej – do drugiej – wymagającej abstrahowania i generalizacji (przestrzeń sądów ogólnych, utrwalających wspólnotę doświadczeń). Tak czy inaczej dyskomfort poznawczy jest nieusuwalną trudnością opisu znaczenia paremii, skoro sprowadza się on do interpretacji „tekstu bez kontekstu” (Szpila 1999: 376), por.: *Głodnemu chleb na myśli* lub *Trafiło się ślepej kurze ziarno*; *Na głupiej pale kręcą się fale*, a z nowszych: *Elektryka prąd nie tyka*. Semantyka kognitywna podsuwa, wydaje się, najbardziej zachęcające naukowo narzędzie interpretacji⁷, którym jest teoria łańcucha metafor pojęciowych (za Wiejak 2011).

A więc nasze przysłowie *W starym piecu diabeł poli* zakłada utożsamienie ciepła i pieca, a następnie metaforę {ciepło, temperatura to namiętność fizyczna} oraz {diabeł to zło}. W rezultacie „stary piec, w którym palą diabli” staje się zapisem zbiorowej wiedzy, że namiętność i zmysłowość jest czymś złym w dojrzałym wieku. Taki wniosek nadaje się do eksplikacji jego znaczenia.

Przysłowia: *Niedaleko pada jabłko od jabłoni*; *Jaki bugiel, tako dziurka – jako matka, tako córka*; *Jaki korzeń, tako nać: tako córka, jako mać*; *Jaka mać, taka nać*; *Jakie drzewo, taki klin*; *Jaki stawek, taki młyn, jaki ojciec, taki syn*; *Jaki ogień, taki dym, jaki ociec, taki syn*; *Jaki chleb, taka skórka – jaka matka, taka córka* –

⁷ Można założyć wykorzystanie innych narzędzi badawczych. Andrzej Bogusławski podsuwa możliwość zastosowania teorii aktów mowy i implikatur konwersacyjnych Herberta Paula Grice’a, np.: *Człowiek strzela, Pan Bóg kule nosi* → ‘cokolwiek kto robi, o biegu wypadków decyduje Bóg (los)’ → ‘bieg wydarzeń nie wynika z nastawienia działających ludzi’ (Bogusławski 1976: 155). Nie negując słuszności tego postulatu, trzeba jednak zauważyć, że taki tryb analizy (chyba że uznamy tzw. implikatury konwencjonalne za składnik semantyki zdania) może prowadzić do zatarcia granicy pomiędzy semantyką a pragmatyką przysłówia (jeśli taka w ogóle daje się wytyczyć). Dodajmy, że znaczenie pragmatyczne paremii bardzo często bywa utożsamiane z jej treścią, o czym przekonują spotykane w literaturze objaśnienia, dla przykładu: *Żeby/gdyby kózka nie skakała, toby nózki nie zlamala* w *Wielkim słowniku języka polskiego* PAN (http://www.wsjp.pl/index.php?id_hasla=9710; dostęp: 17 I 2016) ma wykładnię ‘nie spotkałyby koś przykre konsekwencje, gdyby zachował ostrożność’, a często objaśnia się je wprost jako piętnujące czyjeś ryzykanctwo i brawurę (por. Rak 2016). Widać to także w opracowaniach wychodzących z wiejskiego kręgu kulturowego (np. Nowak 1989: 242: *Ka ta wójt, a portki ś niego?* ‘to nie tak cołkijm jes’). Dla takich jednostek, jak *Głodnemu chleb na myśli*; *Przyszła koza do woza* albo *Srały muszki będzie wiosna* (*będzie trawka lepiej rosła*), należy przyjąć, że mają one wskutek leksykalizacji jedynie znaczenie pragmatyczne, wynikające z określonego typu zachowań komunikacyjnych. Jeśli weźmiemy pod uwagę także status rozmaitych interiekcji w języku (*won!*, *ups!*, *o jejku!* itp.), możliwość skutecznego rozdzielenia obu składników wartości informacyjnej przysłówia jako minitekstu wydaje się w praktyce badawczej problematyczna. Na temat przeciwstawienia semantyki i pragmatyki językowej w opisie językoznawczym zob. np.: Awdiejew 1989; Leech 1983; Levinson 1983; Kalisz 1993; oraz porządkujący te kwestie Grębowiec 2013: 15–20.

wszystkie powielają przejrzysty schemat oparty na metaforze bliskości fizycznej, przyległości i jednostronnej implikacji wytworu jako pokrewieństwa rodzinnego. Niewątpliwym ułatwieniem jest struktura porównania, nakazująca szukać podstawy porównania w obu konfrontowanych obiektach. Sem.: ‘potomstwo dziedziczy charakter po rodzicach’.

Nie mийsoj się z plewami, bo cie świnie zjedzą: {plewy to najgorszy pokarm, przeznaczony dla świń; pośledni pokarm to nic nie wart człowiek}. Sem.: ‘przestawanie z ludźmi bez wartości ma opłakane skutki’.

Z istoty swej metafora kognitywna (pojęciowa) pozostaje głęboko zanurzona w domenie codziennego doświadczenia, potocznego myślenia; w równej mierze dotyczy to kultury ludowej i tradycyjnej wsi. Nie ma tu, w moim przekonaniu, istotnej sprzeczności i błędu w doszukiwaniu się tam źródeł „mądrości narodu”. Ten sam wszak krąg codziennego doświadczenia, który przyniósł niegdyś do języka polskiego *k..w* jako źle prowadzącą się kobietę (nikt nie widział kury, która odmówiła kogutowi), przynosi także *Daj kurze grzędę, ona wyżej siędę; Nie pamięta wół jak cielęciem był; Każde grabie grabią do siebie albo Ciele mele ogonem miele; Wydarzyło się ślepy kurze ziorko; Wydarzono świnia wszystko żyj; Psie głosy nie idom w niebiosy; Głowa siwieje, d..a saleje; Nie trzeba rajce, jak mi się sraj kce; Nie miała baba kłopotu, kupiła se prosie; Dziód torbą rządz, czy torba dziadem?; Daj Boże chleb, a ja zęby znajdę / Gdzie chleb, tam się zęby znajdą; (Wszak już święty) Łukasz, czego w polu szukasz (18 X), itp., itd.*

Paremie służą komunikacji szukającej pewności sądów i skuteczności w autorytecie tradycji. Objawia się to szczególnie w polemice, rozmowie ukierunkowanej nakłaniająco i dyrektywnie (tzw. strategia behawioralna wg Awdiejewa 2007). Dominującą funkcją przysłów jest funkcja perswazyjna (por. Wyżkiewicz-Maksimow 2001: 120), stąd też wynika ich charakterystyczna instrumentalizacja w dyskursie. Jako mikroteksty w dialogowym tekście mają status samodzielnej repliki⁸. Nietrudno zauważyć, że umiejętnie użyte przysłowia mają dużą moc argumentacyjną, ponieważ reprezentują zbiór powszechnie uznawanych przekonań, sięgających niekwestionowanych oczywistości; nie można dyskutować ich treści (jak nie podważa się sensu zwyczajów, które należy praktykować), które należą do samego jądra doświadczenia kulturowego, systemu aksjonormatywnego społeczności⁹. Zyskują więc istotny walor perswazyjno-oceniający, jako środek polemiki argumentacyjnej, nie emocjonalnej, por.: *Jak się wejdzie między wrony, trzeba krakać jak i ony; Pod wiatr duchać ciynzko; Co ma wisieć, nie utonie; Obejdzie się cygańskie wesele bez marcepanów; Nie mieszaj się z plewami, bo cię świnie*

⁸ Por. pracę Krystyny Daty (2011).

⁹ Szerzej na ten temat w pracy Katarzyny Wiejak (2011: 119 i n.). Idzie tu głównie o pożądane reguły zachowania, wzory postaw etycznych, zasady religijne i moralne, tworzące poczucie więzi społecznej relacje i rytuały, elementy obyczajowości i wspólnotowej aksjologii.

zjedzą; Lepiej dźwigać, jak ścigać; Psie głosy nie idą w niebiosy; Czekaj tatka latka, aż kobyłkę wilki zjedzą; Co wolno wojewodzie, to nie tobie smrodzie; Kogo nie proszą, to go kijem wynoszą; Głowa siwieje, d...a szaleje; Kradzione nie tuczy; Kto drogi prostuje, w domu nie nocuje; Siła żelazo łomie, sraczka gacie targo; Gdzie Rzym, gdzie Krym; Nawet w Paryżu nie zrobią z owsa ryżu; Bóg dał, Bóg wziął itd.

W zależności od sytuacji przysłowia mogą pełnić zróżnicowane (choć w jakiejś mierze przynajmniej ukierunkowane perswazyjnie) funkcje (za J. Kowalikową (2001) i R. Wyżkiewicz-Maksimow (2001)): radzenie (*Lepiej dźwigać, jak ścigać; Jak ji nie dos miyndzy rogi, to nie siadoj miyndzy nogi*); zalecanie (*U gdowy chlyb gotowy; U dziywki prózne chlywki, a u wdowca jak u mrowca*); nakłanianie (*Nie do chłopokóm, to do chrobokóm; Koždy kwiotek woła, weź mie dzisiej do kościoła*); propagowanie, konsolacja, mediacja (*Choćby szel do Rusi, wszyndzi robić musi; Biydno mys, a mo tyz; Człowiek nie wiy, z czego tyje; Co komu naznaczone, jak na drodze rozkraczone; Bóg doł, Bóg wzioł; Jednymu psu Burek?; Jak się ożyni, to odmiyni*); ostrzeganie (*Goj mo usy, a pole ocy; Kto drógi prostuje, w dóna nie nocuje; Słowo wyleci z gymby wróblým, a wróci wołym*); objaśnianie faktów i zjawisk, wskazywanie na zachodzące między nimi związki (*Na dużą kupę diabeł nasra; Jak suka nie do, to i pies nie weźnie; Jak nie urok, to sraczka; Z nica ni ma bica; Z głupim nie pogodos, a ze smarkatym nie pojys*); zniechęcanie, wyrażanie ironicznej (często umotywowanej absurdalnie) dezaprobaty dla słów i postępowania partnera (*Wóło Bosko i skrzypce; Każda potwora znajdzie swego amatora; Zakciało sie Zosi jagódek?; Kciało się na Kalwaryjo (to teraz śpywoj); (Idź) capa doić w przetak!; (Idź) srać do sieczki ze starom kocicom*) itp. Wskazane wyżej funkcje komunikacyjne przysłów mogą być punktem wyjścia dla dalszych analiz, określając pewien typ dyspozycji pragmatycznej (przeznaczenia illokucyjnego) danej jednostki.

Jeśli chodzi ściślej o kwestie pragmatycznojęzykowe, przysłowie jako akt i gatunek mowy doczekało się kilkanaście lat temu syntetycznego i rzeczowego omówienia w artykule J. Kowalikowej *Przysłowia jako komunikaty* (2001). W tym samym tomie znalazł się także pokrewnej treści cytowany już tekst R. Wyżkiewicz-Maksimow (2001). Z braku miejsca nie będziemy się tu bliżej tymi zagadnieniami zajmować. Podkreślimy jedynie, że przysłowia jak każdy komunikat językowy (wypowiedzenie) podlegają takim samym uwarunkowaniom pragmatycznym. Znaczenie użytej wypowiedzi jest funkcją kontekstu (John Austin; por. np. Awdiejew 1987: 29 i n.). Nie da się go wywieść ze znaczenia użytych środków językowych (by prawidłowo zinterpretować komunikat, odbiorca ucieka się do diagnozującej wartości kontekstu pragmatycznego), rozstrzyga więc znajomość uwarunkowań sytuacyjnych, ale i doświadczeń kulturowych właściwych danej wspólnotie i kulturze – zdolność ich odtworzenia, przeżycia i celowego przywołania. Świat przysłów to semiotyczne uniwersum – świat wspólnej przestrzeni kulturowej i empatii (por. też Rembiszewska, Sikora, w druku). Odtworzenie

warunków stosowności (w sensie zmiennych wartości kontekstu pragmatycznego) dla przysłowia wymaga więc ustalenia relewantnych okoliczności użycia, zanurzonych w tej przestrzeni, i wiedzy o świecie nadawcy, ale także realizowanej intencji (funkcji) komunikacyjnej. To konsekwencja tego, że sięgając po przysłowie, nadawca utożsamia się z treścią komunikatu, którego sam nie jest autorem.

Objaśnienie znaczenia, motywacji przysłów, odsłanianie przywoływanych przez nie elementów językowego obrazu świata jest oczywistą koniecznością wszelkich opracowań paremiologicznych i paremiograficznych. Tym bardziej jeśli idzie o dokumentację językowego dziedzictwa zanikającej kultury ludowej. Dobrze spełnia te priorytety na przykład imponująca monografia J. Pomierskiej (2013), wiele czerpiąca z doświadczeń badawczych Jerzego Tredera. W niewielkim jednak stopniu zarówno to dzieło¹⁰, jak i inne opracowania zdają sprawę z warunków poprawnego użycia i funkcji pragmatycznej paremii, jak można sądzić, częstokroć w błędnym przeświadczeniu o historyczności opisywanych faktów językowych i niewielkiej przydatności takiej informacji. Takie podejście trzeba uznać za nieporozumienie, czego, jak sądzę, dowodzą poniższe przykłady.

Jak się nie widzi brudno, to i ubrano trudno ‘tak powie się w intencji pocieszenia córki, która martwi się, że chłopak widział ją źle ubraną, nieuczesaną, brudną’.

Jaki kto do jedzynio, taki do roboty ‘tak powie się, by przy okazji spożywania wspólnego posiłku pochwalić kogoś za pracowitość i zasłużony w tej sytuacji apetyt’.

Krowa ciele lubi, to mu d..e liże (okolice Tuchowa) ‘tak powie się, udzielając reprimendy grymaszącemu przy jedzeniu („ja tego nie lubię”) dziecku’.

Pan Bóg głupoty między grzechi nie kładnie ‘tak powie się, by uprzytomnić komuś, że decyzja, którą chce podjąć, jest bezsensowna, a jej przykre skutki są łatwe do przewidzenia’.

D..a nie skorupa (nie pęknie) ‘tak powie się, by wyrazić pocieszenie, aprobatę, wsparcie moralne wobec kogoś, kto ma wyrzuty sumienia, przeżywa rozterki z powodu użycia na dziecku kary cielesnej jako środka wychowawczego’.

¹⁰ Bez komentarza pozostawiono wiele przysłów sprawiających istotne trudności ze zrozumieniem (podaję w spolszczonej postaci), por. np.: *Z gó..a nikt batoga nie ukręci; I po nas będą siali i orali; Dobry chleb jak kołacza nie ma; Kto ma chleb, to mu się kołacza pragnie; Na łajnie chleb rośnie; Na czarnej ziemi chleb się rodzi*. Niekiedy sytuację ratują ogólnikowe uwagi autora, por.: *Chleb i sól stroją stół* ‘aluzja do skromnego pożywienia’, albo powtórzone za innym źródłem informacje, por.: *Kto po wsi chodzi, swojej d..ie szkodzi* ‘mawiają, gdy ktoś spóźni się na posiłek’ (za B. Sychtą).

Jako mać, tako nać ‘tak powie się, by wyrazić swoją negatywną ocenę, potępienie w stosunku jakiejś źle prowadzącej się dziewczyny/młodej kobiety i jej matki, która nie umiała jej należycie wychować’.

Co Bóg zdarzy, kucharz zwarzy [por. ogpol. *Czym chata bogata tym rada*] ‘tak powie się podniośle, będąc starostą weselnym, starszym drużbą, na odprawianym tradycyjnie weselu, by zaprosić gości do jedzenia i częstowania się tym, co na stole’.

Podsumowując, warto zwrócić uwagę na znaczenie przysłowia jako komunikatu utrwalającego wspólnotę doświadczeń i przekonań, stanowiącego rodzaj transmisyjnego pasa dla zakorzenionych głęboko w polskiej kulturze wartości. Z tego punktu widzenia użyte w tytule niniejszego artykułu starodawne przysłowie *Jak Bóg chce kogoś pokarać, to mu rozum odbiera* może być także dla nas przestrogą przed lekceważeniem głosu tradycji i dorobku minionych pokoleń.

Literatura

- AWDIEJEW A., 1987, *Pragmatyczne podstawy interpretacji wypowiedzi*, „Rozprawy Habilitacyjne UJ”, nr 117, Kraków.
- AWDIEJEW A., 1989, *Semantyka a pragmatyka – spór metodologiczny a praktyka badawcza*, „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego” z. 42, s. 121–127.
- AWDIEJEW A., 2007, *Gramatyka interakcji werbalnej*, „Prace Katedry Rosjoznawstwa UJ”, 8, Kraków.
- BOGUSŁAWSKI A., 1976, *O podstawach ogólnej charakterystyki przysłów*, „Pamiętnik Literacki” LXVII, z. 3, s. 145–172.
- BRALEWSKI D., 2005, *Czy przysłowie jest jednostką języka?*, „Problemy Frazeologii Europejskiej” VII, s. 9–25.
- BUTTLE D., 1989, *Dlaczego zanikają przysłowia w dwudziestowiecznej polszczyźnie?*, „Poradnik Językowy” z. 5, s. 332–337.
- DATA K., 2011, *Struktura dialogu we współczesnej polszczyźnie mówionej*, Kraków.
- GIBBS R.W. JR., 1994, *The poetics of mind. Figurative thought, language and understanding*, Cambridge – New York.
- GRĘBOWIEC J., 2013, *Mówić i działać. Wykłady z pragmatyki języka*, „Acta Universitatis Wratislaviensis”, nr 3479, Wrocław.
- HODPP: S.A. Hodorowicz, *Podholańskie porzekadła i pogwarki maści wselijakiej ku cłek zadumie i wesolości dane*, Nowy Targ 2006.
- KALISZ R., 1993, *Pragmatyka językowa*, Gdańsk.
- KOWALIKOWA J., 2001, *Przysłowia jako komunikaty*, [w:] G. Habrajska (red.), *Język w komunikacji*, t. II, Łódź, s. 112–117.
- KRZYŻANOWSKI J., 1994, *Mądrej głowie dość dwie słowie. Pięć centurij przysłów polskich i diabelski tuzin z hakiem*, wyd. IV, t. I–II, Warszawa.

- LAKOFF G., JOHNSON M., 1988, *Metafory w naszym życiu*, „Biblioteka Myśli Współczesnej”, Warszawa.
- LEECH G., 1983, *Principles of pragmatics*, „Longman Linguistics Library”, 30, London – New York.
- LEVINSON S.C., 1983, *Pragmatics*, „Cambridge Textbooks in Linguistics”, Cambridge – New York [tłum. pol.: *Pragmatyka*, Warszawa 2010].
- LIPIŃSKA M., 2009, *Mechanizmy pragmatyczne komizmu w polskich przysłowiaach*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio FF: Philologiae” XXVII, s. 59–74.
- NOWAK J.K. (oprac.), 1989, *Godki z Grojca dziadka i babki nieboscyków. Panie, łodpuś jim ta grzychy*, Warszawa.
- PAJDIŃSKA A., 1994, *Głową muru nie przebijesz, czyli „filozofia życia” utrwalona w polskiej frazeologii*, „Przegląd Humanistyczny” nr 2, s. 85–92 [przedr.: eadem, *Studia frazeologiczne*, „Kompendium Frazeologa”, 3, Łask 2006, s. 156–165].
- PIOTROWICZ A., WITASZEK-SAMBORSKA M., 2003, *Frazeologia regionalna w języku poznańskiej młodzieży*, „Poznańskie Spotkania Językoznawcze” XI, s. 89–95.
- POMIERSKA J., 2013, *Przysłowia kaszubskie. Studium z paremiografii i paremiologii*, Gdańsk.
- RAK M., 2016, *Wartościowanie w animalistycznej frazeologii gwar polskiej części Podtatry*, [w:] M. Rak, K. Sikora (red.), *Słowiańska frazeologia gwarowa*, „Biblioteka LingVariów”, t. 23, Kraków, s. 89–108.
- REMBISZEWSKA D., SIKORA K., w druku, *O nowy sposób definiowania gwarowych frazeologizmów i przysłów*, Lublin.
- SFGD: M. Rak, *Słownik frazeologiczny gwary Dębna w Górach Świętokrzyskich*, Kraków 2005.
- SFŚŁ: L. Przymuszała, *Słownik frazeologizmów i typowych połączeń wyrazowych w gwarach śląskich*, Opole 2013.
- SGK: B. Sychta, *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej*, t. I–VII, Wrocław 1967–1976.
- SZPILA G., 1999, *Przysłowie – semantyka tekstu jednozdaniowego*, „Język Polski” LXXIX, nr 5, s. 371–378.
- SZPILA G., 2003, *Krótko o przysłowiu*, „Książki bez Kantów”, 3, Kraków.
- ŚCIGALSKA B., 2011, *Przysłowia ludowe mądrością polskiej wsi*, Kraków.
- TOKARZ M., 2010, *Argumentacja, perswazja, manipulacja. Wykłady z teorii komunikacji*, wyd. 2, Gdańsk.
- TREDER J., 1985, *Frazeologia w Słowniku Bernarda Sychty*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Gdańskiego. Prace Językoznawcze” 9, s. 131–167.
- TREDER J., 1986, *Ze studiów nad frazeologią kaszubską (na tle porównawczym)*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Gdańskiego. Rozprawy i Monografie”, 68, Gdańsk.
- TREDER J., 1989, *Frazeologia kaszubska a wierzenia i zwyczaje (na tle porównawczym)*, Wejherowo.
- WIEJAK K., 2011, *Poznawcze aspekty interpretacji przysłów*, Lublin.
- WYŻKIEWICZ-MAKSIMOW R., 2001, *Funkcje przysłów w procesie komunikacji*, [w:] G. Habrajska (red.), *Język w komunikacji*, t. II, Łódź, s. 118–123.

ОЛЕНА ВІТАЛІЙВНА ДЕХТЯРЬОВА

КРИМСЬКИЙ ФЕДЕРАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМ. В.І. ВЕРНАДСЬКОГО

СІМФЕРОПОЛЬ

ЩОДО ВИЗНАЧЕННЯ ПОНЯТТЯ ДІАЛЕКТНА ФРАЗЕОЛОГІЧНА ОДИНИЦЯ (НА МАТЕРІАЛІ ХУДОЖНІХ ТВОРІВ ЗАХІДНОУКРАЇНСЬКИХ ПИСЬМЕННИКІВ)

Streszczenie

W artykule omówiono teoretyczne zagadnienia dotyczące frazeologii gwarowej. Autorka podała różne kryteria odróżniania frazeologizmów gwarowych od jednostek literackich. Stwierdziła, że na obecnym etapie badań nie ma jednej, powszechnie uznawanej definicji frazeologii gwarowej. Językoznawcy ukraińscy używają równolegle kilku terminów: „frazeologia ludowa”, „frazeologii potoczna”, „frazeologia gwarowa” i „frazeologia w dialektach”. Pytanie o zakres frazeologii gwarowej jest szczególnie istotne w przypadku badania teksów artystycznych. W artykule podjęto próbę określenia szczegółowych kryteriów wydzielania frazeologii gwarowej, wykorzystując do tego materiał ilustracyjny z dzieł pisarzy zachodnioukraińskich tworzących na przełomie XIX i XX w.

Упродовж кількох десятиліть формувалися теоретичні засади діалектної фразеології, її методологічна основа, система наукових понять і термінів. Однак багато проблем цієї галузі ще й досі залишаються нерозв'язаними. У низці досліджень із діалектної фразеології зроблено спроби визначити поняття діалектної фразеології, фразеології діалекту, розмежувати фразеологізми національної, літературної та діалектної мовних систем. Досі немає загальноприйнятого визначення і єдиного розуміння поняття діалектна фразеологічна одиниця, що безпосередньо пов'язано із розв'язанням попередніх питань.

У сучасній лінгвістиці немає однастайності щодо визначення поняття *діалектна фразеологія*. Мовознавці паралельно використовують терміни *народна фразеологія* (Болдырева 1967; Грещук 2010; Івашко 1981; Ларін 1959),

ареальна фразеологія (Міняйло 2001; Ужченко 2003), *говіркова фразеологія* (Романюк 2002), *фраземіка діалекту* (Лавер 1991), *діалектна фраземіка* (Демський 1994).

Борис Олександрович Ларін у праці *Про народну фразеологію* майже не розрізняє поняття народна і діалектна фразеологія. „Вивчення народної фразеології – одне з завдань діалектології й одна з її ще не розроблених галузей” (Ларін 1959: 52). Пізніше вчений, маючи фактичний матеріал, проводить додаткове розмежування, у результаті чого народна фразеологія поділяється на два різновиди: а) загальнонародна фразеологія, б) обласна фразеологія.

Леонід Іванович Ройзензон із цього приводу висловлює слушну думку:

Народна і діалектна фразеологія – це не одне й те саме. Якщо народна фразеологія, за Ларіним, – „частина багатющої фразеології національної мови, яка і створюється, і живе в мові народних мас”, то діалектна фразеологія – це фразеологія того чи іншого діалекту, яка складається з двох частин. Одна з них може збігатися і збігається з народною фразеологією, а друга часто складається з фразеологізмів, які притаманні тільки певному говору, тобто з локальних (регіональних) фразеологізмів, невідомих загальнонародній мові (Ройзензон 1972: 310).

Таким чином, учений зараховує до діалектних „лише ті специфічні фразеологізми, що мають локальну прив’язку до певної місцевості”, наголошуючи на ареальному критерії визначення діалектної фразеології (Ройзензон 1972: 310). Однак, як справедливо зауважує Людмила Олександрівна Івашко, визначення ареалу ускладнюється низкою чинників, а саме: фразеологія лінгвогеографічним методом вивчалася або ж спорадично тільки на окремих ареалах, або ж не вивчалася зовсім; дослідження стану сучасних говірок виявляє розмитість їхніх ареалів унаслідок лінгвальних та екстралінгвальних факторів (Івашко 1981: 6).

Основним критерієм відокремлення ФО національної мови від ФО літературної мови І.Г. Матвіяс запропонував uważати письмову фіксацію в літературних творах, зауваживши, що

народні фразеологізми, засвідчені художньою літературою та іншими жанрами літератури, вивчаються разом із книжними як складова частина фразеології літературної мови. Не зафіксовані в літературних жанрах народні фразеологізми залишаються об’єктом діалектології (Матвіяс 1997: 147–148).

Ми не погоджуємося з такими міркуваннями, оскільки тоді поза увагою діалектної фразеології залишатимуться діалектні фразеологічні одиниці (далі ДФО), які, хоч і зафіксовані в літературних творах, проте відбивають особливості живого діалектного мовлення.

Дослідник фразеології карпатського регіону Василь Іванович Лавер вважає, що діалектну фразеологію творить сукупність фразеологізмів окремих наріч, говорів, говірок. Об'єктом вивчення діалектної фразеології, на думку вченого, є „фразема, що має територіально обмежене поширення, тобто мовна одиниця, яка виникла і функціонує в даному наріччі, діалекті”. Автор уточнює й визначення ДФО:

Терміни діалектна фраземіка, діалектна фразема неправильно змішувати з поняттям народна мудрість, народна фраземіка, як не можна ототожнювати терміни діалектна фразема з поняттями прислів'я, приказка, приповідка і т. д. (Лавер 1991: 15).

Отже, ДФО, згідно з поданим вище визначенням, мусить бути не тільки вузькодіалектною, а й автохтонною. Ця думка знайшла подальше осмислення в роботах інших дослідників.

Для позначення специфічного різновиду ФО загальнонародної мови, який вживається в різножанрових усних народних творах, уживають термін *фольклорна фразеологія* (Скрипник 1971: 58–65). У свою чергу, Л.І. Ройзензон застерігає, що

іноді діалектну фразеологію не відокремлюють від так званої фольклорної фразеології. Мова фольклору – особливий функціонально стилістичний різновид народно-розмовної мови, змішувати його з діалектною мовою не можна, хоча вони тісно переплітаються та взаємодіють (Ройзензон 1968: 78–81).

Визначення ДФО та критерії розрізнення діалектних фразеологізмів і фразеологізмів національної мови запропонував Олександр Ілліч Федоров у праці, присвяченій діалектній фразеології Сибіру.

Діалектна фразеологічна одиниця – це відносно цілісне словосполучення (іменного, ад'єктивного, дієслівного, адвербіального типу) зі складною семантичною структурою, яке має стійкість компонентів, що забезпечує не одиничне, а часто повторюване вживання в системі одного чи кількох говорів (Федоров 1978: 167–170).

До ДФО дослідник відносить

фразеологізми, що відрізняються від загальнонародних формою, змістом, обсягом, внутрішньою формою; фразеологізми, що збігаються із загальнонародними за змістом, але характеризують той самий предмет через уявлення про місцеві реалії; місцеві варіанти загальнонародних фразеологізмів (Федоров 1980: 159).

Вагомі аргументи в розмежуванні фразеології окремого діалекту, національної та літературної мови, на думку Б.О. Ларіна, може внести лінгвогеографія. Учений писав:

Тільки карти поширення фразеологізмів, коли вони будуть складені на основі широкого обстеження, дадуть чітке розв'язання цього питання. А поки їх немає, кожен виходитиме зі свого суб'єктивного обмеженого досвіду і недостатніх словникових картотек (Ларін 1961: 35).

При вивченні фразеології діалекту особливу увагу треба приділяти власне діалектній фразеології, до якої Л.І. Ройзензон відносив такі типи ФО: 1) фразеологізми, які не відомі загальнонародній мові, серед них виділяє два види: а) фразеологізми, які повністю складаються із загальнонародних слів, але зміст їх носіям мови невідомий, б) фразеологізми, які мають у своєму складі діалектні слова чи форми; 2) семантичні фразеологізми – тобто такі ФО, які співпадають за своїм лексичним складом із відповідними ФО загальнонародної мови, але різняться від них змістом; 3) трансформовані ФО загальнонародної мови; 4) фразеологізми, які є варіантами загальнонародних ФО; 5) синтаксично трансформовані ФО, які затемнюють зміст нової діалектної одиниці; 6) ФО, у яких відображено специфіку побуту та трудової діяльності; 7) ФО – терміни певного діалекту (Ройзензон 1972: 319).

Сьогодні на позначення ФО, що функціонують у певному діалекті, вживають терміни *фразеологія діалекту* та *діалектна фразеологія*. Хоч ці поняття в наукових розвідках окреслюють здебільшого різні мовні факти, проте доволі часто ці терміни ототожнюють. Об'єктом діалектної фразеології Іван Григорович Матвіяс називає не зафіксовані в літературних джерелах народні фразеологізми (Матвіяс 1972: 147–148), однак одностайної думки вчених стосовно змісту терміна *діалектна фразеологія* немає. Поняття *фразеологія діалекту* значно ширше, ніж *діалектна фразеологія*, оскільки до фразеології діалекту належать усі ФО, які функціонують у мовленні діалектоносіїв (Коваленко 2001: 6). Більшість мовознавців, маючи на увазі фразеологію діалекту, називають її діалектною фразеологією, що зумовлює сплутування цих понять, хоча перше поняття значно ширше від другого, оскільки включає власне ДФО і загальноновживані літературні ФО.

„Найбільш коректним” Віктор Дмитрович Ужченко вважає термін *ареальна фразеологічна одиниця* (АФО), що корелює з терміном *фразеологічна одиниця* як часткове із загальним у просторовій і стильовій проекції. Причинами утвердження понять *ареальний*, *ареалогія*, *ареальні системи мови*, *структура ареальних систем* учений називає розмитість поняття *народна фразеологія*, труднощі у визначенні специфічно місцевих фразеологізмів, наявність міждіалектних і міжмовних варіантів однієї ФО, ареальний аспект місцевої

фразеології, акцент на просторове її вивчення. До кола ареальної (діалектної) фразеології В.Д. Ужченко відносить такі ФО: 1) які не фіксуються лексико- і фразеографічними працями літературної мови; 2) які відрізняються від фіксованих у нормативних працях ФО семантичною структурою чи формальними ознаками, як-от: а) ФО з діалектними словами, б) ФО, які компонентним складом відрізняються від нормативних, в) ФО з іншою порівняно з літературними ФО семантикою; 3) мікрофразеологізми, тобто вирази, які вербалізують мікролокальні реалії (Ужченко 2003: 13–14).

У мові української художньої літератури активно використовується діалектна фразеологія. З огляду на це постає проблема окреслення сутності діалектного статусу ФО, встановлення ознак, за якими ДФО відрізняються від літературних, загальномовних, нормативних. На думку Василя Васильовича Грещука та Валентини Васиївни Грещук, складність розв’язання цієї проблеми пов’язана передовсім із специфікою ФО, „які є множиною стійких сполучень слів, однак, з іншого боку, відзначаються наявністю синонімічних і варіативних ідіоматичних конструкцій” (Грещук 2010: 71). Діалектне мовлення є динамічною, менш регламентованою системою, а тому ДФО, на відміну від літературних ФО, відзначаються меншою стійкістю і більшою рухомістю свого компонентного складу. Наявність варіантів у складі діалектної фразеологічної системи зумовлена постійним прагненням мовців збільшити ступінь експресивності, зберегти чи оновити образне уявлення, закладене у внутрішній формі, „знайти їй підґрунтя в оточенні, в конкретному середовищі, де живуть носії діалектної мови” (Федоров 1980: 23), нерідко пристосувати одиницю до нових умов.

Отже, узагальнивши різні погляди мовознавців, ознаки, за якими ФО відносять до діалектних, та спираючись на точку зору В.В. Грещука та В.В. Грещук (Грещук 2010: 71–74), до діалектних зараховуємо ФО, що функціонують в одному чи кількох говорах і не мають загальномовного поширення, наприклад, *дати пуду* ‘лякати, страхати кого-небудь’ (Фразеологічний словник української мови 1993: 214); „Господи! Як **дало мені пуду** – волосє д’гори здіймалоси...” (Хоткевич 2004: 113); „– Ого! Віді, і син його покійник, бо коні самі вернули з форшпанів та іржут селом, **аж пуду дає**” (Черемшина 1974: 179). Означена ДФО не має загальномовного поширення, вона функціонує тільки в деяких південно-західних говорах, зокрема в гуцульських, покутсько-буковинських, наддністрянських говірках (Гуйванюк 2005: 446).

ДФО – фразеологізми, що мають структурно-семантичні відповідники в літературній мові, проте відрізняються від останніх наявністю у власній структурі діалектного компонента. Так, у літературній мові є ФО *пустити поголоску* ‘поширювати неправдоподібні відомості про кого-, що-небудь’ (Фразеологічний словник української мови 1993: 720). Із таким значенням у художніх творах фіксуємо фразеологізм *пустити плявзу* з діалектним

компонентом **п'явза** (*лиха поголоска*) (Франко 1901: 555): „Кажіт самі, ци я шос помилив, може, або йкус **п'явзу пустив**” (Черемшина 1974: 136).

До діалектних відносимо й ті ФО, у складі яких усі компоненти є літературно-нормативними за винятком локальних фонетичних або граматичних особливостей, однак зміст ФО носіям мови невідомий: *гребсти собі глину* ‘доводити до смерті’, *стояти (комусь) у броду* ‘перешкоджати, шкодити’ (Грещук 2010: 72): „А ти, Петре, не вбивайси жуrow, **не гребти собі глину**, бо аді, твій дедик через страждунок пожив смерти” (Черемшина 1974: 183); „За тото, шо маєш м'єке серце, Лукинку, то так ті навижу, як рідного брата. Та й за то ті ше люблю, шо стоїш за правдов, та й ше за тото, шо **не стоїш нікому в броду**” (Черемшина 1974: 47).

ДФО вживаються лише на певній території, а не в усьому ареалі української мови, незалежно від того, чи мають вони структурно-семантичні відповідники в літературній мові. При цьому територіальна обмеженість функціонування ДФО може зумовлюватися структурно-семантичними особливостями всієї ДФО або лише лексико-граматичними компонентами, наприклад: *стало (було) омпно (омкно) (омпно, омкно* – ‘не по собі’ (Гуйванюк 2005: 366)) „Кому-небудь незручно, ніяково або неприємно”: – „Ідіт гет, чоловіче, – каже вона мені крізь силу. Так **омпно** їй **стало**” (Черемшина 1974: 60); „По такій гадці **стало** Іванові **омпно**. Він ухнюпився, замовк як води в рот набрав та й мовчки приплентався домів” (Мартович 1976: 6); „Він був з Поділля, і йому самому якось **було** ... «**омкно**» серед тих мовчазливих велетів” (Хоткевич 1981: 20).

Деякі мовознавці не відносять до ДФО ті одиниці, у складі яких є лексичні, морфологічні або фонетичні діалектизми.

Наявність компонентів – лексичних діалектизмів у складі фразеологічних одиниць, – відзначає Надія Артемівна Москаленко, – свідчить не про діалектний характер уього фразеологізму, а тільки про його „місце народження” а частіше – про „тимчасові прописки” – про мандрування по всій території України (Москаленко 1972: 60).

Однак із таким міркуванням важко погодитися, оскільки наявність у структурі ФО діалектного компонента будь-якого рівня, засвідчує не тільки її локальне походження, а й обмеження функціонування певною територією, тобто її діалектну віднесеність.

До діалектного фразеологічного фонду зараховуємо і тавтологічні ФО, які мають переносне значення, тобто якісно нову семантику, а не просто суму значень компонентів, і часто трапляються в діалектному мовленні: „Чіму би не панило, коли то у них файний футраш: самі м'єса, то кава, та гарбата, та гараки, та цукри, та шо душа забагає. То **сумарі суменні**” (Черемшина 1974: 44); „А як узявся на гендель, та назбирав **суми суменні**” (Мартович

1976: 38) – діал. *сумар-суменний* ‘великий багач; той, хто має багато грошей’ (Гуцульські говірки, *Короткий словник* 1997: 179); „А-а...Оле! Єким **чюдом чюдненьким**, єким дивом дивненьким... Ано-ко ви, молодеки! Посувайтеси, дайте місце. Наш поренний пастух прийшов...” (Хоткевич 2004: 165) – пор.: літ. *яким чудом* ‘невідомо, незрозуміло як; дивним чином’ (Фразеологічний словник української мови 1993: 985). Як слушно зауважує Олександр Опанасович Потебня, при творенні тавтологічних зворотів народ керувався не властивостями нового сприйняття, а саме неусвідомленим прагненням відновити забуту внутрішню форму слова (Потебня 1993: 145).

До ДФО відносимо також фразеологізми – терміни певного діалекту, які ілюструють життя мешканців регіону: „– Усе знаю, бо я з її дедем **у супрязі був**” (Мартович 1976: 62) – діал. *бути в супрязі* ‘бути в спілці при виконанні сільськогосподарських робіт’ (Гуйванюк 2005: 533); „Ще й хата **підє на ліцитацію**, як не заплатиш податку, я права не скасую, – гримнув пан екзекутор і вийшов надвір” (Черемшина 1974: 56); „Він не платить далі, а я хочу **пустити ґрунт на ліцитацію**” (Мартович 1976: 33) – діал. *пїти / пустити на ліцитацію* ‘продаж за борги; аукціон’ (Гуйванюк 2005: 263).

Поза обсягом діалектної фразеології залишаються різноманітні мовленеві заготовки, кліше, номенклатурні назви, підвладні радше не законам „природної” мови, а її офіційно-діловій сфері. Мають рацію дослідники, зокрема Лариса Григорівна Скрипник, пропонуючи розглядати їх у системі термінології як інвентар тієї чи іншої науки (Скрипник 1973: 72).

Не відносимо до діалектної фразеології паремійні одиниці – прислів’я і приказки. Їхня відтворюваність і двоплановість пояснюється не внутрішньозвуковими закономірностями, а притчевою природою. Їх денотація, за визначенням Вероніки Миколаївни Телія, „не денотація до світу, а привід для зіставлення із системою цінностей” (Телія 1996: 74).

Отже, в сучасному мовознавстві й до сьогодні немає загальноприйнятого визначення поняття діалектна фразеологічна одиниця, тому питання залишається актуальним и потребує подальших наукових розвідок.

Література

- БЛОНОЖЕНКО В., 1993, *Фразеологічний словник української мови*: [у 2-х кн.], Київ.
- БОЛДЫРЕВА Л., 1967, *Стилистические особенности функционирования фразеологизмов (на материале современной художественной немецкой литературы и прессы ГДР)* (автор. дис. на соискание учен. степени канд. филол. наук), Москва.
- ГУЙВАНЮК Н., 2005, *Словник буковинських говірок*, Чернівці.
- ГРЕЩУК В., 2010, *Фраземіка у словнику „Гуцульська діалектна лексика в українській художній мові”*, „Мовознавчі студії”, вип. 2: *Фразеологізм і слово у тексті*

- і словнику* [упоряд.: К. Іваночко, О. Кушлик, П. Мальків, М. Стецик, М. Яким, Л. Баранська], Дрогобич, с. 70–79.
- ДЕМСЬКИЙ М., 1994, *Українські фраземи й особливості творення*, Львів.
- ЗАКРЕВСЬКА Я., 1997, *Гуцульські говірки. Короткий словник*, Львів.
- ИВАШКО Л., 1981, *Очерки русской диалектной фразеологии*, Ленинград.
- КОВАЛЕНКО Н., 2001, *Фраземика говірок Західного Поділля* (автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук: спец. „Українська мова”), Київ.
- ЛАВЕР В., 1991, *Фраземика українських диалектов карпатського регіона* (дисс. на соискание учен. степени докт. філол. наук), Ужгород.
- ЛАРІН Б., 1959, *Про народну фразеологію*, „Українська мова в школі”, № 5, с. 30–36.
- ЛАРІН Б., 1961, *Про народну фразеологію. Праці X Республіканської діалектологічної наради*, Київ, с. 52–65.
- МАРТОВИЧ Л., 1976, *Твори*, Київ.
- МАТВІЯС І., 1972, *Народна фразеологія в матеріалах „Атласу української мови”, Народна фразеологія в матеріалах „Атласу української мови”, [у:] Питання фразеології східнослов'янських мов: тези республіканської наукової конференції*, Київ, с. 147–148.
- МІНЯЙЛО Р., 2001, *Активні процеси в ареальній фразеології Сходу України* (автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук: спец. „Українська мова”), Донецьк.
- МОСКАЛЕНКО Н., 1972, *Функціонування лексичних діалектизмів у складі фразеологізмів української літературної мови, Функціонування лексичних діалектизмів у складі фразеологізмів української літературної мови, [у:] Питання взаємодії української літературної мови і територіальних діалектів. Тези доповідей та повідомлень*, Київ, с. 59–60.
- МУКАН Т., НЕПІЙВОДА Ф., 1972, *Діалектні риси у фразеологізмах української мови, Діалектні риси у фразеологізмах української мови, [у:] Питання фразеології східнослов'янських мов: тези республіканської наукової конференції*, Київ, с. 149–150.
- ПОТЕБНЯ А., 1993, *Мысль и язык*, Київ.
- РОЙЗЕНЗОН Л., 1968, *О понятии „фольклорная фразеология”, [у:] В.Л. Архангельский (ред.), Проблемы устойчивости и вариантности фразеологических единиц: материалы межвузовского симпозиума*, Тула, с. 78–81.
- РОЙЗЕНЗОН Л., 1972, *К изучению диалектной фразеологии, [у:] Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования*, Москва, с. 308–322.
- РОМАНЮК Н., 2002, *Фразеологія верхньонадністрянських говірок нижньої течії річки Бистриці* (автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук: спец. „Українська мова”), Запоріжжя.
- СКРИПНИК Л., 1971, *Фольклорні елементи в українській фразеології*, „Мовознавство”, № 2, с. 58–65.
- СКРИПНИК Л., 1973, *Фразеологія української мови*, Київ.
- ТЕЛИЯ В., 1996, *Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты*, Москва.
- УЖЧЕНКО В., 2003, *Східноукраїнська фразеологія*, Луганськ.
- ФЕДОРОВ А., 1980, *Сибирская диалектная фразеология*, Новосибирск.

- ФЕДОРОВ А., 1978, *Слово и фразеология в современной сибирской диалектной речи*, [у:] Г.И. Белозерцев, В.В. Иванов, О.И. Трубачев (ред.), *Восточнославянское и общее языкознание*, Москва, с. 167–170.
- ФРАНКО І., 1901, *Галицько-руські народні приповідки*, Львів.
- ХОТКЕВИЧ Г., 1981, *Камінна душа*, Київ.
- ХОТКЕВИЧ Г., 2004, *Довбуш*, Київ.
- ЧЕРЕМШИНА М., 1974, *Твори в двох томах*, т. І, Київ.

Frazeografia gwarowa

FABIAN KAULFÜRST
SERBSKI INSTITUT, CHÓŠEBUZ/COTTBUS

DOLNOSERBSKA FRAZELOGIJA. AKTUALNA ŽĚLABNOSĆ MJAZY REWITALIZACIJU ŘĘCY A HISTORISKEJU FRAZELOGIJU

Streszczenie

Instytut Łużycki w Chociebużu stawia sobie za zadanie dokładną dokumentację języka dolnołużyckiego. Internetowy portal dolnoserbški.de udostępnia dwujęzyczne słowniki, korpus tekstów i zasady poprawnej pisowni. Jedną z pozycji jest także zbiór zwrotów i przysłów dolnołużyckich (<http://dolnoserbški.de/nrs>). Stanowi on pierwszy krok w kierunku systematycznego opisu dolnołużyckich wyrażen idiomatycznych w szerokim rozumieniu tego pojęcia. W zbiorze znalazło się około 6500 jednostek frazeologicznych (łącznie z wariantami), wyekstrahowanych ze słowników dolnołużycko-niemieckich i w części na nowo opracowanych leksykograficznie. Artykuł przedstawia minimalną i maksymalną mikrostrukturę artykułów hasłowych i jednocześnie ukazuje koncepcyjne i techniczne związki słownika z innymi zasobami *online* dolnołużyckiej leksykografii.

W artykule zaprezentowany został także wielofunkcyjny dostęp do słownika, dzięki któremu możliwe jest wyszukiwanie nie tylko wśród dolnołużyckich frazeologizmów, ale również definicji znaczeniowych, przekładów do języka niemieckiego oraz (zbliżonych) niemieckich odpowiedników. Funkcjonalność zasobu wzbogaca to, że pozwala – oprócz wyszukiwania całego słowa – na szukanie określonych ciągów znaków na początku, w środku i na końcu wyrazu.

Przewidziane jest uzupełnienie brakujących informacji przy już zarejestrowanych jednostkach frazeologicznych. Ze względu na sytuację języka i stan jego opisu nie jest to zadanie proste i często może być wykonane jedynie metodami frazeologii historycznej. Rozszerzenie słownika o dalsze jednostki idiomatyczne byłoby możliwe na podstawie (dostępnego online) aktywnego słownika niemiecko-dolnołużyckiego oraz korpusu tekstów.

Zawježenje

Dolnoserbsčina słuša k nejwěcej wobgrozonym rěcam Europy. Licba maminorěcných powědarjow wóteběra tak masiwnje, až grozy skóro kónc kontinuacije dialektalneje dolnoserbsčiny¹. Za lingwistiske pótrjeby jo mjaztym šěžko, spuščobne informanty namakaš. Wěcej a wěcej jo notne, se zepěraš pśi rěcywědnem žěle na historiske – wětšy žěl pisne – žrědła. Rěcywědniki Serbskego instituta, wósebnje sobužělašerje Chóšebuskeje wótnožki, su se toś w slědnych lětach procowali wó wjelebobnu a dokradnu rěcnu dokumentaciju dolnoserbsčiny.

Na drugem boce eksistěrujo gibanje za rewitalizaciju rěcy (dokradnej k tomu: Šołćina 2014), kótarež njamóžo byś wuspěšne bžez dobrych rěcných resursow. Wuchadnišćowa rěc wětšyny dolnoserbski wuknjecych jo nimščina. Togodla grajo aktiwny nimsko-dolnoserbski słownik (Deutsch-Niedersorbisches Wörterbuch, DNW) wósebnje wažnu rolu. Na takem su w Chóšebuskej wótnožce wót lěta 2001 žělali (awtory: Manfred Starosta, Erwin Hanuš, Hauke Bartels). Manuskript wo-
pśimjejo mjaztym 88 000 artiklow z 50 000 pśikładowymi sadami inkluziwnje frazeologiskego materiala. Glědajucy na rěcnu situaciju a pótrjebu w praksy jo se rozsužiło, manuskript juž do skóńcneje kontrole w interneše k dispoziciji stajiš (tuchylu jo něži 80 000 artiklow online). To jo se stało we wobłuku wósebnego modula na portalu <http://dolnoserbski.de> (nimski: <http://niedersorbisch.de>), kótaryž ma pśistupniš a gromažiš dolnoserbske rěcne resurse. Mimo aktiwneho nimsko-dolnoserbskego słownika prezentěruju se tam tuchylu zdigitalizěrowane (starše) šišćane dolnoserbsko-nimske słowniki (Niedersorbisch-deutsche Wörterbücher, NDW), dolnoserbski tekstowy korpus (dotko), informacije wó dolnoserbskem pšawopisu a słownik dolnoserbskich rěcných wobrotow a pśisłow². Slědny dej se w pśiducem wótrězku bližej pśedstajiš.

¹ Rěčna situacija a wósebnje wuwisě dolnoserbskeje standardneje rěcy z póznym a njedoslědnym kodificěrowanim stej zakład za to, až ma (standardna) dolnoserbsčina glědajucy na leksikografiske wopisowanje frazeologije skerjej take problemy, kenž makaju se z dialektalneju frazeologiju wěcej wužywaných rěcow.

² W blišem casu dodawaju se dalšne rěcne resurse, mjazy drugim ortografiska kontrola za officowe kompjuterowe programy a rěcne daty z projekta *Dokumentation bedrohter Sprachen* (DoBeS, dokumentacija wobgrozonych rěcow, financěrowane wót załožby VolkswagenStiftung; jedna se wó dialektalne nagraňanja z transkripciju a pśeložkom do nimščiny, pó žělach teke do engliščiny a žělnje fonetiski pó IPA transkriběrowane).

Słownik dolnoserbskich rěcnych wobrotow a pśisłow

Pód adresu <http://dolnoserbski.de/nrs> prezentěrujo Serbski institut zběrku dolnoserbskich rěcnych wobrotow a pśisłow, frazeologiskego materiala w nejšyršem zmysle. Njejadna se hyšći wó poľny wědomnostny frazeologiski słownik (kótaryž pśedlažy za górnoserbsćinu, pśir. Ivčenko/Wölke 2004³). Zběrka twóri pak přědny kšac do systematiskego wopisowanja dolnoserbskich idiomatiskich wurazow w šyrokem zmysle. Z materiala zdigitalizěrowanych šišćanych dolnoserbsko-nimskich słownikow⁴ jo se ekstrahěrowało něži 8 500 jednotkow, kótarež su se pó žělach jawili w dwěma abo wěcej słownikach. Pó wótpóranju takich wóspjetowanjow jo zwóstało něži 6 500 jednotkow (inkl. wariantow), za kótarež jo se wutwórila jednotna zakładna, słownikowa forma, jolic až jo to było notne. Ako wósebnny element su se dodali pśóslowne pśěložki (nic: ekwiwalenty!) wšykných frazeologizmow do nimšćiny. Tak dej se lužam z nimskeju mamineju rěcu, ako dolnoserbsćinu tak derje njerozměju, zmóžniš doglěd do wobrazilnosći dolnoserbskich idiomatiskich wurazow. Nimskich móžnych (pśibližnych) wótpowědnikow (ekwiwalentow) jo tuchylu mjenjej – něži 2 400. Wóznamowych definicijow jo 2 100. Z toho wuchada, až njejsu wšykné frazeologiske jednotki zběrki hyšći poľnje wopisane. Minimalna struktura jo slědujuca: [zakładna forma]⁵ [link na žrědło].

Pši tom pšižo wužywař z tłocenim na pokazku direktnje na artikel online-wersije słownika, z kótaregož jo se frazeologiska jednotka spóćetnje ekstrahěrowała a móžo tamnjejše leksikografiske wopisanje wužywaš. Elementy poľnego wopisanja su (abo mógu byś) slědujuce⁶:

[zakładna forma] – *pši klěbje byś*

[aktualizěrowana zakładna forma] – *něchten jo pši klěbje*

[komentar] (fakultatiwnje, wósebnje pla wěstych typow) – Komentary mógu za-pšimješ pokazki na to, až wustupuju w danem frazeologizmje zestarjete abo dialektalne formy, až jedna se wó dwóju formulu, wó botaniske mě atd.

[pśóslowny nimski pśěložk] – *bei Brot sein*

³ Internetowa wersija namakajo se tuchylu pód adresu <http://www.serbski-institut.de/os/> Hornjoserbski-frazeologiski-słownik.

⁴ Jadna se wó słowniki Zwahra (1847), Muki (1911–1928), Šwjele (2. nakład, 1961) a Starosty (1999). Sešowe wersije słownikow su pśistupne pód <http://dolnoserbski.de/ndw>. Słownik Manfreda Starosty z lěta 1999 jo slědny a stakim do dalekeje měry aktualnu normu reprezentěrujucy dolnoserbsko-nimski słownik.

⁵ Pla werbalnych frazeologizmow pódawatej se zakładna a aktualizěrowana zakładna forma.

⁶ Zestajenje pó: <http://dolnoserbski.de/nrs/informacije>.

[wopisanje wóznama (dolnoserbski)] – *pśistajony byś, zasłužyś; (chudoby dla) jano klěb jěć*

[wopisanje wóznama (nimski)] – *angestellt sein, Geld verdienen; (der Armut wegen) nur Brot essen*

[móžne (pśibližne) nimske wótpowědniki] – (za přědny wóznam): *in Lohn und Brot stehen, sein Brot verdienen*

[žřědla] (hyperlinki na wótpowědne městno online-wersijow dolnoserbsko-nimskich słownikow) – artikel *klěb* (Starosta 1999), artikel *klěb* (Muka 1911–28).

Grafiski pśedstajijo se taki artikel na slědujucu wašnju:

pśi klěbje byś

něchten jo pśi klěbje

PŌSŁOWNY NIMSKI PŠEŁOŽK

„bei Brot sein“

WOPISANJE WÓZNAMA

pśistajony byś, zasłužyś; (chudoby dla) jano klěb jěć
angestellt sein, Geld verdienen; (der Armut wegen) nur Brot essen

MÓŽNEJ (PŠIBLIŽNEJ) NIMSKEJ WÓTPOWĚDNIKA

in Lohn und Brot stehen
 sein Brot verdienen

ŽŘĚDLE

pśi klěbje byś « Starosta 1999 » klěb
 wón jo pśi klěbje « Muka 1911–28 » klěb

klěb, m, Flex.: 17

klěbašk, m, Flex.: 19, K-Dim

klěbk, m, Flex.: 19, Dim

Brot

≈ašk bywašo pšecej smaglejšy, pseto jo byl drogi cas — das liebe, tägliche Brot wurde immer schlechter (durch zusätzliche Streckmittel), denn es herrschte eine Teuerung

pśi ≈je žělaš — bei der Arbeit kein warmes Essen haben, nur Brot essen

pśi ≈je byś — einen Brötchengeber haben

[4] z ≈a wugnaš — jmdn. um Lohn und Brot bringen

[4] do ≈a wzeš — jmdn. anstellen • Arbeit und Brot geben

Móžnosći pytanja w online-słowniku

Do pytańskego póla móžo se zapisaś jedno słowo (nic: dwě abo wěcej) w zakładnej formje (na pśikład *guba* abo *glědaś*). Pytanja za flektěrowanymi formami, ako wót zakładneje se wóthylaju (na pś. *gubje*, *glědała*), nic njenamakaju. To samske plaši za kupki słow (*za gubu*, *glědaś ako*).



Indeksěrowane jo kužde we wěstej jednotce wustupujuce słowo⁷.

Pśistup ku słowniku jo multifunkcionalny, pytaś móžo se w pśisamem wšyknych górzejce wopisanych elementach artikla: w dolnoserbskich frazeologizmach, w dolnoserbskich a nimskich wóznamowych definicijach, w pósłownych nimskich pśeložkach a w (pśibližnych, móžnych) nimskich ekwiwalentach. Pód pytańskem pólom jo wuzwólowański meni, w kótaremyž mógu se pomjenjone opcije wuzwólić. Wótgłědajuce wót nastajenja mógu wuslědky byś kradu wšake. Gaž nastajijoš se na pś. pytanje w dolnoserbskich frazeologizmach, wudajo pytanje za słowom *glupy* jednaćo wuslědkow. Wšykne maju we sebje někaku formu togo słowa, na pś. *glupy a tupy* abo *glupy ako snop*, wobej z wóznamom 'wjelgin glupy'. Gaž pak nastajijoš se pytanje we wóznamowych definicijach a pytaś za samskim słowom, wudajo se 19 wuslědkow, mjazy nimi teke take, w kótarychž njewustupuju pytanje słowo we frazeologizmje samem, na pś. *pusta głowa* 'glupjeńc; glupy, njerozymny luź', *pazđerje w głowje mės* 'glupy byś', *wót rozyma pśis* 'glupy wordowaś, znjemudriś se' atd. Pódobny rozdzěl we wuslědkach by se pokazał teke pla wšakich móžnosćow pytanja w nimskiej rěcy.

Dalšna móžnosć, wuslědky pytanja wobwliwowaś, jo meni za nastajenje pozicije pytanego rěšaza znamuškow w słowje. Standardna opcija jo pytanje za cěłym słowom. Z tamnymi opcijami se zakładna funkcionalnosć dalej rozšyrja.

⁷ Wót togo principa wótbócyjo se jano we wósebnych padach, gaž wustupuju wšake słowa (na pś. wěste prepozicije, konjunkcije atd.) pśeliš cesto a pytanje za nimi njeby měło zmysła.



Pytanje na zachopenku słowa zmóžnja mjazy drugim wużywanje online-re-surse na pódobnu wašnju, ako by łopjena śiščanych knigłow pšeběrali. Zapišoś-lic pśi wużywanju wobspomnjoneje opcije na pś. pismik *c*, krydnjoś ako wuslědk alfabetycki ředowanu lisćinu słow na *c*, kótarež wustupuju we frazeologizmach: *ca*, *cajk*, *cakanje*, *cakaś*, *całta*, *canderi*, *carny*, *caroba*, *carśik*, *cart* atd. Z tłocenim na konkretnu, słowuju w lisćinje pśirědowanu frazeologisku jednotku⁸ pśižoś direkt-nje do wótpowědnego artikla. Gaž zapišoś *rub*, dostanjoś lisćinu słow *rub*, *rubak*, *rubas*, *rubjažnik* a wšykných frazeologizmow, ako su jim pśirědowane.

Pytanje srjež słowa jo zapšawym pytanje něži w słowje. Wótpšašowany řed pismikow njemusy pótakem na kuždy pad srjež słowa stojaś, ale mógał teke na zachopenku abo końcu byś. Gaž sy se pomjenjonu opciju nastajił, wunjaso py-tanje za *glěda* lisćinu słow, kótarež wopśimjeju řed pismikow *glěda* (z pśirědowa-nymi frazeologizmami), na pś. *glědałko*, *glědaś*, *glědanje*, *naglědanje*, *pśiglědaś*, *woglědaś* atd.⁹

Pytanje na końcu słowa móžo teke byś praktiske: Wótpšašowanje pismika ś ma pla teje opcije wuslědk pśisamem kompletnej lisćiny werbalnych frazeologiz-mow¹⁰. Pytanje za *ař* namakajo lisćinu frazeologizmow, w kótarychž namakaju se słowa ako *cazař*, *duchtař* abo *pjakař*¹¹.

⁸ Mjazy konkretnje namakanymi frazeologiskimi jednotkami su take ako *na cajku byś* ‘w dobrem šělnem stawje byś, wachowny byś’, *carna baba* ‘mrětw’a’ abo *carta za nadrami měś* ‘wjelgin grakaty, wažaty, zwadny byś’.

⁹ Zajmne frazeologizmy su how mj. dr. *drugim lužam do rukowu glědaś* ‘żywiś se z pomocu, wót darow drugich luži’ abo *rad do flaški glědaś* ‘rad (alkoholiske napoje) piś’.

¹⁰ Daś how dosega ako pśikład frazeologiska jednotka *někomu Serb na gubu bijo* ‘něchten powěda ze serbskim akcentom’.

¹¹ Mjaz nimi dajo take ako *prjatkowaś kaž farař chórej swini* ‘někomu intensiwnje pśigranjaś, wopytowaś někogo wó něcym pšeznaniś, někogo k něcomu spóraś (ale wětšy part pódermo, dokulaž njejo adresat gotowy, zwólny, zamóžny, informaciju pśiwześ, pšezěłaś a pšesajziś)’.

Perspektiwy wuwša słownicka dolnoserbskich rěcnych wobrotow a pśisłow

Južo w něntejšnej formje zmóžnja sešowy słownick dolnoserbskich rěcnych wobrotow a pśisłow efficientny pśistup k rěcnym datam. Glědajucy na to, až wědomnostna zaběra z dolnoserbskeju frazeologiju do dalokeje měry felujo, jo to dobra góžba za potencielne zajmce, se z njeju póznawaš a pśi jeje pśeslěžowanju pomogaš.

Weto mógała se resursa na wšaku wašnju rozwijaš: Na jadnom boce dejali se wudopołnjaš felujuce informacije pla registrěrowanych frazeologiskich jednotkow. K přědnemu dejali se dodawaš wóznamowe definicije. Južo to njejo glědajucy na dolnoserbsku rěcnu situaciju triwialny kšac: Dolnoserbska leksikografija jo dotychměst dwójorěčna, nimsko-dolnoserbska abo dolnoserbsko-nimska. W słownikach, z kótarychž jo se pócerał material pśedstajoneje zběrki, njepódawa se toš w normalnem paže metarěčne wopisanje wóznama. Cesto stoj pśi serbskem frazeologizmje nimski idiomatiski wuraz, ako njemusy pśecej we wšykných kontekstach a rowninach byš połnje ekwiwalentny. Stawa se, až wopisujo dany wótpowědnik jano žěl wóznama serbskego frazeologizma (abo nawopacnje) abo až maka se z nim jano we wósebných kontekstach. Cesto njejo jasne, lěc pósěgujo se pódana jednotka jano na wósoby abo teke na zwěrzeta resp. nježywe wěcy. Jano pla jadnogo ze styrih žrědłowych słownikow (Starosta 1999) jo hyšći móžno, se (maminorěčnego)¹² awtora pšašaš za dokradnymi wobstojnosćami nałožowanja danego frazeologizma. Ale samo w tom paže njejo pśecej móžno, wšykne problemy wujasniš. Pla tamnych słownikow (Zwahr 1847; Muka 1911–1928; Šwjela 1961) móžomy nadrobne informacije za wětšy part jano z pomocu metodow historiskeje frazeologije zdobywaš.

Dalšny wudopołnjajucy kšac by było dodawanje nimskich ekwiwalentow. Teke to njejo lažka wěc, wósebnje pótom nic, gaž njejo dokradny wóznam z móžnosćami nałožowanja wujasnjony.

Wažny kšac do směra wědomnostnego frazeologiskego słownika by było dodawanje stilistiskich informacijow. (Stilistika jo na pólu dolnoserbšćiny tejerownosći słabje wobžěłane pólo linguistiski.)

Mimo nabogašowanja informacijow wó južo registrěrowanych frazeologizmach mógała se zběrka rozšyřiš wó dalšne idiomatiske jednotki. Jadno z głowných žrědłow za to bužo górzejce wobspomnjony aktiwny nimsko-dolnoserbski słownik. W njom chowa se masa dotychměst njeregistrěrowanego materiala¹³: *byš glupšy/*

¹² Manfred Starosta jo slědny maminorěčny dolnoserbski leksikograf. Wón jo juž wěcej lět na wuměńku.

¹³ Slědujuce tśi zakładne formy a wóznamowe definicije su se napórali specielnje za ten nastawk.

dumnjejšy ako policaja dowóljo ‘wjelgin głupy byś’¹⁴, *swój nos wšuži mjazy měš* ‘byś wjelgin narski; zaběraś se z wěcami, kótarež jadnego nic njestaraju’¹⁵, *někogo gownyško śišći* ‘něchten (małe góle) musy serkaś’¹⁶.

Druge głowne źrědło, w kótaremj gózi se systematiski za frazeologizmami pytaś, jo dolnoserbski tekstowy korpus, kótaryž jo pśistupny pód <http://dolnoserbski.de/korpus>, ale teke pód <http://kontext.korpus.cz> (tam wuzwóliś: korpus *dotko*). Dosć wuwita software českego narodnego korpusa móžo se pótakem (z wěstymi wobgranicowanjami)¹⁷ teke wużywaś za pśeslěžowanje dolnoserbskich tekstow, na pś. za ekstrahěrowanje kolokacijow. Pśez pówušowanje kwalitty korpusa a jogo systematiske pśeslěžowanje z pomocu kompjueterowych ředow jo wócakowaś, až namakajo se wjelika tšocha dotychměst njeregistrěrowanych frazeologiskich jednotkow.

Pozitiwne efekty na pśedstajony słownik by teke měło intensiwnješe zwězowanje jednotliwych modulow portala dolnoserbski.de. Južo něnto jo zwězanje artiklow z artiklami źrědłowch słownikow wjelika pomoc. To pśitrjefijo wósebnje tam, žož feluju hyšći wóznamowe definicije abo nimske ekwiwalenty. Integřěrowanje korpusowych pśikładow mógało byś dalšny kšac. Take a pódobne dalšne žěła na modulu pak wótwisuju wót dalšnych móžnosćow wutwari portala z pomocu tšěich srědkow abo na zaklaže pśizwólenja wobšyrnych wědomnostnych projektow, za kótarež by jednotliwe resurse byli njewuzbytny zakład.

Literatura

- IVČENKO A., WÖLKE S., 2004, *Hornjoserbski frazeologiski słownik. Obersorbisches phrasologisches Wörterbuch. Верхнелужицкий фразеологический словарь*, Bautzen/Budyšin.
- MUKA (MUCKE) E., 1911–1928, *Słownik dolnoserbskeje rěcy a jeje narěcow. Wörterbuch der niederwendischen Sprache und ihrer Dialekte*, t. I: (A–N), St. Petersburg – Pra-ga 1911–1915, 1926, t. II: (O – Ž), Prag 1928, t. III, Prag 1928.
- STAROSTA M., 1999, *Dolnoserbsko-nimski słownik. Niedersorbisch-deutsches Wörterbuch*, Budyšin/Bautzen.

¹⁴ <http://dolnoserbski.de/dnw>, artikel: *dumm* (pśikład: *Du bist ja dümmer als die Polizei erlaubt.*).

¹⁵ <http://dolnoserbski.de/dnw>, artikel: *Nase* (pśikład: *Der steckt doch seine Nase überall hinein.*).

¹⁶ <http://dolnoserbski.de/dnw>, artikel: *groß* (pśikład: *Mami, ich muss groß machen.*).

¹⁷ Wobgranicowanja rezultěruju głownje z fakta, až njejo korpus tuchylu hyšći lematizěrowany a z toho, až jedna se wó diachroniski korpus, w kótaremj wustupujo wjelika mań wšakich pšawopisow. Normalizěrowanje pšawopisa by how wustatkowało dalšne wólažcenje za wužywarja.

ŠOŁĆINA J., 2014, *Witaj-projekt jako wuspěšny koncept rewitalizowanja hornjo- a delnjo-serbskeje rěče?*, „Zeszyty Łużyckie“ XLVIII, b. 79–91.

ŠWJELA B., 1961, *Dolnoserbsko-němski słownik*, po wotkazanju B. Šwjele ředował A. Mi-taš, Budyšin.

ZWAHR J.G., 1847, *Niederlausitz-wendisch-deutsches Handwörterbuch*, Spremberg/Grodtk.

Online-resurse

<http://dolnoserbski.de> (teke: <http://niedersorbisch.de>, portal Serbskego instituta wó dolnoserbšćinje).

<http://dolnoserbski.de/dnw> (aktiwny nimsko-dolnoserbski słownik).

<http://dolnoserbski.de/ndw> (dolnoserbsko-nimske zdigitalizěrowane słowniki).

<http://dolnoserbski.de/nrs> (zběrka dolnoserbskich rěcnych wobrotow a pśisłow).

<http://dolnoserbski.de/korpus> (dolnoserbski tekstowy korpus).

<http://dolnoserbski.de/dsrk> (informacije wó dolnoserbskem pšawopisu).

<http://dobes.mpi.nl> (dokumentacija wobgrozonych rěcow, VolkswagenStiftung).

<http://www.serbski-institut.de/os/Hornjoserbski-frazeologiski-slownik>.

LIDIA PRZYMUSZAŁA
UNIwersytet Opolski, Opole

O PROBLEMACH LEKSYKOGRAFICZNEGO OPISU FRAZEOLOGII W SŁOWNIKACH GWAROWYCH (NA PRZYKŁADZIE *SŁOWNIKA GWAR ŚLĄSKICH*)

W strukturze słowników gwarowych szczególne miejsce zajmuje frazeologia. Jak można wyczytać ze wstępu do *Słownika gwar polskich* PAN, pominięcie tego bogactwa i rezygnacja z frazeologii spowodowałyby znaczne zubożenie i ograniczenie semantyki słownika (SGP I: XVII). Toteż we wszystkich współczesnych słownikach gwarowych związki frazeologiczne są ich niezwykle istotnym elementem. Istotnym, ale także problematycznym. O tym, że frazeologizmy w opisie leksykograficznym – zwłaszcza w słownikach gwarowych – sprawiają wiele kłopotów, pisano już wielokrotnie. Jako pierwsza na ten fakt zwróciła uwagę Henryka Augustynowicz-Ciecierska w artykule zatytułowanym *Problemy frazeologiczne w słowniku gwarowym* (Augustynowicz-Ciecierska 1961), pisała o tym również Anna Krawczyk w artykule dotyczącym opracowania frazeologii w *Słowniku gwar polskich* (Krawczyk 1982), później do tematu tego wróciły raz jeszcze Danuta Kołodziejczykowa i Maria Krasowska na marginesie uwag poświęconych frazeologii w *Słowniku gwar Ostródzkiego, Warmii i Mazur* (Kołodziejczykowa, Krasowska 2003).

Do najczęściej wskazywanych przez badaczki problemów w opisie frazeologii, wynikających ze specyfiki słownika gwarowego, należą: wyróżnienie związków frazeologicznych i określenie ich granic, ustalenie zakresu prezentacji frazeologii oraz sposób opracowania związków frazeologicznych i ich miejsce w słowniku.

Leksykograf dialektolog wśród zgromadzonego materiału gwarowego musi trafnie rozpoznać połączenia wyrazowe spełniające kryteria jednostki frazeologicznej, co czasami z uwagi na jakość materiału, którym dysponuje badacz, nie jest łatwe. Zdarza się, że brak kwalifikatora „fraz.” na fiszce terenowej nie pozwala badaczowi jednoznacznie i bez wątpliwości stwierdzić, czy dane połączenie

wyrazowe jest frazeologizmem, czy też nie; czy stanowi ono konstrukcję utartą i skostniałą, czy jest może tylko okazjonalizmem, stylistycznym użyciem. Utrudnieniem są także jednostkowe poświadczenia niektórych związków frazeologicznych – stoi to bowiem w sprzeczności z jednym z podstawowych wyznaczników frazeologizmów, jakim jest kryterium utrwalenia społecznego. Sytuacja taka zawsze stawia badacza wobec dylematu, co z takim materiałem zrobić. Odrzucić, ponieważ nie spełnia jednego z kryterium wyodrębniania jednostek frazeologicznych, czy też – mając najczęściej świadomość niedoskonałości i niekompletności bazy materiałowej – umieścić go w zasobie frazeologizmów opisywanych w słowniku?¹

Leksykograf dialektolog musi też zdecydować, co z zebranego materiału frazeologicznego ma wejść do słownika – które jednostki wymagają bezwzględnej prezentacji, a które wystarczy odnotować w wyborze. Rozstrzygnięcia wymaga również kwestia, jak i według jakich kryteriów zaszeregować materiał frazeologiczny i wreszcie, w jakim miejscu słownika, i w jaki sposób frazeologię prezentować.

Jak widać, kwestie, o których będę mówić, nie są nowe, aczkolwiek ciągle aktualne, co pokażę na przykładzie opracowania frazeologii w *Słowniku gwar śląskich*.

Słownik gwar śląskich (dalej SGŚ) to wielotomowy leksykon wydawany od 2000 r. przez Państwowy Instytut Naukowy – Instytut Śląski w Opolu pod kierunkiem Bogusława Wyderki. Do tej pory opublikowano trzynaście tomów, obejmujących hasła w zakresie liter A–J (kolejne tomy, obejmujące litery K oraz L, ukażą się niebawem). Można powiedzieć, że słownik ten jest zwieńczeniem wielu lat pracy² kilku pokoleń zarówno wybitnych dialektologów³, jak i Ślązaków-amatorów pracujących nad gromadzeniem kartoteki; zaś od roku 1998 – kiedy rozpoczęto właściwe działania redakcyjne i wydawnicze – jest to efekt wysiłków głównie językoznawców związanych z Uniwersytetem Opolskim.

A zatem jakie miejsce w makrostrukturze tego konkretnego leksykonu zajmuje frazeologia? Na początek przyjrzyjmy się, co na ten temat znaleźć można we wstępie do SGŚ.

Informacje o frazeologii zawarte zostały w *Zasadach redakcyjnych* w krótkim, zaledwie półstronicowym podrozdziale zatytułowanym *Związki frazeologiczne* (SGŚ I: XXVII); można je także znaleźć rozsiane w kilku innych miejscach wstę-

¹ Z podobnymi problemami borykają się leksykografowie w słownikach historycznojęzykowych (por.: Adamiec 2004: 60–62).

² Historia kartoteki i powstającego SGŚ jest nie tylko interesująca, ale przede wszystkim niezwykle długa. Przedsięwzięcie to, od momentu zainicjowania prac nad leksykonem przez Kazimierza Nitscha w 1936 r. do chwili obecnej, trwa bowiem bez mała osiemdziesiąt lat.

³ Wymienić tutaj należy takie nazwiska, jak: Alfred Zaręba, Stanisław Bąk, Stanisław Rospond, Henryk Borek, Feliks Pluta.

pu, jak np. w *Założeniach ogólnych* zasad redakcyjnych słownika oraz w punkcie poświęconym budowie artykułu hasłowego (SGŚ I: XXI).

Informacje te dotyczą następujących kwestii:

1. Hasłowania, czyli sposobu odnotowywania informacji frazeologicznych w słowniku. W SGŚ związki frazeologiczne – zgodnie z tradycyjną metodą leksykograficzną – notuje się w wyspecyfikowanych, mniejszych, niesamodzielnych jednostkach kompozycyjnych włączonych w strukturę haseł głównych⁴.
2. Miejsca frazeologizmów w artykule hasłowym – ustęp poświęcony frazeologii jako element fakultatywny artykułu hasłowego „pojawia się w zależności od potrzeb” (SGŚ I: XXI), jak czytamy w SGŚ, na końcu działu znaczeń, a przed podhasłem⁵.
3. Miejsca frazeologii w systemie wyodrębnionych haseł słownikowych, są to więc informacje, gdzie i jak frazeologii w słowniku szukać – w omawianym słowniku dany związek odnotowany jest tyle razy, ile pełnoznacznych wyrazów wchodzi w jego skład. Jednakże całościowo dany frazeologizm wraz z dokumentacją omówiony jest tylko raz – w haśle będącym pierwszym w kolejności wyrazem samodzielnym danego związku. Na przykład związek *ślabý jak mucha* zarejestrowany został pod hasłami SŁABY i MUCHA. Pełną dokumentację związku zawiera hasło SŁABY, zaś w haśle MUCHA po odnotowaniu frazeologizmu znajduje się odsyłacz – zob. SŁABY (SGŚ I: XXVII).
4. Sposobu wprowadzania, sygnalizowania materiału frazeologicznego w słowniku – w SGŚ związki frazeologiczne odnotowywane są w odrębnym ustępie artykułu hasłowego, od nowej linii z wcięciem po kwalifikatorze *Fraz.*⁶
5. Sposobu porządkowania frazeologizmów w obrębie jednego hasła – w SGŚ są one omawiane w kolejności alfabetycznej⁷.

⁴ Taki sposób notacji związków frazeologicznych stosuje się w zasadzie we wszystkich współczesnych słownikach gwarowych. Wyjątek stanowi *Słownik gwary orawskiej* Józefa Kąsia, w którym frazeologizmom przyznaje się status jednostki leksykalnej i tym samym umieszcza się je jako samodzielne artykuły hasłowe (por.: KąSGO: XV).

⁵ W tym względzie w słownikach gwarowych stosuje się różne rozwiązania. Na przykład w SGP frazeologizmy są umieszczane po dokumentacji wszystkich znaczeń wyrazu hasłowego i ewentualnych podhaseł, a w SGOWiM oraz w SGK w obrębie odpowiednich części artykułu poświęconych poszczególnym znaczeniom.

⁶ Sposób wprowadzania frazeologii w innych słownikach: w SGP od nowej linii po kwalifikatorze *Fraz.*; w SGOWiM po kwalifikatorze „fraz.” poprzedzonym znakiem kółka, czyli tzw. grochem ●; w SGK po graficznym separatorze w postaci pustego rombu ◇, po którym pojawiają się zazwyczaj kwalifikatory wyrazowe (pełne lub w postaci skrótów), jak: *przy-słowie, zwrot, wyrażenie*.

⁷ W SGP frazeologizmy porządkowane są zgodnie z podziałem formalnym na wyrażenia, zwroty, frazy i szeregi (podział nadrzędny), a dalej w obrębie każdej z tych grup alfabetycznie, gdzie poszczególne związki frazeologiczne oddziela się znakiem tyldy ~.

6. Omówienia zasad dokumentowania materiału frazeologicznego – w tym względzie obowiązują te same zasady, co przy hasłach głównych. A zatem na całościową prezentację związku składa się: zapisane kursywą i ujęte w łapki definicyjne znaczenie frazeologizmu, przykładowe konteksty użycia związku (przytaczane w pisowni źródła, z którego pochodzą – w przypadku materiałów terenowych jest to zapis fonetyczny), informacja o geografii wyrazu oraz źródle (jeśli materiał frazeologiczny został wyekscerpowany z tekstu pisanego) – zob. przykład poniżej.

Przykład hasel zawierających ustęp poświęcony frazeologizmom:

Fraz. Brać (wziąć) do haptachu ‘przywoływać (przywołać) do porządku’: *me začũn braž do haptachu Cierlicko karw RCzes* [Kell I 24]; *braŕi go tam do haptaku ũo ty papũry Kozakowice G ciesz*; *jak će jyno veznũm do xaptaku Zabrzeg biel. Iść (stanąć) do chaptachu* ‘iść (stanąć) do raportu’: *tak hnet stanął do haptaku a zaczõn meldować Zaolzie RCzes* [PiegSęk 130]; *xoć tu do haptaku Op.* (hasło HAPTACH)

Fraz. Igrać z ogniem ‘narażać się na przykre konsekwencje, narażać się na niebezpieczeństwo’: *przysł. Nie igrać z ogniem! Sucha G karw RCzes* [OndrPrzysł 143]; *Orzesze (Woszczyce) mik, Kalety (Jędrysek) tar.* (hasło IGRAĆ)

Jakich informacji dotyczących frazeologii natomiast we wstępie brak? Po pierwsze, nie ma w nim omówienia zasad dotyczących zapisu postaci wyjściowej frazeologizmów. I po drugie, to, co najważniejsze i absolutnie podstawowe, mające bezpośrednie przełożenie na dobór materiału i sposób opisu frazeologii w słowniku, a czego we wstępie nie znajdziemy, to brak w założeniach ogólnych ustaleń terminologicznych co do tego, jakie jednostki uznaje się za związki frazeologiczne. Zaznaczyć tutaj należy, że pod tym względem SGS nie odbiega od innych słowników gwarowych, w których również zazwyczaj pomija się kwestie terminologiczne dotyczące frazeologii i rezygnuje się ze szczegółowych omówień metodologii ich opisu w leksykonie, choć – jak wiadomo – w każdym z tychże słowników frazeologia stanowi niezwykle istotny element.

Uproszczone i lakoniczne definicje związku frazeologicznego znaleźć można tylko we wstępie do KąsSGO, gdzie czytamy: „Za frazeologizm uznaje się tu połączenie co najmniej dwóch wyrazów, którego znaczenie jako całości nie jest sumą znaczeń elementów składowych” (s. XV) oraz w SGOWiM, w którym to związki frazeologiczne określone zostały jako „zleksykalizowane połączenia wyrazowe, które nie są nazwami, mają różną strukturę i prawie zawsze są wyraźnie nacechowane stylistycznie” (s. 59).

Brak wyraźnie sformułowanych założeń metodologicznych oraz szczegółowych rozwiązań redakcyjnych dotyczących sposobu prezentacji frazeologii w słownikach niestety często odbija się na jakości opracowania frazeologii w kon-

kretnym leksykonie. Oczywiście zaznaczyć należy, że rezygnacja z omówienia takowych ustaleń i rozwiązań we wstępach do słowników nie świadczy o braku metodologii w opracowaniu frazeologii w słowniku w ogóle. Przy tej okazji wspomnieć należy o dwóch artykułach, które przynoszą wnikliwe omówienie zasad stosowanych w opracowywaniu frazeologii w SGP oraz SGOWiM. Są to przywoływane wcześniej artykuły A. Krawczyk *Frazeologia w „Słowniku gwar polskich”* (1982) oraz D. Kołodziejczykowej i M. Krasowskiej *Frazeologia w „Słowniku gwar Ostródzkiego, Warmii i Mazur”* (2003). Stanowią one rozwinięcie i doprecyzowanie zasad sformułowanych ogólnie we wstępach. Artykuły te można potraktować jako wytyczne, rodzaj instrukcji dla autorów opracowujących hasła do tychże słowników.

A zatem jakie problemy w opracowaniu frazeologii i jakie niekonsekwencje w jej opisie wynikające z braku dostatecznie szczegółowych założeń metodologicznych i wytycznych redakcyjnych można wskazać w SGŚ? W tym miejscu chcę zaznaczyć, że wszystkie przedstawione poniżej krytyczne uwagi kieruję również pod własnym adresem, w latach 1999–2009 byłam bowiem członkiem zespołu opracowującego ten słownik.

Problemy związane z leksykograficznym opracowaniem frazeologii można podzielić na dwie grupy: jedne dotyczą kwestii technicznych, redakcyjnych, drugie – metodologicznych.

Do tych pierwszych należy np. sytuowanie frazeologii w obrębie artykułu hasłowego niezgodnie z założeniami sformułowanymi we wstępie. Przypomnijmy, że według wytycznych ustęp poświęcony frazeologii powinien pojawić się po dziale znaczeń, a przed podhasłem, jak np. w hasle BARANEK, JABŁKO. Tymczasem w innym miejscu słownika można znaleźć odmienne rozwiązania, polegające na prezentacji związków po dziale znaczeń i ewentualnych podhasłach, ale przed synonimami (praktyka stosowana w tymże słowniku najczęściej) – hasła BARAN, BABA, CHLEB, CHODZIĆ, IŚĆ i wiele innych; lub po synonimach jako zupełnie ostatni element artykułu hasłowego – tak w hasle I. BIEDNY.

Kolejną kwestią jest brak przejrzystego – odbiegającego od ogólnie przyjętych zasad – zapisu postaci wyjściowej frazeologizmu. W SGŚ zarówno pozycje składniowe w obrębie frazeologizmów wypełniane przez samodzielne leksemy i sygnalizowane przez odpowiednie formy zaimkowe, jak i elementy fakultatywne oraz warianty podawane są w nawiasach okrągłych, np. *Dać (komu) (święty) spokój* (hasło DAĆ), *Dostać fackę (fangę, focha)* (hasło DOSTAĆ). Tymczasem w praktyce leksykograficznej przyjęło się stosować nieco inne sposoby zapisu: 1. warianty podaje się po ukośniku / (SFŚI) lub w nawiasie kwadratowym [] (KąsSGO; SFGD); 2. elementy fakultatywne w nawiasach okrągłych () (KąsSGO; SFGD; SFŚI); 3. pozycje składniowe do wypełnienia sygnalizuje się zaimkiem zapisanym jasną kursywą i ujętym w nawias klamrowy {} (KąsSGO; SFGD) albo kursywą bez nawiasu (SFŚI).

Jeszcze innym problemem jest zbyt duża dowolność w sposobie zaznaczania wariantów. W SGŚ człony wymienne frazeologizmu sygnalizuje się na różne sposoby. Najczęściej warianty podawane są w nawiasie okrągłym w układzie alfabetycznym (*Biały jak mleko* (młynarz, śnieg), *Biały jak kreda* (płachta, ściana) – hasło BIAŁY); ale także po przecinku w porządku alfabetycznym (*Dać kus, kusa, kusika, kusku* – hasło DAĆ (SIE)); lub od tyldy alfabetycznie (*Bić jak słomę, ~jak gady w miechu, ~jak cygański bęben* – hasło BIĆ (SIE)). Czasami zdarza się, że nawet w obrębie jednego działu frazeologicznego warianty podawane są różnie. Na przykład w hasle IŚĆ człony wariantywne raz podaje się po przecinku (*Być, iść napranym, ożrałym, pijanym jak bela*), a raz w nawiasach okrągłych (*Iść na fecht (po fehcie)*). Problem wariantów to nie tylko techniczna kwestia sposobu ich notacji, ale przede wszystkim ważny problem metodologiczny, wymagający ustaleń, co traktuje się jako wariant, a co wariantem nie jest i wymaga odnotowania w postaci oddzielnej jednostki frazeologicznej – o czym niżej.

Obok – być może nie aż tak istotnych – uchybień czysto technicznych w SGŚ można znaleźć szereg innych, zdecydowanie ważniejszych niekonsekwencji, a nawet błędów o charakterze metodologicznym.

Na początek należałoby zaznaczyć, że dla właściwego umiejscowienia i opisanie frazeologii w słowniku niezbędne jest ustalenie określonych zasad postępowania wobec wszystkich jednostek dwu- i wielowyrazowych. Dopiero wówczas na ich tle możliwa jest prezentacja materiału frazeologicznego. Z racji tego, iż zróżnicowane formalnie związki wielowyrazowe mogą być notowane w różnych miejscach słownika i artykułu słownikowego (jako samodzielne hasło, podhasło, materiał ilustracyjny danego znaczenia czy frazeologia), niezwykle ważną, a jednocześnie podstawową kwestią jest precyzyjne sformułowanie definicji związku frazeologicznego – czego się w SGŚ nie czyni, co pokazałam, omawiając informacje zawarte we wstępie.

Z analizy materiału wynika, że najmniej problemów sprawiają związki wyrazowe o charakterze werbalnym, zawsze umieszczane w dziale frazeologii, zaś najwięcej – zleksykalizowane wyrażenia przyimkowe o funkcji przysłówków oraz związki o charakterze rzeczownikowym – raz notowane jako frazeologia, innym razem jako podhasło.

W *Zasadach redakcyjnych* słownika można przeczytać, że za podhasła uznawane są m.in. takie kilkuwyrazowe konstrukcje, jak: wyrażenia przyimkowe (*na gwałt, na żabę*), zestawienia (*dziwoka świnia, grochowa zupa*) i wielowyrazowe połączenia pełniące funkcję ekspresywną (SGŚ I: XX–XXI, XXVI–XVII) (*bie-da reta!, do sto diabłów*). W tym jednak względzie w SGŚ można znaleźć wiele niekonsekwencji. Widać to dokładnie w różnym traktowaniu podobnych połączeń, klasyfikowanych jako różne jednostki. Przykładowo połączenia *od małego chłopczyśka* i *za chłopca* (oba o znaczeniu ‘w dzieciństwie’) umieszczone zostały w podhasłach w obrębie artykułów CHŁOPCZYSKO, CHŁOPIEC, zaś identycz-

ny co do struktury formalnej i znaczeniowej związek *za baby* ‘w czasie bycia mężatką’ opracowano w dziale *Fraz.* w artykule BABA. Podobnie konstrukcje *za Boga świętego* i *ani za Boga* znaczące ‘w żaden sposób’, z których pierwsza umieszczona została w podhasle, a druga we frazeologii (hasło BÓG)⁸. Wbrew poczynionym założeniom w ustępie *Fraz.* zamieszczono także takie wyrażenia przyimkowe, jak: *na amen* (hasło AMEN), *co chwila, co chwilę, na chwilę, od tej chwili, przed chwilą, po chwili* (hasło CHWILA)⁹.

Materiał słownikowy pokazuje również, że szczególne trudności wiążą się z ustaleniem granicy między wyrażeniami (traktowanymi jako frazeologia) a zestawieniami (omawianymi w podhasłach)¹⁰. O ile w pełni zasadne jest umieszczenie w podhasle zestawienia o funkcji nominatywnej *kozia broda* będącego nazwą grzyba, o tyle zupełnie niezrozumiałe jest traktowanie w ten sam sposób połączeń *druga broda, dublowana broda, dwie brody* znaczących ‘u osób otyłych: zwisający podbródek’ (hasło BRODA), uznawanych przez słowniki ogólne i frazeologiczne języka polskiego za związki frazeologiczne (USJP; WSiJP; WSiPWN). Zastanawia również, dlaczego wyrażenia *głowa rodziny*¹¹ ‘człowiek będący na czele rodziny’ oraz *głowa królewska* ‘członek rodziny królewskiej’ znalazły się w podhasłach (hasło GŁOWA), a nie we frazeologii.

Oczywiste jest, że czasami nie sposób uniknąć arbitralnych rozstrzygnięć odnośnie do usytuowania konkretnych jednostek w strukturze hasła, jednakże jasne sformułowanie przez zespół redakcyjny we wstępie zasad ich notacji z pewnością pozwoliłoby uniknąć wielu niekonsekwencji.

Podobne zastrzeżenia dotyczą sposobu traktowania przysłów i zleksykalizowanych porównań typu *czerwony jak burak*¹². W założeniach metodologicznych

⁸ Taki sam materiał językowy może też być odmiennie traktowany w różnych leksykonach, np.: wyrażenie przyimkowe *z chęcią, po drodze* w SGŚ potraktowane jest jako podhasło, zaś w USJP jako frazeologia. Ale już konstrukcja *z wielką chęcią* w SGŚ uznana została za frazeologizm (!).

⁹ W USJP konstrukcje te omówione są we frazeologii.

¹⁰ Przeglądu stanowisk badawczych dotyczących statusu zestawień w systemie języka dokonała Alicja Nowakowska w pracy *Świat roślin w polskiej frazeologii* (Nowakowska 2005: 31–34). Z analizy materiału słownikowego wynika, że w podhasłach umieszcza się zwykle konstrukcje wielowyrazowe o funkcji nominatywnej. Są wśród nich np. określenia gatunkujące (*chleb pszeniczny, chleb krupiczny, chleb rżany, chleb świątły*), nazwy potraw (*chuda ewa*), roślin (*chleb pasterski, chleb wróbla, chleb zajęczy*) i zwierząt (*dziwa gęś, dzięcioł czarny*), nazwy świąt i obrzędów (*Boże Ciało, gaiczana niedziela*), nazwy chorób (*angielska choroba, cukrowa choroba, choroba świętego Wita, suche bóle*) czy terminy dotyczące narzędzi i prac wiejskich (*drabina z korzeniem, żytna drabina; po dłużkę, w dłużki* ‘o sposobie bronowania: wzdłuż skib’).

¹¹ USJP związek ten podaje jako frazeologię.

¹² Zarówno w SGP, jak i SGOWiM przysłów nie traktuje się jako odrębne jednostki. Z reguły są one wykorzystywane jako ilustracja poszczególnych znaczeń wyrazu. Podobnie postępuje

i redakcyjnych do SGŚ brak informacji na ten temat, a analiza materiału słownikowego nie pozwala wywnioskować, jaką metodę w opracowaniu tychże jednostek przyjęto. Na przykład przysłowie *barbórka po lodzie to Boże Narodzenie po wodzie* odnotowane zostało w haśle BARBÓRKA jako ilustracja znaczenia wyrazu, zaś jednostki – wszystkie opatrzone kwalifikatorem *przysł.* – takie jak: *dziury w niebie nie będzie* (hasło DZIURA), *nie hruby, nie cienki* (hasło HRUBY), *dostać mleka jak podoją byka* (hasło DOSTAĆ) czy *ryby i dzieci nie mają głosu* (odesłane pod RYBY) umieszczono w dziale frazeologia. Takie same rozbieżności widać w traktowaniu utartych porównań. Część z nich omówiono we frazeologii, np. *biedny jak mysz kościelna* (hasło I. BIEDNY), *chodź jak flądra* (hasło FLĄDRA), *głodny jak wilk* (hasło GŁODNY), *głupi jak cap, głupi jak cholewa, głupi jak osioł* (hasło GŁUPI), a część wykorzystano jako ilustrację znaczenia wyrazu, np. pod odpowiednimi znaczeniami wyrazu HRUBY, CHUDY czy FERULA znalazły się porównania *hruby jak beczka, chudy jak patyk, chudy jak pies, chudy jak deska, chodź jak ferula*.

Inna, równie ważna metodologicznie, kwestia to wspominane już wcześniej warianty frazeologiczne. Brak teoretycznych ustaleń co do rozumienia pojęcia wariantu wiąże się bezpośrednio z praktycznymi trudnościami w ich wskazaniu i zapisie. Jako przykład może posłużyć hasło DAĆ, w którym w dziale *Fraz.* zamieszczono *dać gębickę, gębięcia, gębulki, gęby* ‘pocałować kogoś lub pozwolić się pocałować; dać całusa’, gdy kilka wierszy wyżej jako odrębną jednostkę o tym samym znaczeniu odnotowano związek *dać dzióbka*. Podobnie, jako dwie samodzielne jednostki o znaczeniu ‘uciec’ potraktowano związki *dać dyba* i *dać dyla* (także w haśle CHODZIĆ: *chodzić na pąć* i *chodzić na pącie* o znaczeniu ‘pielgrzymować’), podczas gdy w innym miejscu słownika jako związek wariantywny, z członami wymiennymi zapisano *biały jak mleko (młynarz, śnieg)* (hasło BIAŁY).

Brak sformułowania w ogólnych założeniach metodologicznych precyzyjnej definicji związku frazeologicznego (o czym pisałam wcześniej), utrudniający w znacznym stopniu jednoznaczne oddzielenie związku frazeologicznego od doraźnej konstrukcji składniowej, sprawia¹³, że wątpliwości mogą także budzić

się w przypadku utartych porównań typu *głupi jak wół* – chyba że oprócz intensywności wyrażają jakiś inny odcień znaczeniowy lub podlegają ograniczeniom selektywnym, wówczas zamieszczane są w dziale frazeologii (zob.: Krawczyk 1982: 34–35; Kołodziejczykowa, Krasowska 2003: 199).

¹³ Problem ten sygnalizowała już Henryka Augustynowicz-Ciecierska, pisząc: „Co do stosunku frazeologii do składni, to oba zjawiska rzeczywiście się zazębiają, nie należy ich jednak nigdy ze sobą mieszać. Składnię poprzez frazeologię wydobywamy tylko wówczas, gdy jest ona semantycznie obciążona. I tak np.: *prac w balii czy na balii, iść w cień czy do cienia* to zagadnienia wyłącznie składniowe, ale w żadnym wypadku nie frazeologia. Niekiedy jednak frazeologia ze składnią są ściśle zespolone, np. zwrot *robić na blazna* ‘wyszydzać’

włączane w SGŚ w zakres frazeologii czasownikowe połączenia typu: *buczeć po kim* ‘robić wymówki komuś’ (hasło BUCZEĆ), *być za kim, za czym* ‘być zwoleńnikiem kogoś, opowiadać się za czymś, sprzyjać komu’ (hasło BYĆ), *dudłać nad czymś* ‘robić coś mozolnie, z trudem’ (hasło DUDLAĆ), *jeździć po (na) kimś (kimsi)* 1. ‘przesadnie kogoś strofować z jakiegoś powodu’; 2. ‘obmawiać kogoś’ (hasło JEŹDZIĆ).

Kolejną problematyczną kwestią jest zakres zamieszczania frazeologizmów w słowniku. Zgodnie ze sformułowanymi we wstępie założeniami metodologicznymi i przyjętą zasadą dyferencyjności (SGŚ I: IX) frazeologia, podobnie jak leksyka, powinna podlegać ograniczeniom i być prezentowana w wyborze. Tymczasem SGŚ mimo deklarowanej dyferencyjności rejestruje także związki, które poza gwarowymi, systemowymi cechami fonetycznymi niczym się nie różnią od związków występujących w języku literackim. Przykładowo w haśle CHODZIĆ na 124 odnotowane frazeologizmy 13 z nich (w takiej samej formie i znaczeniu) funkcjonuje także w polszczyźnie ogólnej¹⁴: *chodzić bez głowy*, *chodzić jak błędna owca*, *chodzić jak paw*, *chodzić od Annasza do Kajfasza*, *chodzić za kimś jak cień* – to niektóre z nich.

Niezwykle istotną w słowniku jest kwestia ustalania znaczeń i definiowania związków frazeologicznych. Pomijając problemy szczegółowe (dotyczące zasadności stosowania określonych typów definicji czy potrzeby ujednoliconych definicji przy frazeologizmach o tym samym znaczeniu), największy kłopot sprawiają związki, których znaczenie jest niepewne, oraz takie, których znaczenia – z różnych powodów – nie daje się ustalić w ogóle. Najczęściej przyczyną tego stanu rzeczy jest jakość materiału, którym dysponuje badacz. Pamiętać należy, że materiał zgromadzony w kartotece słownikowej zbierany był z myślą o archiwizacji leksyki gwarowej, związki frazeologiczne w materiale tym pojawiają się niejako „przy okazji”. A zatem zdarza się, że jest to materiał nie w pełni wartościowy – zazwyczaj z uwagi na brak kwalifikatora „fraz.”, kontekstu użycia czy też brak objaśnienia znaczenia. Materiał taki stanowi nie lada wyzwanie dla leksykografa. O tym, że próby ustalania znaczeń poprzez konfrontowanie danego związku

lub eufemistyczne określenie ciąży *chodzić kimś* lub *chodzić z kimś*. Musi to być oczywiście wydobyte jako frazeologia” (Augustynowicz-Ciecierska 1961: 81). Struktury z pogranicza frazeologii i składni budzą wiele wątpliwości i są niezwykle dyskusyjne. Granica między jedną a drugą konstrukcją jest płynna, a kryterium „semantycznego obciążenia” niejednoznaczne i mało precyzyjne. Por. np. tego typu konstrukcje w USJP uznane za frazeologię: *spać z kimś* ‘mieć z kimś stosunek płciowy, utrzymywać z kimś stosunki seksualne’; *coś kogoś tknęło* ‘ktoś instynktownie coś przeczuł, zwrócił na coś uwagę’; *coś wcięło* ‘coś nagle przepadło’; *zaćmiło kogoś* ‘ktoś na chwilę stracił przytomność, pamięć lub rozeznanie’; *coś uderza czymś* ‘coś zwraca czyjąś uwagę czymś, zadziwia, zaskakuje kogoś’; *wisieć przy kimś* ‘być od kogoś zależnym, być na czyimś utrzymaniu’.

¹⁴ Porównania dokonałam na podstawie USJP i SPLP.

z podobnym wariantem istniejącym w polszczyźnie ogólnej lub w innych gwara¹⁵ nie zawsze przynoszą oczekiwane rezultaty, mogą świadczyć odnotowane w SGŚ – wcale znowu nie tak rzadkie – związki, których znaczenia w żaden sposób nie udało się ustalić¹⁶ (zob. frazeologia w hasłach: DZIWAĆ SIĘ, GOŁY).

I wreszcie na koniec wspomnieć trzeba także o związkach, które zamiast w dziale frazeologia zostały umieszczone jako materiał ilustracyjny w dziale znaczeń, np. w hasle HUCZEĆ jako ilustrację znaczenia 4b przywołano przysłowie *huczeć jak o czerwonej pończosze*, które powinno znaleźć się we frazeologii – takie właśnie odesłanie tego związku znajdziemy w tomie VI słownika w dziale *Fraz.* w hasle CZERWONY (*Huczeć jak o czerwonej pończosze* zob. HUCZEĆ). Podobnie nierozpoznany został związek *hyra się kogoś dzierży* ('o kimś zarozumiałym') odnotowany jako ilustracja znaczenia 1. w hasle HYRA.

Wskazane powyżej kwestie to tylko niektóre z metodologicznych i technicznych problemów dotyczących opracowania frazeologii w słownikach gwarowych.

Celem niniejszego artykułu było zwrócenie uwagi na to, jak ważne dla leksykograficznego opisu frazeologii jest wypracowanie metodologicznych podstaw tego opisu. Brak szczegółowo zarysowanych założeń dotyczących spraw podstawowych, jak: rozumienie terminu „związek frazeologiczny”, „wariant frazeologiczny”, kryteriów podziału związków, odróżniania związków frazeologicznych od innych połączeń wielowyrazowych, jak również brak odpowiednio przedstawionych zasad redakcyjnych odnośnie do miejsca i sposobu prezentacji materiału frazeologicznego, skutkuje licznymi niekonsekwencjami i odbija się, niestety, na jakości opracowania frazeologii w słowniku.

Analiza materiału, zwłaszcza pierwszych tomów SGŚ, pokazała, że autorzy poszczególnych artykułów hasłowych w opisie frazeologii opierali się na dość ogólnej i podstawowej wiedzy odnośnie do rozumienia pojęcia związku frazeologicznego, a w selekcji materiału frazeologicznego i rozstrzyganiu kwestii szczegółowych kierowali się raczej intuicją badawczą i własną kompetencją językową. I choć nowoczesna lingwistyka usankcjonowała kompetencję językową jako narzędzie pracy językoznawcy (Krawczyk-Tyrpa 1987: 41), to jednak w przypadku tak dużych, długofalowych i zespołowych prac, jak tworzenie słownika, konieczne są precyzyjne (niekiedy wręcz drobiazgowo), jednoznaczne i wspólne – a nie bazujące tylko na intuicji i kompetencji poszczególnych badaczy – rozwiązania, zarówno redakcyjne, jak i metodologiczne¹⁷.

¹⁵ O sposobach takich pisała H. Augustynowicz-Ciecierska (1961: 79).

¹⁶ W SGŚ znaczenie niepewne sygnalizowane jest znakiem zapytania umieszczonym w nawiasie (?), zaś znaczenie niewiadome – pytajnikiem w łapkach znaczeniowych '?' (zob.: SGŚ I: XXV–XXVI).

¹⁷ Na znaczenie tego typu ustaleń w procesie tworzenia słownika zwracał uwagę Piotr Żmigrodzki, pisząc: „Czynność ta [tj. ustalenie metody i technicznych zasad opisu oraz sformułowanie instrukcji redakcyjnej, według której będzie się redagować artykuły hasłowe – L.P.]

Na zakończenie: pewnym usprawiedliwieniem tych wszystkich wskazanych przez mnie niedostatków SGŚ niech będzie stwierdzenie, że czasami jednak, o czym wie każdy leksykograf, nawet najrzetelniej przygotowane zasady teoretyczne w najlepszej instrukcji słownikowej nie sprawdzają się w praktyce, a ich weryfikację przynosi zwykle konkretna praca przy redagowaniu artykułów hasłowych (Kołodziejczykowa, Krasowska 2003: 200).

Wykaz skrótów słowników

- KAŚSGO: J. Kąś, *Słownik gwary orawskiej*, Kraków 2003.
- SFGD: M. Rak, *Słownik frazeologiczny gwary Dębna w Górach Świętokrzyskich*, Kraków 2005.
- SFŚL: L. Przymuszała, *Słownik frazeologizmów i typowych połączeń wyrazowych w gwarach śląskich*, Opole 2013.
- SGK: B. Sychta, *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej*, t. I–VII, Wrocław 1967–1976.
- SGOWiM: *Słownik gwar Ostródzkiego, Warmii i Mazur*, t. I–IV, red. Z. Stamirowska, Wrocław 1987–2002, t. V, red. H. Perzowa, Wrocław 2006.
- SGP: *Słownik gwar polskich, Źródła i t. I*, red. M. Karaś, J. Reichan, t. II–V, red. J. Reichan, S. Urbańczyk, t. VI, red. J. Okoniowa, J. Reichan, t. VII–IX, red. J. Okoniowa, J. Reichan, B. Grabka, od z. 29, red. B. Grabka, R. Kucharzyk, J. Okoniowa, J. Reichan, z. 1, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk, od z. 2 Łódź, t. III, Wrocław – Warszawa – Kraków, od t. IV – Kraków, 1977–.
- SGŚ: B. Wyderka (red.), *Słownik gwar śląskich*, t. I–XIII, Opole 2000–2012.
- SPLP: W. Lubaś (red.), *Słownik polskich leksemów potocznych*, t. I–VII, Kraków 2001–2013.
- USJP: S. Dubisz (red.), *Uniwersalny słownik języka polskiego PWN*, t. I–IV, Warszawa 2003.
- WSFJP: P. Müldner-Nieckowski, *Wielki słownik frazeologiczny języka polskiego*, Warszawa 2004.
- WSF PWN: A. Kłosińska, E. Sobol, A. Stankiewicz (oprac.), *Wielki słownik frazeologiczny PWN z przysłowiami*, Warszawa 2005.

ma szczególne znaczenie w pracach nad wielkimi słownikami, w których biorą udział liczne zespoły leksykografów. Sformułowanie eksplicytnych zasad opisu jest podstawowym warunkiem w miarę jednolitego opracowania wszystkich artykułów hasłowych” (Żmigrodzki 2005: 28).

Literatura

- ADAMIEC D., 2004, *Frazeologia w „Słowniku języka polskiego XVII i I. połowy XVIII wieku”*, „Problemy Frazeologii Europejskiej” VI, s. 59–71.
- AUGUSTYNOWICZ-CIECIERSKA H., 1961, *Problemy frazeologiczne w słowniku gwarowym*, „Sprawozdania z Prac Naukowych Wydziału Nauk Społecznych PAN” IV, z. 2, s. 77–84.
- KOŁODZIEJCZYKOWA D., KRASOWSKA M., 2003, *Frazeologia w „Słowniku gwar Ostródzkiego, Warmii i Mazur”*, [w:] J. Sierociuk (red.), *Gwary dziś*, t. II: *Regionalne słowniki i atlasy gwarowe*, „Prace Komisji Językoznawczej – Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk. Wydział Filologiczno-Filozoficzny”, 40, Poznań, s. 189–201.
- KRAWCZYK A., 1982, *Frazeologia w „Słowniku gwar polskich”*, „Biuletyn Sławistyczny” VII, s. 33–37.
- KRAWCZYK-TYRPA A., 1987, *Frazeologia somatyczna w gwarach polskich. Związki frazeologiczne o znaczeniach motywowanych cechami części ciała*, Wrocław (wyd. II: *Frazeologia somatyczna. Związki frazeologiczne o znaczeniach motywowanych cechami części ciała w gwarach polskich*, Łask 2005).
- NOWAKOWSKA A., 2005, *Świat roślin w polskiej frazeologii*, „Acta Universitatis Wratislaviensis”, nr 2755, Wrocław.
- ŻMIGRODZKI P., 2005, *Wprowadzenie do leksykografii polskiej*, wyd. II uzupełn., „Prace i Skrypty Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach”, nr 47, Katowice.

Frazeologia

źródłem wiedzy o człowieku

MACIEJ RAK

UNIwersytet Jagielloński, Kraków

WARTOŚCIOWANIE W ANIMALISTYCZNEJ FRAZEMATYCE GWAR POLSKIEGO PODTATRZA

Uwagi wstępne

1. Rozstrzygnięcia terminologiczne i metodologiczne

Frazematyka animalistyczna służy wartościowaniu, informuje o wartościach i jest ich nosicielem. W artykule zajmę się opisem wycinka ludowego systemu aksjonormatywnego, na podstawie frazematyki nie można bowiem orzekać o jego całości. Opis tego systemu – jak wskazywałem w innym artykule (Rak 2010) – powinien uwzględniać materiał znacznie szerszy: pełne dane językowe, tekstowe i ankietowe.

Rzeczownik *wartościowanie* jest derywatem od wieloznacznego i nieostrego słowa *wartość*, które jednak nawet w potocznym ujęciu konotuje coś dobrego (zaprzeczeniem wartości jest antywartość lub wartość negatywna). Na tej podstawie Jadwiga Puzynina podała następującą definicję wartości: „X jest wartością: X jest tym, co (ludzie w ogóle, grupa ludzka i) nadawca (odczuwa(ją) jako dobre i) uznaje(ją) za dobre” (Puzynina 1991: 130).

Aksjolingwistyka była tematem wielu prac, przede wszystkim J. Puzyniny (np. 1991, 1992, 1997, 2003, 2014) oraz Jerzego Bartmińskiego (1991, 2003a, 2003b, 2006, 2014) i jego współpracowników (Abramowicz, Bartmiński, Bielińska-Gardziel 2012; Bartmiński, Bielińska-Gardziel, Niebrzegowska-Bartmińska 2014; Bielińska-Gardziel, Niebrzegowska-Bartmińska, Szadura 2014). Wartościowanie ujmowano albo bardzo szeroko (Laskowska 1992; Krzeszowski 1999), albo też ograniczano je do nazw wartości i nośników wartości, skupiano się przy tym bądź na materiale potocznym (Laskowska 1992), bądź ogólnopolskim (J. Puzynina,

J. Bartmiński). Gwarom poświęcono zaledwie kilka opracowań (por. Rak 2010, 2012; Buława 2014; Pelcowa 2014 i umieszczoną w tych artykułach bibliografię). Tego tematu dotyczy również jeden z rozdziałów monografii *Kulturemy podhalańskie* (Rak 2015: 141–260), w którym omówiłem m.in. *honór*, *ślebodę*, *ziym*, *dudki*, *Pámbocka*, *Pániezusa*, *Gaździnę Podhåła* i *krýż*.

Dla rozwinięcia zaproponowanej w tytule tematyki szczególnie ważne są jednak trzy artykuły: Anny Pajdzińskiej – *Wartościowanie we frazeologii* (1991), Ryszarda Tokarskiego – *Wartościowanie człowieka w metaforach językowych* (1991b) oraz Anny Tyrpy i Macieja Raka – *Onomazjologiczne ujęcie frazematyki gwarowej* (2010). W pierwszym z wymienionych opracowań autorka przedstawiła perspektywę opisu frazeologii według następującego schematu: 1) frazeologizmy komunikujące wartościowania, 2) frazeologizmy implikujące wartościowania oraz 3) frazeologizmy jako źródło wiedzy o wartościach. R. Tokarski skupił się przede wszystkim na frazeologii zawierającej nazwy zwierząt, by wykazać wartościującą opozycję *homo* – *animal*. Z kolei A. Tyrpa i M. Rak, przyjmując perspektywę onomazjologiczną, zajęli się ludowym system aksjonormatywnym, który opisali na podstawie frazeologii zebranej w *Słowniku frazeologicznym gwary Dębna w Górach Świętokrzyskich* (SFGD).

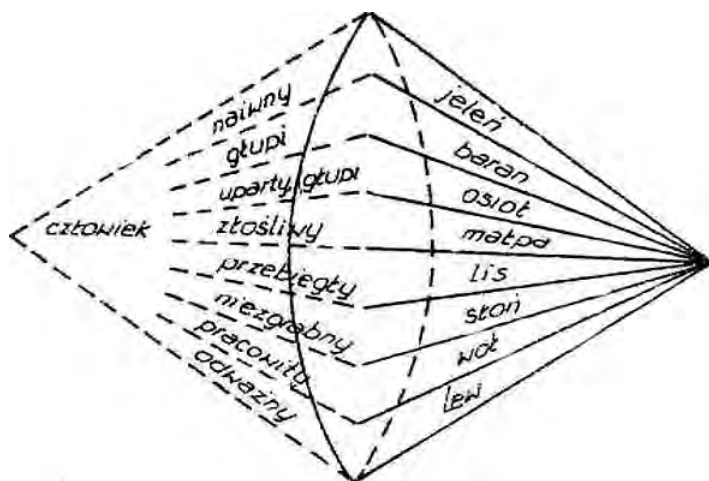
W niniejszym artykule zagadnienie wartościowania omawiam na materiale frazematycznym. Do frazematyki – jak ujmuję ją Wojciech Chlebda (1991, 2010) – należą formy językowe odtwarzane z pamięci, składające się co najmniej z dwóch elementów (oczywiście nie chodzi tu np. o leksemy nieciągle typu *po polsku* oraz czasowniki zwrotne z komponentem *się*, gdyż kryterium konstytutywnym frazematyki jest „nazwanie danej wiązki sensów” lub „wyrażenie danego potencjału treściowego” (Chlebda 2010: 336)). Kryterium to spełniają zarówno tradycyjnie ujmowane frazeologizmy, jak i przysłowia. Rozróżnienie tych dwóch klas jest nierzadko problematyczne, gdyż niektóre frazeologizmy pochodzą od przysłów (genetycznie są ich fragmentami), bywa też, że przysłowia powstają przez rozwinięcie związków frazeologicznych. Wskazana zależność przemawia na korzyść frazematyki, niwelującej tego typu problemy klasyfikacyjne.

Gwarowość ujmuję w sposób niedyferencyjny. Tym samym w artykule omawiam zarówno frazemy typowo gwarowe, jak i wspólne z polszczyzną ogólną, pod warunkiem, że zostały one zanotowane w gwarach Podtatrza.

Jeśli idzie o zakres frazematyki animalistycznej, wyznaczam go, biorąc pod uwagę aspekt motywacyjny, czyli obecność w jednostce frazematycznej: 1) nazwy zwierzęcia, np. *{ktosi} dogada sie {z kimsi} jak gynś z prosiyncim*; *{ktosi} zna sie {na cymśi} jak świnią na mydle*, 2) derywatu od tej nazwy, np. *świński blondyn*, lub 3) nazwy zwierzęcej części ciała, np. *{ktosi} wyciongnie kopyta*. Dodatkowym kryterium jest obrazowanie odsyłające do zwierząt, np. *{ktosi} odeńdzie jak od koryta*.

Przy zapisie frazemów stosuję ortografię półfonetyczną, tylko jedna litera – *á* (na oznaczenie *a* pochylonego) – nie występuje we współczesnej polskiej pisowni. Umieszczone po gwarowych przykładach skróty *P*, *O*, *S* oznaczają odpowiednio Podhale (gwarę podhalańską), Orawę (gwarę orawską) i Spisz (gwarę spiską). Taki też jest zakres dialektologiczny polskiej części Podtatrza. W przypadku zwrotów frazeologicznych zaznaczyłem ich właściwości składniowe, służą do tego gwarowe formy zaimków *ktosi*, *cosi*, *gdziesi*, które oznaczają miejsca walencyjne.

Analizowane w niniejszym artykule frazemy pochodzą z monografii *Języko-wo-kulturowy obraz zwierząt utrwalony w animalistycznej frazeologii gwar Gór Świętokrzyskich i Podtatrza* (Rak 2007). Zebrałem w niej i omówiłem ponad 1200 jednostek¹ (ze względu na ograniczoną objętość niniejszego artykułu umieściłem w nim jedynie część tych jednostek, te najbardziej reprezentatywne). Jest to zbiór na tyle bogaty, że można na jego podstawie formułować i wersyfikować wnioski. W książce scharakteryzowałem językowo-kulturowy obraz zwierząt, odwrotnym aspektem tego opisu jest wartościowanie, realizowane według poniższego schematu, por.:



Człowiek

Zwierzę
(Tokarski 1984a: 94).

Ujęcie tego wykresu w perspektywie semantyki leksykalnej przekonuje, że w przypadku frazematyki animalistycznej mamy do czynienia z krzyżującymi się

¹ Frazemy te pozyskałem podczas badań terenowych, a także metodą kwestionariuszową (*Kwestionariusz do badania gwarowych związków frazeologicznych. Frazeologia animalistyczna* (Rak 2007: 185–194) wysyłałem do szkół i instytucji podhalańskich). Liczną grupę jednostek pozyskałem także z *Podholańskich porzykań i pogworek maści weslijakiej ku cła zadumie i wesołości* danych Stanisława A. Hodorowicza (HodPP).

polami leksykalno-semantycznymi ZWIERZĘ i CZŁOWIEK. Cechy przypisywane zwierzętom są bowiem odnoszone do ludzi. W wyniku tego właśnie zabiegu najjaskrawiej ujawnia się wartościowanie.

2. Opis znaczenia porównań animalistycznych

Kwestią metodologiczną ważną szczególnie w przypadku porównań zleksykalizowanych (to najliczniejsza grupa frazemów animalistycznych) jest właściwe uchwycenie ich znaczeń. Sprawa komplikuje się tym bardziej, że mamy tu do czynienia z materiałem gwarowym, który wymaga przyjęcia odpowiedniej (ludowej) perspektywy opisu. Jako przykłady ilustrujące ten problem posłużą jednostki realizujące najbardziej typowy schemat porównania: *{ktosi} siedzi jak kwoka na jájkak* (P); *{ktosi} stoi jak* (świyntá) *krowa* (O, P, S) i *{ktosi} leży jak krówski ogón na kupie gnoja* (P).

Wychodząc z założenia, że znaczenie porównania zleksykalizowanego jest wyznaczane przez człon określany, który jest dopełniany członem określającym², należałoby uznać wymienione frazemy za jednostki o znaczeniach: ‘siedzieć’, ‘stać’ i ‘leżeć’. Dodatkowo są tu obecne komponenty intensyfikacji i negatywnego wartościowania. Pojawia się jednak pytanie, w jakim celu są używane te porównania? Czy rzeczywiście po to, by krytykować czynności siedzenia, stania i leżenia? Odpowiednia interpretacja tych jednostek wymaga zwrócenia uwagi nie tylko na znaczenie leksykalne, ale też – a właściwie przede wszystkim – na ich znaczenie pragmatyczne. Jak się bowiem okazuje, porównania te są używane z intencją krytyki lenistwa, która przez odwrotność wskazuje na pracowitość. Kluczem do zrozumienia miejsca frazemów w systemie gwarowym jest więc – jak można sądzić – pragmatyka. W zdecydowanej większości nie służą one do opisu świata (zwykle do tego wystarczają leksemy jednowyrazowe), lecz do przekazywania dodatkowych treści – powiązanych wzajemnie: ekspresywności i wartościowania.

3. Nastawienie krytykujące

Jak wiadomo, ogólną właściwością frazematyki animalistycznej jest nastawienie krytykujące, znacznie więcej jednostek służy bowiem naganie niż pochwałe. Można w tym widzieć specyfikę ludowej dydaktyki – właściwe (oczekiwane) postępowanie wskazywano przez napiętnowanie antyprzykładu. Było to skuteczniejsze niż pochwała.

² Por. „Z semantycznego punktu widzenia zleksykalizowane porównania typu *X jak Y* stanowią powiązanie pod względem znaczeniowym binarnej struktury obejmującej człon określany i określający” (Wysoczyński 2005: 33).

W zebranym materiale zanotowałem zaledwie kilka frazemów, które nie wpisują się w krytykujące nastawienie frazematyki, lecz bezpośrednio wyrażają (pochwalają):

- pracowitość (robotność): *pracowity/robotny jak pscola (pscółka)/mrówka (mrowca)* (O, P, S);
- wolność (ślebodę): *ślebodny jak orzeł* (O, P, S);
- pokorę i skromność: *łagodny jak owiecka* (O, P, S); *potulny jak owiecka/baranek* (O, P, S); *Pokorne ciele dwie matki ssie* (O, P, S);
- zaradność: *starowną jak kociaca* (P). To porównanie właściwie jest używane jedynie w odniesieniu do kobiet.

Ta bardzo duża dysproporcja (kilka jednostek w opozycji do ponad 1200) może być istotna z tego względu, że wskazuje na specyfikę i hierarchię ludowego systemu aksjonormatywnego. Jeśli idzie o szczegóły, skoro o niektórych wartościach wnioskujemy jedynie przez odwrotność odczytania frazemów, a na inne wartości poza krytykującymi frazemami wskazują też jednostki, które *explicite* są pochwałami, to można w tym widzieć pewną odpowiedź. Pracowitość niewątpliwie stoi na szczycie ludowego systemu aksjonormatywnego – wskazuje na to nagromadzenie ekspresywizmów osobowych i frazemów krytykujących lenistwo, a także obecność jednostek, które są pochwałami. Jeśli uwzględnimy dodatkowo folklor słowny (składają się na niego teksty różne pod względem gatunku, ale zbieżne pod względem treści – chwalcące pracowitość i ganiące lenistwo zwykle poprzez ukonkretnienie: osoba leniwa – osoba pracowita, pierwsza zostaje ukarana i cierpi głód, druga jest wzorem), przewaga pracowitości nad innymi wartościami będzie jeszcze bardziej widoczna.

4. Ekspresywność frazematyki animalistycznej

Stałą właściwością frazemów animalistycznych jest ekspresywność. W porównaniach zleksykalizowanych *comparandum* i *comparans* często są równe semantycznie, dzięki czemu uzyskujemy intensyfikację, np. *sprosty jako somar* ‘bardzo głupi’. W tej jednostce znaczenie rzeczownika *somar* słowac. ‘osiół’, używanego także w funkcji ekspresywizmu osobowego, zostało zredukowane jedynie do semu konotacyjnego ‘głupi’. Na ekspresywność frazemów animalistycznych wskazuje sytuacja ich użycia – niektóre pojawiają się w wypowiedziach jako wykładnik emocji, zastępując neutralne słownictwo. Między tego typu jednostkami a klasycznymi ekspresywizmami osobowymi można postawić znak równości.

Warto jednak dodać, że pewna grupa frazemów z komponentami zwierzęcymi jest pozbawiona ekspresywności i nie wskazuje na wartościowanie. Składają się na nią przysłowia:

- meteorologiczne, np.:

Kie sie pajonk w lipcu przechodzi, ze sobom dysc przywodzi (P);

*Kie w styczniu pscółka z ula wylatuje, nie barz dobry rok obiecuje (P);
W kwietniu, kie pscółka jesce nieruchliwá, mokrá wiosna jesce bywá (P);*

- dotyczące cyklu rocznego i kościelnego, np.:

Na Boże Narodzynie przibywá dnia na kurze postompiynie (O, P, S);

Na Nowy Rok na barani skok (O, P, S);

Na Nowy Rok przibywá dnia na zajyncy skok (O, P, S);

Paździyrnik chodzi po kraju, zynie ptactwo z kraju (P);

- odnoszące się do aktywności zawodowej, np.:

Przez przycyne Wawrzińca myncennika, chroń Boże pscółki od skodnika (P);

Od świyntyj Katarzyny nie prześladuj juz zwiyrzyny (P).

Ekspresywność porównań zleksykalizowanych szczegółowo rozważał Włodzimierz Wysoczański w monografii *Językowy obraz świata w porównaniach zleksykalizowanych. Na materiale wybranych języków* (2005). Badacz ten wskazał, że ekspresywność w ogólnopolskich porównaniach osiąga się kilkoma zabiegami, do których należą:

- wykorzystanie określonego słownictwa: emocjonalnego (zdrobnień, zgrubień i spieszczień), a także wulgaryzmów, etnonimów, antroponimów, toponimów i leksyki nacechowanej stylistycznie (książkowej, potocznej, regionalnej lub gwarowej);
- aliteracja i rym;
- odniesienie do człowieka, które wywołuje efekt poniżenia;
- zestawienie wykluczających się obiektów i zjawisk;
- antyfraza (Wysoczański 2005: 52–60).

Wszystkie wymienione zabiegi możemy także odnaleźć w porównaniach animalistycznych. Zagadnienie ekspresywności nie jest jednak przedmiotem tego artykułu, dlatego nie będę się tu tym dokładniej zajmował. Jest to temat na osobne studium.

5. Opozycja *homo* – *animal*

Analizowany dział frazematyki wpisuje się w szerszy kontekst opozycji *homo* – *animal*, która była przedmiotem rozważań m.in. kulturoznawców, językoznawców i literaturoznawców. Lingwiści poświęcili jej 20 artykułów umieszczonych w XV tomie *Języka a Kultury*, którego podtytuł brzmi *Opozycja homo – animal w języku i kulturze* (Dąbrowska 2003). Warto też wymienić kilka innych opracowań. Zbigniew Kempf (1985, 1989) w dwóch artykułach opisał zróżnicowanie leksyki dotyczącej zwierząt i ludzi, np. *głowa – łeb, ręka, noga – łapa, język – ozór, oczy – ślepia* itp. Biorąc pod uwagę ekspresywność leksemów *łeb, łapa, ozór* i *ślepia* w użyciach, w których służą one do opisu części ciała człowieka, można mówić o słownictwie „gorszym”, co bezpośrednio wskazuje na wartościowanie.

R. Tokarski w książce *Struktura pola znaczeniowego (studium językoznawcze)* (1984b) stwierdził (s. 44–46), że wyrazom *człowiek* i *ludzie* towarzyszy konotacyjny sem <+ dobry>, ujawniający się m.in. w leksemach wartościujących, np.: *zezwierżenie*, *bestialstwo*, a także w materiale frazematycznym, np.: *zły jak pies* – {*ktoś*} *postępuje jak człowiek*. Do podobnych wniosków doszła A. Pajdzińska w dwóch artykułach (1991, 1992). W kilku kolejnych pracach Tokarski podkreślał, że negatywne wartościowanie jest składnikiem konotacji semantycznych większości nazw zwierząt (Tokarski 1988, 1991a, 2002, 2004).

Wymienione wyżej opracowania przekonują, że w języku i kulturze mamy do czynienia z głęboko zakorzoną, uniwersalną, wartościującą opozycją *homo* – *animal*. Można założyć, że jest ona składową innej, szerszej opozycji, *swój* – *obcy*, w której *swój* to człowiek, a *obcy* to zwierzę. Z dostępnych danych wynika, że opozycja *człowiek* – *zwierzę* jest właściwością większości kultur i języków. Są od tego wyjątki, czasem mamy do czynienia z opozycją rozmytą, jak w przypadku niedźwiedzia (Krawczyk-Tyrpa 2003), albo też z pozytywnym wartościowaniem zwierząt, jak w przypadku pszczoły. Relacja ta jest również zachwiana w hinduizmie, nakazującym wegetarianizm i zakazującym krzywdzenia wszystkich istot żywych.

Czym można wyjaśnić uniwersalność opozycji *człowiek* – *zwierzę*? Wyrasta ona z atawizmu. Antropogeneza obejmowała bowiem nie tylko zmiany w obrębie ciała, czyli np. pionizację postawy i zwiększenie mózgu przy równoczesnym skróceniu szczęk, ale też równie istotne zmiany psychiczne. Wywodząc się ze świata zwierząt i bytując w nim, ludzie pierwotni, by określić swoje człowieczeństwo, ostentacyjnie postawili granicę między zwierzętami a sobą. Nałożyli na nią wartościowanie, bo przecież *swój* niemal zawsze jest dobry, a *obcy* – zły. Biblia ujęła to metaforą: „Po czym Bóg im [pierwszym rodzicom – MR] błogosławił, mówiąc do nich: »Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi«” (Rdz 1, 28).

6. Antropocentryzm

Kolejną ogólną właściwością frazematyki animalistycznej jest nastawienie antropocentryczne. Antropocentryzmowi frazeologii osobne artykuły poświęcili A. Pajdzińska (1990), Katarzyna Mosiołek-Kłosińska (1997) i M. Rak (2006). Zjawisko to realizuje się na kilka sposobów, np.: 1) większość frazemów animalistycznych skupia się na człowieku – służy opisowi jego cech psychicznych i fizycznych; 2) w tych jednostkach pojawiają się przede wszystkim nazwy zwierząt bliskich człowiekowi – hodowanych przez niego, często obserwowanych, stanowiących zagrożenie albo w jeszcze jakiś inny sposób zwracających na siebie jego uwagę; 3) frazematyka animalistyczna stanowi grupę bardzo bogatą, podobnie jak

frazematyka somatyczna; 4) w zdecydowanej większości frazemy z komponentami zwierzęcymi wnoszą negatywne wartościowanie, zgodnie z wykładnią opozycji *homo – animal*.

Analiza materiału

Przy opisie i szeregowaniu poszczególnych frazemów w równym stopniu uwzględniam ich znaczenie leksykalne, jak i pragmatyczne. Tym samym odwołuję się do kontekstów, które zanotowałem podczas badań terenowych. Nie przytaczam tu jednak cytatów potwierdzających znaczenie i użycie frazemów, gdyż nie ma na to miejsca.

We frazematyce animalistycznej krytyce podlegają następujące cechy i zachowania:

1) Lenistwo

Ponieważ praca jest kojarzona z ruchem (najlepiej szybkim), krytyce podlegają:

- leżenie: *{ktosi} leży jak krowa* (O, P, S); *{ktosi} leży jak krówski ogón na kupie gnoja* (P);
- siedzenie: *{ktosi} siedzi jak kwoka na jajkach* (P); *{ktosi} siedzi jak wsa w skórze* (P);
- stanie: *{ktosi} stoi jak (świyntá) krowa* (O, P, S);
- powolność w poruszaniu się (połączona z brakiem celowości): *{ktosi} chodzi jak blyndná/zblonkaná owca* (O, P, S); *{ktosi} chodzi {za kimsi} jak ciele za krowom* (O, P, S); *{ktosi} chodzi jak zmoklá kura* (O,P, S); *{ktosi} chodzi/rusá sie jak ćma* (O, P, S); *{ktosi} rusá sie jak mokre ciele* (O); *{ktosi} rusá sie jak mucha w cieście/kałamárzu* (P); *{ktosi} rusá sie jak mucha w smole/maśle* (O, P, S); *{ktosi} rusá sie jak niedźwiydź* (P); *{ktosi} lezie/rusá sie/wlece jak krowa* (O, P, S); *{ktosi} sulá sie jak niedźwiydź* (O); *powolny jak zółw/ślimák* (O, P, S).

Jak wiadomo, w kulturze ludowej poszanowanie pracy ma głęboką motywację społeczno-ekonomiczno-religijną. Właściwie tylko osoba pracująca cieszyła się szacunkiem, dlatego np. starcy, którzy nie byli w stanie pracować, nierzadko zajmowali się żebraniem, nawet jeśli ich dzieci mogły zapewnić im utrzymanie. Zresztą praca na roli była niejako cechą definicyjną polskich chłopów, których nazywano łacińską formułą *homo laboriosus*. Jeśli idzie o aspekt ekonomiczny, chodziło oczywiście o to, że praca zapewniała środki do życia. Z kolei w ujęciu religijnym praca była spleciona z modlitwą (*Ora et labora*), poza tym była traktowana jako nakaz Boży i kara za grzech pierwszych rodziców. Kto mógł, ten pracował, kto nie mógł pracować, ten modlił się za pracujących (por. Czarnowski 1956: 104).

Po takich uwagach może dziwić sekwencja porównań, w których praca fizyczna podlega krytyce, por.: *{ktosi} chodzi jak (kón) w kierácie* (O, P, S); *{ktosi} chodzi jak wól w jarzmie* (O, P, S); *{ktosi} góni jak z wywiesonym jynzorym* (O, P, S); *{ktosi} robi/haruje jak wól/kón* (O, P, S); *{ktosi} robi/haruje jak (bure) osioł* (P). W szczególności chodzi tu jednak o pracę z przymusu (ograniczanie wolności zawsze jest oceniane negatywnie), do tego monotonna i bardzo ciężka.

2) Głupota (a w jej obrębie także brak rozsądku)

Na głupotę bezpośrednio wskazują porównania, w których członami określającymi są przymiotniki *głupi* i *sprosty*, por.: *głupi jak barán/byk/cap/ciele/koza/osioł/owca/somar/świnia/wól* (O, P, S); *sprosty jak barán/somar* (O). To znaczenie komunikują również jednostki operujące ironią: *mondry jak Maćków kot* (O, P, S); *mondry jak Maćków kot, co świycze zjád i chodził po ciemku* (P). Do głupoty odsyłają wyrażenia odwołujące się do głowy (czyli siedliska mądrości): *barani łeb* (O, P, S); *kurzi mózdek* (O, P, S); *{ktosi} ma kota w głowie* (O, P, S). Tylko jeden przykład skupia się bezpośrednio na zwierzęciu – *osieł Krystow* (O).

Głupota jest przypisana przede wszystkim ludziom młodym: *cielyncy wiek* (O, P, S); *Młody ciek cielynciu podobny* (P). Przez odwrotność wskazuje na to też przysłowie: *Zajonc stary wywodzi w pole ogary* (P). Z krytyką spotyka się więc brak rozsądku u osób dorosłych, od których się go oczekuje: *Siedym roków z bykiym chodził, a jesce ciele* (P); *Stary jak świat, głupi jak cap* (P); *Wielki jak brzoza, a głupi jak koza* (O, P, S). Zaprzeczeniem rozsądku jest także brawura – *Zeby koza nie hipkała, toby nózki nie złamała* (O, P, S).

Krytykę niewiedzy w jakiejś dziedzinie ukrytą za ironią przynosi cała sekwencja porównań realizujących schemat *{ktosi} zna się {na czymś} jak X na Y-u*: *{ktosi} zna się {na cymś} jak gynś na pieprzu* (P); *{ktosi} zna się {na cymś} jak krowa/niedźwiedź/wól na gwiazdak* (P); *{ktosi} zna się {na cymś} jak koza na pieprzu* (O, P, S); *{ktosi} zna się {na cymś} jak koziá dupa na graniu* (O); *{ktosi} zna się {na cymś} jak kura na grzyndzie* (P); *{ktosi} zna się {na cymś} jak kura na jáj-kak* (O, P, S); *{ktosi} zna się {na cymś} jak kura na matematyce/mydle/piwie* (P); *{ktosi} zna się {na cymś} jak kura na pieprzu* (O, P, S); *{ktosi} zna się {na cymś} jak pies/świnia/wilk na gwiazdak* (O, P, S); *{ktosi} zna się {na cymś} jak pies na kwiátkak* (O); *{ktosi} zna się {na cymś} jak świnia na owsie* (O); *{ktosi} zna się {na cymś} jak świnia na rogak* (P).

Gwarowa frazematyka animalistyczna krytykuje także kilka zachowań, które z perspektywy ludowej mogą być interpretowane jako objawy głupoty:

- mówienie bez zastanowienia: *{ktosi} chlaśnie, a nie przygłaśnie jak bycek jajami* (O); *{ktosi} walnie jak krowa ogónym* (P); *Głupie ciele ogónym miele* (S); *Lepiy z kobyłom páciyrze mówić jak z głupim gádać* (P);
- natrętne powtarzanie tych samych informacji bez wyraźnej potrzeby: *{ktosi} mieryndzá jak krowa ogónym* (O, P, S);

- bezrefleksyjne wpatrywanie się w jeden punkt: *{ktosi} gapi sie jak świnytą krowa* (P); *{ktosi} patrzy sie {w cosi} jak sroka w gnát* (O, P, S); *{ktosi} patrzy sie {na cosi} jak wół na malowane wrota* (O, P, S); *{ktosi} patrzy sie jak ciele* (O);
 - szybkie przemieszczanie się bez celu i tym samym marnowanie czasu i energii: *{ktosi} góni jak dzik na zakryncie* (O); *{ktosi} góni jak gynś bez głowy* (O, P, S); *{ktosi} góni jak pies, jakby mu kto nasuł soli pod ogón* (P); *{ktosi} góni jak pies, jakby mu kto spojrzął pod ogón* (O); *{ktosi} góni jak pies po pustym sklepie* (P); *{ktosi} góni jak pies za kotym* (P); *{ktosi} góni jak pies za miejscym* (P); *{ktosi} góni jak pies za ogónym* (O, P, S); *{ktosi} góni jak pies z kulawom nogom* (O, P, S); *{ktosi} góni {z cymsi} jak pies z piórkiym w dupie* (P); *{ktosi} góni {z cymsi} jak pies z przebitom nogom* (O, P, S); *{ktosi} góni jak dziką świnią* (O, P, S); *{ktosi} góni jak głupi osioł* (P); *{ktosi} látá {z cymsi} jak kot z pyncherzym/macherzinom* (O, P, S); *{ktosi} látá {z cymsi} jak kot z gównym* (P); *{ktosi} látá {z cymsi} jak kot z piórkiym w dupie* (P); *{ktosi} látá {z cymsi} jak kot z przebitym pyncherzym* (P); *{ktosi} látá {z cymsi} jak kot z wywiesonym pyncherzym* (P); *{ktosi} látá {z cymsi} jak kotka z młodymi* (P); *{ktosi} látá jak wściekły kot* (P);
 - podejmowanie działań, które nie przynoszą żadnego skutku: *{ktosi} doji capa w przetak* (P).
- Blisko głupoty można też sytuować:
- naiwność (i nierozgarnięcie): *ciele majowe* (O, P, S); *ciele na niedziele* (O, P, S); *dojna krowa* (O, P, S); *Głupia ta krowa, co wilkowi wierzi* (P); *młoda koza* (O, P, S); *{ktosi} wierzi w bociany* (O, P, S);
 - brak własnego zdania: *{ktosi} idzie na oślep jak mokre ciele* (P); *{ktosi} idzie potulnie jak owca na rzeź* (P); *owcy pynd* (P); *{ktosi} prowadzi {kogosi} jak jagnie na rzeź* (P).

3) Nieuczciwość

Krytykę kłamania i oszukiwania przynoszą ironiczne przysłowia, por.: *Niewinny capuś rzitkom trówke zjád* (P); *Niewinny jak owiecka, co sianko dupkom zjadła* (O); *Niewinną owiecka potráw dupkom zjadła* (P). Do kłamstwa odnosi się porównanie: *{ktosi} cygani jak pies* (O, P, S); do zmyślania – *{ktosi} pise ksionzki na zajyncym ogónie* (P); do oszukiwania – *{ktosi} wydoji {kogosi} do cysta* (O, P, S); do celowego wprowadzania w błąd – *{ktosi} robi {kogosi} w kónia* (O, P, S); *{ktosi} robi {kogosi} capym* (S), a do nieuczciwości, obłudy i nieszczeroci – *fálswy jak kot/pies* (O, P, S). Odwrotnej perspektywy, osoby oszukanej dotyczy wspólnodmianowy frazeologizm *{ktosi} kupi kota w worku/miechu* (O, P, S). Ukrywania prawdziwych intencji dotyczą trzy kolejne jednostki: *farbowany lis* (O, P, S); *Wilk w baraniyj skórze* (P) oraz *Wilk w owcyj skórze* (O, P, S).

4) Gadatliwość (kojarzone z plotkarstwem)

Jak wiadomo, kultura wsi do niedawna była kulturą wyłącznie oralną. Nie dziwi więc, że szczególne miejsce zajmowało w niej mówienie. Krytyce podlegała jednak zarówno gadatliwość, jak i małomówność (*Chłop niemowny, a kot nielowny, nicego wárcom* (O, P, S)), w myśl zasady, że przesyty lub niedosyt nie są dobre. Małomówność była odbierana jako przejaw pychy, wywyższania się i zarozumiałości, dlatego w gwarze podhalańskiej przymiotnik *honorny* miał też negatywne konotacje i w słownikach był objaśniany m.in. definicją ‘małomówny’ (Dembowski 2006: 253; Wrześniowski 2006: 197).

Do zbytniej i przez to ocenianej negatywnie gadatliwości odnoszą się następujące porównania: *{ktosi} brese jak pies* (P); *{ktosi} sceká/ujádá/skowycy jak pies* (O, P, S); *{ktosi} gdáce jak kura* (O, P, S); *{ktosi} skomle jak psie/scynie* (O, P, S); *{ktosi} miele jynzorym jak krowa ogónym* (O, P, S). W wymienionych porównaniach w zależności od kontekstu są aktualizowane następujące znaczenia: od ‘krzyczeć’, przez ‘dużo mówić’, po ‘plotkować’. Oczywiście plotkarstwo jest bliskie kłamstwu i oszukiwaniu.

5) Nieżyczliwość

Do wyrażenia tej cechy służy pojemny semantycznie przymiotnik *zły*. Pojawia się on jako człon porównywany w następujących frazematyzacjach animalistycznych: *zły jak gád/żmija* (O, P, S); *zły jak borsuk/jaźwiec*³ (O).

Na nieżyczliwość (którą można utożsamiać z brakiem sympatii) wskazują także ironiczne porównania zestawiające zwierzęta/osoby, które nie tolerują się wzajemnie: *{ktosi} lubi {kogosi} jak pies kota/dziada w ciasnyj dziurze* (O, P, S); *{ktosi} lubi sie {z kimsi} jak pies z kotym* (O, P, S); *kochajom sie jak pies z kotym* (O, P, S). Jak widać, wzorem niechęci jest relacja kota i psa.

Negatywne nastawienie w stosunku do innych osób zdradzają oczy, sposób patrzenia, por.: *{ktosi} patrzy {na kogosi} jak liska na borsuka* (P); *{ktosi} patrzy wilkiym* (O, P, S); *{ktosi} patrzy brzičko jak wilk* (P). Nieprzypadkowo o oczach mówi się, że są zwierciadłem duszy.

Osoba nieżyczliwa często traktuje innych bez szacunku. Odnoszą się do tego następujące frazemy: *{ktosi} za psie ucho ni má {kogosi}* (P); *wiyncy pies wárce {u kogosi} niz {ktosi}* (O); *{ktosi} jedzie {po kimsi} jak po (burym) psie* (P); *{ktosi} jedzie/najeżdża {na kogosi} jak na tysego kónia/kobyłe* (O, P, S).

6) Upór połączony z natarczywością

Na upór wskazują następujące porównania: *uparty jak barán/cap/osiól/somar* (O, P, S); *{ktosi} uprze sie jak koza w kapuście* (P); *{ktosi} zapiyrá sie {komusi} jak koza capu* (P). Z kolei natarczywości dotyczą frazemy: *dozarty jak osa/pies*

³ Jaźwiec ‘borsuk’.

(O, P, S); *dozarty/dopiekły/natrytny jak mucha* (O, P, S); {ktosi} *przicipi sie {do kogosi, cegosi} jak pchła do psiego ogóna* (O); {ktosi} *przicipi sie {do kogosi, cegosi} jak pijawka* (O, P, S); {ktosi} *przicipi sie {do kogosi, cegosi} jak wsa do boláka⁴/strupa* (P).

7) Nietowarzystwo i nieuprzejmość

Przejawami tych negatywnych cech są nieprzystępność – *nieprzystympny jak borsuk/jażwiec* (P), oraz stronienie od innych osób – {ktosi} *siedzi cicho jak borsuk/jażwiec w norze* (P).

8) Niepanowanie nad emocjami

Brak kontroli nad emocjami i szybkie wpadanie w gniew są krytykowane we frazemie *zły/wściekły jak osa* (O, P, S). Przymiotnik *zły* w tym użyciu ma znaczenie ‘gniewny, rozgniewany, rozzłoszczony’. Ponadto we frazematyce zostały wypunktowane: tkwienie w gniewie – {ktosi} *gniywá sie {na kogosi} jak borsuk/jażwiec* (O), oraz skłonność do awanturnictwa – {ktosi} *halaburdzi jak pijany zajonc w kapuście* (O); {ktosi} *ozrąbiá jak pijany zajonc* (P), a także dwa kolejne objawy niepanowania nad emocjami:

– nadmierne podnoszenie głosu: {ktosi} *wrzescy jak kot, kiedy mu kto na ogón przistompi* (P); {ktosi} *drze sie jak borsuk/jażwiec* (P); {ktosi} *sie drze jak kot* (O, P, S); {ktosi} *drze sie jak koty w marcu* (P); {ktosi} *drze sie/kwicy jak zarzinane prosie* (O, P, S); {ktosi} *drze sie jak somar* (O);

– przesadny śmiech, śmiech bez powodu: {ktosi} *kwicy/rzy* (wym: r-zy) *jak kón/kobyła/ogier* (O, P, S); {ktosi} *rechoce jak zaba* (O, P, S); {ktosi} *skrzecy jak zaba w mocydle* (P).

9) Skąpstwo

W społecznościach, których członkowie są wzajemnie od siebie zależni, skąpstwo jest cechą zdecydowanie niepożądaną, bliską egoizmowi. Tak też było na polskiej wsi. Krytykę skąpstwa znajdziemy w następujących podtatrzańskich frazemach: *chytry jak lis* (O, P, S); *chytry jak gád/źmija* (O, P, S); {ktosi} *nasrá jak turecki kón* (O); {ktosi} *má gada za pazuchom* (P); *skompiec, coby za grajcar psa za granice góniyl* (P); *skompy, ze za piynć grosy gnálby psa na Odrowonz* (P); *skompy, za za (páre) grosy gnálby suke za granice i na káżdym mostku w dupe całował* (O).

Jak łatwo zauważyć, ostatnia jednostka różni się od dwóch poprzedzających obrazowaniem. Dzięki temu zostały wzmocnione ekspresja i jednocześnie żartobliwy wydźwięk.

⁴ *Bolák* ‘wrzód’.

10) Kłótniowość

Skłonność do kłótni jest zagrożeniem dla prawidłowego funkcjonowania społeczności tradycyjnej, w której jednostki są od siebie bardziej lub mniej zależne. Warto też dodać, że na wsi dominował wzór rodziny wielopokoleniowej zamieszkującej jeden dom. Jeśli zaś idzie o relacje sąsiedzkie, pretekstem do kłótni mogła być zwarta zabudowa ulicówki. Siłą rzeczy mieszkańcy wsi musieli unikać sytuacji, które doprowadzały do konfliktów, a kłótniowość poddawali krytyce. W takim kontekście należy zinterpretować frazemy: *{ktosi} dre {z kimsi} koty* (O, P, S); *{ktosi} zyje {z kimsi} jak pies z kotym* (O, P, S); *{ktosi} ryje jak kret* (O, P, S); *{ktosi} ryje jak dzika świnia* (O, P, S). W dwóch ostatnich porównaniach czasownik *ryć* można objaśnić formułą – ‘intrygami prowokować kłótnie i nieporozumienia’.

11) Niezdecydowanie

Porzucanie zamierzonych planów, które sytuuje się w obrębie niezdecydowania, zostało skrytykowane w dwóch porównaniach animalistycznych: *{ktosi} wybiera się {gdziesi} jak gynsi do cieplic* (O, P, S); *{ktosi} wybiera się {gdziesi} jak sójka za morze* (O, P, S). Najczęściej dotyczy one jednak ciągłego odkładania daty podróży lub zwlekania z wyjazdem.

12) Przechwalanie się i grożenie

Krytykę przechwalania się znajdziemy we wspólnoodmianowym przysłowiu – *Krowa, co duzo ryczy, mało młyka daje* (O, P, S). Z kolei do grożenia odnoszą się: *Pies sceká, wiatr niesie* (O, P, S); *Psy scekajom, karawana idzie dalyj* (O, P, S).

13) Niestosowne zachowanie

Wiek i rola społeczna wyznaczały na wsi pewne standardy zachowań. W kontekście krytyki odstępstw od tej normy można sytuować sekwencję porównań realizujących schemat *{coś} pasuje {komuś} jak X-owi Y*: *{cosi} pasuje {komusi} jak psu kokarda* (P); *{cosi} pasuje {komusi} jak psu trawę gryźć* (P); *{cosi} pasuje {komusi} jak świni chomonto/złób/kalose/kamizelka/kokardta/krawat/trampki/welon* (P); *{cosi} pasuje {komusi} jak świni dzwonek* (O); *{cosi} pasuje {komusi} jak świni rogi* (P, S); *{cosi} pasuje {komusi} jak świni siodło* (O, P, S). Jednostki te są też używane w odniesieniu do niestosowanego ubioru.

14) Rozwiązłość

Z kontekstowych użyć zgromadzonych frazemów wynika, że rozwiązłość przypisywano przede wszystkim kobietom: *{ktosi} cieká sie jak suka* (O, P, S); *{ktosi} pasie psy* (P); *{ktosi} pójdzie {z kimsi} na zajonce* (P). W przypadku mężczyzny zdrady traktowano z pewną pobłażliwością, co zostało ujęte żartobliwym przysłowiem – *Przi jednyj dziurze, to kot zdech* (O, P, S). Ta różnica w ocenie zachowań seksualnych sprawiła też, że określenie mężczyzny rozwiązłego – *pies na*

baby (O, P, S) nie jest tak dosadne jak frazem odnoszący się do kobiety – *{ktosi} cieką sie jak suka* (O, P, S). Kobiетom niejako z natury przypisywano skłonność do niewierności i kłamstwa – *Nie wierz psu, kóniowi i babie* (P).

15) Tchórzliwość

Na określenie osoby bojaźliwej używano frazemów *zajynce syrcе* (*sumiynie*) (P) oraz *tchórzliwy jak zajonc* (O, P, S). W sytuacji zagrożenia ludzie najczęściej reagują ucieczką, dlatego tchórzostwo jest kojarzone z uciekaniem: *{ktosi} ucieką jakby niedźwiedzia zobączył* (O, P, S); *{ktosi} ucieką jak zajonc* (O, P, S). Zwykle osoba lękliwa, aby uniknąć zagrożenia, zachowuje się w taki sposób, żeby nie rzucać się w oczy. Odnoszą się do tego następujące jednostki: *{ktosi} siedzi (cicho) jak borsuk* (P); *{ktosi} siedzi cicho jak zajonc pod miedzom* (S); *{ktosi} siedzi cichutko jak owiecka* (P); *{ktosi} siedzi cicho jak mys pod mietłom* (O, P, S); *Siedzi zajonc pod miedzom, wilcy o nim nie wiedzom* (P).

Obecny w powyższych frazemach przysłówek *cicho* (też w postaci zdrobnienia – *cichutko*) sprawia, że dotyczą one w pierwszej kolejności tchórzliwości, a nie bezruchu, który – jak wskazałem wyżej – jest pretekstem do krytyki lenistwa. Dodatkowo jest tu eksponowana skromność. Konotacje wskazujące na tę właśnie cechę sprawiają, że zaprezentowaną powyżej grupę jednostek pod względem nacechowania emocjonalnego można podzielić na dwie mniejsze. Pierwsza (z komponentami *borsuk* i *zajonc*) ma nastawienie bardziej krytyczne niż druga. Nie znaczy to jednak, że porównania: *{ktosi} siedzi cicho jak mys pod mietłom* (O, P, S) i *{ktosi} siedzi cichutko jak owiecka* (P) wnoszą tylko pozytywne nacechowanie. Rozstrzygnięcie znajdziemy w użyciach kontekstowych.

Do tchórzliwości odnosi się również jednostka *{ktosi} śpi jak mys na półdzie*⁵. Określa się nią osobę, która śpi niespokojnie, a przy tym często się budzi.

16) Pijaństwo

Krytykę pijaństwa przekazują porównania: *dociárany jak świniа* (O); *pijany jak bydle/świniа/zajonc* (O, P, S); *{ktosi} dociárá sie jak świniа* (O); *{ktosi} opije sie jak świniа* (O, P, S); *{ktosi} pije jak mokre ciele* (P); *{ktosi} pije jak krowa/smok* (O, P, S); *{ktosi} pije jak krowa polywanke* (P); *{ktosi} pije jak piecone prosie* (O).

17) Obżarstwo

Tej cechy dotyczą cztery porównania: *{ktoś} je jak dziká świniа* (O, P, S); *{ktosi} je jak prosie* (O, P, S); *{ktosi} połyká jak niedźwiedz bruśnice* (P); *{ktosi} táchá jak jastrzomb* (O).

⁵ *Pójda* ‘strych’.

18) Tolerancja dla brudu

Do tego, że ktoś jest brudny, odnosi się porównanie – *brudny jak dzik/dziką świnia/pies* (O, P, S). Z kolei miejsce, w którym panuje brud, jest określane jednostkami: *brudno jak w chlewie* (O, P, S); *brudno jak u świń* (O, P, S).

19) Okrucieństwo

Skłonność do znęcania się jest krytykowana porównaniem – *{ktosi} bawi się {z kimsi} jak kot z myskom* (O, P, S).

20) Kapryszenie

Krytykę kapryszenia znajdujemy w dwóch frazematyzacjach: *{ktosi} má wsy/muchy w dupie* (P); *{ktosi} má muchy w nosie* (O, P, S).

Wnioski

Ponieważ odwrotnością negatywu jest pozytyw, na podstawie frazematyki animalistycznej można wskazać – jak już pisałem wcześniej – cechy pożądane, oczekiwane w wiejskiej społeczności, czyli tym samym przynajmniej po części określić ludowy system aksjonormatywny. Warto w tym miejscu podać dodatkowe cztery uściślenia:

- 1) nazwy cech funkcjonują jako wtórne nazwy wartości, np. pracowity – pracowitość, uczciwy – uczciwość, prawdomówny – prawdomówność;
- 2) nastawienie ganiące ujawnia perspektywę podmiotu (ktoś gani kogoś), dlatego w przypadku analizowanego materiału można wskazać trzy podmioty wartościujące: 1) wiejską społeczność, 2) rodzinę i 3) innych mieszkańców wsi. Niewątpliwie nadrzędną rolę odgrywa wiejska społeczność;
- 3) opozycja wartość – antywartość nie jest oparta jedynie na binarności, na odniesieniu do całkowitych skrajności. W niektórych przypadkach mamy tu bowiem do czynienia z opozycją gradualną, jak w przypadku pijaństwa i umiarkowania w picciu alkoholu;
- 4) wymienione w artykule wartości nie są zbiorem zamkniętym. Analiza innych poziomów gwary z pewnością da możliwość uzupełnienia tego dwudziestoelementowego zestawu o kolejne.

Zestaw wartości ustalony na podstawie animalistycznej frazematyki gwar polskiej części Podtatrza przedstawia się następująco:

Negatyw (cechy krytykowane) Antywartości	Pozytyw (cechy pożądane) Wartości (pozytywne)
lenistwo	pracowitość
głupota	mądrość
nieuczciwość	uczciwość
gadatliwość (i plotkarstwo)	umiarkowanie w mówieniu (i prawdomówność)
nieżyczliwość	życzliwość
upór	ustępliwość
nietowarzyskość (nieuprzejmość)	towarzyskość (uprzejmość, grzeczność)
niepanowanie nad emocjami	powściągliwość, odznaczanie się samodyscypliną
skąpstwo	szczodrość
kłótniowość	ugodowość
niezdecydowanie	zdecydowanie
przechwalanie się i grożenie	prawdomówność (i dotrzymywanie słowa)
niestosowne zachowania	stosowne zachowania
rozwiązłość seksualna	cnotliwość
tchórzliwość	odwaga (bronienie swoich przekonań)
pijaństwo	umiarkowanie w piciu alkoholu
obżarstwo	umiarkowanie w jedzeniu
nieprzestrzeganie czystości	czystość (schludność, porządek)
okrucieństwo	wrażliwość
kapryszenie	akceptacja niedogodności

Źródło: opracowanie własne.

Jak widać, zrezygnowałem z podawania gwarowych nazw wartości i antywartości. W kilku przykładach oczywiście nie byłoby to trudne, np. *pracowity* – gw. *robotny*, *czystość* – gw. *cystość*. Jednak większość ogólnopolskich nazw wartości nie ma jednowyrazowych odpowiedników gwarowych, a jeśli już dałoby się je wytypować, to często mają one inny zakres znaczeniowy. W takim przypadku konieczne byłyby dodatkowe komentarze i ustalenia. Jednak i tak nie dało się ich uniknąć, co jest raczej wynikiem specyfiki kultury ludowej. W przypadku *pijaństwa* przeciwnieństwem, a dokładniej rzecz ujmując, postawą pożądaną nie jest bowiem zupełna abstynencja, lecz umiarkowanie w piciu alkoholu. Polscy chłopci podczas zaręczyn, wesela, chrzcina i stypy właściwie nie mogli się obyć bez wódki.

Co wynika z powyższej tabeli? Wskazane wartości cechuje:

- 1) tendencja do skupiania się wokół nadrzędnych centrów. Widać to na przykładzie *uczciwości* i *życzliwości*. Pierwszej wartości można podporządkować *prawdomówność* i *dotrzymywanie słowa*, z kolei *życzliwość* obejmuje także *towarzyskość* i w pewnym stopniu *ugodowość*. Jeśli spojrzymy na ten zestaw z dalszej perspektywy, to zauważymy, że wszystkie wartości są podrzędne *dobru*, dotyczą dobra (por. cytowaną w uwagach wstępnych definicję autorstwa J. Puzyniny), a wszystkie antywartości są podporządkowane *złu*;

- 2) nieostrość granic. Można założyć, że ogólniej jest to właściwość słownictwa abstrakcyjnego. Z tego też względu np. prawdomówność może być klasyfikowana zarówno jako wartość poznawcza, jak i moralna, do tego równie dobrze pasuje jako wartość obyczajowa, oczekiwana przez wiejską społeczność;
- 3) odniesienie do kultury ludowej. Sformułowany w pierwszym akapicie cel artykułu obliguje do uwzględnienia perspektywy ludowej, która odpowiada m.in. za przeciwieństwo do *pijaństwa*. Jest nim, jak zaznaczyłem w tabeli, umiarkowanie w picu alkoholu.

Kolejne pytanie dotyczy hierarchii w obrębie ludowego systemu aksjonormatywnego. Niewątpliwie na samej górze znajduje się praca, a nieco niżej mądrość. Wskazuje na to duża liczba jednostek. Na temat innych wartości nie można jednak orzekać na podstawie wybiórczego materiału, jakim jest frazematyka animalistyczna. Kształt ludowego systemu aksjonormatywnego oraz hierarchię składających się na ten system komponentów można ustalić jedynie poprzez analizę materiału leksykalnego, tekstowego, folklorystycznego, a także ankietowego.

Literatura

- ABRAMOWICZ M., BARTMIŃSKI J., BIELIŃSKA-GARDZIEL I. (red.), 2012, *Wartości w językowo-kulturowym obrazie świata Słowian i ich sąsiadów*, I, „Czerwona Seria Instytutu Filologii Polskiej UMCS”, 28, Lublin.
- ADAMOWSKI J., WÓJCICKA M. (red.), 2015, *Wartości w języku i kulturze*, „Tradycja dla Współczesności”, t. 8, Lublin.
- BARTMIŃSKI J., 1991, *Projekt i założenia ogólne słownika aksjologicznego*, [w:] J. Puzynina, J. Bartmiński (red.), *Język a kultura*, t. II: *Zagadnienia leksykalne i aksjologiczne*, Wrocław, s. 197–209.
- BARTMIŃSKI J. (red.), 2003a, *Język w kręgu wartości. Studia semantyczne*, „Czerwona Seria Instytutu Filologii Polskiej UMCS”, 17, Lublin.
- BARTMIŃSKI J., 2003b, *Miejsce wartości w językowym obrazie świata*, [w:] idem (red.), *Język w kręgu wartości. Studia semantyczne*, „Czerwona Seria Instytutu Filologii Polskiej UMCS”, 17, Lublin, s. 59–86.
- BARTMIŃSKI J., 2014, *Polskie wartości w europejskiej aksjosferze*, wybór i red. S. Niebrzegowska-Bartmińska, M. Nowosad-Bakalarczyk, S. Wasiuta, Lublin.
- BARTMIŃSKI J., BIELIŃSKA-GARDZIEL I., NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA S. (red.), 2014, *Wartości w językowo-kulturowym obrazie świata Słowian i ich sąsiadów*, II: *Wokół europejskiej aksjosfery*, „Czerwona Seria Instytutu Filologii Polskiej UMCS”, 30, Lublin.
- BIELIŃSKA-GARDZIEL I., NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA S., SZADURA J. (red.), 2014, *Wartości w językowo-kulturowym obrazie świata Słowian i ich sąsiadów*, III: *Problemy eksplikowania i profilowania pojęć*, „Czerwona Seria Instytutu Filologii Polskiej UMCS”, 31, Lublin.

- BULAWA M., 2014, *Zagadnienia aksjolingwistyczne w dialektologii – stan i perspektywy badań*, [w:] M. Rak, K. Sikora (red.), *Badania dialektologiczne. Stan, perspektywy, metodologia. Materiały konferencji naukowej „Gwara i tekst”, Kraków, 27–28 września 2013 r.*, „Biblioteka LingVariów”, t. 17, Kraków, s. 55–64.
- CHLEBDA W., 1991, *Elementy frazematyki. Wprowadzenie do frazeologii nadawcy*, „Studia i Monografie Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. Powstańców Śląskich w Opolu”, nr 180, Opole.
- CHLEBDA W., 2010, *Frazematyka*, [w:] J. Bartmiński (red.), *Współczesny język polski*, wyd. III, Lublin, s. 335–342.
- CZARNOWSKI S., 1956, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, [w:] idem, *Dzieła*, t. I: *Studia z historii kultury*, oprac. N. Assorodobraj, S. Ossowski, Warszawa, s. 87–107.
- DĄBROWSKA A. (red.), 2003, *Język a Kultura*, t. XV: *Opozycja homo – animal w języku i kulturze*, „Acta Universitatis Wratislaviensis”, nr 2530, Wrocław.
- DEMBOWSKI B., 2006, *Słownik gwary podhalskiej*, [w:] J. Okoniowa (red.), *Studia dialektologiczne*, III, „Prace Instytutu Języka Polskiego”, 127, Kraków, s. 233–342 (przedruk z: „Sprawozdania Komisji Językowej Akademii Umiejętności” V, 1894, s. 339–444).
- HODPP: S.A. HODOROWICZ, *Podholańskie porzekadła i pogwarki maści wselijakiej ku cłka zadumie i wesołości dane*, Nowy Targ 2006.
- KEMPF Z., 1985, *Wyrazy „gorsze” dotyczące zwierząt*, „Język Polski” LXV, z. 2–3, s. 125–144.
- KEMPF Z., 1989, *Dwa aspekty wyrazów negatywnych dotyczących zwierząt*, „Język Polski” LXIX, z. 2–3, s. 208–209.
- KRAWCZYK-TYRPA A., 2003, *Niedźwiedzie i ludzie – opozycja rozmyta*, [w:] A. Dąbrowska (red.), *Języka a Kultura*, t. XV: *Opozycja homo – animal w języku i kulturze*, „Acta Universitatis Wratislaviensis”, nr 2530, Wrocław, s. 243–250.
- KRZESZOWSKI T.P., 1999, *Aksjologiczne aspekty semantyki językowej*, „Wykłady Kopernikańskie w Humanistyce”, Toruń.
- LASKOWSKA E., 1992, *Wartościowanie w języku potocznym*, Bydgoszcz.
- MOSIOLEK-KŁOSIŃSKA K., 1997, *Antropocentryzm leksyki „zwierzęcej”*, [w:] R. Grzegorzczkowska, Z. Zaron (red.), *Semantyczna struktura słownictwa i wypowiedzi*, Warszawa, s. 71–77.
- PAJDZIŃSKA A., 1990, *Antropocentryzm frazeologii potocznej*, „Etnolingwistyka” III, s. 59–68.
- PAJDZIŃSKA A., 1991, *Wartościowanie we frazeologii*, [w:] J. Puzynina i J. Anusiewicz (red.), *Język a kultura*, t. III: *Wartościowanie w języku i tekście*, Wrocław, s. 15–28.
- PAJDZIŃSKA A., 1992, *Semantische Motiviertheit polnischer Wertadjektive*, [w:] G. Falkenberg, N. Fries, J. Puzynina (red.), *Wartościowanie w języku i tekście (na materiale polskim i niemieckim). Sprachliche Bewertung (polish und deutsch)*, Warszawa, s. 135–159.
- PELCOWA H., 2014, *Definiowanie wartości w słowniku gwarowym*, [w:] I. Bielińska-Gardziel, S. Niebrzegowska-Bartmińska, J. Szadura (red.), *Wartości w językowo-kulturowym obrazie świata Słowian i ich sąsiadów*, III: *Problemy eksplikowania i profilowania pojęć*, „Czerwona Seria Instytutu Filologii Polskiej UMCS”, 31, Lublin, s. 251–265.

- PUZYNINA J., 1991, *Jak pracować nad językiem wartości?*, [w:] eadem, J. Bartmiński (red.), *Język a kultura*, t. II: *Zagadnienia leksykalne i aksjologiczne*, Wrocław, s. 129–137.
- PUZYNINA J., 1992, *Język wartości*, Warszawa.
- PUZYNINA J., 1997, *Słowo – wartość – kultura*, „Literatura w Kręgu Wartości”, Lublin.
- PUZYNINA J., 2003, *Wokół języka wartości*, [w:] J. Bartmiński (red.), *Język w kręgu wartości. Studia semantyczne*, „Czerwona Seria Instytutu Filologii Polskiej UMCS”, 17, Lublin, s. 19–34.
- PUZYNINA J., 2014, *Kłopoty z nazwami wartości (i wartościami)*, „Etnolingwistyka” XXVI, s. 7–20, <http://dx.doi.org/10.17951/et.2014.26.7>.
- RAK M., 2006, *Antropocentryzm gwarowej frazeologii zwierzęcej z Gór Świętokrzyskich i Podtatrz*, „Język Polski” LXXXVI, z. 5, s. 368–376.
- RAK M., 2007, *Językowo-kulturowy obraz zwierząt utrwalaony w animalistycznej frazeologii gwar Gór Świętokrzyskich i Podtatrz (na tle porównawczym)*, Kraków.
- RAK M., 2010, *Dialektologia i aksjologia (na materiale gwary podhalańskiej)*, „Język Polski” XC, z. 4–5, s. 360–368.
- RAK M., 2012, *Wartościowanie w gwarze podhalańskiej – problemy i postulaty badawcze*, [w:] M. Abramowicz, J. Bartmiński, I. Bielińska-Gardziel (red.), *Wartości w językowo-kulturowym obrazie świata Słowian i ich sąsiadów*, I, „Czerwona Seria Instytutu Filologii Polskiej UMCS”, 28, Lublin, s. 305–313.
- RAK M., 2015, *Kulturemy podhalańskie*, „Biblioteka LingVariów”, t. 19, Kraków.
- SFGD: M. Rak, *Słownik frazeologiczny gwary Dębna w Górach Świętokrzyskich*, Kraków 2005.
- SKAWIŃSKI J., 2000, *Językowy aspekt badań nad zwierzętami w kulturze*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” nr 1, s. 93–121.
- TOKARSKI R., 1984a, *Granice pola znaczeniowego*, [w:] K. Polański (red.), *Słownictwo w opisie języka*, „Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach”, nr 682, Katowice, s. 85–97.
- TOKARSKI R., 1984b, *Struktura pola znaczeniowego (studium językoznawcze)*, „Prace Wydziału Humanistycznego Lubelskiego Towarzystwa Naukowego. Monografie”, t. 17, Warszawa.
- TOKARSKI R., 1988, *Konotacja jako składnik treści słowa*, [w:] J. Bartmiński (red.), *Konotacja*, Lublin, s. 35–54.
- TOKARSKI R., 1991a, *Poziomy konotacji semantycznej*, [w:] J. Puzynina, J. Bartmiński (red.), *Język a kultura*, t. II: *Zagadnienia leksykalne i aksjologiczne*, Wrocław, s. 45–52.
- TOKARSKI R., 1991b, *Wartościowanie człowieka w metaforach językowych*, „Pamiętnik Literacki” LXXXII, z. 1, s. 145–157.
- TOKARSKI R., 2002, *Konceptualizacja zwierząt w potocznej świadomości językowej*, [w:] M. Mozgawa (red.), *Prawna ochrona zwierząt*, Lublin, s. 11–19.
- TOKARSKI R., 2004, *Językowy obraz świata w metaforach potocznych*, [w:] J. Bartmiński (red.), *Językowy obraz świata*, wyd. II popr., „Czerwona Seria Instytutu Filologii Polskiej UMCS”, 12, Lublin, s. 65–83.
- TYRPA A., RAK M., 2010, *Onomazjologiczne ujęcie frazematyki gwarowej*, [w:] B. Czapiek-Kopciuch, P. Żmigrodzki (red.), *Język polski – wczoraj, dziś, jutro...*, Kraków, s. 351–358.

WRZEŚNIEWSKI A., 2006, *Spis wyrazów podhalskich*, [w:] J. Okoniowa (red.), *Studia dialektologiczne*, III, „Prace Instytutu Języka Polskiego”, 127, Kraków, s. 185–232 (przedruk z: „Pamiętnik Towarzystwa Tatrzańskiego” X, 1885, s. 1–26).

KATARZYNA KONCZEWSKA

GRODNO

**FRAZEOLOGIZMY I PAREMIE BIAŁORUSKICH GWAR
GRODZIĘŃSKICH JAKO ŹRÓDŁO REKONSTRUKCJI
OBRAZU ŚWIATA MIESZKAŃCÓW
WIELONARODOWOŚCIOWEGO REGIONU**

Białoruskie gwary grodzieńskie należą do południowo-zachodniego dialektu języka białoruskiego, w którego obrębie są określane jako grupa gwar grodzieńsko-baranowickich. Badania systemowe ich leksyki rozpoczęły się w latach 60. XX w. Pierwszym słownikiem zawierającym leksemy gwarowe obszaru Grodzieńszczyzny był dodatek do monografii Tatiany Sciaszkowicz *Гаворкі Ваўкавыскага раёна Гродзенскай вобласці Беларускай ССР* (1959) zawierający nieco ponad 1000 wyrazów. W roku 1970 ukazał się słownik Pawła Sciacki *Дыялектны слоўнік. 3 гаворак Зельвеничыны* (Сцяцко 1970), w którym analizie poddano przede wszystkim słownictwo okolic Zelwy, ojczystych stron badacza, zebrane w latach 1950–1960; później ukazało się poszerzone wydanie tego słownika (Сцяцко 2005). Dwa lata później zostały opublikowane *Матэрыялы да слоўніка Гродзенскай вобласці* Tatiany Sciaszkowicz (1972), zawierające około 10 tys. leksemów zbieranych w ciągu dwudziestu lat we wszystkich rejonach obwodu, w tym jednostek zarówno o zasięgu regionalnym, jak i ogólnie białoruskich. Słownik posiada także dodatek zawierający ponad 1400 frazeologizmów. W roku 1983 ukazał się *Слоўнік Гродзенскай вобласці* tejże autorki (Сцяшковіч 1983). Leksyka Grodzieńszczyzny została ujęta także w pięciotomowym *Слоўніку беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе награнічча* (Слоўнік 1979–1986), zawierającym 38 tys. leksemów zebranych przez białoruskich, polskich i litewskich badaczy. W 1999 r. ukazał się *Слоўнік рэгіянальнай лексікі Гродзеншчыны* (Даніловіч, Сцяцко 1999) zawierający 2020 leksemów niezarejestrowanych w poprzednich słownikach.

Leksemy gwar bezpośrednio rejonu grodzieńskiego zostały zanotowane w wydaniu Apanasa Cychuna *Скарбы народнай мовы* (Цыхун 1993), zawierającym blisko 10 tys. leksemów, a także frazeologizmy, przysłowia i rozdział poświęcony onomastyce rejonu. Materiał do tego opracowania był zbierany przez pół wieku, czyli obejmuje także starszą warstwę leksykalną. Wiele uwagi białoruskim gwarom Grodzieńszczyzny poświęcił Mikołaj Daniłowicz, który był współredaktorem zbioru tekstów gwarowych z Grodzieńszczyzny *Дыялектная мова Гродзенічыны* (Даніловіч, Памецька 2007). M. Daniłowicz podsumował także dotychczasowe badania białoruskich naukowców nad białoruskimi gwarami ziemi grodzieńskiej (Даніловіч 2008), podając obszerną bibliografię. Należy również zwrócić uwagę na to, że część materiałów dotyczących białoruskich gwar grodzieńskich nie została opublikowana (dotyczy to zwłaszcza rozpraw doktorskich (por.: Алексейчик 1986; Сячэйка 2000; Кавальчук 2002; Буглак 2003)).

Gwary białoruskie, w tym grodzieńskie, są przedmiotem badań także językoznawców polskich. W 1955 r. zespół pod kierownictwem Antoniny Obrębskiej-Jabłońskiej rozpoczął badania gwar wschodniosłowiańskich, w tym białoruskich, Białostocczyzny. Ich pokłosiem są tomy *Atlasu gwar wschodniosłowiańskich Białostocczyzny* (AGWB). W 2012 r. ukazała się monografia *Dialektologia białoruska* Niny Barszczewskiej i Mirosława Jankowiaka (2012), zawierająca opis dialektów i prezentująca gwary białoruskie poza Białorusią. Szczególnie ważna jest monografia Bogumiła Ostrowskiego *Białoruskie gwary Grodzieńszczyzny. Wybrane zagadnienia* (2013), której przedmiotem są problemy adaptacji zapożyczeń polskich w białoruskich gwarach grodzieńskich, a także wybrane zagadnienia leksykalne, związane przeważnie z meteorologią. Regularnie ukazują się także prace polskich badaczy poświęcone białoruskim gwarom Białostocczyzny, dotyczące obszarów dawnego powiatu grodzieńskiego, istniejącego w latach 1413–1939.

Długie współistnienie na terenach dzisiejszej Grodzieńszczyzny kilku grup etnicznych: białoruskiej, litewskiej, polskiej, a także żydowskiej, która była ważnym elementem miasteczek, pozostawiło swój ślad w miejscowych gwarach białoruskich w postaci zarówno licznych zapożyczeń, jak i bogatego zasobu frazeologizmów i przysłów odzwierciedlających językowy obraz świata mieszkańców tego wielonarodowościowego regionu.

Początki badań nad frazeologią i paremiologią ludową Grodzieńszczyzny sięgają XIX w. Zapoczątkował je zbiór Michała Federowskiego zaprezentowany w czwartym tomie *Ludu białoruskiego na Rusi Litewskiej* (Federowski 1935)¹. Frazeologizmy i przysłowia o zasięgu zarówno ogólnym, jak i regionalnym były zbierane na szerokim obszarze², w środowisku i szlachty, i chłopów. Znaczna część

¹ Z 28 tys. zachowanych w archiwum badacza notatek, dotyczących frazeologizmów i paremii ludowych, w druku ukazało się tylko 13 231.

² Federowski objął badaniami terytorium następujących powiatów: bielskiego, białostockiego, grodzieńskiego, lidzkiego, nowogrodzkiego, oszmiańskiego, słonimskiego, słuckiego,

zarejestrowanych przez niego przykładów, niepoświadczona we współczesnych słownikach języka białoruskiego, nadal jest używana w gwarach. Szczególnie cenne jest to, że przeważającą większość notatek M. Federowski sporządzał sam, nie korzystając z usług korespondentów. Ważne jest także to, że podczas zapisu badacz skrupulatnie oddawał cechy języka białoruskiego, w odróżnieniu od np. Iwana Nosowicza (Сборник 1874), który nie uwzględniał takich cech gwarowych, jak akanie, jakanie, specyficzne końcówki itd., zmieniając je na rosyjskojęzyczne. Spory wkład w badania nad frazeologią i paremiologią ludową na obszarze dzisiejszej Grodzieńszczyzny wnieśli także Jan Antoni Czeczot (Czeczot 1837) i Paweł Szejn (Шейн 1874).

Wśród licznych opracowań z drugiej połowy XX w. poświęconych frazeologizmom i paremiom języka białoruskiego jest kilka zawierających materiał zebrany na ziemi grodzieńskiej. Jako pierwsza frazeologizmy i paremie gwar grodzieńskich przedstawiła Tatiana Sciaszkowicz w opracowaniu *Прыказкі, прымаўкі, фразеалагізмы, выслоўі народных гаворак Гродзенскай вобласці* (1968). W opublikowanym w roku 1983 słowniku obwodu grodzieńskiego tejże autorki (Сцяшковіч 1983) dodatkiem był rozdział zatytułowany *Frazeologizmy*, w którym przykłady – zgodnie z ówczesną metodologią – umieszczono w porządku alfabetycznym, podając znaczenie poszczególnych frazeologizmów, przykład użycia i miejscowość, w której go zarejestrowano. Dodatek zawiera 647 frazeologizmów, z których 330 jest gwarowych. W 1991 r. Iwan Lepieszau, autor dwutomowego słownika frazeologicznego języka białoruskiego³, wydał zbiór *3 народнай фразеалогіі* (Лепешаў 1991), zawierający około 700 frazeologizmów, przeważnie z Grodzieńszczyzny i Witebszczyzny, niepoświadczonych wcześniej w żadnym słowniku i nieznanym w języku literackim. W 2000 r. ukazał się *Слоўнік дыялектнай фразеалогіі Гродзеншчыны* M. Daniłowicza (Даніловіч 2000), zawierający frazeologizmy zbierane w latach 1980–2000 we wszystkich rejonach obwodu grodzieńskiego i rejonach z nim graniczących, m.in. baranowickim i wołyńskim.

W niniejszym artykule zostały uwzględnione frazeologizmy i paremie białoruskich gwar obszaru wchodzącego dawniej w skład powiatu grodzieńskiego⁴ jako terytorium pogranicznego, który zamieszkują przedstawiciele różnych narodowości i wyznań⁵. Przy opracowaniu materiału korzystano ze słowników zarówno

sokólskiego, świencianskiego, wilejskiego, wołkowyskiego. Jego zbiór zawiera także notatki z powiatów: borysowskiego, brzeskiego, igumieńskiego, mińskiego, prużańskiego, wileńskiego.

³ Słownik miał dwa wydania: 1993, 2008 r.

⁴ Z tego powodu pomijam słowniki zawierające leksykę innych regionów obwodu grodzieńskiego i leksykę gwarową z terenu całej Białorusi.

⁵ Dzieje osadnictwa na tym obszarze badał Jerzy Wiśniewski (1964: 115–135, 1977: 7–80, 1980: 14–25).

leksykalnych, jak i frazeologicznych, przyjmując zasadę eksцерpowania z uwzględnieniem następujących zasad: 1) ograniczenie się do materiałów poświadczonych wyłącznie na terytorium dawnego powiatu grodzieńskiego (rejony: brzostowski, grodzieński, mostowski, wołkowyski), 2) notowanie frazeologizmów i paremii niewyodrębnionych, jednak występujących w przykładach użycia wyrazu hasłowego słowników leksykalnych, w taki bowiem sposób można wyselekcjonować jednostki niepoświadczone w słownikach frazeologicznych. Jako podstawa materiałowa posłużyły wymienione wcześniej opracowania i słowniki (Сцяшковіч 1972, 1983; Лепешаў 1991; Цыхун 1993; Даніловіч, Сцяцко 1999; Даніловіч 2000; Даніловіч, Памецька 2007).

Omawiane frazeologizmy i paremie zawierają wiele regionalizmów leksykalnych, a także zapożyczeń – przede wszystkim z języka polskiego, co jest skutkiem dość długiego wpływu tego języka na tych ziemiach. Wyeksцерpowany materiał poświadcza wpływy języka polskiego na wszystkich poziomach opisu językowego. Polsko-białoruskie relacje językowe w zakresie paremii najbardziej widoczne byłyby przy konfrontacji zasobów przysłów obu języków, ponieważ jednak nie jest to celem niniejszego artykułu⁶, zwrócimy uwagę tylko na liczne cechy charakterystyczne dla białoruskich gwar grodzieńskich, w tym najbardziej rozpowszechnione:

- rozróżnienie samogłosek *o* i *a* w końcowej sylabie otwartej po spółgłoskach twardych (akanie niepełne): *сало, лето*;
- w sylabie zamkniętej poakcentowanej w temacie wyrazu *a* na miejscu *e*: *хлоп'ац, бус'ал*;
- w sylabie otwartej niekońcowej poakcentowanej *a* na miejscu *e*: *в'ес'ала, воз'аро*;
- wymawianie połączenia spółgłosek *дн* jako *нн*: *холанна*;
- akcentowana końcówka *-e* w mianowniku liczby mnogiej rzeczowników rodzaju męskiego, których temat kończy się na spółgłoskę twardą, miękką, stwardniałą i tylnojęzykową, i rodzaju żeńskiego, których temat kończy się na *-k*, w południowo-zachodniej części gwar: *мужык'е, дз'аўк'е*;
- formy na *-мо* akcentowane w czasownikach II koniugacji 1 osoby liczby mnogiej czasu teraźniejszego lub przyszłego prostego: *настай'імо, л'ажымо*.
- samogłoska *-a* po miękkim *-с'* w czasownikach zwrotnych⁷: *с'м'айаўса, напіўса*;
- konstrukcje z dopełniaczem w funkcji biernika: *ваз'м'і грыба, дай відэл'ца*;

⁶ Zapożyczenia polskie w białoruskich gwarach grodzieńskich były przedmiotem moich rozważań w artykule *Zapożyczenia polskie w białoruskich gwarach Grodzieńszczyzny w zakresie kultury materialnej* (Konczewska 2016: 79-96).

⁷ W związku z tą charakterystyczną cechą Białorusini Grodzieńszczyzny są nazywani *sakunaty*: *гродзенцы-сакунны*.

- używanie imiesłowu przysłówkowego w roli orzeczenia: *каб была ўз'аўшы таго хлопца, то і ўсё добра было п.*

W niniejszym artykule frazeologizmy i paremie poświadczone na terytorium przygranicznym Grodzieńszczyzny będziemy rozpatrywali jako źródło rekonstrukcji obrazu świata wielokulturowego społeczeństwa zamieszkującego te tereny. Długie współistnienie na ziemi grodzieńskiej kilku narodowości, wyznań i języków, przerwane dopiero drugą wojną światową, wytworzyło specyficzną kulturę pogranicza odzwierciedloną także we frazematyce ludowej. Można w niej prześledzić najważniejsze momenty życia człowieka wsi.

Obrzędowość rodzinna

Największą grupę wśród wyekscerpowanych przykładów stanowią jednostki dotyczące obrzędowości rodzinnej. Kultura ludowa poświadcza pewne stereotypowe cechy płci, na przykład niezwykłą chytrłość i upartość kobiety: 1) *Баба і чорта змане*; 2) *Баба і чорта перахітрыць*; 3) *Як баба захоча, та і мёртвы зарагоча*. Jednocześnie w tradycji ludowej kobieta jest zobowiązana do wykonywania prac domowych ('babski los'): *Бабе дарога ад печы да парога*.

W paremiach ludowych znalazł odbicie taki ważny etap życia człowieka, jak zawarcie związku małżeńskiego. Mądrość ludowa nakazuje brać za żonę dziewczynę pracowitą: *Выбірай дзеўку не ў касцёл ідучы, а лён трычы, і коніеchnie посажна: Хоць бы каза бела, абы пасаг мела*. Dziewczyna miała dbać o swój posag: *Калі кудзельку не скубла, пойдзеш замуж без кубла*. W tradycji ludowej był określony wiek ożenku: *Да дваццаці сам жэніцца, да трыццаці людзі жэняць, а пасля трыццаці сам чорт не ажэніць*. Życie małżeńskie było dla kobiety z reguły ciężkie: 1) *Водка горка – хлопцы п'юць, замуж кепска – дзеўкі йдуць*; 2) *Горка рэдзька, ды ядуць, кепска (ліха) замужам, ды ідуць*; 3) *Замуж выйсці – трэба знаць: позна легчы, рано ўстаць*. Jednak zamażpójście było pożądane: *Ляпей рано замуж выйсці, чым старой дзеўкай быць*, najlepiej z osobą miłą sercu: *Ляпей у пяску гніць, як з нямілым жыць*.

Tradycja ludowa podkreślała zależność udanego małżeństwa od zaradności męża: 1) *З добрым мужыком і свінка – гаспадынька*; 2) *З добрым мужыком нажывешся, а з кепскім нагаруешся*; 3) *З мужыком цесна, а без мужыка – сумна*; 4) *За густым кустам трава зеляненька, за добрым мужам жана маладзенька*; 5) *За добрым мужам дык і варона жонка, а за кепскім і княгіня загіне*; 6) *Не трэба халаста, абы жонка была таўста*.

Przyzwalano jednak mężowi na bicie żony: 1) *Любі жонку, як душу, а калаці, як грушу*; 2) *Бабу не мужык б'е, а язык*.

Ważną rolę w życiu rodziny odgrywały dzieci. Należy zwrócić uwagę, że przysłowia poświadczają występowanie przypadków nie zawsze zgodnych z tradycyjną moralnością chrześcijańską, kiedy to kobieta miała dzieci z różnymi mężczyznami: *Люлі, люлі, діця, спаць, адна матка – бацькоў пяць*. Prawie wszystkie paremnie z komponentem *dziecko* świadczą o trudnościach związanych z wychowaniem potomstwa: 1) *Дзеткі радасць, дзеткі і гора*; 2) *Дзеці, дзеці, добра з вамі ў леце, а зімой, хоць аб печ галавой*; 3) *Дзеці гадаваць – ночы не спаць*; 4) *Дзеці гадаваць – гора гаравая*; 5) *Дзеці – расплыліся на ўсім свеце*; 6) *Дзяцей як бобу, а хлеба ні дробу*; 7) *Твае дзеці, табе і глядзеці*; 8) *Хто дзіцей сваіх у працы шкадуе, той сабе вяроўкі рыхтуе*; 9) *Як дасі дзецям волю, сам нападзеш у няволю*.

Wyekscerpowane przykłady nie poświadczają przysłów mówiących o wychowaniu chłopców, jest mowa tylko o dziewczynkach: 1) *Калі маеши дачку, трымай гарэлку ў глячку*; 2) *Гадуеш дзяўчыну, шыкуй пярэну*; 3) *У каго дочка сем – і доля ўсем, а ў каго адна – і доля жадна*. Paremnie dotyczą także różnego stosunku dzieci do rodziców: *Кожны розна на свайму бацьку/на сваёй маці плача: хто ў кулак, а хто і ніяк*, oraz tego, że matka jest najważniejszą osobą: *У каго ёсць матка, у таго і галоўка гладка*. Mądrość ludowa podkreśla podobieństwo dzieci do rodziców: 1) *Які ставак, такі млын, які ойцец, такі сын*; 2) *Якое дрэво, такі клін, які бацька, такі сын*.

Część paremii opisuje rozległe kontakty rodzinne. Przeciętna rodzina chłopska miała przynajmniej kilkoro, a czasem nawet kilkanaścioro dzieci. Po ożenku czy zamążpójściu któregoś z nich rodzina, zgodnie ze starymi zwyczajami, łączyła się z rodziną jej (jego) męża (żony), dlatego rody wiejskie były bardzo liczne, co zostało odzwierciedlone w przysłowiu: *Пайшла кума сваякоў абыходзіць, дахаты месяц ня ждзшы*. Paremnie poświadczają również pewien dystans, a czasem nieufność do dalszych członków nowej rodziny: 1) *Як костка (як пячонка) не мяса, так швагер не фамілія*; 2) *Як кум не сваяк, так сыр не закуска*; 3) *Як кум не сваяк, так сыр да хлеба не прымачка*; 4) *Як куму не выдусіш, та на тым свеце мусіш*.

Nie poświadczono jednostek złośliwie mówiących o teściowej, lecz o zięciu: 1) *Зяць любіць узяць*; 2) *Зяць любіць узяць, а цёшча даць*; 3) *Чакайце аладак, зяць паехаў пшаніцу сеяць*.

W paremiologii ludowej występują liczne jednostki podkreślające nieuchronność śmierci: 1) *З лясочку прыдзе, а з пясочку не*; 2) *Круці, не круці, а мусіш умярці/як ні круці, усе раўно мусіш умярці*; 3) *Радаваўся старац, што пражыў марац, а прышоў май – і паняслі ў гай*; 4) *Раз радзіла маць, раз трэба і паміраць*; 5) *Смерць не перабірае і не мінае*; 6) *Круць, верць – у чаропку смерць*; 7) *У труну грошай не кладуць*.

Obrzędowość doroczna

Obszerna grupa paremii dotyczy ludowej obrzędowości dorocznej związanej z porami roku, świętami oraz pracą na roli. Część z nich przekazuje ogólne spostrzeżenia na temat pór roku: 1) *Восень – работ восьм*; 2) *Вясна красна цвятамі, а восень – пірагамі*; 3) *Вясна лето корміць*; 4) *Вясну хваляць за дажджы, а лето за снапы*; 5) *Вясняны дзень корміць рок*; 6) *Хто вясной скача, той зімою плача*; 7) *Летам прынясеш, зімой прыбярэш*; 8) *Лето робіць на зіму, а зіма на лето*; 9) *Снегу навее – хлеба прыбудзе, вада разальецца – сена набярэцца*.

Ponieważ omawiane tereny zamieszkuje ludność wielowyznaniowa, część z poświadczonych w paremiach świąt dotyczy zarówno obrzędowości katolickiej, jak i prawosławnej, np. święto Ofiarowania Pańskiego (katolickie Gromnice, w Polsce znane też jako święto Matki Boskiej Gromnicznej (2 II) i prawosławne *Грамніцы/Стрэчанне* (15 II)⁸): 1) *Грамніца – зімы палавіца*; 2) *На грамніцы палова зіміцы*; 3) *Ляпей бачыць на грамніцы ваўка ў аборы, чым сонца ў каморы*; Zesłanie Ducha Świętego (wypadające zazwyczaj w maju): 1) *Да Святога Духа не скідай кажуха*; 2) *Да Святога Духа не скідай кажуха, а на Святым Дусе ў тым самым кажусе*. Tylko jeden z wyekscerpowanych przykładów dotyczy święta obchodzonego wyłącznie przez katolików, św. Kazimierza (4 III): *На Казімера зіма ўмера*.

Więcej jest paremii związanych z obrzędowością prawosławną, co jest zrozumiałe, jeżeli wziąć pod uwagę to, że ludność białoruska przeważnie była prawosławna. Są poświadczone przede wszystkim święta prawosławne związane z kalendarzem prac rolnych i towarzyszącą im obrzędowością sięgającą czasów pogańskich. Jednym z takich świąt jest św. Jerzego – *Юр'я/Юр'е*. W tradycji prawosławnej są dwie daty obchodów tego święta: na wiosnę (6 V) – towarzyszą mu obrzędy związane z płodnością ziemi i zdrowiem zwierząt domowych, i zimą (9 XII) – *Юр'е зімовы*. Dlatego w przysłowiach ludowych występują dwaj *Юр'і*:

1) *Два Юр'і, абодва дурні: адзін халодны, другі – галодны*; 2) *На Юр'я мороз – сей гару і даліну, будзе гавёс*; 3) *Юр'ява раса – не трэба гаўса*; 4) *Калі на грамніцы пятух нап'ецца вадзіцы, то на Юр'я вол наесца травіцы*.

Dwukrotnie obchodzono także święto św. Mikołaja: na przełomie wiosny i lata (*Цёплы Микола*, obchodzony tylko przez prawosławnych (22 V)) oraz zimą (*Халодны, Зімовы*, obchodzony zarówno przez katolików (6 XII), jak i prawosławnych (19 XII)).

⁸ Dаты obchodów świąt prawosławnych podają wg tzw. starego stylu, czyli kalendarza juliańskiego, obowiązującego w Białoruskiej Cerkwi Prawosławnej, a od 15 VI 2014 r. także w Polskiej Cerkwi Prawosławnej.

1) *Ніводнаму Міколе не вер ніколі*; 2) *Юр'я пасе кароў, а Мікола – коней*; 3) *Юр'я сказаў: жыта ўраджу, а Мікалай: пачакай, пагляджу*; 4) *Зімовы Мікола замасціў і загваздзіў*; 5) *Да Міколы не спяшайся, а на Міколе не аставайся*; 6) *Да Міколы ў полі не сей грэчкі, не стрыжы гавечкі*; 7) *Па Міколе не сей ніколі*; 8) *Як Мікола на лёдзе, та коляды на водзе*.

Drugiego sierpnia w tradycji prawosławnej przypadał Ілля, był to dzień opiekuńcza rolników, mającego rysy pogańskiego boga Pieruna. Dzień ten był odbierany jako koniec lata i początek jesieni: 1) *Ілля нарабіў гнілля*; 2) *Прышла Ілля, пытае, ці гатова ралля*; 3) *На Ілью поўную печ хлеба налью*.

Zostały poświęcone także dzień św. Piotra – *Пятрок*, *Пятроў дзень*, przypadający na zakończenie obchodów Kupały, w tradycji prawosławnej 12 VII, po którym, jak uważano, lato chyli się ku końcowi, i ostatni *Спас*⁹ – 29 VIII, który był uważany za koniec lata: *Прыйшоў Пятрок – аднаў лісток, прыйшоў Ілля – адпало два, прыйшоў Іспас – лето ад нас*, a także św. Jana – *Яна* (w tradycji katolickiej 24 VI, prawosławnej – 6 VI) i św. Mateusza – *Мацея* (w tradycji katolickiej 21 IX, prawosławnej – 16 XI): *Прышоў Ян, прынёс ягад дзбан; На Мацея зіма пацея*.

Nieliczne paremie dają świadectwo tradycjom związanym z obchodami różnych świąt: 1) *Ждала месаеду – думала паеду, месаед прайшоў і ніхто не зайшоў*; 2) *І месаед прайшоў, і ніхто не зайшоў*; 3) *У чужыя коледы не мяшайся*.

Wiele przysłów dotyczy przepowiedni pogody i spostrzeżeń związanych z poszczególnymi miesiącami roku: 1) *Як у студзені сакавік, та ў сакавіку будзе люты*; 2) *Пытаецца люты, ці добра абуты*; 3) *У марцы як у гарцы*; 4) *А ў марцы, як у гарцы, удзень плюшчыць, а ўначэ трашчыць*; 5) *У марцы як у гарцы, уноч пячэ, а ўдзень цячэ*; 6) *Марац укусіць за палец*; 7) *Сухі мажац, мокры квецень, а май халодны – будзе рок хлебародны*; 8) *Мокры квецень, сухі май – будзе жыто яко гай*; 9) *Дождж у маі – будзя хлеб на гультаі*; 10) *Маёва раса лепш, як гарнец гаўса*; 11) *Май – валам дай, а сам на печ уцякай*; 12) *Дождж ідзе не тады, калі ждучь, а тыды, калі жнуць*; 13) *Дождж не тады ідзе, калі просяць, а калі косяць*; 14) *Як грыміць на лёд, то будзе хлеб, як мёд*; 15) *Быў бы дожджык, быў бы гром, нам не трэба аграном*.

⁹ W tradycji prawosławnej są trzy święta o tej nazwie: Pierwszy Spas (*Спас Мядовік*, *Першы Спас*) – 14 VIII, Drugi Spas (*Яблычны Спас*, *Другі Спас*, *Вялікі Спас*, *Сярэдні Спас*) – 19 VIII i Trzeci Spas (*Хлебны Спас*, *Арэхава Спас*, *Малы Спас*) – 29 VIII.

Praca, rzemiosło

Część wyekscerpowanych przykładów mówi o potrzebie mozolnej pracy dla zapewnienia sobie dobrobytu: 1) *Дзе шчырая праца, там густа, а дзе лянота, там пуста*; 2) *Каб заможно жыць, трэба працу любіць*; 3) *Хто працуе, той і мае*; 4) *Ад бяссоніцы працай лечацца*, chociaż poświadczono także przysłowie o jej bezużyteczności: *З працы не паставіш палацы, а толькі горб нажывеш*.

Przysłowia ludowe potępiają lenistwo: 1) *Дзісяй гулі, учора гулі, будзем хадзіць без кашулі*; 2) *Чужой працай сыты не будзеш*; 3) *Як да жніва, та ледво жыва, а як да танцу, та “Мой каханцу”*; 4) *Каб не затыкі ды датыкі, та і сорока кросна ткала б*.

W wyekscerpowanym materiale poświadczono przykłady charakteryzujące dobrego pracownika: *Хто хутка есць, той хутка і робіць*, a także dotyczące pracy na roli: *Дзе араты плача, там жняя скача*.

Paremiologia ludowa świadczy o szacunku do chleba i jego częstym braku: 1) *Без хлеба няма абеда*; 2) *Галоднай куме – хлеб на ўме*; 3) *Гной адвязеш – хлеба прывязеш*; 4) *Дзе далінка, там і хлеба скарынка*; 5) *Ямо хлеб траякі: белы, чорны і ніякі*.

Tylko nieznaczna część zanotowanych frazeologizmów i paremii jest motywowana realiami rzemieślniczymi. Są one przykładami stereotypowych sądów, w których podstawową rolę odgrywa wartościowanie. Na przykład zawód muzyka, a czasem także krawca i murarza był uznawany za kiepski pod względem ilości zarabianych pieniędzy: 1) *З краўца, шаўца і музыкі хлеб невялікі*; 2) *Ні з музыкі, ні з муляра век не будзе гаспадары*. Szewc, co jest szeroko poświadczane we frazeologii słowiańskiej, jest postrzegany jako osoba z nałogiem alkoholizmu: *П’е гарэлку, як шавец*. Są także inne jednostki zawierające w swym składzie nazwę rzemieślnika: 1) *Ганчар гашкі лепіць, а сам у чаранках варыць*; 2) *Шавец у дзіравых ботах ходзіць*.

Stereotypy etniczne i narodowe

Przysłowia zanotowane na Grodzieńszczyźnie świadczą o pewnych stereotypach ludowych, np.: o głupim i leniwym Cyganie: 1) *Дзеля дружбы цыган павесіўся*; 2) *За кампаню цыган павесіўся*; 3) *Цягацца як пуга цыганска* ‘nie robić nic pożytecznego’; niechcianym Tatarze: *Няпрошаны госць горш татарына*; mającym Polaku: *Дажыліся палякі¹⁰, што ні хлеба, ні табакі*.

¹⁰ Identyczne przysłowie z komponentem *kazaki* poświadczył Iwan Nosowicz (Сборник 1874: 143).

Wśród wyekscerpowanego materiału są przykłady świadczące o zachowaniu pamięci o kulturze żydowskiej, obecnej na Grodzieńszczyźnie do zagłady Żydów podczas drugiej wojny światowej, przede wszystkim w miasteczkach, gdzie stanowili oni około 80% mieszkańców: *А наша Сора та шые, та пора; Каб ты пайшоў з Бэркам навывтарадкі; Лётае, як жывд бровар запаліўшы.*

Paremie z komponentem *pan*, *szlachcic*

Mimo że materiał źródłowy był zbierany w drugiej połowie XX w., liczna grupa będących w aktywnym użyciu paremii zawiera leksemy *pan*, *szlachcic*, co świadczy o wciąż żywej pamięci historycznej. Wszystkie wyekscerpowane przykłady z komponentem *pan* mają negatywne nacechowanie: 1) *Пазнаць пана на халявах*; 2) *Пазнаць пана на гузіках*; 3) *Ласка пана толькі да парога*; 4) *Пана клянучь, а ён таўсцяе*; 5) *Панская хвароба, як беднага здароўе*; 6) *Панскія натуры патрабуюць пышныя хаўтуры*; 7) *Панэ сварацца, а ў мужыкоў чубэ трашчаць*; 8) *Гулі і пана разулі*; 9) *Службы пану верне, та ён табе перне*; 10) *Раней гнаў пан, а цяпер – план*.

Leksem *pański* poświadczono także w charakterystyce człowieka starającego się każdemu dogodzić: 1) *Лоб нізкі, нос слізкі, відаць, лізаў панскія міскі*; 2) *Як панскі цюцька*.

Natomiast tylko nieliczne paremie poświadczają leksem *szlachcic*, tym razem bez ujemnego nacechowania: 1) *Шляхціц на загродзе роўны ваяводзе*; 2) *Па-шляхоцку – папам клёцку, а ў мужыцкім шчоце – па тры клёцкі ў роце*.

Paremie z komponentem onomastycznym

Liczną grupę przykładów zanotowanych na obszarze dawnego powiatu grodzieńskiego stanowią jednostki z komponentem antroponimicznym, mającym korzenie w historii i tradycjach danej miejscowości: 1) *Адумаўся Гаўрыла, як паўстрахі згарэла* ‘róžno zacząć działać’; 2) *Анрануўся, як Плаўскі на багача* ‘ubrać się raczej niedorzecznie, bezgustownie’; 3) *Ванэля ўсім на хлеб не намеля, а толькі тым, хто ўмея* ‘dostanie coś tylko pracowity’; 4) *Выскачыў, як Пілін з канпель* ‘wypowiedzieć się, zrobić coś nie w porę’; 5) *Дагадзіў, як ксёндз Магдулі* ‘zrobić coś perfekcyjnie’; 6) *Дзе які фэст, там і Сымон ест* ‘o kimś, kto zawsze zadba o swój pożytek’; 7) *Зарабіў, як Заблоцкі на мыdle* ‘spodziewać się wielkich pieniędzy, ale nic nie zarobić’; 8) *Зарабіў, як Аўгуст на петушках* ‘spodziewać się wielkich pieniędzy, ale nic nie zarobić’; 9) *З богам, Параска, дарога, як ляска*

‘kiedy wypraszają nieproszonego gościa, a także w sytuacji, kiedy ktoś uparcie chce zrobić po swojemu, nie zważając na przestrogi’; 10) *Калі прайшоў Гого – хвалі Бога* ‘po tym, jak niebezpieczeństwo minęło’: nawiązanie do Goga i Magoga, występujących w Biblii w kontekście apokaliptycznym; 11) *Кенска, пане Грыгоры, што далей – усе горай* ‘bardzo zła sytuacja’; według Iwana Nosowicza jest to nawiązanie do Grigorija Zagorskiego, który został wybrany na arcybiskupa unickiego w Połocku i bardzo surowo karał duchowieństwo prawosławne (Сборник 1874: 60); 12) *На тое і Юлька, каб была чыста кашулька* ‘pozytywne o zadbanej kobiecie’; 13) *Не руш Рыгара, хай сядзіць, як гара* ‘w sytuacji, kiedy nie warto rozpoczynać czegoś, by nie nabawić się kłopotu’; 14) *Прыйдзе Рыгорка, будзе табе горка* ‘o możliwych nieprzyjemnościach’; 15) *Тады Юзік ажэніцца, як лысы вол ацеліцца* ‘w sytuacji, kiedy coś jest nie do realizacji’; 16) *У Ваці – сядзі ў хаці* ‘o kimś, kto lubi rygorystyczny porządek’; 17) *У кожнай Палашкі свае замашкі* ‘każdy człowiek jest inny’; 18) *Цікавы, як Марцін да кавы* ‘o kimś zbyt ciekawskim’; 19) *Цікавай Барбары нос адарвалі* ‘o kimś zbyt ciekawskim’.

W różnych miejscowościach występują także określenia człowieka niedbającego o siebie motywowane imieniem osoby zamieszkującej obecnie lub dawniej daną wieś czy miasteczko: *Нехайны, як Алеся дворная* (як *Фэлё*, як *Шурпа*¹¹, як *Салоха*).

Wyekscerpowane przykłady zawierają także komponent ojkoniczny/hydro-nimiczny, etymologicznie powiązany z miejscowymi realiami: 1) *Адзін у Міры*¹², *другі – у Сібіры, а ты ў нас*; 2) *А ў Лашы*¹³ *людзі нашы, як ухоняць, так і ўтораць* ‘o kimś swanym’; 3) *У Нясвіжы*¹⁴ *людзі хіжы, салому таўкуць – бліны пякуць, сена смажаць – бліны мажуць* ‘o kimś sprytnym, swanym’; 4) *Чым за морам віно піць, лепш з Нёмана вадзіць* ‘w domu zawsze jest lepiej, nawet gdy biednie’.

Kilka przykładów zawiera komponent z nazwą państwa/regionu: 1) *А ў Польшчы кожны хоча быць большы*; 2) *Ці ты з Турэччыны, ці ты з Нямеччыны, ці ты з Навагрудчыны*.

¹¹ M. Daniłowicz tłumaczy komponent *szurpa* w tej jednostce jako zapożyczenie z litewskiego – *šiūrpa* ‘ptak o potarganymi pierzu’ (Daniłowicz 2015: 100).

¹² Miasteczko znane ze słynnej jesziwy.

¹³ Wieś niedaleko Indury, miejsce urodzenia Eustachego Karskiego.

¹⁴ Miasto, rezydencja Radziwiłłów.

Religia

Nieodłącznym elementem życia wielowyznaniowego społeczeństwa była religia. Ciekawe jest to, że w badanym materiale nie poświadczono przykładów o nacechowaniu negatywnym dotyczących kapłanów katolickich, jednak jest ich wiele w odniesieniu do kapłanów prawosławnych: 1) *Апошняя ў папа жонка*; 2) *Ёсць у папа сала, ды не для ката*; 3) *Знаем без папа, што ў нядзелю свято*; 4) *Папову дачку пазнаюць і ў чырвоным андарачку*; 5) *Радзіся, жаніся, памірай, а ўсё папу грошы давай*; 6) *У папа рукавы шырокія, іх ніколі поўных не насыплеш, людзі сыпалі і саракоўкі, і рублі і не насыпалі*; 7) *У папа не валасы доўгія, а рукі*; 8) *Чорт душу выме, а поп шкуру здыме*; 9) *Як за багатым, то кожны з хаты, а як за бедняком, то толькі дзяк з папом*; 10) *Завіхацца, як поп у талацэ (нічога не рабіць)*.

Poświadczono także przysłowie *Не поп, не адзявайся ў рызу* – o kimś, kto bierze na siebie zbytnią odpowiedzialność, rządzi się.

Ze świątynią katolicką jest związane tylko jedno przysłowie: *У чым у касцелі, у тым і ў насцелі*, używane w stosunku do kogoś, kto ubiera się niedbale, bez względu na okoliczności.

Wiele paremii dotyczy relacji człowieka z Bogiem, a także konieczności dbania o swój los, a nie tylko pokładania nadziei w Bogu: 1) *Бог, да бог, ды сам не будзь плох*; 2) *Добро з тым сварыцца, хто Бога баіцца*; 3) *Хай Бог дае, як сам знае*; 4) *Як плакаў, Бог быў аднакаў, як стаў скакаць, стаў Бог даваць*.

W opozycji do Boga w niektórych jednostkach pojawiają się czart i kaduk: 1) *Бога хвалі і чорта не гняві/Бойся Бога, а чорта шануй*; 2) *А кадук яго ведае*.

Niektóre przykłady charakteryzują osoby, które mimo pobożności na pokaz są dalekie od cnoty chrześcijańskiej: 1) *Набожна, як свіня падарожна*; 2) *Хто больш крадзе, той больш і моліцца*.

Poświadczono jednostkę o etymologii biblijnej, jednak o negatywnym nacechowaniu: *Разумны, як Саламонавы порткі* – ‘o kimś, kto tylko stwarza pozory osoby mądrej’. Oddzielnie należałoby rozpatrywać przysłowie *Таўчэцца, як Марко на пекле* – ‘o kimś, kto chodzi bez sensu’. Etymologia tej jednostki do tej pory nie została przekonująco wyjaśniona. NKPP (II: 391) i SMiTK podają, że – według Oskara Kolberga – pochodzi ono z dialogu scenicznego *Przygody Marka pijaka, którego diabli wiedli przez piekło*. SFWP i WSFzP odnotowują pisownię małą literą, podając, że „marek” to ludowe określenie duszy pokutującej, która błąka się po piekle. W folklorze rosyjskim i ukraińskim są legendy o Marku Przeklętym (Piekielnym) wywodzące się z tradycji i biblijnej, i ludowej; w kulturze białoruskiej Marek jest wiecznym włóczęgą, który miota się po piekle, obserwując męki grzeszników.

Kłątwy

Warto zwrócić uwagę także na zanotowane na obszarze Grodzieńszczyzny i poświadczane w zbiorach frazeologicznych i paremiologicznych charakterystyczne dla ludowej kultury białoruskiej kłątwy (*паклёны*): 1) *Каб на цябе яма ззяла*; 2) *Каб ты хыдзіў на свету і зямлі не бачыў*; 3) *Каб ты зязюлькі не чуў*; 4) *Каб ты пайшоў з Бэркам навывцярадкі*; 5) *Каб ты пад сабой зямлі не бачыў*; 6) *Каб цябе ваўке зарэзали*; 7) *Каб цябе качкі станталі*.

Podsumowanie

Białoruskie frazeologizmy i paremie ludowe zanotowane na obszarze wielonarodowościowego i wielowyznaniowego regionu, jakim jest Grodzieńszczyzna, są cennym źródłem do badań obrazu świata wielokulturowego społeczeństwa. Interesujące byłoby porównanie wyekscerpowanego materiału z zasobami poświadczonymi w słownikach frazeologicznych języka polskiego. Pozwoliłoby to na pełniejsze spojrzenie na analizowane paremie i być może modyfikację rekonstruowanego językowego obrazu świata. Należy zwrócić uwagę na to, że przedstawione w tym artykule jednostki gwarowe, zachowane w żywej mowie i używane do dziś, niepoświadczane w większości słowników języka literackiego, są świadectwem żywotności wielokulturowych tradycji i obrzędowości, a także stanowią bogaty materiał do badań dialektologicznych. M. Daniłowicz, jeden z najbardziej doświadczonych badaczy leksyki, frazeologii i paremiologii ludowej Grodzieńszczyzny, zauważył, że w leksykografii, frazeografii i paremiografii zarówno tego regionu, jak i całej Białorusi wciąż jeszcze brakuje słownika konkretnej miejscowości lub konkretnej osoby (Daniłowicz 2008: 49). Podkreślał on, że badania w terenie są niezwykle ważne, wiele frazeologizmów i paremii nadal czeka na swego odkrywcę, a badania nad frazeologią i paremiologią ludową mogą dostarczyć niezwykle cennego materiału do odtworzenia kultury naszych przodków.

Literatura

AGWB: *Atlas gwar wschodniosłowiańskich Białostocczyzny*, t. I, red. S. Glinka, A. Obłęska-Jabłońska, J. Siatkowski, Wrocław 1980; t. II–III, red. S. Glinka, Wrocław 1989–1993; t. IV: *Słowotwórstwo*; t. V: *Leksyka 1*; t. VI: *Leksyka 2*; t. VII: *Leksyka 3*; t. VIII: *Leksyka 4*; t. IX: *Leksyka 5*; t. X: *Leksyka 6*, red. I. Maryniakowa, Warszawa 1995–2012.

- BARSZCZEWSKA N., JANKOWIAK M., 2012, *Dialektologia białoruska*, Warszawa.
- CZECZOT J., 1837, *Piosnki wieśniacze znad Niemna i Dźwiny*, cz. I–II, Wilno.
- FEDEROWSKI M., 1935, *Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905*, t. IV: *Przysłowia, żarciki, wyrażenia stałe oraz zagadki ludu, mieszczan i zagrodowców z okolic Grodna, Sokółki, Białegostoku, Bielska, Wołkowyska, Słonima, Nowogródka, Szucka, Lidy, Wilejki, Święcian i Oszmiany*, „Prace Etnologiczne Instytutu Nauk Antropologicznych i Etnologicznych Towarzystwa Naukowego Warszawskiego”, 1, Warszawa.
- KONCZEWSKA K., 2016, *Zapożyczenia polskie w białoruskich gwarach Grodzieńszczyzny w zakresie kultury materialnej*, [w:] E. Młynarczyk, E. Horyń (red.), *Dialog z Tradycją*, t. V: *Językowe świadectwa kultury materialnej*, Kraków, s. 79–96.
- NKPP: J. Krzyżanowski (red.), *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich*, t. I–III, Warszawa 1969–1972, S. Świrko (oprac.), t. IV, Warszawa 1978.
- OSTROWSKI B., 2013, *Białoruskie gwary Grodzieńszczyzny. Wybrane zagadnienia*, „Prace Instytutu Języka Polskiego”, 140, Kraków.
- SFWP: S. Bąba, J. Liberek, *Słownik frazeologiczny współczesnej polszczyzny*, Warszawa 2002.
- SMiTK: W. KOPALIŃSKI, *Słownik mitów i tradycji kultury*, wyd. VI popr., Warszawa 1997.
- WIŚNIEWSKI J., 1964, *Rozwój osadnictwa na pograniczu polsko-rusko-litewskim od końca XIV do połowy XVII wieku*, „Acta Baltico-Slavica” I, s. 115–135.
- WIŚNIEWSKI J., 1977, *Osadnictwo wschodniej Białostocczyzny, geneza, rozwój oraz zróżnicowanie i przemiany etniczne*, „Acta Baltico-Slavica” XI, s. 7–80.
- WIŚNIEWSKI J., 1980, *Zarys dziejów osadnictwa na Białostocczyźnie*, [w:] AGWB, t. II, s. 14–27.
- WSFzP: A. Kłosińska, E. Sobol, A. Stankiewicz (red.), *Wielki słownik frazeologiczny PWN z przysłowiami*, Warszawa 2005.
- АЛЕКСЕЙЧИК Г.М., 1986, *Наименования земельных участков в говорах Новогрудчины: автореферат диссертации кандидата филологических наук*, Минск.
- БУТЛАК Ж.М., 2003, *Найменні травы і нітва ў гаворках Гродзеншчыны: аўтарэферат дысертацыі кандыдата філалагічных навук*, Гомель.
- ДАНИЛОВІЧ М.А., 2000, *Слоўнік дыялектнай фразеалогіі Гродзеншчыны*, Гродна.
- ДАНИЛОВІЧ М.А., 2008, *Лінгвістычнае крэязнаўства Гродзеншчыны*, Гродна.
- ДАНИЛОВІЧ М. А., 2015, *Слова і фразеалагізм у беларускай мове*, Гродна.
- ДАНИЛОВІЧ М.А., ПАМЕЦЬКА Н.К., 2007, *Дыялектная мова Гродзеншчыны. Хрэстаматыя*, Гродна.
- ДАНИЛОВІЧ М.А., СЦЯЦКО П.У. (red.), 1999, *Слоўнік рэгіянальнай лексікі Гродзеншчыны*, Гродна.
- КАВАЛЫЧУК А.І., 2002, *Апелятыўная лексіка з сямантыкай персанальнасці ў гаворках Гродзеншчыны: аўтарэферат дысертацыі кандыдата філалагічных навук*, Гомель.
- ЛЕПЕШАЎ І.Я., 1991, *З народнай фразеалогіі: дыферэнцыяльны слоўнік*, Мінск.
- СБОРНИК 1874: И. И. Носович (red.), *Сборник белорусских пословиц*, „Сборник отделения русского языка и словесности императорской Академии Наук”, t. XII, nr 2, Санктпетербургъ.

- Слоўнік 1979–1986: Ю.Ф. Мацкевіч (red.), *Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча, у 5 тамах*, Мінск.
- Сцяцко П.У., 1970, *Дыялектны слоўнік. 3 гаворак Зэльвеничыны*, Мінск.
- Сцяцко П.У., 2005, *Слоўнік народнай мовы Зэльвеничыны*, Гродна.
- Сцяшковіч Т.Ф., 1959, *Гаворкі Ваўкавыскага раёна Гродзенскай вобласці Беларускай ССР*, Гродна.
- Сцяшковіч Т.Ф., 1968, *Прыказкі, прымаўкі, фразеалагізмы, выслоўі народных гаворак Гродзенскай вобласці*, Гродна.
- Сцяшковіч Т.Ф., 1972, *Матэрыялы да слоўніка Гродзенскай вобласці*, Мінск.
- Сцяшковіч Т.Ф., 1983, *Слоўнік Гродзенскай вобласці*, Мінск.
- Сячэйка С.Г., 2000, *Намінацыя адзеньня ў гаворках Гродзеншчыны: аўтарэферат дысертацыі кандыдата філалагічных навук*, Гомель.
- Цыхун А.П., 1993, *Скарбы народнай мовы*, Гродна.
- Шейн П.В., 1874, *Бѣлорусскія народныя пѣсни, съ относящимися къ нимъ обрядами, обычаями и суевѣріями, съ приложеніемъ объяснительнаго словаря и грамматическихъ примѣчаній*, С.-Петербургъ.

MAGDALENA DUDA
INSTYTUT JĘZYKA POLSKIEGO PAN, KRAKÓW

CIAŁO CZŁOWIEKA WE FRAZEOLOGII OKOLIC TARNOWA

Z uwagi na fakt, iż dialektalne zasoby frazeologiczne wciąż są mało znane, chciałabym dokonać wglądu w zbiór frazeologizmów gwarowych używanych współcześnie w okolicach Tarnowa. W tym celu wykorzystam klasyfikację formalną i semantyczną. Podstawę materiałową stanowią jednostki pozyskane podczas badań terenowych prowadzonych w latach 2012–2015 w dwóch miejscowościach powiatu tarnowskiego – Szynwałdzie i Łętowicach (położonych odpowiednio na wschód i zachód od Tarnowa).

Ze względu na zamiar porównania ich ze związkami wyrazowymi notowanymi w języku ogólnopolskim w zapisie pomijam fonetyczne cechy gwarowe. Ich znaczenia ujmowane są definicjami pełnozdanowymi.

W niniejszym opracowaniu uwzględniłam związki frazeologiczne funkcjonujące zarówno w badanych wsiach, jak i te, które mają szerszy zasięg geograficzny, a nawet notowane są w języku literackim. Skłania to do przeprowadzenia różnorodnych analiz strukturalno-semantycznych.

Klasyfikacji semantycznej dokonałam, wykorzystując typologię frazeologizmów zaproponowaną przez Annę Tyrpę i Macieja Raka w artykule *Onomazjologiczne ujęcie frazematyki gwarowej* (2010). Z zebranych połączeń wyrazowych wyselekcjonowałam 104 jednostki, które sytuują się w polu tematycznym „ciało człowieka”. Podaję je w grupach, uporządkowane po poszczególnych definicjach znaczeniowych. Zbiór ten przedstawia się następująco:

1. Wygląd człowieka (podobieństwo do innych ludzi, wzrost i tusza, twarz, oczy, nogi, sposób ubierania się, czystość/brud ciała i odzieży)

‘o kimś, kto jest podobny do drugiego człowieka’: 1) *{ktoś} z {kimś} są podobni jak dwie krople wody* (S)¹; 2) *{ktoś} wygląda jakby {komuś} z oka wypadł* (S).

‘o kimś, kto jest dobrze zbudowany, silny, postawny’:

a) kobieta: 1) *baba jak fura/kopa* (S); 2) *kawał baby* (S);

b) mężczyzna: 1) *chłop jak dąb* (S); 2) *kawał chłopca* (S).

‘o kimś, kto wyróżnia się wysokim wzrostem’: 1) *{ktoś} jest wysoki do nieba, a głupi jak trzeba* (S); 2) *{ktoś} jest wysoki jak brzoza, głupi jak koza* (S); 3) *{ktoś} jest długi jak miesiąc, cienki jak wypłata* (S); 4) *{ktoś} jest długi/wysoki jak mila (morska)* (S); 5) *{ktoś} jest wysoki jak dzida/tyka* (Ł); 6) *{ktoś} zrósł jak bób* (Ł).

‘o kimś szczupłym, chudym’: 1) *{ktoś} wysechł jak skórawka*² (S); 2) *{komuś} bocioł do krztąpcia*⁴ przysechł (S); 3) *{ktoś} jest suchy taki, żeby z flaszki wylizał* (S); 4) *{komuś} na biodrze kapelusz by powiesił* (S); 5) *{ktoś} jest spasiony jak szczur w żelaznym sklepie* (S); 6) *{komuś} widać wszystkie żebra* (S); 7) *{ktoś} mięśnie*⁵ *ma jak wróbel pięty* (S); 8) *{ktoś} ma miękuły jak żaba sik*⁶ (Ł).

‘o kimś, kto schudł’: 1) *{ktoś} spadł z wagi* (S); 2) *{ktoś} schnie na trzaskę* (S); 3) *{ktoś} niknie w oczach* (S).

¹ W nawiasie podaję lokalizację geograficzną prezentowanych frazeologizmów: Ł – Łętowice; S – Szywna.

² *Skórawka* to według informatorów ‘kora zdjęta z drzewa podczas korowania, która jest cienka i się zwija’. Rzeczownik taki nie występuje w KSGP, ale odnotowano tam jednostki: *skórować* ‘korować drzewo’ (Poręby Majdańskie, pow. kolbuszowski), *skórowanka*, *robić skórowankę* ‘zdejmować korę z drzew ściętych’, *skórowanie* ‘obdzieranie drzewa z kory’ (Dąbrowa Poduchowna, pow. starachowicki), *skórowka* ‘przyrząd do obdzierania kory z drzewa’ (Wilków, pow. kielecki). Lokalizację poświadczeń pochodzących z kartoteki *Słownika gwar polskich* podaję według podziału terytorialnego Rzeczypospolitej Polskiej obowiązującego od 1 I 1999 r.

³ Wyraz *bocioł* nie jest notowany w SGP, por. *bandzioł* 1. ‘brzuch’ (Gościeradów, pow. kraśnicki); 2. ‘wole ptasie’ (Samocice, pow. dąbrowski) (SGP I: 346); *bociuł* ‘zoładek lub tobolek’ (Zięba, Podraza, Mądel).

⁴ *Krztąpec* to jedna z postaci fonetycznych leksemu gwarowego, który oznacza ‘grzbiet, kręgosłup’, ‘dolną część kręgosłupa’. Inne postaci to: *chrzapeć*, *chrapeć* (SGP IV: 66).

⁵ *Muskle* ‘mięśnie, miękuły’ (Dąbrowka Wielkopolska, pow. świebodziński; KSGP).

⁶ *Sik* ‘o oddawaniu moczu’, ‘wykrzyknik oznaczający sikanie’ (Bochotnica, pow. puławski; KSGP).

‘o kimś grubym’: 1) *{ktoś} jest gruby jak beka* (S); 2) *{ktoś} ma brzuch jak opala⁷, mógłby czołgi pchać* (S); 3) *{ktoś} jest grubszy jak dłuższy* (S); 4) *{ktoś} kanarkiem nie zdechnie* (S); 5) *{ktoś} ma wielki brzuch jak Sarnecki⁸* (Ł).

‘o kimś, kto przytył’: *{ktoś} upaś się jak świnia/wieprzek* (S).

‘o kimś, kto ma dużą głowę’: 1) *{ktoś} ma łeb jak ćwierć⁹* (S); 2) *{ktoś} ma łeb jak puteńka¹⁰* (S).

‘o kimś, kto ma pyzată twarz’: *{ktoś} jest okrągły/pyzaty jak księżyc (w pełni)* (S).

‘o rzadkim zaroście’: *{ktoś} ma pięć kłaków siedmioma rzędami* (S).

‘o kimś bladym’: 1) *{ktoś} jest biały/blady jak śmierć/śmierćtona¹¹* (S); 2) *{ktoś} jest biały jakby go w luszaku¹² moczyli* (S); 3) *{ktoś} jest biały/blady jak ściana* (S); 4) *{ktoś} jest biały jak syn młynarza* (S); 5) *{ktoś} jest biały jakby w młynie robił¹³* (S).

‘o kimś, kto ma czerwoną twarz w wyniku nagłej emocji: zawstydzenia, poruszenia’: 1) *{ktoś} jest czerwony jak burak* (S); 2) *{ktoś} spalił cegłę* (S).

‘o kimś, kto ma nieuczesane włosy’: *{ktoś} ma fryzurę jakby piorun strzelił w miotłę/rabarbar* (S).

⁷ *Opala* ‘zgrubienie od opalka’; *opalka* ‘rodzaj koszyka bez pałaka, o owalnym kształcie, plecionego z wikliny, używanego w gospodarstwie wiejskim do materiałów sypkich (sieczi, ziarna)’ (SJPD).

⁸ Według jednej z mieszkańek Łętowic frazeologizm ten utrwała człowieka o nazwisku Sarnecki: „był taki chłop gruby, nazywał się Sarnecki”. W artykule opisującym analizę 392 nazwisk mieszkańców, którzy należeli i/lub należą do utworzonej w roku 1951 parafii Wniebowzięcia NMP w Łętowicach, nie występuje ten antroponim (Kubala 2008). Prawdopodobnie jest to odniesienie do realnej postaci, znanej w środowisku, jednak żyjącej przed założeniem parafii w Łętowicach. Kazimierz Rumut podaje, że w Polsce 3226 osób nosi nazwisko *Sarnecki*, w tym 86 w byłym województwie tarnowskim (Rymut 1994: 297).

⁹ *Ćwierć* ‘jednostka objętości produktów sypkich (najczęściej ziarna), będąca czwartą częścią korca; także naczynie, zwykle drewniane (często z klepek), używane do odmierzania tej objętości’ (SGP V: 302).

¹⁰ *Puteńka* ‘naczynie drewniane na wodę z 1 uchem jak u cebrzyka, kształt eliptyczny; służyła do pojenia koni’: *putynka* (Grębów, pow. tarnobrzewski); ‘mała putnia’ (Koniaków, pow. cieszyński); ‘zdrobnienie od putnia’: *putynka była koña poić* (Poręby Majdańskie, pow. kolbuszowski; KSGP).

¹¹ *Śmierćtona* ‘śmierć lub blada, chuda kobieta’ (Zięba, Podraza, Mądel).

¹² *Luszek* ‘ceber z wysokimi uchami do odciedzania sera’ (Hyżne, pow. rzeszowski; KSGP).

¹³ Jak pisze Ewa Młynarczyk: „kojarzenie białego koloru z rzemiosłem młynarskim było tak silne, że stało się niejako znakiem rozpoznawczym tego zawodu” (Młynarczyk 2013: 39).

‘o kimś, kto ma włosy obcięte równo dookoła głowy’: *{kogoś} do durszla-ka/rondelka strzygli* (S).

‘o kimś, kto nie ma włosów na głowie’: 1) *{ktoś} jest łysy jak kolano* (S); 2) *{komuś} opadły oczy* (S); 3) *{ktoś} ma grzywkę z tyłu* (S); 4) *na głupiej głowie ani włosy nie urosną* (S).

‘o kimś, kto ma haczykowaty nos’: 1) *{ktoś} ma nos jak hamulec od karuzeli* (S); 2) *{ktoś} ma nos jak klamka od zakrystii* (S).

‘o kimś, kto ma krzywe nogi’: *{ktoś} ma nogi jak na beczcze prostowane* (Ł).

‘o kimś, kto ma długie nogi’: *{ktoś} ma nogi jak podolski złodziej* (S).

‘o kimś, kto ma grube nogi’: *{ktoś} ma nogi grube jak toporki/topory* (Ł).

‘o kimś, kto ma wielkie stopy’: 1) *{ktoś} ma stopę jak podolski złodziej* (S); 2) *{ktoś} stopę ma jak mały Cygan nogę* (S).

‘o kimś, kto ma brudne paznokcie’: *{ktoś} ma żalobę po kocie* (S).

‘o kimś brudnym’: *{ktoś} jest umamrany¹⁴ jak dzika świnia* (S).

‘o kimś, kto źle wygląda’: 1) *{ktoś} wygląda jak trzy jaja z torby* (S); 2) *lepszyc chowają* (S); 3) *ledwo duch w {kimś} siedzi* (S); 4) *{ktoś} wygląda jak bożenaście¹⁵* (S); 5) *{ktoś} wygląda jak śmiertona* (S); 6) *{ktoś} wygląda jak śmierć na chorałwi* (S); 7) *{ktoś} wygląda jak końska śmierć* (S); 8) *{ktoś} wygląda jakby go coś zjadło i wypluło* (S); 9) *{ktoś} wygląda jak dupa na lewej stronie* (S); 10) *{ktoś} wygląda jak pół dupy zza krzaka* (S); 11) *{ktoś} wygląda jak siedemdziesiąty siódmy nieurodzaj* (S).

‘o kimś brzydkim’: 1) *{ktoś} jest brzydki jak nieboskie stworzenie* (S); 2) *{ktoś} jest brzydki jak grzech śmiertelny* (S); 3) *{ktoś} jest brzydki jak noc bezgwiezdna* (S); 4) *{ktoś} jest piękny jak noc w listopadzie* (S); 5) *{ktoś} jest piękny jak jagoda po świętym Marcinie¹⁶* (S); 6) *{ktoś} jest ładny jak nikogo w domu nie ma* (Ł).

¹⁴ *Mamrać (się)* ‘babrać się, np. dziecko w błocie’ (Samocice, pow. dąbrowski); *umamrać (się)* ‘zbrudzić się’ (okolica Sejna, pow. sejneński), ‘pobrudzić się czymś mokrym’ (Radkowice, pow. starachowicki; KSGP).

¹⁵ Wyraz *bożenaście* nie jest notowany w słownikach języka polskiego, począwszy od SL po USJP, ani w zbiorach gwarowych (SGP; SKaŕł). Pisząca te słowa, jako użytkowniczka gwary, potwierdza jego użycie w Szynwałdzie. Podany jest także w amatorskim zbiorze internetowym: *bożenoście* ‘ktoś wątyły, wyglądający jak siedem nieszczęść’ (Zięba, Podraza, Mądel).

¹⁶ Brzydota w tym przykładzie polega na wyobrażeniu pomarszczonej skóry człowieka porównanej do pomarszczonej skórki jagód ze względu na warunki atmosferyczne, jakie pa-

2. Fizjologia (popęd płciowy, ciąża, sen, zmęczenie, pocenie się, głód, trawienie i wydalanie)

‘o kimś, kto się poci’: *{ktoś} ma rzadką skórę* (S).

‘o kimś głodnym’: 1) *{ktoś} jest głodny jak wilk* (S); 2) *{ktoś} konia z kopytami by zjadł* (S); 3) *{ktoś} głodem handluje* (Ł).

‘ktoś jest najedzony, pełny, syty, nie potrzebuje jeść’: 1) *{ktoś} ma pełny zaból¹⁷* (S); 2) *{ktoś} jest obżarty jak bąk/byk* (S); 3) *{ktoś} nażarł się jak świnia* (S); 4) *{ktoś} jest głodny jak młynarska kura¹⁸* (S).

‘o kimś, kto mlaska przy jedzeniu’: *{ktoś} ciachta¹⁹ jak stara świnia* (S).

‘o kimś, kto mocno śpi’: 1) *{ktoś} śpi jak zabity* (S); 2) *{ktoś} śpi jak niedźwiedź w barłogu* (S); 3) *{ktoś} śpi jak Reks* (S).

‘o kimś, kto chrapie’: 1) *{ktoś} maślaki warzy* (S); 2) *{ktoś} sęki piłuje* (S).

‘o kimś, kto ma niespokojny sen, łatwo się budzi’: *{ktoś} śpi jak zając* (S).

‘o kimś, kto jest niewyspany rano; przeważnie do dzieci’: *{komuś} żółtko nie weszło/włazło²⁰* (S).

3. Wiek

‘o kimś długowiecznym’: 1) *{ktoś} z setki nie puści* (S); 2) *{ktoś} jest stary jak świat* (S).

nują w listopadzie (wspomnienie świętego Marcina – 11 XI), por. *wygląda, jak jagoda po św. Marcinie* ‘ma twarz zwiędłą’ (Adalberg 1889–1894: 286) oraz informację zanotowaną w pow. limanowskim: *młodo jes jak jagoda koło św. Marcina* = *mówią do człowie[ka], który udaje, że jest młody. Bo jagoda w jesieni jest skórczona [!] i bez smaku* (KSGP).

¹⁷ *Zaból* ‘wole w przelyku człowieka, ptaka’ (Jabłonka, pow. nowotarski; KSGP).

¹⁸ Ironiczny charakter tego frazeologizmu każe odczytywać znaczenie przeciwstawne do wyrażonego dosłownie. Młynarze, będący jednymi z najzamożniejszych członków społeczności wiejskiej, mogli utrzymywać więcej żywego inwentarza niż przeciętni mieszkańcy wsi. Przekonanie o dobrobycie zwierząt hodowanych przez rodzinę młynarza utrwalone jest w wielu jednostkach frazeologicznych, np. *tyje jak młynarska świnia; Babusina wnuczka, młynarska suczka, ekonomski koń mają wygody/dobrze się mają* (Młynarczyk 2013: 35–36).

¹⁹ *Ciachtać* ‘ssać, wydając odgłos mlaskania’ (SGP IV: 242).

²⁰ Uwagi dotyczące genezy i znajomości zwrotu *wciągnąć żółtko* wśród użytkowników języka literackiego i gwar przedstawił Artur Czesak. U źródła utrwalonej w omawianym związku frazeologicznym reakcji słownej dostrzega autor szacunek i strach „wobec granicznego momentu przejścia ze snu do świadomości, porównywanego z momentem przyjścia na świat, granicy między życiem a śmiercią” (Czesak 2007: 102–103).

‘określenie wieku w dziesięcioleciach’: *{ktoś} ma {któryś} krzyżyk* (S).

‘określenie wieku’: *{ktoś} liczy {ileś} wiosenek* (S).

4. Zdrowie (dobre zdrowie, choroba, śmierć)

‘o kimś, kto ma dobre zdrowie’: *{ktoś} jest zdrowy jak gwóźdź/koń* (S).

‘o kimś chorym, bliskim śmierci’: 1) *nie pomogą leki, zioła, gdy się dupa pcha do doła* (S); 2) *{ktoś} patrzy na księżą oborę*²¹ (S).

‘o kimś, kto zmarł, został pogrzebany’: 1) *{ktoś} poszedł na księży ogródek* (S); 2) *{ktoś} kwiatki od dołu wacha* (S); 3) *{ktoś} kopnął w kalendarz* (S); 4) *{ktoś} wyciągnął kopyta/nogi* (S); 5) *{ktoś} wybrał się do Piotra* (S); 6) *{ktoś} wyjechał nogami do przodu* (S); 7) *{kogoś} mrówki ogryzły* (S); 8) *{ktoś} już jest na Boskim sądzie* (S); 9) *{ktoś} poszedł do piachu* (S).

Powyższy układ frazeologizmów nasuwa refleksje dotyczące tematyki poszczególnych jednostek – dlaczego taka i w takim zakresie pojawia się w opisywanych związkach leksykalnych. Statystyka poszczególnych kategorii jest niewątpliwie ciekawa: zdecydowana większość, 72 spośród 104 jednostek, odnosi się do wyglądu człowieka²² (w tym dotyczące tuszy – 17; twarzy – 8; wzrostu – 6). Stąd wniosek, iż troska o wygląd i ocena, często krytyczna, wyglądu innych osób są istotne dla społeczności posługującej się zebranymi jednostkami frazeologicznymi. Stosunkowo dużo frazeologizmów z omawianej okolicy odnosi się do śmierci człowieka – 9²³. Pozostałe kategorie reprezentowane są przez nie więcej niż cztery jednostki.

Materiał zebrany w okolicach Tarnowa porównałam z dostępnymi zbiorami gwarowymi: słownikami opisującymi frazeologię gwarową: *Słownikiem frazeologicznym gwary Dębna w Górach Świętokrzyskich* M. Raka (SFGD) oraz *Słownikiem frazeologizmów i typowych połączeń wyrazowych w gwarach śląskich*

²¹ Frazeologizm *{ktoś} patrzy na księżą oborę* oznacza ‘kogoś bliskiego śmierci’ (Bąba, Liberek 2002: 326; Müldner-Nieckowski 2004: 463); występuje także w gwarach: *patrzyć na księżą oborę* ‘spodziewać się śmierci’ (Leśna Jania, pow. starogardzki); ‘być bliskim śmierci’ (Iwkowa, pow. brzeski; KSGP); ‘wkrótce umrze’ (SKarł II: 503). Jednostka ta opisuje osobę jeszcze żywą, jednak w gwarze Dębna w Górach Świętokrzyskich notowana jest także forma: *patrzyć [i syn.] na ksiezo studole* ‘mówimy o kimś, że patrzy na ksiezo studole, jeśli umarł’ (SFGD: 103).

²² Podobnie stwierdzono w *Słowniku idiomów polskich*: „najwięcej jednostek zawartych jest w kategorii *wygląd* (146)” (zob. Drabik, Sobol, Stankiewicz 2006: V).

²³ Według badań Lidii Przymuszały w polszczyźnie ogólnej występuje blisko 70 jednostek frazeologicznych dotyczących umierania i określających stan śmierci (Przymuszała 2007: 107).

Lidii Przymuszały (SFŚl), a także zbiorami *Słownika gwar polskich* redagowanego w Instytucie Języka Polskiego PAN w Krakowie. W wyniku podjętej analizy wyróżniłam:

a) frazemy z okolic Tarnowa tożsame strukturalnie i semantycznie z jednostkami z innych gwar: np.

{ktoś} wygląda jakby komuś z oka wypadł (SFŚl: 175, 454), *{ktoś}* jest długi jak miesiąc, cienki jak wypłata (SFŚl: 112), *{ktoś}* schnie na trzaskę (SFŚl: 408), *{ktoś}* jest grubszy jak dłuższy (SGP V: 553; SFŚl: 154), *{ktoś}* jest gruby jak beka (SGP II: 34; SFGD: 61), *{ktoś}* jest biały/blady jak ściana/śmierć (SGP II: 238; SFGD: 24; SFŚl: 14, 18), *{ktoś}* ma jak nogi na becze prostowane (SGP II: 19), *{ktoś}* wygląda jak śmierć na chorągwi (SGP IV: 25), *kawał chłop* (SGP III: 566), *chłop jak dąb* (SGP III: 567), *{ktoś}* ma łeb jak ćwierć (SGP V: 304), *{ktoś}* jest czerwony jak burak (SGP V: 114), *{ktoś}* wygląda jak pół dupy zza krzaka (SGP VI: 469; SFŚl: 450), *{ktoś}* wygląda jak nieboskie stworzenie (SFŚl: 449), *{ktoś}* jest głodny jak młynarska kura (SFGD: 59), *{ktoś}* jest głodny jak wilk (SFŚl: 146), *{ktoś}* ma stopę jak podolski złodziej (SFŚl: 242).

b) frazemy wykazujące różnice w strukturze i/lub semantyce:

– jednostki zawierające inny pod względem semantycznym komponent²⁴:

{ktoś} jest głodny jak młynarska kura posiada w gwarach śląskich odpowiednik *mieć głód jak młynarzowa gawiedź* (SFŚl: 219);

{ktoś} jest obżarty jak bąk – cielny jak bąk (SFŚl: 77);

{ktoś} ma muskuły jak żaba sik – mieć muskuły jak ziaba piety (SFGD: 84).

– jednostki uboższe o jakiś komponent:

chłop jak dąb – *chłop jak dąb*, *jajka jak żołędzie* – frazeologizm notowany w Dębnie jest żartobliwym określeniem odnoszącym się do chłopca, a nie dorosłego mężczyzny (SFGD: 35).

– jednostki bogatsze o jakiś komponent:

{ktoś} ma żalobę po kocie – *mieć pokorę/żalobę* (SFŚl: 236);

²⁴ Grupy frazeologizmów: II. Zawierające inny pod względem semantycznym komponent, III. Bogatsze o dodatkowy komponent, IV. Uboższe o dodatkowy komponent wydzielił Hubert Górnowicz w klasyfikacji zastosowanej do porównania frazeologizmów malborskich do języka literackiego (Górnowicz 1974: 397–406). Typologia ta oparta jest jednak na dwóch, krzyżujących się kryteriach: semantycznym i formalnym (por. uwagi Anny Krawczyk (1985: 131)).

{ktoś} śpi jak niedźwiedź w barłogu – śpi jak niedźwiedź (KSGP);

{ktoś} jest brzydki jak noc bezgwiezdna – brzydki jak noc (SGP III: 13).

- jednostki składające się z tych samych komponentów, lecz posiadające inne znaczenie:

{ktoś} handluje głodem ‘jest głodny’ – *handlować głodem* ‘cierpieć nędzę’ (SFŚl: 157);

{ktoś} ma pięć kłaków siedmioma rzędami ‘o słabym zaroście’ – *mieć pięć włosów w siedmiu rzędkach* ‘być łysym’ (SFŚl: 234).

Zebrany materiał badawczy porównałam także z językiem literackim na podstawie następujących opracowań leksykograficznych: *Słownika frazeologicznego języka polskiego* Stanisława Skorupki (1987), *Słownika frazeologicznego współczesnej polszczyzny* Stanisława Bąby i Jarosława Liberka (2002), *Wielkiego słownika frazeologicznego języka polskiego* Piotra Müldnera-Nieckowskiego (2004), *Słownika frazeologicznego PWN* Anny Kłosińskiej (2007).

Na podstawie przeprowadzonej analizy wydzieliłam:

- jednostki identyczne pod względem semantycznym z ogólnopolskimi, np.

{ktoś} z {kimś} są podobni jak dwie krople wody (Skorupka I: 359; Bąba, Liberek 2002: 321; Müldner-Nieckowski 2004: 334; Kłosińska 2007: 176) – w wymienionych słownikach postać hasła jest następująca: *podobni, podobne (do siebie) jak dwie krople wody*;

chłop jak dąb (Skorupka I: 133; Bąba, Liberek 2002: 63; Müldner-Nieckowski 2004: 113; Kłosińska 2007: 33);

kawał chłopca (Skorupka I: 321; Bąba, Liberek 2002: 63, 269; Müldner-Nieckowski 2004: 113; Kłosińska 2007: 12);

{ktoś} śpi jak zabity (Skorupka II: 164; Bąba, Liberek 2002: 763; Müldner-Nieckowski 2004: 724; Kłosińska 2007: 429);

{ktoś} jest brzydki jak nieboskie stworzenie (Skorupka I: 118; Müldner-Nieckowski 2004: 90; Kłosińska 2007: 249).

- jednostki zawierające inny pod względem semantycznym komponent:

{ktoś} jest obzarty jak bąk – opić się jak bąk (Skorupka I: 97; Müldner-Nieckowski 2004: 63; Kłosińska 2007: 12);

ledwo duch w kimś siedzi – duch kołacze się (w czym) (Skorupka I: 193), *duch ledwie się w kimś kołacze* (Kłosińska 2007: 158).

- frazemy wykazujące różnice w strukturze i/lub semantyce:

{komuś} bociół do krztąpcia przysechł ‘o kimś szczupłym’ – *mieć żołądek przyrośnięty do krzyża* posp. ‘nie mieć ochoty na jedzenie; nie móc nic zjeść’; posp. ‘być bardzo głodnym’; posp. ‘odczuwać dolegliwości żołądkowe’ (Müldner-Nieckowski 2004: 221).

Przeprowadzenie analizy porównawczej pozwoliło wyodrębnić z badanego materiału jednostki frazeologiczne nienotowane w innych gwarach oraz języku literackim. Są to następujące przykłady:

baba jak fura/kopa; kawał baby; {ktoś} jest długi/wysoki jak mila (morska); {ktoś} zrósł jak bób; {ktoś} wysechł jak skórawka; {komuś} bociół do krztąpcia przysechł; {ktoś} jest suchy taki, żeby z flaszki wylizal; {komuś} na biodrze kapelusz by powiesił; {ktoś} jest spasiony jak szczur w żelaznym sklepie; {komuś} widać wszystkie żebra; {ktoś} ma brzuch jak opał, mógłby czołgi pchać; {ktoś} kanarkiem nie zdechnie; {ktoś} ma wielki brzuch jak Sarnecki; {ktoś} ma łeb jak puteńka; {ktoś} jest biały jakby go w luszaku moczyli; {ktoś} jest biały jak syn młynarza; {ktoś} jest biały jakby w młynie robił; {komuś} opadły oczy; {ktoś} ma grzywkę z tyłu; na głupiej głowie ani włosy nie urosną; {ktoś} ma nos jak hamulec od karuzeli; {ktoś} ma nos jak klamka od zakrystii; {ktoś} stopę ma jak mały Cygan nogę; {ktoś} wygląda jak trzy jaja z torby; lepszych chowają; {ktoś} wygląda jak końska śmierć; {ktoś} wygląda jakby go coś zjadło i wypluło; {ktoś} wygląda jak dupa na lewej stronie; {ktoś} śpi jak Reks; {ktoś} maślaki warzy; {ktoś} sęki piłuje.

Zgromadzone frazeologizmy poddałam również klasyfikacji formalnej, stosując podział oparty na ich funkcjach składniowych Andrzeja M. Lewickiego i Anny Pajdzińskiej (2001: 308–313), dzięki któremu wydzieliłam wyrażenia rzeczownikowe, wyrażenia określające, zwroty i frazy. Większość prezentowanych tu jednostek (77) zaliczyłam do wyrażen określających, gdyż ta kategoria mieści wyrażenia porównawcze bogato ilustrujące grupę semantyczną „wygląd człowieka”. W zgromadzonym materiale występują ponadto frazy (np. *na głupiej głowie ani włosy nie urosną*), zwroty (np. *{ktoś} maślaki warzy*) i wyrażenia rzeczownikowe (np. *kawał chłopca*).

Podział ten zastosowany do całości materiału badawczego zebranego podczas eksploracji terenowej w okolicach Tarnowa z pewnością pokaże liczbowe proporcje poszczególnych grup związków frazematycznych. Dzięki podjętej analizie będzie można stwierdzić, czy w badanym materiale przeważają konstrukcje werbalne, czy nominalne – będzie to podstawa do dalszych badań porównawczych, np. z językiem literackim.

Podsumowując, pragnę wyrazić nadzieję, że zgromadzony materiał badawczy przyczyni się do wypełnienia luki w badaniach nad frazeologią gwarową. Praca

pozwole zbadać i opisać frazemy specyficzne dla wsi i regionu tarnowskiego oraz to, w jaki sposób odbijają one kulturę lokalną, realia wiejskie. Ważne będzie także stwierdzenie, czy frazeologia wsi rozwija się, czy powstają nowe frazeologizmy związane z dzisiejszymi realiami, nowoczesnym światem i rozwojem cywilizacji.

Ze względu na fakt, że przedmiotem analiz będzie możliwie pełny materiał frazeologiczny z określonego terenu, pozwoli to na sformułowanie ogólnych wniosków w skali mikro. Uzyskane konkluzje będzie można zestawić z dotychczasowym stanem badań. Działania takie będą przybliżały badaczy do formułowania ogólnych wniosków dotyczących frazeologii gwarowej, będącej – jak pisała A. Krawczyk-Tyrpa (1988: 145) – częścią całości, jaką jest frazeologia języka polskiego.

Literatura

- ADALBERG S., 1889–1894, *Księga przysłów, przypowieści i wyrażeń przysłowiowych polskich*, Warszawa.
- BABA S., LIBEREK J., 2002, *Słownik frazeologiczny współczesnej polszczyzny*, Warszawa.
- CZESAK A., 2007, *Zmienność realiów a frazeologia (na kilku przykładach z pogranicza dialektów i polszczyzny potocznej)*, [w:] W. Chlebda (red.), *Frazeologia a językowe obrazy świata przelomu wieków*, Opole, s. 99–104.
- DRABIK L., SOBOL E., STANKIEWICZ A., 2006, *Słownik idiomów polskich PWN*, Warszawa.
- GÓRNOWICZ H., 1974, *Idiomatyzmy frazeologiczne w gwarach malborskich w stosunku do języka ogólnopolskiego*, „Prace Filologiczne” XXV, s. 397–406.
- KŁOŚIŃSKA A., 2007, *Słownik frazeologiczny PWN*, Warszawa.
- KRAWCZYK A., 1985, *Co wiemy o frazeologii gwarowej*, „Z Problemów Frazeologii Polskiej i Słowiańskiej” III, s. 129–137.
- KRAWCZYK-TYRPA A., 1988, *O pewnych cechach odróżniających frazeologię gwarową od frazeologii języka literackiego (na przykładzie związków frazeologicznych z komponentem chodzić)*, „Z Problemów Frazeologii Polskiej i Słowiańskiej” IV, s. 137–145.
- KSGP: *Kartoteka Słownika gwar polskich PAN*.
- KUBAŁA B., 2008, *Imiona i nazwiska mieszkańców Łętowic w latach 1951–2006*, „Rocznik Tarnowski” nr 13, s. 189–202.
- LEWICKI A.M., PAJDIŃSKA A., 2001, *Frazeologia*, [w:] J. Bartmiński (red.), *Współczesny język polski*, Lublin, s. 307–326.
- MŁYNARCYK E., 2013, *Nie święci garnki lepią. Obraz rzemiosła utrwalony w polskiej frazeologii*, „Prace Monograficzne Uniwersytetu Pedagogicznego im. KEN w Krakowie”, nr 662, Kraków.
- MÜLDNER-NIECKOWSKI P., 2004, *Wielki słownik frazeologiczny języka polskiego*, Warszawa.
- PRZYMUSZAŁA L., 2007, *Narodziny i śmierć we frazeologii gwarowej (na przykładzie materiału śląskiego)*, [w:] W. Chlebda (red.), *Frazeologia a językowe obrazy świata przelomu wieków*, Opole, s. 105–110.
- RYMUT K., 1994, *Słownik nazwisk wspólnie w Polsce używanych*, t. VIII: R–Sr, Kraków.

- SFGD: M. Rak, *Słownik frazeologiczny gwary Dębna w Górach Świętokrzyskich*, Kraków 2005.
- SFŚL: L. Przymuszała, *Słownik frazeologizmów i typowych połączeń wyrazowych w gwarach śląskich*, Opole 2013.
- SGP: *Słownik gwar polskich, Źródła i t. I*, red. M. Karaś, J. Reichan, t. II–V, red. J. Reichan, S. Urbańczyk, t. VI, red. J. Okoniowa, J. Reichan, t. VII–IX, red. J. Okoniowa, J. Reichan, B. Grabka, od z. 29, red. B. Grabka, R. Kucharzyk, J. Okoniowa, J. Reichan, z. 1, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk, od z. 2 Łódź, t. III, Wrocław – Warszawa – Kraków, od t. IV – Kraków, 1977–.
- SJPD: W. Doroszewski (red.), *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1958–1969.
- SKARŁ: J. Karłowicz, *Słownik gwar polskich*, t. I–VI, Kraków 1900–1911.
- SKORUPKA S., 1987, *Słownik frazeologiczny języka polskiego*, t. I–II, Warszawa.
- SL: S.B. Linde, *Słownik języka polskiego*, wyd. II, popr. i pomnożone, t. I–VI, Lwów 1854–1860.
- TYRPA A., RAK. M., 2010, *Onomazjologiczne ujęcie frazematyki gwarowej*, [w:] B. Czopek-Kopciuch, P. Żmigrodzki (red.), *Język polski – wczoraj, dziś, jutro...*, Kraków, s. 351–358.
- USJP: S. Dubisz (red.), *Uniwersalny słownik języka polskiego*, Warszawa 2003.
- ZIĘBA P., PODRAZA S., MAŁEL A. (oprac.), *Zbiór wyrażen gwarowych zasłyszanych w Szynwaldzie*, <http://www.szynwald.pl/tradycje-i-zwyczaje-w-szynwaldzie/585-wyrazy-gwarowe-z-szynwaldu> (dostęp: 31 X 2015).

НАТАЛІЯ ХІБЕБА

ЛЬВІВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМ. ІВАНА ФРАНКА, ЛЬВІВ

БОЙКІВСЬКІ ВЕСІЛЬНІ ФРАЗЕОЛОГІЗМИ: ЕТНОКУЛЬТУРНЕ ПРОЧИТАННЯ

Streszczenie

W artykule omówiono bojkowskie frazeologizmy dotyczące wesela. Specyfika zarejestrowanych jednostek wynika z archaicznego i symbolicznego wymiaru obrzędu weselnego, który w związku z tym wykazuje dużą produktywność frazeologiczną.

Analizowany materiał w większości pochodzi z własnych badań autorki prowadzonych na Bojkowszczyźnie. Część jednostek została też wynotowana z opublikowanych opracowań folklorystycznych i etnograficznych oraz ze zbiorów Archiwum Folklorystycznego Katedry Ukraińskiej Folklorystyki Lwowskiego Uniwersytetu Narodowego im. Iwana Franki.

W toku analizy stwierdzono, że pewna liczba jednostek frazeologicznych jest motywowana pozajęzykowymi komponentami ceremonii ślubnej. Pochodzenie części przykładów zostało znacznie zaciemnione w wyniku zmian w obrzędzie weselnym, jego archaiczności i fakultatywności.

Frazeologizacji łatwiej ulegają jednostki ekspresywne, które szybciej nabierają przenośnego znaczenia i dzięki temu rozszerzają swój zasięg użycia poza sytuację związaną z weselem. Przeanalizowane frazeologizmy uzupełniają zasób jednostek ze znaczeniem obrzędowym w języku ukraińskim, a także pozwalają na – przynajmniej częściowe – odтворzenie dawnego bojkowskiego obrzędu weselnego.

Бойківські фразеологізми, значення яких сформувалися в обрядовому, зокрема весільному, контексті, пізнавальні насамперед репрезентативністю етнокультури мовців. Специфіка бойківських фразеологічних одиниць пов'язана з архаїчністю та самотутністю самого весільного обряду. Корпус зафіксованих весільних фразем дає змогу висвітлити їх прихований зміст як конденсат духовного світу бойків, встановити мотиви виникнення цих стійких

мовних одиниць, особливості зовнішньої форми та формування значення, їх фразеопродуктивність.

Ареальна фразеологія, пов'язана з концептом „весілля”, має різноаспектні напрацювання. Зокрема наголошуємо на працях учених луганської фразеологічної школи. Скажімо, Надія Карлова описує семантичні моделі у фразеотворенні ідіом весільної обрядовості східнословобожанської та східностепової етнофразеології (Карлова 2007); Ольга Плетнева досліджує особливості семантики стійких словосполучень на позначення сватання, вінчання, одруження в говірках центральної та східної Слобожанщини (Плетнева 2006, 2007а, 2007б); Ольга Скиба аналізує композиційні зміни весільного обряду Слобожанщини від поч. ХХ ст. і їх відбиття у фразеології (Скиба 2012) та ін. (Д'якова 2006, 2014; Плетнев 2008; Царьова 2014). Низку ґрунтовних студій підготувала Ірина Магрицька: дослідницю цікавить архаїчна семантика весільних фразем, їх етнокультурне тло, моделі культурної мотивації та ін. (Магрицька 2001; Магрицька 2002; Магрицька 2003а, 2003б). Менш вивчені весільні фразеологізми в говірках північного та південно-західного нарічч (Бігусяк 2000; Коваленко 2014; Хібеба 2008).

Чимало паремій, пов'язаних із *весіллям* та *сватською* бойків, подав Іван Франко у праці *Галицько-руські народні приповідки*, яка й сьогодні залишається найповнішою добіркою „галицького мудрослів'я” (Франко I: 218–220; III: 81). Бойківські весільні фразеологізми *порівняти з людьми дітей* ‘поженити’, *сьлюба дати* ‘дати шлюб’ серед інших стійких словосполучень аналізує Мар'ян Демський (1982: 176, 180); *йти на коровай* ‘іти на весілля’ – Олена Гузар (1995: 161). Недостатність вивчення локальних фразеологічних одиниць обрядової царини, їх семантико-культурологічної специфіки в бойківських говірках мотивувало запропоновану розвідку.

Дослідження здійснено на матеріалі власних діалектних записів із теренів Бойківщини (зібрані польовим методом упродовж 1999–2013 рр.), а також використано доступні фольклорно-етнографічні збірники бойківського весілля та фонди Фольклорного архіву кафедри української фольклористики Львівського національного університету ім. І. Франка. Опрацьовані матеріали дали змогу зафіксувати багатий пласт стійких одиниць фразеотематичної групи *весілля* у бойківських говірках, частину яких пропонуємо до огляду в цій статті.

Не завжди можемо з'ясувати семантику зафіксованої фраземи, підґрунтя та шляхи її творення через необізнаність сучасних інформаторів зі старовинним весільним обрядом, через брак розлогого контексту функціонування, а повторний сеанс часто не дає сподіваного результату – весільний обряд та лексика, що його репрезентує, швидко змінюються. Зокрема ФО *женітися на вітер*, засвідчена в говірці с. Мшанець на Старосамбірщині, має затемнену мотивацію:

буде брати, і всьо, мене хотів якийсь інший брати. Прийшов і: „Я ся женю”, – і всьо. Каже: „Я ся женю на вітер, мати не женить, бо вітця не мав, а ти йдеш?” – Я стала, но шо буду мовити, ніц не мовлю. Ще другий раз: „Я ся женю на вітер, ти йдеш?” – Я нич. Третий раз: „Я ся женю на вітер, ти йдеш?” – А я кажу: „Як ти ся жениш, то я ся віддаю”. Так весілля мама не хотіла зробити, а потому зробила, бо мала дві дочки¹ (Мш) (ФА КУФ).

Порівняймо: *жени ся на чотири вітри* – так відповідає батько синові, який не хоче женитися по його волі; *оженив ся на штири вітри а на п'ятий шум* ‘оженився легковажно, зійшов нінащо’ (Франко II: 135, 137); також *вітром жити* ‘жити ні з чого, без доходів’ (Франко I: 340).

Периферію обрядової фразеології репрезентує застаріла назва *прикріти п'єлехи* ‘вийти заміж’ (Матіїв 2013: 337), сформована з вільного словосполучення: бойк. *п'єлехи* (перев. *зневажл.*) ‘довге неохайне волосся’ (Матіїв 2013: 337), а також *пелеханя* ‘кучерява дівчина’ (ЕБ: 106). Внутрішня форма ФО відбиває позамовну дійсність: після заміжжя жінка ховала волосся під головний убір, а недотримання цього звичаєвого правила викликало осуд. Паремію *сивим волосом світити* Іван Франко пояснює тим, що вийти заміж для жінки означало ‘покрити косу’, а тому показувати привселюдно волосся було соромно; звідси, *покрити голову* – про дівчат, які виходять заміж (Франко I: 375, 561)

(п'єред 'б'ілу 'хустку / поч'іп'чили йі ка'зали // да'вали чу'пец' п'єред / та'кії 'шили / то мо'йа 'мама но'сила / то поч'іп'чена / не 'було 'в'і'лно 'хустку 'нийа'кії зні'мати // йак йі за'йй'зали / во'на з 'голоў голо'воў не хо'дила // приїш'ла старос'ц'і'на / поч'іп'чили / за'йй'зала тої чу'пец' / а п'ізн'іше 'хустку та'ку 'б'ілу // ч'іпец' 'мусила но'сити / поки 'жійє / ў 'церкв'і і 'коло 'хати хо'дила (Трл);

у ладканці: Ой накріют косу-росу віночком, Але завтра вже накріют рубочком [хусткою. – Н.Х.]. Ой накріют віночком дообід, А рубочком вже накріют на весь вік (Ониськів 2009: 110)).

Порівняймо антонімічну фразему зі словом *п'єлехи*: *т'єпсти п'єлехами до сивині* ‘бути незаміжною до похилого віку’ (Матіїв 2013: 337), а також: *світіти волоссям* ‘ходити з непокритою головою, не зав'язувати на голові хустки’, ‘залишатися неодруженою’, *покривати голову* (етн., заст.) ‘одружуватися з ким-небудь (про дівчину, жінку)’, *зав'язати голову* ‘вийти заміж’, *зав'язати косу* (хустку) (заст.) ‘так само’ та ін. (ФСУМ I: 301; II: 667, 786).

¹ Приклади, наведені із записів авторки, подано у фонетичній транскрипції; матеріали Фольклорного архіву кафедри української фольклористики Львівського національного університету ім. І. Франка (тут і далі – ФА КУФ) – за першоджерелом.

Локальними фраземами на позначення відмови під час сватання є *бріндзу прикітими* (Онишкевич І: 73), *widnesty bryndziu* (Прг) (Schneider 1912: 141); пор.: *прикітими* ‘одержати відмову на пропозицію одруження’ (ЕБ: 119), а також пор.: *бріндзі біти* ‘нічого не робити, нічим не займатися’ (Матіїв 2013: 43); дет. див.: Хібеба (2008).

Зі значенням ‘святкувати весілля’ виявлено стійкі словосполучення *весіля’ прівити, весіля прова́дити* (Кр, Ур):

так вес’іл’а ў нас ран’іше було в’іўторок / читвер / бо н’іх’то не п’равиў у суботу вес’іл’а; л’уди б’ідно жили / але старалис’а хоч й’аке вес’іл’а справити (Лс);

молодії соб’і ішоў додому вес’іл’а прова́дити / а молода до себе (Кр); ‘святкувати весілля наступного після шлюбу дня’ – *доправля’ти весіля*: зби’ралис’а / ше вес’іл’а / кажут допраў’ати і’дем (Лс); пор.: бойк. *п’равити* ‘справляти весілля’ (ЕБ: 118).

Цікаво, що лексему *весіля* зафіксовано у складі фразем, які в центральних бойківських говірках утрачають обрядове маркування: *іті на весіля* ‘бути, існувати в першій половині людського життя’, *іті з весіля* ‘бути, існувати в другій половині людського життя’ (Матіїв 2013: 68). Довесільний звичай навчатися в церкві головним молитвам і постулатам, щоб підготуватися до обряду вінчання (без знання молитов священник відмовлявся давати шлюб), експлікують назви: *ходіти на мо́літву* (Дб), *ходіти на о́тченаш* (Кр), *ходіти на катéху* (Вч, Трл), *ходити на па́цір* (Трл):

ран’ше ходили на к’теху молод’і до с’в’а’шченика / поки не наўчилис’і мо́литоў / хто с’а с’коро наўчиў / а хто ходиў до са́мого вес’іл’а ходиў / мус’іў с’а наўчити / шо с’в’а’шченик прика’заў // й’ак й’а с’а в’іда’вала не ходила / ўже того не було // а ще мо́я ма́ма ходила // при́шла / ўс’ак’і запов’ід’і бо́ж’і / отче́наш / в’іруй / ўс’о то т’реба було з’нати (Вч);

пор.: бойк. *па́цір’ь, па́цієр* ‘молитва (Отче наш)’, *Очинáш* ‘так само’ (Онишкевич ІІ: 45; ЕБ: 105; Матіїв 2013: 328). Підґрунтя формування стійких словосполучень пояснює і фрагмент жартівливої розмови з відданицею, який зафіксував Іван Франко в Нагуєвичах:

Чого-сь прийшла? – Сита, не решета. – Що будеш сіяти? – Муку, не попів. – Були у вас свати? – Таже не воли. – Принесли горівки? – Таже не води. – А підеш замуж? – Таже мя не понесут. – А вмієш ти пацір? – Ет, розговорилисье ся (Франко ІІ: 789);

пор.: *ходити на отчинаш* ‘сватати’ (Маркотенко 1999: 90).

Назвою оздоби головного убору нареченої та дружок – стрічок, які прикріплюють до барвінкового вінка – мотивована фразема *в лёнтах ходіти* ‘запрошувати на весілля (про наречену та дружок)’ (Бк). Прозору семантику має стійке словосполучення *склікувати по родіні* ‘запрошувати на весілля’:

‘наперед ‘тижн’у по с‘воїй ро‘дин’і хо‘дили ск‘ликувати / прихо‘дили / ‘бесте на тої ден’ прихо‘дили на вес’іл’а // приїшли про‘сили ўс’у ро‘дину / хто ў ‘хат’і буў // так на вес’іл’а ро‘дину хо‘диў сп‘рошувати або ‘тато / або ‘мама (Вч).

В обстежених бойківських говірках лексема *гўска* ‘весільна подовгаста булка’ (Б, Гл, Дб, Лп, Мш) мотивує низку усталених словосполучень, зокрема: *пекті гускі* ‘випікати весільну булку’:

гуски пек‘ли ў моло‘дого / а ў моло‘дойі ко‘лис’ не пек‘ли // коро‘ваї нази‘вали ко‘лис’ хл’їб // ‘зараз ўс’аке прикра‘шайут / а ко‘лис’ гуски ‘вип‘ели та ї ўс’о // по ‘гус’ц’і да‘вали дру‘жкам (Лп);

приходіти з гускамі ‘приносити весільну булку (про нареченого) до нареченої на подарунок жінкам-свахам, які напередодні шлюбу плетуть барвінкові вінки’:

‘самого ‘вечора прихо‘диў моло‘дій з гус‘ками до моло‘дойі // то ‘було ў п’ятниц’у і в’їд’аваў т’ї гуски йї‘ї тим с‘вахам / шо пл‘ели в’їнок // прино‘сиў ц’їлу ‘сумку чи ‘кошик гу‘сок тим с‘вахам // а моло‘да в’їд’авала со‘рочку шл’убну / тог‘ди ко‘лач / грош’ї / і со‘рочку (Бг);

не‘сти гўску ‘приносити додому булку як знак участі у весіллі (про учасників весілля)’:

а ‘решту ро‘били гус‘к’е / ‘кожн’її ‘ж’їн’ц’ї на вес’іл’у да‘вали // ‘кожна ‘гуску ў ‘хат’і не‘се // п’раўда і моло‘дому / йак д’ругойі д‘нини їде до моло‘дойі ‘му-сит моло‘д’її ‘гуску ‘дати / та ї дру‘жби да‘йут дру‘жкам / а моло‘да ст’руцен’ / а друш‘ки з ко‘лач’ем при‘ход’ат // тим с‘вахам да‘йут / а йак с’а ‘лише / то да‘йут д’їўч’атам // ‘кожна с‘ваха не‘се ‘гуску / п’їшла на вес’іл’е / то ўже ‘гуску при‘несла (Бг).

Звичаєву обрядовість репрезентує фразема *торгуватися на гусках*, яку фіксуємо в говірці с. Вовче на Турківщині на позначення весільної обрядодії, коли посланці від нареченого, принісши весільне печиво, торгувалися за наречену й викупували її:

‘гуски ‘били з ‘чорного к’їста // с‘лухайте / йак ‘мало ўже їти моло‘дій за моло‘доў / поси‘лайут двох чолов’їк’їў і ўни с ‘тими гус‘ками їдут до моло‘дойі / там йїх стр’їчайут / тор‘гуйуц’а на тих гус‘ках / по‘тому с’їда‘йут за ст’їў / да‘йут го‘р’їўки тим чолов’їкам / шо з гус‘ками приїшли / а по‘тому ўже їдут моло‘дій

з молодо́у // і так зази́рала / щоб не щч'і́пнули / ма́ти заби́рала т'і гуски // бо
 л'уди ўм'і́ли воро́жити ко́лис' / щчоб моло́д'ат'ім не ва́дило так (Вч).

За розповідями інформаторів з Івано-Франківщини, дружба мав вгадати, які три з п'яти *гусок* ('весільна оздоба на коровау у формі гуски') на весільному хлібі мали яйця (варені, а потім запечені в коровай яйця зі шкарлупою); звичай закріплений у назвах *вирізувати гуску з яйцьо́ма* (Бг, Глбк, Дз, Сд), *шукати гусочки* (Рп):

три йа́йц'і ва́рен'і ќлала у коро́гва́ї // ди́в'іц'і / йак пе́кли коро́гва́ї / моло́дїй ма́ў запла́тити / ма́ла бу́тилка го́р'і́ўки сто́йати // і м'і́сит' коро́гва́ї / і ќлала три йа́йц'і // і 'було п'іет' гусок на коро́гва́їу зро́блених / дехто зна́чиў і по́казува́ў д́ружб'і / де йа́йц'і // йак си́д'ет за сто́лом / ма́йе д́ружба 'вирі́зати гуску / і йа́йце // шкара́лупу по́р'і́жут моло́дим на та́р'і́лку і во́ни ма́йут' то йі́сти // то ма́ў ви́р'і́зувати гуску з йа́йц'о́ма // ку́харка на́значит / де йа́йце // си́р'і йа́йц'а / ў пе́ч'і с'а зва́рит (Глбк); ва́рен'і йа́йц'а і ро́били гуски / шо́би д́ружба не зна́ў / чи по́паде ро́зр'і́зати (Бг); то́гди йак заў'і́ут моло́ду і то́гди р'і́жут коро́гва́ї // д́ружба або́ с'тароста / то́д' дру́жба р'і́же коро́гва́ї // то́гди три йа́йц'а ќлала / т́реба ше ў́гадати / де йа́йце йе // шу́кайут 'того́ йа́йц'е / та́ ї́бере по куско́ви ді́л'ат ко́жному (Дз).

Цікаво, що подрібнену шкарлупу з яєць наречені з'їдали, – це мало сприяти народженню в подружжя здорових дітей:

ќлала три йа́йц'а / а́би з'нати // так д́ружба ма́ў 'вирі́зати / і моло́дїй ма́ў з моло́дойу зйі́сти ш:кара́лупойу / а́би д'і́ти 'були здо́ров'і / ба́гато 'було д'і́теї // йа́ йі́ла ше ш:кара́лупойу / так йа́зик проко́лола // і так тих д'і́теї ма́йеш // пи́тали / де р'і́зати йа́йц'і і та́к'і ќлала коси́чки 'ви́роблен'і // ви́р'і́зували / на та́р'і́лц'і ќлала і йі́д'ет (Сд).

На Турківщині, за словами інформаторів, у хліб запікали не яйця, а гроші, які мав знайти староста:

бу́ў ќруглії хлі́б / а там запи́хаў с'тароста ѓрош'і ци́ в'ід моло́дого / ци́ в'ід моло́дойі / то запи́хали ў́ три бок'е // по́том шу́кали // шутка / чи зна́йдут // ко́ли при́шлї до́ хати / йі́х поса́дили за ст'і́ў / перше с'тароста шу́каў ѓрош'і // бра́ў бу́ханку ў́ рук'і і шу́каў ѓрош'і // 'було так шо́ не йе́ден с'тароста по́мучи́ў / 'закї 'вишпо́ртаў (НГс).

Назвою головного весільного хліба мотивована фразема *гуля́ти з коро́вайо́м* 'танцювати, тримаючи на голові коровай (про дружбу та коровайничку – жінку, яка випікає коровай)':

с тим коро́ваїом гу́л'ала на под'в'і́рйу / на голо'в'і дер'жала і гу́л'ала з дру́жбоў // дру́жба дер'жаў / би не ўпала коро'ваїни́чка // хо́дила до хати / к'лала коро'ваї на ст'і́ў / пла'тили / купу'вали (Вч).

Зазначмо, що словосполучення *корова́й на столі́* функціонує на позначення весілля (Пт).

Із лексемою-складником *косі́ця* 'відзнака учасника весілля – букет із городніх квітів чи купований штучний букет, до якого вплітають живі квіти'

(а х'лопи́ц' в'ішивану со́рочку / кра'ватки х'лопе́ц' ни маў / н'і́ц / н'і́чо / п'раўда лиш ко́сиц'у маў / 'тоже ве́лику / і 'бинду та́ку прич'і́пали по ко́л'іна або 'нишче ко́л'і́н // ко́сиц'у / ну / та йак і ти'пер / бе'рут дру́жби / ли'ше та́ка 'б'і́л'ша / і 'бинда та́ка заши'рока бу́ла так / і к'і́н'ци 'вис'ат і ше дв'і́ к'л'учки ['бант' – Н.Х.] доўг'і ўйа'зали (Ос)),

пов'язана внутрішня форма стійкого словосполучення *шійти́ косі́цю* 'виготовляти весільну нагрудну відзнаку для нареченого':

а моло́дому ко́сиц'у 'шили / коро'ваї́ пек'ли і ко́сиц'у 'шили // а там з 'чого? та́ку ко́сиц'у ро́били і три ко́лос'ки 'жита к'лали ў то'ту ко́сиц'у / та і ва́сил'ку / та і шпа́рагусу 'того зе́леного та і та́ку ко́сиц'у 'шили // на 'голову капе́л'ух моло́дій маў і ту ко́сиц'у на г'руді (Бг).

В обстежених говірках назва *косі́ці* номінує також головний убір нареченої із квітів, які вплітають у барвінковий вінок, або окремий вінок, який накладали на барвінковий:

та́к'і 'були ко́сиц'і / та́к'і 'в'і́н'ц'і // ў 'мене́ йе фотог'раф'і́я / то мо́гла би показати́ вам (НГс); ко́сиц'і то о'то та́ке ц'і́ле голоў'не ўбра́н'а // ко́сиц'і ро́били з кв'і́то'чок / нас'под'і́ барв'і́н'ковий (СНб).

Зі значенням 'знімати головний убір нареченої' фіксуємо ФО *зніма́ти косі́ці* (СНб):

с'і́да́е моло́дій / моло́да с'і́да́е на ко́л'іна / в'і́н почи́на́е з 'нейі зні́мати ко́сиц'і / а́ле во́на ни да́́е ко́сиц'і / в'і́н 'ша́рпайе / во́на ни да́́е ко́сиц'і / так 'па́ру ра́з'і́ў / шо́б зн'аў (СНб);

і зав'і́вайут моло́ду і ў́же ў́на то́гди зні́ма́е ко́сиц'і / а 'по́т'ім ху́стину да́́е моло́дого 'мати ти́пер / а ко́лис' моло́дій клаў ху́стину // моло́да ше бе́ре ко́сиц'і на́та'га́е на дру́шку / на д'і́ў'чат / а́би с'і́ с'коро́ в'і́д'а́вали // то́й ви́л'он чи ко́сиц'і / шо́ там 'ма́́е / бо ко́лис' на́зи́вали ко́сиц'і / ў 'коси́ц'ах с'л'у́била моло́да (СНб);

пор. також інші бойківські назви: *знімати вінкі і вельбн*, *знімати тотб*, *вельбн знимати*, *знімати вінець*, *знімати вінок*, *стинати голову*, *розбирати молоду*, *розвінчувати молоду*, *роздівати молоду*, *рубати молоду* ‘так само’ (ЗА).

Слово *косіця* в обстежених говірках позначає також весільне деревце; *вбирати косіцю* (Бг), *ладити косіцю* (Мж) – ‘обрядодія виготовлення весільного деревця – атрибута-відзнаки дружби’:

приходи́ў дружба / ко́сиц’у клаў / рубаў у л’іс’і / ў л’іс’і таку на три со-
сну рубаў і там зверх’і ко́лачик такий ма́лен’кий і таку ко́сичку ро́били
таку ўс’еку на чубок / аби не го́лу ко́сиц’у // в’ін прино́сиў до мо́лодого ту
ко́сиц’у / і ж’ін’ки ўби́рали ту ко́сиц’у // мо́лодій п’іде до мо́лодой / а ж’ін’ки
ўби́райут ко́сиц’у і то́й коро́гваї ўби́райут / л’ентоў об’їезу́йт / шпа́рагусом
(Бг); а ў мо́лодого коро́гваї / ко́сиц’у ла́дили / дру́жба і так разо́м ідут со́б’і до
мо́лодой / с’п’іва́ют / весе́л’ец’і // при́дуть на подв’і́рїї / ку́пуйут мо́лоду //
ко́сиц’у ро́били і́с’осни // то і́с’осни ви́дите // он там на три / ви́дите / три
ме́нш’і / то та́ка вершо́к / а то ко́сиц’у та́ку фа́йну ўби́райут / па́пером / то́то /
йак л’і́том / жи́вими к’в’і́тами // ўби́райут / с’п’іва́ют / цу́керк’іў кла́дуть / де
хто ур’ве! за́бава / весе́лец’і л’у́ди (Мж).

ФО *ї’хати с косіцев* виявляємо зі значенням ‘приходити (приїжджати) до нареченої з весільним деревцем (про учасників весілля від нареченого)’:

ў мене ше і те́пер йе до́н’чина ко́сиц’а // йакшо йі́дес’а ў про́п’її / то бра́лисмо
ў про́п’її ко́сиц’і / і п’і́у коро́гва́ю // а йакшо йі́хали с ко́сице́ў / хло́пец’ п’ішоў
з бо́йарами / а то́т’і п’і́з’н’ше мо́лод’і не с’і́дають за ст’і́л / по́ки не при́йіде
ко́сиц’а // йак ко́сиц’а йі́хала / на до́роз’і кла́дуть ро́гатку / чи к’ро́сна йа́к’іс’ /
то дро́ва / чи л’ату́ йа́ку (Глбк).

За бойківськими віруваннями, деревце-*косіцю* для виготовлення весільного атрибута можна зрізати лише один раз – тоді подружнє життя буде щасливим:

дру́жба і́де ў чет’вер руба́є ко́сиц’у // а́ле т’реба ли́ше од́ну ви́рубати / дру́гий
раз м’ї́ дру́жба п’і́шоў / йа не в’і́рила це́му / і в’ін роз’в’і́с’а з пе́ршою
і з дру́гою // то йе со́сна / і то ма́є бу́ти с’ім па́синк’іў [‘бі́чний па́гін рос-
лини’ – Н.Х.] п’я́т’ і три / три р’а́ди (Глбк).

На різних етапах весілля відбуваються обрядодії, пов’язані з обсіпанням наречених грішми, зерном, барвінком, що символізує початок нового подружнього життя, має на меті забезпечити новій сім’ї добробут і водночас виконує захисну функцію:

с'її / 'мамоїко / 'с'імн'е / с'воїм 'д'їт'ом на'с'ін'а / та ї бе'ри поўн'ї ж'мен'ї / би 'били поўн'ї скрин'ї (Бр); і йак ішло ве'с'їл'а / то 'с'їйут та'ким зер'ном молодих // то йак 'зерно ле'т'їло в'їд'разу на 'поли / йа'кос' так / шо 'падало / то ка'зали // шо буд'ут бога'ч'ї // а йак 'зерно так в'їдл'їтало / в'їдби'валос'а в'їд земл'ї / то ка'зали / ми 'б'їдн'ї 'будем / бо 'зерно не при'ймаец'а до земл'ї // 'мама на с'вад'б'ї / во'на с'ї ўби'рала ў ку'жух / ку'жух вивер'тала / брала 'миску на 'голову с тим зер'ном і так з голо'ви о'так 'с'їйала (Кр).

У бойківських говірках фіксуємо такі словосполучення зі значенням 'обсівати наречених': *обсипати зерно́м* (Кр, Лс, Мл, СНб), *обсївати зерно́м* (Ор, Тх), *обсївати пшени́цюв* (Тх), *обсипати вївсо́м* (Кз, Ск), *обсївати бїрві́нком* (Лб), *обсївати вївсо́м* (Лв, Нв), *обсївати жї́том* (Дн), *обсївати грї́шми* (Лб), *обсївати копї́нками* (Лб), *обсївати три ра́зи по со́нцю* (Іл), *сіяти зерно́* (Трл), *сіпати пшени́цю* (Трл) та ін.; пор.: подібні назви відомі в закарпатських, лемківських, наддністрянських, середньонаддніпряньських та інших говірках (УЗГ: 90, 98; Глібчук 2005: 97, 182; Грозовська 1998: 6).

Під час весілля староста від імені наречених кілька разів (перед тим, як наречені йшли запрошувати на весілля; перед шлюбом; перед танцем нареченої з родичами та учасниками весілля) виголошує промову, у якій просить для них благословення. Обрядодія представлена фразеєю *про́щі просїти* (Л, СНб, Тх, Цн, Ял). Діалектосії розповідають про особливу урочистість цього моменту весільного обряду:

с'тароста йак гово'риў / то 'л'уде 'думали / шо во'на ў'мерат / так її про'шчайе // прос'т'їт і прос'т'їт су'с'їди // а ў нас не 'дуже / т'рошки 'д'акує 'мам'ї за то ў'с'о / ў нас 'дуже 'коротко (Лб); то 'мама / йа [весільний староста. – Н.Х.] йак у 'їасени с'таростиў / 'мама ў'пала / умл'їла / розум'їйеш / та'кий ж'ел' со'б'ї д'ї'шоў ў 'нейї (СНб).

Наведемо фрагмент такої „про́щі”, яку записано на Рожнятівщині:

'отже 'татку моїї доро'г'ї / 'може йа ко'лис' шос' вас не пос'лухала / ко'лис' з 'вами попе'речилас'ї / 'може ко'лис' з 'вами посва'рилас'ї або ї пог'н'ївалис'а / 'отже 'татко моїї доро'г'ї / йа с'о'годн'ї 'нис'ко покла'н'айус'а 'перед 'вами і 'прошу вас / шоб ви ме'н'ї о'це за гр'їх не памй'атали і 'нин'їшн'ого дн'а ме'н'ї цеї гр'їх прос'тили і ме'не благосло'вили // і те'пер звер'тайус'а до вас / моїї доро'г'ї 'л'уб'ї 'мамочко [...] і то'д'ї ўни ў'с'ї 'кажут / наї Бог благосло'вит // та ї то'гди звир'таец'ї до ў'с'їх 'родич'їў // 'каже / 'може йа ко'лис' із 'вами с 'ки-мос' попе'речилас'ї / 'може с 'кимос' посва'рилас'ї / 'може с 'кимос' 'нав'їт' пог'н'ївалис'ї або за 'кого'с' шос' ска'зала йа'к'ес' з'г'їрне с'лово / або ко'гос' уб'їз'вала не'добрими сло'вами // 'отже йа 'перет 'вами 'нин'ї 'нис'ко покла'н'айус'а і 'прошу вас / шоб і ви ме'н'ї о'це за гр'їх ни памй'атали і 'нин'їшного д'н'а о'цеї гр'їх прос'тили і ми'не благосло'вили // і то'то с'тароста 'н'їби так 'каже за н'у (СНб).

Водночас спостерігаємо втрату обрядового значення назви; пор.: бойк. *про́щі склика́ти* ‘дякувати всім, прощаючись із гостями’ (ЕБ: 122).

Внутрішня форма фраземи *йти в пропій* ‘приходити до нареченого на гостину’ (Вл, ВСт, Ск) пов’язана з дієсловом *пити* (договір про весілля скріплювали рукобиттям і випивкою (СлДр IV: 55)). На думку О. Потебні, *пропи-ти дівку* „просватати” від „хотіти пити – бажати кохання”, пиття – „весільний пир” (цит. за: Ужченко, Ужченко 2007: 370). Інформатори також простежують зв’язок значення слова *пропій* ‘весільні гості з боку нареченої’ із дієсловом *пійти*:

ўже д’іўку пропили / пропили гет / то’му називаўс’а проп’ії (Яв);

Пропилисме Марійку. Пропили, пропили, Та прийшлисме позирати, Ци сми не втопили (Лз) (Коваль-Фучило 2010: 150);

в’ід молодойі йшли до молодого ў проп’ії (Сл);

в’ід молодойі йшли до молодого ў проп’ії // йак молоду молодий забере до себе / ў суботу увеч’ір / то тог’ди в’ітпраў’л’ейе шче ф’іроў йіхали // на ф’ірі там в’іс’ім / ш’іс’т’ / дес’іт’ ж’інок / йа знайу / к’іл’ко йіх було там? та і гос’ці’ці’ і забирайут молоду тог’ди до молодого // і ў молодого тамка молоду приймайут (Слв);

пор.: сх.слов. *пропивати молоду* (про наречену, дівчину) ‘домовлятися про умови весілля, випивати’ (Ужченко, Ужченко 2007: 370). Відзначмо також зміни в семантиці ФО: *<іті> у проп’ієць* означає приходити не тільки по наречену, а й по нареченого (про весільних гостей) залежно від того, хто з молодят ішов із дому (Пт).

У говірках Турківщини виявляємо фразеологізм *танцювати по́ля, йти по́ля* ‘виконувати весільний танець, під час якого наречена обдаровує родичів, дружку та друзів’ (бойк. *пол’а(і)* ‘весільна мелодія’: *музики г’рали х’і’ба пол’а* (Вч)):

молодий молоду через ст’іл і їдут пол’а тан’ц’увати // во’на ўже не молода / во’на ўже не’в’істка / капел’ух зн’али / ўс’о (Вч);

по’тому ўже то ўже йак подарунки получили / ўс’а ро’дина і їдут пол’а // ўс’а ро’дина / молодий / дружба / дружка / тато / мама / сестри / вуйки / то т’і котрі подарунки / ўс’і на го’лову хустку так в’ішали / татов’і со’рочку на плеч’і / матер’і хустку (Вч).

На запитання про те, коли „чіпчали” молоду, респонденти відповідали:

а! то пол'а! давала молода молодого родині подарки // і с'тими подарками музика грала / а вони ўс'ї йшли / кожен п'їдхо'диў до музики і гул'аў / доўкола йшли і сп'ївали (Вч);

пол'ї то к'їн'цєве ве'с'їл'а // йак зак'їн'чилос'а ве'с'їл'а поўн'їсту / то музика грала і ўс'ї йшли кругом ў пол'ї і молодїї / і молода / і йо'го родина / і йї'її // то т'ї молод'ї ше д'їс'тали подарки / то йо'го родич'ї / сороч'ки / с'ведер // то'д'ї б'рали за рукаў / то так гул'али // пол'а / то та'їкї танец' буў на за'к'їнчен'а ве'с'їл'а // йак пол'а / то с'а ўсе ск'їн'чит // то так ўс'о сх'ресло / хо'дили кругом / сп'ївали / д'акуй / мати с'ї сп'ївало / кувала зозу'лечка / с'їла си на г'рунок ['стежка верхом гори' – Н.Х.] дакуй ти нев'їс'тице за тв'її подарунок (Вч).

Після шлюбу матір, зустрічаючи наречених, заводила їх до хати, накидаючи вивернутий вовною догори кожух. Бойки називають цей звичай **накідати молоду** (Дз):

ўстр'їчайє мати у в'ївернен'їм кожу'с'ї // ста'р'ї л'уди так заво'дили до хати // нак'їдали молоду / бо то ко'лис' ўсе йшли ў нев'їст'ки // перше кола'чем з ме'дом ўстр'їчайут / там йїх ми'руйут кола'чем // то'д'ї їдут' та ї то'г'ди молоду нак'їдає та ї ве'де до хати // а'би не'в'їстка не'в'їд'їла // заведе до хати / а'би с'а справу'вала до'бре // за'вод'ат за ст'їл / брат а'би пере'с'їў / а'би молодїї г'рош'ї даў йо'му / ше с'ї потор'гуйут // та по'тому та ўже в'їдсту'пайє / молод'ї с'їдайут за ст'їл (Дз).

Варто звернути увагу на назви різних весільних жартівливо-розважальних звичаїв із затемненою мотивацією. Зокрема – фіксуємо **дєрти сподні (калісони)** 'роздирати штани на шматки для учасників весілля' (Гк), **дєрти, тїргати спідницю** 'роздирати спідницю на шматки для учасників весілля' (Дз):

Весілля ся починало в п'ятницю вечором, плели вінки, дерли сподні, о! то калісони, ну так було шо я пам'ятаю. [...] хто більше ввірвав, тото вже було скоріше, то вже ся починала забава. В п'ятницю ввечером пекли коровай, потім свашкам кидали сподні і вони дерли ті сподні, хто більше втянув кусочок... І тоді мили, втирали руки від кіста, мили від кіста руки, потім втирали руки, потім дерли, хто більше урвав, так через стіл; жінки до себе тягнули, хлопці до себе (ФА КУФ);

щє йак нач'нут на них ў хат'ї дєрти сп'їд'ниц'у // – А для чо'го? бо то в'їд'ат / шо не бу'де ро'бити / шо г'реба освободити / так пока'рати // в'їз'мут то так по'таргайут сп'їд'ниц'у / так по кус'кови / та ї с'а тим д'їл'ат (Дз).

У бойківських говірках фіксуємо ФО **робіти коня** 'під час весілля жартома імітувати коня (про одружених чоловіків чи парубків)':

ко|н'є ро|били ко|лис' та|кого / с|танут два х|лопц'і |воз'мут во|рину [‘жердина в огорожі’ – Н.Х.] на|кр'ийут ве|ретоў / о|дин спе|реду / дру|гий |з:аду / а т|ретій с'і|дає на ту во|рину і до |хати ў|ход'ат та та|к'і с'м'іхи шчо то ну! (Бг);

і то ўже при|дане / там кла|дуть два |кон'і / при|ход'іт два чоло|в'іки / ко|ўдру / ко|лис' пла|хти да|вали / то то два |кон'і (Вч);

взя'ти чоловіка за коня' ‘обрати коня – чоловіка, який допомагає нести придане до нареченого’:

ше їшоў про|п'іі / на|п'хали дв'і |подушки / йа|кус' ше п|лахту / то н'іс к'ін' / ко|н'а ўз'али та|кого / шо|би н'іс / чоло|в'іка за ко|н'а // |мати да|ла їй дв'і |подушки / по|сах та|кій / заўйа|зали ў п|лахту і п'і|шоў тої к'ін' // то на|зи|валос'а шо їде к'ін' з мо|ло|дой / тої к'ін' т'а|г'нў при|дане на |першу н'іч / шо т|реба / п|лат'а / су|к'енку / в'ін буў йак о|хо|ронец' дл'а |нейі // дв'і дру|шки / мо|ло|да і тої к'ін' (Лс).

Засвідчено низку словосполучень із компонентом-дієсловом *бити* – *б'іти за́головок* ‘ударяти палицями по подушці’ (Мш):

Вперед повідали, шо несли за́головок. Ну, подушку. Та десь били, в нас мовись, шо за́головок. Били, били та й пір'я спустили, ся подерли палицями, та й пір'я вилетіло (ФА КУФ),

б'іти дру́жок ‘ударяти дружок вінком нареченої для швидшого одруження’: „то зн'імають тої в'інок / б'іють дру́жок / щоб |зам'іж ви|ходили” (Бк). „Биття”, як зазначають науковці, – це відоме ритуальне магічне дійство у весільному обряді слов'ян, що виконує здебільшого продукувальну та захисну функції (СлДр І: 177). Зокрема в селах біля м. Глухова на Сумщині наречений, перед тим як привести наречену до свого дому, вдаряв її палицею по спині; на волинському Поліссі жінки, доки коровай випікався, танцювали із хлібною лопатою і вдаряли нею один одного (СлДр І: 177); пор.: сх. слоб. *б'іти блю'до*, *б'іти горшкі* та ін. ‘обрядова дія, виконувана при вході молодих до двору молодого’, ‘обрядова дія, що сигналізує про цнотливість молоді’, ‘обрядова дія, виконувана наприкінці весілля з метою побажання щастя молодим’ (Магрицька 2003б: 19).

ФО *лом'іти* (*лам'ати*) **клі́нці** (Мш) позначає обрядодію, коли наречена ламала кілки, які забивали хлопці у стіну, і кидала їх між посуд, ініціюючи народження сина (бойк. *клинéць* ‘дерев'яний кілок, забитий у стіну для вішання чого-небудь’ (ЕБ: 70)):

|ран'ше пов'ідали / шчо даўно / йак при|вели не|в'істу / с'і|дали за с'т'іў і |били та|к'і |клин'ц'і // мо|ло|да при|шла і |мус'іла ла|мати т'і |клин'ц'і / і ме|тати |межи |гурц'і / би ро|дила х|лопц'і // |дуже даўно мо|йа |баба пов'ідала (Мш);

даўно шче розказувала мо'йа 'мати / йак при'в'ї'ю моло'ду / то... 'корч'і так'і ў нас ў 'п'іс'і йе / позаби'вали ў с'т'іну / моло'да / йак приїшла / то так сп'івали / ло'ми / не'в'істо / к'лин'ц'і / ме'чи 'межи 'гор'ц'і [г'орці 'начиння' (ЕБ 39)] / бис ро'дила х'лопиц' / то 'мус'іла ло'мити к'лин'ц'і / аж кроў тек'ла (Мш).

За бойківськими традиціями, щоб „запланувати” народження дітей конкретної статі – хлопчиків, – кидали не тільки клинці, а й „балець” (дет. див.: Хібеба 2014). Кілька значень стійкого словосполучення *забивати кіло́к* (кіл, клин та ін.), зокрема ‘магічна дія, виконувана для того, щоб молоді були щасливими; молоді не розлучалися; молодий не зраджував жінці’, фіксує й І. Магрицька в східнословобжанських говірках (Магрицька 2003б: 56). Загалом мотив „ламання” у весільному обряді як руйнування цілісності має неодноразову реалізацію й маніфестується як на ритуальному, так і на вербальному й семантичному рівнях (СлДр III: 134, 135).

Екстралінгвальну інформацію про обряд „плесання дружки” у міжріччі Лімниці та Бистриці-Надвірнянської (дет. див.: Коваль 1998) сконденсовано в семантиці ФО, які фіксуємо в говірках цього терену: *вітп'є'шувати дру́жку, плє(і)са́ти дру́жку* (Бг, Глбк, Лк):

п'росим му'зики до 'хати / бо ми будемо д'рушку пл'є'сати // 'молода-молода / ти моло'ден'ка / 'виступи з:а с'тола / буд' ласка'вен'ка // д'ружбо / ти д'ружбо / ти к'іло'цуне / 'зараз ти д'ружка 'колач у'суне // пл'є'шемо-пл'є'шемо 'л'уц'ку ди'тину / та ї за ко'лачик / та ї за ху'стину (Лк);

ме'не пл'і'сали ко'лис' / пл'є'шут д'рушку / то ста'їе моло'да з моло'дим / і д'ружка з д'ружбоў пл'є'шут // ста'їут са'м'і х'лопц'і / 'кола 'лапайуц':а / п'росим му'зики 'доўго не г'рати / бо ми будемо д'рушку пл'і'сати (Глбк).

ФО *іті́ чє́рез сті́в* номінує урочисте заведення наречених за весільний стіл (Кр). Сучасні респонденти не можуть чітко пояснити мотивації цього звичаю:

ст'їў буў на'критиї / моло'д'і / йак 'виїшли з 'церкви / то 'черес ст'їў // там ро'с:унули по'суду і моло'д'і 'черес ст'їў пере'ходили // с'тали на ст'їў но'гоў і так за ст'їў / 'з:аду них буў 'образ / ў'браниї рушник'ом (Кр);

пере'важно ў'води́ли 'через ст'їў / ко'ли во'ни до'ходили до то'го / то моло'диї і'шоў ўпе'р'ід / браў моло'ду і 'через ст'їў / не з'найу / с чим то 'було зв'їзане / але ка'зали / шо моло'д'і 'майут не об'ходити / а і'ти так на'просте'ц' (Кр).

У весільному обряді с. Довге на Дрогобиччині „Староста бере молоду за руку, обводить поза стіл до середини стола з того кінця, де сходить сонце. Вона присідає за столом і скаче через стіл. Потім дружки і інші” (Сокіл, Сокіл 2014: 804).

Бойківські весільні фразеологізми – це лише невеликий пласт обрядової фразеології, що свідчить про культурний духовний потенціал її носіїв. Внутрішня форма ФО пов'язана з позамовною дійсністю (*прикрі́ти пéлехи*) та основними поняттями весільного обряду (*в лё́нтах ході́ти, зніма́ти коси́ці*). Лексеми-складники, експлікуючи етнокультурне тло, маркують символічне значення (*обси́вати пше́ніщов, обси́пати ві́сбм, ломі́ти клі́нці*). Деякі весільні фразеологізми є вузьколокальними (*танцюва́ти по́ля, плеса́ти дру́жку*), мотивація ж інших дедалі частіше втрачає зв'язок з обрядом через редукцію, архаїзацію та факультативність деяких обрядодій (*же́нітися на ві́тер, би́ти дру́жок, ломі́ти клі́нці*). Фразеологізації зазнали вільні словосполучення, розвиваючи переносне значення завдяки метафоризації та метонімізації (*склі́кувати по ро́діні, пекти́ гускі́, гуля́ти з коро́вайом, коро́вай на сто́лі, ла́дити коси́цю, про́ці про́сити, йти в про́пій, робі́ти коня́', би́ти за́головок*), і навпаки – деякі весільні фразеологізми стають загальноновживаними (наприклад *відві́нувати ка́пельюх* 'загубити що-небудь' (Франко I: 311), *іти́ на весі́ля', іти́ з весі́ля', про́ці про́сити*).

Локальні стійкі одиниці доповнюють загальний корпус фразеологізмів з обрядовим значенням в українській мові та дають змогу бодай частково відтворити давню багату весільну обрядовість.

Населені пункти та їх скорочення

- Б – Бабино Старосамбірського р-ну Львівської обл.
- Бг – Багрівці Богородчанського р-ну Івано-Франківської обл.
- Бк – Боберка Турківського р-ну Львівської обл.
- Вл – Волосянка Сколівського р-ну Львівської обл.
- ВСт – Верхня Стинява Сколівського р-ну Львівської обл.
- Вч – Вовче Турківського р-ну Львівської обл.
- Гк – Галівка Старосамбірського р-ну Львівської обл.
- Гл – Головецьке Старосамбірського р-ну Львівської обл.
- Глбк – Глибока Богородчанського р-ну Івано-Франківської обл.
- Дб – Доброгостів Дрогобицького р-ну Львівської обл.
- Дз – Дзвиняч Богородчанського р-ну Івано-Франківської обл.
- Дн – Дністрик Старосамбірського р-ну Львівської обл.
- Іл – Ільник Турківського р-ну Львівської обл.
- Кз – Кузьминець Рожнятівського р-ну Івано-Франківської обл.
- Кр – Коростів Сколівського р-ну Львівської обл.
- Л – Лолин Долинського р-ну Івано-Франківської обл.
- Лб – Либохора Турківського р-ну Львівської обл.
- Лв – Лавочне Сколівського р-ну Львівської обл.
- Лк – Луквиця Богородчанського р-ну Івано-Франківської обл.

Лп – Лопушанка Турківського р-ну Львівської обл.
Лс – Лосинець Турківського р-ну Львівської обл.
Мж – Міжгір'я Богородчанського р-ну Івано-Франківської обл.
Мл – Мельничне Турківського р-ну Львівської обл.
Мш – Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл.
Нв – Новоселиця Міжгірського р-ну Закарпатської обл.
НГс – Нижнє Гусне Турківського р-ну Львівської обл.
Ор – Орів Сколівського р-ну Львівської обл.
Ос – Осмолода Рожнятівського р-ну Івано-Франківської обл.
Прг – смт Перегінське Рожнятівського р-ну Івано-Франківської обл.
Пт – Петранка Рожнятівського р-ну Івано-Франківської обл.
Сд – Саджава Богородчанського р-ну Івано-Франківської обл.
Ск – Солуків Долинського р-ну Івано-Франківської обл.
Сл – Сливки Рожнятівського р-ну Івано-Франківської обл.
Слв – смт Славське Сколівського р-ну Львівської обл.
СНб – Слобода-Небилівська Рожнятівського р-ну Івано-Франківської обл.
Трл – Терло Старосамбірського р-ну Львівської обл.
Тх – Тухолька Сколівського р-ну Львівської обл.
Ур – Урич Сколівського р-ну Львівської обл.
Цн – Цінева Рожнятівського р-ну Львівської обл.
Ял – Ялинкувате Сколівського р-ну Львівської обл.

Література

- Бігусяк М., 2000, *Із спостережень над обрядовою фразеологією гуцульських говірок*, [у:] М. Сюсько (ред.), *Сучасні проблеми мовознавства та літературознавства: Українське і слов'янське мовознавство. Міжнародна конференція на честь 80-річчя професора Й. Дзендзелівського*, Ужгород, с. 109–111.
- Глибчук Н., 2005, *Українські говірки південно-західного наріччя. Тексти*, Львів.
- Грозовська Н., 1998, *Термінологія весільного обряду середньонадніпрянського регіону (Київська, Полтавська, Черкаська області)*, Запоріжжя.
- Гузар О., 1995, *Спостереження над обрядовою лексикою у бойківських говірках*, [у:] *Бойківщина. Історія та сучасність. Матеріали Міжнародного історико-народознавчого семінару*, Львів – Самбір, с. 161–163.
- Демський М., 1982, *Деякі особливості бойківської фразеології*, [у:] Матвіяс І. Г. (ред.), *Структура українських говорів*, Київ, с. 176–182.
- Д'якова Т., 2006, *Сватання у фразеологічній картині світу говірок Східної Луганищини*, [у:] *Філологічні науки*, Суми, с. 41–47.
- Д'якова Т., 2014, *Функціонування фразеології обрядодії завершення весілля в українських східнослов'янських говірках*, „Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету”, серія „Філологія”, № 8, с. 8–10.
- ЕБ: Р. Дяків (ред.), *Енциклопедія Бойківщини: люди, мова*, Київ 2014.
- ЗА: Записи авторки.

- КАРЛОВА Н., 2007, *Семантичні моделі етнофразем весільної обрядовості*, „Учені записки Таврійського національного університету ім. В.І. Вернадського”, серія „Філологія”, т. 20 (59), № 6, с. 67–72.
- КОВАЛЕНКО Н., 2014, *Фразеологізми в діалектних текстах про весільні обряди*, „Науковий вісник Східноєвропейського національного університету ім. Лесі Українки”, с. 89–92.
- КОВАЛЬ В., 1998, *Обряд „плесання дружки” у міжріччі Лімниці та Бистриці-Надвірнянської*, „Наукові записки Тернопільського державного педагогічного університету ім. В. Гнатюка. Сер.: Музичне мистецтво”, № 1, с. 51–57.
- КОВАЛЬ-ФУЧИЛО І., 2010, *Сучасний стан побутування весільного обряду на Закарпатті*, [у:] В.Г. Кушнір (ред.), *Весільна обрядовість у часі і просторі*, Одеса, с. 143–151.
- МАГРИЦЬКА І., 2001, *До витоків весільної фразеології (етнокультурний аналіз східно-слобожанських ідіом на позначення весільних обрядів та обрядодії)*, „Філологічні студії: Науковий вісник Волинського державного університету ім. Лесі Українки”, № 3, с. 99–107.
- МАГРИЦЬКА І., 2002, *Архаїчна семантика фразеологізму грызты пичь ‘оглядини’*, [у:] Горошкіна О.М. (ред.), *Образне слово Луганщини*, Луганськ, с. 77–79.
- МАГРИЦЬКА І., 2003а, *Семантична структура і культурна мотивація весільних фразеологізмів у східнослобожанських говірках*, [у:] П. Гриценко, Н. Хобзей (ред.), *Діалектологічні студії 2: Мова і культура*, Львів, с. 182–193.
- МАГРИЦЬКА І., 2003б, *Словник весільної лексики українських східнослобожанських говірок*, Луганськ.
- МАРКОТЕНКО Т., 1999, *Сватання в українській фразеології*, „Вісник Луганського державного педагогічного університету ім. Т. Шевченка”, № 5 (15), с. 89–93.
- МАТІВ М., 2013, *Словник говірок центральної Бойківщини*, Київ – Сімферополь.
- МІЛЄВА І., 2008, *Лексичні і фразеологічні особливості давнього й сучасного весілля*, „Лінгвістика: зб. наук. пр.”, № 2, с. 96–103.
- ОНИСЬКІВ М., 2009, *Особливості бойківського весілля у Петранці*, Львів.
- ОНИШКЕВИЧ М., 1984, *Словник бойківських говірок*, Київ.
- ПЛЕТНЕВ О., 2008, *Весільні фразеологізми з компонентами закон, шлюб, брак у говірках Слобожанщини*, „Вісник Харківського національного університету ім. В. Каразіна”, № 798, вип. 53, с. 37–42.
- ПЛЕТНЄВА О., 2006, *Центрально- та східнослобожанська фразеологія обрядів сватання*, „Лінгвістика: Зб. наук. пр.”, № 2, с. 64–73.
- ПЛЕТНЄВА О., 2007а, *Терміни на позначення вінчання в говірках центральної та східної Слобожанщини*, „Учені записки Таврійського національного університету ім. В. Вернадського. Серія „Філологія”, т. 20 (59), № 6, с. 247–253.
- ПЛЕТНЄВА О., 2007б, *Центрально- та східнослобожанська фразеологія на позначення одруження*, „Лінгвістика: Зб. наук. пр.”, № 1 (11), с. 105–114.
- СКИБА О., 2012, *Символіка та фразеологізми весільного ритуалу: слобожанський дискурс*, „Вісник Луганського національного університету ім. Т. Шевченка”, № 12 (247), с. 184–187.
- СлДр.: Н.И. Толстой (ред.), *Славянские древности: Энциклопедический словарь*, Москва 1995–2012.

- СОКІЛ В., СОКІЛ Г., 2014, *Бойківське весілля із села Довге на Дрогобиччині*, „Народознавчі зошити”, № 4 (118), с. 801–816.
- УЖЧЕНКО В.Д., УЖЧЕНКО Д.В., 2007, *Фразеологія сучасної української мови: Навч. посіб.*, Київ.
- УЗГ: О. Миголинець, О. Пискач (упоряд.), *Українські закарпатські говірки. Тексти*, Ужгород 2004.
- ФРАНКО І., *Галицько-руські народні приповідки*, т. I–II, Львів 2006, т. III, 2007.
- ФСМ: В. Білоноженко (уклад.), *Фразеологічний словник української мови*, Київ 1993.
- ХІБЕБА Н., 2008, *Етнокультурний аспект весільних фразем (на матеріалі бойківських говірок)*, „Теорія і практика викладання української мови як іноземної”, вип. 3, с. 135–144.
- ХІБЕБА Н., 2014, *Слово балець як етнолінгвістичний феномен обрядової лексики Бойківщини*, [у:] П. Гриценко, Н. Хобзей (ред.), *Діалектологічні студії. 10: Традиції та новаторство в сучасних діалектологічних студіях*, Львів, с. 197–210.
- ЦАРЬОВА І., 2014, *Вербалізація обрядів шлюбного дня в українських східнослов'янських говірках*, „Лінгвістика: зб. наук. пр.”, № 1 (31), с. 57–64.
- SCHNAIDER J., 1912, *Z życia górali nadłomnickich. Wesele w Perehińsku*, „Lud”, t. XVIII, s. 141–153.

Sacrum i profanum

ГАЛИНА ТИМОШИК

ЛЬВІВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМ. ІВАНА ФРАНКА, ЛЬВІВ

**ПАРЕМІЇ ЗІ СВЯТОПИСЕМНИМИ
АНТРОПОНІМАМИ В ЛЕКСИКОГРАФІЧНОМУ ЗБІРНИКУ
*ГАЛИЦЬКО-РУСЬКІ НАРОДНІ ПРИПОВІДКИ ІВАНА ФРАНКА***

Streszczenie

Zasób ukraińskich przysłów jest bardzo ważnym źródłem do badania tak zwanej *biblii ludowej*. Wśród najważniejszych osiągnięć ukraińskiej paremiografii szczególne miejsce zajmują *Galicyjsko-ruskie przysłowia ludowe* Iwana Franki. Zbiór ten był przedmiotem analizy w wielu pracach filologicznych, jednak tematyka sakralna umknęła uwadze badaczy. Ważną grupę stanowią przysłowia zawierające biblijne antroponimy. Ten właśnie wycinek zbioru I. Franki został omówiony w niniejszym artykule.

Вступні заваги

Реципіюючи біблійні сюжети та адаптуючи їх до реалій свого побуту, кожен народ, що прийняв нову релігійну систему (у нашому випадку християнство), витворив чимало макро- та мікротекстів, які увійшли у своєрідний корпус *народної Біблії* (*folk Bible*, *biblia ludowa*). Біблійні фольклорні тексти, демонструючи моделі світосприйняття та світорозуміння певної етнокультурної спільноти, вміщують сюжети, що пов'язані зі створенням всесвіту, стосуються питань есхатології, фіксують життєпис біблійних персонажів. Так зване народне християнство втілювалося в численних *біблійних* наративах, що реалізувалися у різножанрових проекціях народнопоетичної творчості. Як правило, фольклорні тексти біблійного змісту розпорошені в низці фольклорних зібрань і потребують систематизації та впорядкування, що може стати відправною точкою до ґрунтовного й усебічного вивчення феномену

народної Біблії та наступних польових досліджень у цій царині. Варто зауважити, що в науковому обігу вже чимало збірників фольклорних текстів біблійного змісту (пор. Zowczak 2000; Бадаланова 1998, 1999; Белова 2004). Праця над зібранням та упорядкуванням текстів означеної тематики триває.

Окрім розлогих жанрових візій, цікавими репрезентантами *народної Біблії* є мікротексти (прислів'я, приказки, фраземи), що містять компресовані сюжети святописемної тематики. Серед досліджень біблійної фразеології виокремлюємо низку монографій (Kozłara 2009; Григорьев 2006) та статей (Dubrovina 2012; Скаб 2012; Бурдіна 2000; Баран 2011). Вважаємо, що паремійна та фразеологічна системи української мови є невід'ємними конститuentами феномену *народної Біблії*. Тому вивчення цього матеріалу допоможе ідентифікувати особливості сприйняття та розуміння біблійних сюжетів у межах певного націєкультурного утворення.

Серед важливих надбань української пареміології та фразеології окрему нішу займають *Галицько-руські народні приповідки*¹ Івана Франка. Варто зауважити, що корпус паремій І. Франка був об'єктом багатьох філологічних студій (Корнійчук 1991; Пилипчук 2008; Хобзей 2005; Прадід, Самойлович 2003; Ціхоцький 2009) сучасної україністики. Попри те, поза увагою дослідників залишався мовний матеріал, що стосується сакральної тематики. Йдеться про паремії, що конденсують фрагменти біблійної літератури, де окрему групу утворюють ті, що містять святописемні біблієантропоніми старозавітного та новозавітного канонів.

1. Паремії зі святописемним компонентом у *Галицько-руських народних приповідках* І. Франка в зіставленні з європейськими збірниками

З виходом у світ праці І. Франка *Галицько-руські народні приповідки* українська пареміографія поповнилася новим корпусом самобутнього лінгвістичного матеріалу, який презентувався в контексті загальноєвропейської пареміологічної практики. На думку Святослава Пилипчука,

Пареміологічна студія Івана Франка [...] постала на основі національних та європейських добутків у цій галузі. Науковець виконав колосальну пропедевтичну роботу, ознайомившись із працями німецьких (М. Валь, К. Вандер, Й. Галлер, К. Крумбахер, С. Франкен, Г. Фрішбер), польських (С. Адальберг, О. Кольберг, Л. Чапінський, А. Цінціала), чеських (А. Затурецький, Я. Лабінський, Ф. Челаковський), російських (В. Даль, М. Дикарев, П. Симоні), серб-

¹ До аналізу залучаємо першу публікацію *Галицько-руських народних приповідок*, які І. Франко видавав у „Етнографічному збірнику” упродовж 10 років (1901–1910).

ських (А. Гільфердінг), сербо-лужицьких (Е. Мука), білоруських (І. Носович), болгарських (П. Славейков) пареміологів, а також провівши детальний аналіз найвагоміших здобутків національної пареміології та пареміографії, що на той час мала вже низку вагомих пам'яток (Пилипчук 2008: 9–10).

З огляду на потужний вплив християнства на цивілізаційний поступ людства, варто зауважити, що святописемна література (маємо на увазі європейський ареал) упродовж століть була своєрідним корпусом смислів, ретрансляція яких моделювала різноаспектне буття цієї чи іншої соціокультурної спільноти. Припускаємо, що тематична специфіка матеріалу (йдеться про паремії зі святописемними найменуваннями) зумовила численні покликання І. Франка на європейську пареміографічну практику. Зокрема упорядник у своїй студії (*Галицько-руські народні приповідки*) звертається до праць німецьких (Карл Вандер (Wander 1866–1880)), польських (Самуель Адальберг (Adalberg 1889–1894)), словацьких (Адольф Затурецький (Záturecký 1896), Ян Ліблінський (Liblinský 1848), Франтішек Челаковський (Čelakovský 1852), італійських (Джузеппе Джусті (Guisti 1853) та українських (Михайло Номис (УПП), Павло Чубинський (ТЭСЭ) пареміографів².

Найвищий індекс покликань серед паремій із біблійними пропрієтетами має лексикографічна праця Карла Вандера *Deutsches Sprichwörter-Lexikon*. І. Франко апелює до цього лексикографічного джерела щодо 9 паремій зі святописемним компонентом: *Адам зрішив тай нам тото лишив* (Кол.)³ (Франко 1905: 461); *Все то Євин накоренок* (Наг.) (Франко 1907: 86); *Ще Єва не вмерла* (Кол.) (Франко 1907: 87); *Було ся не облизувати, Адаме!* (Гнідк.) (Франко 1901: 2); *Від Адама-Єви починає* (Наг.) (Франко 1901: 2); *Не втнеш Аврааме Ісаака!* (Зав.) (Франко 1901: 1); *Мудрий як Саламон* (Замул.) (Франко 1908: 415); *Премудрий як Саламон* (Наг.) (Франко 1908: 588); *І меже дванацїтьма апостолами найшов сі єден Юда* (Наг.) (Франко 1901: 7).

Менше тотожних конструкцій упорядник виявив у працях Самуеля Адальберга *Księga przysłów, przypowieści i wyrażeń przysłowiowych polskich* (1889–1894) – 4 паремії: *Від Адама-Єви починає* (Наг.) (Франко 1901: 2); *Оби*

² У цій частині розвідки ми обмежимося лише констатацією розлогого спектру покликань І. Франка на відомі у світовій практиці лексикографічні джерела. Це допоможе побачити дотичність паремійного матеріалу *Галицько-руських народних приповідок* до загальноєвропейської практики пареміографії, сприятиме виявленню спільного й відмінного в різних мовах та їх надбаннях. Безпосереднє зіставлення паремій *Галицько-руських народних приповідок* І. Франка та паремійного матеріалу в означених чужомовних збірниках паремій здійснимо згодом, аналізуючи зосібна кожну конструкцію.

³ Скорочення, які використовує І. Франко для паспортизації, є уточнені в передмові до видання *Галицько-руських народних приповідок* (Франко 1901: I–VIII). Для зручності подаємо їх наприкінці статті.

був дужший як Самсон, а мудрий як Саламон, а нима на чім таздувати, то стане глупий (Ю. Км.) (Франко 1909: 58); *І меже дванацітьма апостолами найшов сі єден Юда* (Наг.) (Франко 1901: 7); *Як Хома до Бога, так Бог до Хоми* (Корч.) (Франко 1909: 278); та Джузеппе Джусти *Raccolta di proverbi Toscani con illustrazioni* (1853) – 3 паремії: *І меже дванацітьма апостолами найшов сі єден Юда* (Наг.) (Франко 1901: 7); *Як Хома до Бога, так Бог до Хоми* (Корч.) (Франко 1909: 278); *То ще невірний Хома* (Франко 1910: 531). Упорядникові вдалося знайти поодинокі подібні конструкції в паремійних збірниках Яна Ліблінського *Česká přísloví a pořekadla* (1848) – *Христос йому в грудях грає* (Наг.) (Франко 1909: 284); Франтішека Челаковського *Mudrosloví národu slovanského ve příslovích* (1852) – *Як Хома до Бога, так Бог до Хоми* (Корч.) (Франко 1909: 278); Адольфа Затурецького *Slovenská přísloví, pořekadla a úsloví – Від Адама-Єви починає* (Наг.) (Франко 1901: 2). Зібрані паремії І. Франко порівнює й з матеріалами українських збірників: Михайла Номиса *Українські приказки, прислів'я (препринт)* (УПП) – *Не втнеш Аврааме Ісаака!* (Зав.) (Франко 1901: 1); *Били, як Жиди Гамана* (Наг.) (Франко 1901: 31); *Битий, як жидівський Гаман* (Печен.) (Франко 1901: 35); *Не вдавай ся з апостолами за стів* (Мінч.) ...*за стіл* (Ільк.) (Франко 1901: 7) та Павла Чубинського *Труды этнографическо-статистической экспедиции въ Западнорусскій край, снаряженной Императорскимъ Русскимъ Географическимъ Обществомъ. Юго-Западный отдѣлъ. Матеріали и изслѣдованія* (ТЭСЭ) – *Били, як Жиди Гамана* (Наг.) (Франко 1901: 31).

Розповсюджені біблійні сюжети проективно відобразилися в народній свідомості численними пасажами означеної тематики⁴. Це зумовило появу численних паремійних відповідників у багатьох європейських мовах. В аналі-

⁴ Зібраний матеріал дозволив ідентифікувати низку біблійних сюжетів, що вплинули на уяву реципієнтів нового віровчення (маємо на увазі християнства), яке впродовж понад тисячолітньої історії побутує на теренах європейського ареалу. Зі старозавітної історії – сюжети про протолюдей (Адама, Єву), Ісака, Самсона, Давида та Ноя. Активно в паремійній практиці функціонує біблісантропонім Аман (Гаман), що трапляється у Книзі Естер та пов'язаний зі святом Пурим. Із новозавітної історії – сюжети про царя Ірода, апостолів Юду та Хому та Ісуса Христа (засновника нової релігії). Особливо актуальними є згадки про представників певної релігійної течії – фарисеїв, яких Ісус Христос критикував за показну побожність. Ще одним сюжетом, який отримав широкий вжиток у мовнокультурному вимірі численних народів, є згадка про божество Мамону. Вдала метафора у новозавітному тексті стала популярною і часто вживаною в мовах-реципієнтах.

У розвідці проаналізовано 74 паремії, що розміщені у 32 словникових статтях (Авраам, Адам, Анцихрист, Апостол, Бити, Битий, Воскреснути, Гаман, Гроші, Давид, Єва, Єзус, Жалувати, Жидівський, Жінка, Ісус, Лежати, Мамуна, Мудрий, Ной, Премудрий, Саламон, Самсон, Слава, Сус, Фараон, Фарисей, Христос, Хома, Юда, Юдити, Ядам).

зованій тематичній групі також виявлено паремії, що мають відповідники у двох чи трьох лексикографічних джерелах: Адальберг – Челаковський: *Як Хома до Бога, так Бог до Хоми* (Корч.) (Франко 1909: 278); Вандер – Номис: *Не втнеш Аврааме Ісаака!* (Зав.) (Франко 1901: 1); Номис – Чубинський: *Били, як Жиди Гамана* (Наг.) (Франко 1901: 31); Адальберг – Затурецький – Вандер: *Від Адама-Єви починає* (Наг.) (Франко 1901: 2); Адальберг – Затурецький – Джусті: *І меже дванацїтьма апостолами найшов сї єден Юда* (Наг.) (Франко 1901: 7). Інші паремії *Галицько-руських народних приповідок* зі святописемним компонентом мають відповідник лише в одній з означених лексикографічних праць.

2. „Parodia sacra” в корпусі *Галицько-руських народних приповідок* І. Франка

Серед аналізованих паремій особливу нішу займають мовні конструкції, що відображають народну сміхову культуру з характерним розмаїттям форм та проявів. Як своєрідний феномен сміхова культура, крім різноманітних форм вираження, мала й особливу, за визначенням Михайла Бахтіна, карнавальну мову, для якої

дуже характерна своєрідна логіка „зворотності” (à l'envers), „навпаки”, „навиворіт” логіка безперестанних переміщень верху і низу („колесо”), обличчя і зад, характерні різноманітні види пародій і травестій, знижень, профанацій, блазенських увінчань і розвінчань (Бахтин 1990: 16).

Елементи цієї культури глибоко пронизали народну свідомість і були переміщені на серйозні за своїм тоном жанри церковної літератури. В епоху середньовіччя

створюються пародійні дублети буквально на всі моменти церковного культу і віровчення. Це так звана „parodia sacra”, тобто „священна пародія”, одне з найбільш своєрідних та до цього часу недостатньо зрозумілих явищ середньовікової літератури. До нас дійшли достатньо численні пародійні літургії [...], пародії на євангельські читання, на молитви, в тому числі й на найбільш священні (*Отче наш*, *Ave Maria* та ін.), на літанії, на церковні гімни, на псалми, дійшли травестії різних євангельських висловлювань тощо (Бахтин 1990: 20).

Варто зазначити, що в *Галицько-руських народних приповідках* відображено всі прояви *священної пародії* (*parodia sacra*), однак через тематичну обмеженість матеріалу розвідки ми спиратимемося лише на ті прояви пародіювання, що стосуються паремій з біблісантропонімами. Яскравим прикладом

parodia sacra можуть бути: а) *пародія на церковні пісні, молитви*: „Воскрес Ісус од гроба, на всіх Жидів хороба (Дрог.) Передразнене звісної церковної пісні в антисемітським дусі” (Франко 1905: 265); „Воскрес Ісус от гроба, на всіх жидів хороба; якоже пророче – а них холера притиче (Дрог.) Пародія відомої пісні з воскресного канона” (Франко 1907: 222); „Єзус, Марія, не печи Кальварія! (Бібр.) ...на псцу... (Жидач.) Знач. там бють ся або плачуть діти. Приказка взята з польського” (Франко 1907: 92); б) *пародійні проповіді*: „Адам як перший раз Єву побачив, то встав тай облизав сї, а потім поцілював тай обіймав сї (Цен.) Подають як зразок проповіді давніх попів, що любили розмальовувати біблійні історії льокальним кольоритом і апокрифічними, инколи дуже натуралістичними деталями” (Франко 1901: 1); в) *жартливі інтерпретації окремих фрагментів святописемної історії чи біблійних персонажів*: „Було ся не облизувати, Адаме! (Гнідк.) Очевидний натяк на приповідку Адам 1; уживаєть ся жартуючи, коли чоловік потерпить через жіночу спокусу. Пор. Wander I: 26 (Adam 1, 2, 4)” (Франко 1901: 2). „Сину Давидів, хлібець би ти сї привидів! (Наг.) Говорять вередливому хлопцю, який не хоче їсти сухого хліба” (Франко 1905: 507). „Ще цар Давид жие! (Яс. С.) Знач. може упімнути ся за всяким Жидом, і тому не слід зачіпати Жида. Приказка основана на розповсюдженім тут оповіданю про царя Давида, що живе буцім то за кипучим морем Самбатіон і опікуєть ся Жидами” (Франко 1905: 507); „Мошку, дай тобі Боже того сьвјитого Гамана дочекати! – Ни, ни, аби й ти такий сьвјитий був, як і він! (Наг.) Селяни часто дразнять Жидів «святим Гаманом», а Жиди сердять ся за се” (Франко 1905: 312); г) *пародії на усталені релігійні привітання чи прославляння*: „«Слава Йсу» – «Припічок мацу» – «А ваш де?» – «Як замацу, так буде» (Снят.) Пародіюють розмову з глухою жінкою” (Франко 1907: 222); „Христи Спаси Ісуси, продав тато гуси (Жидач.) Мабуть мудроване” (Франко 1909: 284); „Слава Ісусу! – На віки віком! А з верха друком (Сор.) Жартливо представляють привитанє сполучене з бійкою” (Франко 1909: 112); „Слава тобі, Суси Христи, не буде мнє кому гризти (Нужн.) Говорила вдова по смерті злого мужа. Пор. Етн. Зб. т. VI, ч. 67” (Франко 1909: 112).

⁵ М. Бахтін зазначає, що в сміховій культурі середньовіччя та Ренесансу широко вживані „пародійні проповіді (так звані „sermons joіeux”, тобто „веселі проповіді” у Франції), різдвяні пісні, пародійні житійні легенди та ін.” (Бахтин 1990: 20).

3. Коментування паремій у *Галицько-руських народних приповідках*

І. Франка

Зібраний матеріал упорядник доповнив супровідним коментарем, який допомагає ідентифікувати зміст та відтворити всі смислові відтінки, що вкладали респонденти у зміст паремії, дозволяє виявити розлогу варіативність інтерпретацій окремих сюжетів біблійної історії. Зі слів Людмили Самойлович

Важливе місце в словникових статтях фольклорної збірки відводиться ремаркам, які надають експресивно-емоційних характеристик фразеологічним одиницям. [...] І. Я. Франко значно розширив систему цих ремарок. У багатьох словникових статтях фіксуються різноманітні позначки, розташовані після реєстрових одиниць чи в контексті пояснювальної частини (Самойлович 1999: 229).

Серед проаналізованих паремій натрапляємо на такі, що містять коментарі з ремаркою „**лайка**” (негативне ставлення до особи, обурення, виражене в грубій формі): „*Ты фарагоне!* (Вв. ВЛ.) Лайка. Фараоном називають самовільного чоловіка. *Ти Фарийоне! Ти Юдо Фарийонський!* (Ю. Км.) Лайка” (Франко 1909: 248); „**іронія**” (глузливо-критичне ставлення до особи): „*Премудрий як Саламон* (Наг.). Іронізують над чоловіком, що вдає дуже мудрого. Пор. Wand. IV, Salomo 50” (Франко 1908: 588); „**жарт**” (гумористичне ставлення до особи): „*Було ся не облизувати, Адаме!* (Гнідк.) Очевидний натяк на приповідку Адам 1; уживаєть ся жартуючи, коли чоловік потерпить через жіночу спокусу. Пор. Wander I: 26 (Adam 1, 2, 4)” (Франко 1901: 2); „**погроза**” (обіцянка заподіяти зло, неприємність): „*Куме Давиде, то вам на добре не вийде!* (Збар.) Добродушна не то погроза, не то докір чоловікови, що кривдить іншого надіючи ся на його безпомічність та безрадість” (Франко 1905: 507); „**образово**” (переносне значення): „*Як Хома до Бога, так Бог до Хоми* (Корч.) Говорять образowo про сусідську взаємність. Пор. польське: *Jak Kuba Bogu, tak Bóg Kubie* Adalb. Jakób 1; Čelak. 10” (Франко 1909: 278); „**згідно**” (зневажливо): „*Все то Євин накоренок* (Наг.) Говорять згідно про жінок. Пор. Wand. I, Eva 19” (Франко 1907: 86).

Демонструючи емоційно-експресивне сприйняття дійсності, частина паремій використовується для того, щоб „**прозивати, дразнити**” (навмисне злити, виводити з рівноваги когось): „*Адам з неба падав: як летів, топ-дів, як упав, то сї вс-в* (Завад.) Прозивають і дразнять хлопця, що зве ся Адам” (Франко 1901: 2); „*«Мошку, дай тобі Боже того сьвјитого Гамана дочека-ти!» – «Ни, ни, аби й ти такий сьвјитий був, як і він!»* (Наг.) Селяни часто дразнять Жидів «святим Гаманом», а Жиди сердять ся за се” (Франко 1905: 312); „**кепкувати**” (насміхатися з кимось): „*Перше був Саламон один*

мудрий, а тепер десять на печи (Будз.) Кепкують із таких, що, сидячи на печи, вигадують усякі дотепи” (Франко 1909: 56); „Мудрий, як штани Соломона (Сіл. Б.) Кепкують із дурня. Пор. т. II, Мудрий 32” (Франко 1910: 492).

Коментуючи паремійний матеріал, І. Франко намагається ідентифікувати „природу” приповідки, окресливши жанр її побутування. У коментарях упорядник виділяє такі жанри: „**гумористична легенда**” („*А що зробив Христос, як мав дванадцять літ?*» – питає ксьондз на катехізації. – *Пішов на відпуст до Підкаменя (Підкамінь)* Гумористична легенда” (Франко 1909: 284)); „**гумористичне прокляття**” („*Бодай тя Христос застрілив з ясної фузії!*” (Матків) Гумористичне прокляття” (Франко 1909: 284)); „**народне оповідання**” („*Не втнеш Аврааме Ісаака!*” (Зав.) Оповідано, що в якійсь церкві була намальована «жертва Авраамова»: Ісаак клячить звязаний, Авраам замахнувся на нього мечем, а за його плечима ангел ухопив за меч рукою і з його уст виходять слова «не втнеш»... Пор. Ном 5456 і т.д. Та се мотив не наш, а вандрівний, пор Wander, I, 14 (Abraham 4)» (Франко 1901: 1); „*Премудрий Саламон несе 2-о важит* (Наг.) Натяк на народне оповіданє про Соломона, що важив жіночий розум на вагу песього лайна і орік, що лайно важкїйше” (Франко 1909: 56)).

Щодо окремої групи паремій, то у своїх коментарях І. Франко пов’язує їх зі святописемною літературою: „*А то го вбили, вгаманували!*” (Наг.) Натяк на біблійне оповіданє про Гамана, жидівського ворога, що погіб через те. Зрештою Жиди в Галичині по місточках на свій празник наймають бідного християнина, перебирають його за Гамана і з радісними криками бють його, не раз так сильно, що бідолаха се від хорує. Про се перед кільканадцятьма роками були звістки в руських газетах” (Франко 1901: 29); „*Били, як Жиди Гамана* (Наг.) Натяк на біблійне оповіданє, пор. висше ч. 4. Див. Ном. 3956; Чуб. Бійка 2” (Франко 1901: 31); „*Битий, як жидівський Гаман*. Пор. поясненє до Бити ч. 40, а також Ном. 3956” (Франко 1901: 35); „*Гроші, то мамона* (Замул.) Мамона – назва взята з арамейського слова маммон, що значило маєток, добро, без ніякого лихого значінє, і через посередництво письма сьв. і спеціально євангелій зробило ся *nomen appellativum* для всякого минушого житевого добра, а ще далі, мб. задля звукової близькості зі словом манити значить усе злудне, блискуче і непостійне, пор. далі Мамона” (Франко 1905: 470); „*То невірний Хома* (Гнідк.) Приповідка взята із Апостольських діянь⁶, де оповідаєть ся про апостола Тому, що не вірив у воскресеніє Христа” (Франко 1909: 278).

⁶ Упорядник припустився помилки. Цей фрагмент святописемного тексту знаходимо наприкінці Євангелія від Івана (Ів 20: 24–27). Поодиноким згадано про Тому (Хому) й у Діяннях апостолів (Дії 1: 13).

Спроби народної філософії виявив І. Франко, коментуючи поодинокую паремію: „Як би міг чоловік обійти ся без жінки, то був би пан Біг не сотворив Єву (Ворохта) Проба хлопської філософії, зрештою основана на дуже старій книжній традиції” (Франко 1907: 130).

Також ми виявили дві паремії з біблісантропонімами, в яких упорядник не зміг ідентифікувати значення. Мовні одиниці супроводжуються відповідною ремаркою – „**значінне неясне**” „Сус на Сус, два на купу (Кольб.) Значінне неясне” (Франко 1909: 188); „**Юда-лектиборідка** (Жаб’є) Значінне неясне” (Франко 1910: 536).

4. Старозавітні біблісантропоніми в *Галицько-руських народних приповідках* І. Франка

З усіх святописемних імен, зафіксованих серед стійких мовних зворотів *Галицько-руських народних приповідок*, які уклав І. Франко, кількісно превалюють старозавітні імена, що належали до тих біблійних сюжетів, що вразили народну свідомість своєю динамікою та драматизмом, а саме: Авраам, Адам, Гаман (Аман), Давид, Єва, Ірод, Ной, Саламон (Соломон), Самсон. Безперечно, домінантними серед означених біблісантропонімів є найменування перших людей – Єви (вжито в 9 пареміях) та Адама (Ядам) (трапляється у 8 пареміях). У лексикографічній праці маємо приклад уживання складеного найменування Адам-Єва (вжито в 1 паремії). Те, що біблісантропоніми Адам та Єва широко представлені в мовних візіях *Галицько-руських народних приповідок* І. Франка, свідчить про особливу популярність цього фрагменту старозавітної історії в культурі мови-приймача⁷.

Аналізуючи факт вигнання перших людей із раю, народна свідомість по-різному проінтерпретувала провину обох. Класичним у живомовній практиці є покладання провини за первородний гріх на протожінку: **Єва**. 7. *Як би не Єва, то би й Адам не згрішив* (Дрог.) (Франко 1907: 87). Означена паремія вказує лише на провину Єви. У коментарі до словникової статті відображено цілковите звинувачення респондентами жінки як першопричини грішної природи чоловіка: „Жінка перша дає чоловікови привід до гріха” (Ibid.). У паремії **Грішити**. 1. *Адам згрішив тай нам тото лишив* (Кол.) (Франко 1905: 461) звернена увага й на грішну природу проточоловіка та його нащадків. У розлогих коментарях до паремії І. Франко пише: „Сею приказкою натякають на Адамові зносини з Евою, в яких по думці наших сільських теологів і лежить суть його «первородного» гріха, і який перейшов далі на

⁷ Тієї мови, якою перекладають святописемну літературу. Маємо на увазі українську.

всіх Адамових потомків” (Ibid.). Тобто провина протожінки, попри визнання гріховної сутності чоловіка, є первісною й безапеляційною для респондентів. Згадана паремія та її інтерпретації, очевидно, є типовими для широкого ареалу розповсюдження християнської культури. Упорядник пропонує порівняти означену приказку з аналогічною паремією німецької мови⁸.

У *Галицько-руських народних приповідках* виявлено паремію, де провину за протогріх покладають не на окремого біблійного персонажа, а на перше подружжя: **Єва**. 2. *На Єву всі бий забий, а й Адам не ліпший* (Цен.) (Франко 1907: 86). Аналізуючи інтерпретації респондентів, І. Франко в коментарі до приповідки зазначає, що так „Реплікувала жінка, коли завелася бесіда про первородний гріх” (Ibid.).

У паремійному корпусі української мови особливу увагу звернено на аналіз норм поведінки жінки, осмислюються риси її характеру, де акцент зосереджено, безперечно, на негативних. Лексикографічний збірник І. Франка містить чимало паремій із біблісантропонімом Єва, які зневажливо інтерпретують жінку: **Єва**. 1. *Все то Євин накоренок* (Наг.) (Франко 1907: 86). У коментарях до статті упорядник зазначає, що так: „Говорять згідно про жінок” (Ibid.). Він пропонує порівняти означену приказку з аналогічною у німецькій мові⁹; **Єва**. 6. *Ще Єва не вмерла* (Кол.) (Франко 1907: 87), тобто „Жіноча натура не змінилася” (Ibid.). Упорядник у словниковій статті апелює до щойно згаданої німецькомовної лексикографічної праці¹⁰. У паремії: **Єва**. 4. *То сі те від Єви почало* (Кол.) (Франко 1907: 87) ідентифіковано, на думку респондентів, негативні риси жіночої поведінки. У коментарях упорядник фіксує, що так „Говорять про жіночу цікавість та балакучість” (Ibid.). Водночас виявлено паремію, де продемонстровано „філософський” підхід до інтерпретації жіноцтва: **Жінка**. 108. *Як би міг чоловік обійти ся без жінки, то був би пан Біг не сотворив Єву* (Ворохта) (Франко 1907: 130). І. Франко зазначає, що це „Проба хлопської філзофії, зрештою основана на дуже старій книжній традиції” (Ibid.).

⁸ „Pop. Wand. I (Adam 4)” (Франко 1905: 461) – „**Adam**. 4. Adam mit Naschen hat verricht’, all das Uebel, das uns anficht. – Petri” (Wander 1866) [Електронний ресурс]. – Режим доступу до словника: http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=Wander&mode=Vernetzung&lemid=WA00335#XWA00335 (7 III 2016).

⁹ „Pop. Wand. I, Eva 19” (Франко 1907: 87) – „**Eva**. 19. Sie sind alle Eva’s Töchter. Holl.: Het zijn al Eva’s dochteren (Harrebomée, I, 187)” (Wander 1866) [Електронний ресурс]. – Режим доступу до словника: http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=Wander&mode=Vernetzung&lemid=WE00788#XWE00788 (7 III 2016).

¹⁰ „Pop. Wand. I, Eva 8” (Франко 1907: 87) – „**Eva**. 8. Eva ist noch nicht todt. Das alte Sprichwort: Eva ist noch nicht todt, bestätigte sich auch an ihr.” (Wander 1866) [Електронний ресурс]. – Режим доступу до словника: http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=Wander&mode=Vernetzung&lemid=WE00788#XWE00788 (7 III 2016).

Старозавітний сюжет, що міститься на початку біблійної історії, широко використовувався в проповідницькій практиці, як-от: **Адам**. 1. *Адам як перший раз Єву побачив, то встав тай облизав сі, а потім поцілював тай обіймав сі* (Цен.) (Франко 1901: 1). Щоправда, приклади таких промов були щедро декоровані місцевим колоритом та натуралістичними елементами. Приклад *священної пародії* (*parodia sacra*). Упорядник пише, що респонденти „Подають як зразок проповіді давніх попів, що любили розмальовувати біблійні історії локальним кольоритом і апокрифічними, інколи дуже натуралістичними деталями” (Ibid.). Паремія: **Адам**. 3. *Було ся не облизувати, Адаме!* (Гнідк.) (Франко 1901: 1) є своєрідним продовженням попереднього пасажу. Про це зазначає І. Франко, коментуючи смислове наповнення паремії: „Очевидний натяк на приповідку Адам 1; уживаєть ся жартуючи, коли чоловік потерпить через жіночу спокусу” (Ibid.). Означену паремію автор пропонує порівняти з типовими, що трапляються паремійній системі німецької мови¹¹.

Поодинокі паремії лексикографічного збірника І. Франка з компонентами-біблеантропонімами Адам та Єва відображають окремі аспекти фізичного існування людини, які зафіксовані у святописемному оригіналі. В іронічній паремії, що стосується зовнішнього вигляду протожінки (відсутність одягу), респондентка висловлює докір чоловікові: **Єва**. 3. *То лиш Єва в раю могла гола ходити* (Наг.) (Франко 1907: 87). У коментарях упорядник зауважує, що так „Дорікає жінка чоловікови, коли не хоче справити їй нової одежі” (Ibid.). В іншому контексті упорядник наводить приклад порівняння, де об’єктом зіставлення вже є зовнішній вигляд проточоловіка: **Голий**. 40. *Ходжу голий, як Адам у раю* (Борисл.). У коментарях зазначено, що так „Евфемічно говорив ріпник, що показував ся на сьвіт у дуже зредукованій одежі¹²” (Франко 1905: 380). Застаріле слово *ріпник* позначає рід занять у сфері неактуального тепер промислу: ‘ріпник, -а, чол. заст. Робітник у шахті, який видобував нафтову ропу’ (СУМ., Т. 8: 576).

У збірнику І. Франка натрапляємо на паремію, що відображає діалектну форму біблеантропоніма Адам – Ядам. Конструкція побудована на грі слів (каламбурі): **Ядам**. 1. – *Віддай гроші. – Та я дам. – Е, Ядам уже давно вмер,*

¹¹ „Pop. Wander, I, 14 (Adam 1, 2, 3)” (Франко 1901: 1) – „**Адам**. 1. Adam hat das Obst gegessen und wir haben das Fieber davon. 2. Adam hat genascht verbotne Bissen und wir müssen dafür büßen. 3. Adam iss. – *Agricola*, 746. Von der Verführungsgewalt, welche das schwache Geschlecht seit Eva’s Zeit über das starke ausübt. singt der Dichter, und Fischart leitet von diesem Spruche das Weiberregiment ab. (*Fischart, Ehez.*)” (Wander 1866) [Електронний ресурс]. – Режим доступу до словника: http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=Wander&mode=Vernetzung&lemid=WA00335#XWA00335 (7 III 2016).

¹² Зворот *зредукована одежа* означає ‘дуже коротка, укорочена одежа’.

a ti віддай тепер. (Ком.). Коментуючи, упорядник зазначає: „Ядам – діалектова форма замість Адам. Тут гра слів «я дам» і «Ядам»” (Франко 1910: 359).

Сфера статевого життя в народнорозмовній культурі була доволі табуованою. Християнство, заклавши певні стандарти поведінки, відтіснило тему фізичних взаємин на периферію комунікації. Однак маємо приклади опосередкованих згадок чи натяків на цю сферу людських взаємин. Паремія: **Єва**. 5. *То ще Єва в раю вміла* (Кол.) (Франко 1907: 87) власне стосується статевих зносин. У коментарі до словникової статті І. Франко пише, що респонденти так „Говорять про половий акт” (Ibid.).

У *Галицько-руських народних приповідках* зафіксовано паремію, що має темпоральні характеристики, а точніше – ідентифікує часову віддаленість якогось явища чи події, про які оповідає респондент: **Адам**. 4. *Від Адама-Єви починає*¹³ (Наг.) (Франко 1901: 2). В означеній паремії складене найменування Адам-Єва тотожне апелятиву *протолюди*. У поясненні до паремії упорядник зазначає, що так говорять про людину, котра не вміє одразу перейти до суті: „Коли хто широко балакає про непотрібні і загально звисні річі і заходить дуже з далеко” (Ibid.). І. Франко пропонує порівняти означену приказку з аналогічними в паремійних системах польської, чеської та німецької мов¹⁴.

¹³ Складений біблісантропонім Адам-Єва зазнає конотонімізації. Оніми (наприклад, біблійні пропріатеми), функціуючи у структурі стійкого порівняння, фразеологізму, паремії, можуть конотонімізуватися. За своєю природою, координатами функціонування та комунікативними варіаціями конотативні оніми можемо інтерпретувати як одну із лінгвістичних, а саме – ономастичних, універсальї, що притаманна лексичним площинам багатьох мов. Кожна національна мова має специфічний арсенал конотонімів, який логічно диференціюється на: а) природний (автентичний) – створений на теренах оригінального (автентичного) мовно-культурного середовища; б) запозичений – поглинений мовою-реципієнтом (у нашому випадку українською) із чужомовного джерела, як наслідок дії численних мовно-культурних взаємовпливів етноутворень (Тимошик 2007: 105). Щодо запозичених пропріатем, то важливе місце в цьому пласті онімної лексики займають біблієоніми. Процес конотонімізації можемо проінтерпретувати як атрибут окремого фрагменту пропріальної мовної дійсності, що дозволяє виявити моделі семантичної еволюції пропріатеми та розкриває механізми мовного (структурно-типологічного) вираження результатів цієї еволюції. Біблієоніми, що трапляються у структурі паремій чи фразем, можуть зазнати конотонімізації, розвинувши додаткові смисли, перетворившись із семантично-спустошеного знака в семантично повнозначний знак.

¹⁴ „Pop. Adalb. Adam, 12; Zátur. V. 262; Wander, I, 27 (Adam 29)” (Франко 1901: 2) – „Adam. 12. Od Adama zaczyna. – Lip. Str. 111; Kolb. VIII. 280. Zaczyna od Adama. Cinć. W. 312 §. Mowę od Adama począwszy, rozwleka. Górn. Dworz. Zaczyna od bardzo dawna, od stworzenia świata, daleko sięga” (Adalberg 1897: 2); „Adam. V. 262. Začal od Adama a Evy. Adalb. Adam 12; – od čepčeka (Vzato z nemlumněte čepěček nosičiho)” (Záturecký 1896: 49); „Adam. 29. Alles von Adam und Eva beginnen. – Eiselein. Lat.: A linea incipere. – Ab ovo Ledae incipere” (Wander 1866) [Електронний ресурс]. – Режим доступу до

Біблісантропонім Адам увійшов в антропологічну систему української мови, щоправда не став широковживаним (Тимошик 2013). У корпусі *Галицько-руських народних приповідок* натрапляємо на приповідку, зміст якої ображав адресата: **Адам**. 2. *Адам з неба падав: як летів, то п–дів¹⁵, як упав, то сі вс–в* (Завад.) (Франко 1901: 2). Цією приказкою, зауважує упорядник, „Прозивають і дразнять хлопця, що зве ся Адам” (Ibid.).

У старозавітній історіографії вагоме місце належить фрагментам, що розповідають про отця Авраама, який займав особливе місце в юдейській історіографії. У процесі перекладання святописемної літератури біблієонім увійшов у численні мовнокультурні виміри, зокрема й український (Тимошик 2011). Особливу увагу в культурі мов-реципієнтів привертає драматична оповідь про випробування Авраама, де він, щоб довести відданість Богові, мав принести в жертву свого сина Ісака. Паремія: **Авраам**. 1. *Не втнеш Аврааме Ісаака!* (Зав.) (Франко 1901: 1) супроводжується розлогим коментарем, де упорядник зазначає, що респонденти: „Оповідають, що в якійсь церкві була намальована «жертва Авраамова»: Ісаак клячить звязаний, Авраам замахнувся на нього мечем, а за його плечима ангел ухопив за меч рукою і з його уст виходять слова «не втнеш»” (Ibid.). У коментарі І. Франко пропонує порівняти запропонований текст паремії з подібними в лексикографічних працях Номиса та Вандера¹⁶.

Старозавітній біблієперсонаж Соломон¹⁷ відомий своєю мудрістю та спроможністю вирішити найскладніші проблеми, що виникають у соціумі. Біблісантропонім Соломон у перекладі з гебрейської означає ‘процвітання’, ‘розкошування’, ‘мир’ (БЭБ: 1999: 925). У біблійній історіографії Соломон – „миролюбний цар, прообраз Месії” (Ibid.). У численних контекстах онім супроводжується означеннями *мудрий, премудрий*. У паремійному збірнику І. Франка біблієсантропонім Саламон ужито в 5 пареміях. У порівняльній

словника: http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=Wander&mode=Vernetzung&lemid=WA00335#XWA00335 (7 III 2016).

¹⁵ Слова, що належали до сфери мовного табу (наприклад, лексика, яка позначає певні фізіологічні процеси в організмі людини тощо), упорядник не відтворював повністю, а подавав, як правило, скорочено. З огляду на контекст, реципієнт (носій мови) міг легко відчитати ці скорочення.

¹⁶ „Пор. Ном 5456 і т.д.” (Франко 1901: 1) – „5456. Не утнеш, Аврааме, Ісаака, бо порох замок! Бр. – Не втне Аврааме Ісаака! Проск. [...] 5457. Не втнеш, отче Аврааме, бо тупа сокира” (УПП: 260). Упорядник зазначає, що „се мотив не наш, а вандрівний” і пропонує також порівняти з аналогічним у збірнику К. Вандера: „пор. Wander, I, 14 (Abraham 4)” (Франко 1901: 1) – „Abraham. 4. Wenn Abraham das Messer zuckt, so ruft der Engel: Halt! Von unerwarteter göttlicher Hülfe” (Wander 1866) [Електронний ресурс]. – Режим доступу до словника: http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=Wander&mode=Vernetzung&lemid=WA00160#XWA00160 (7 III 2016).

¹⁷ У *Галицько-руських народних приповідках* широковживаний варіант імені Саламон.

конструкції, яка репрезентує позитивні характеристики, увага зосереджена власне на біблійному персонажі, який вирізнявся своєю мудрістю та спроможністю приймати рішення (відомий фразеологізм *Соломонове рішення*): **Мудрий**. 32. *Мудрий як Саламон* (Замул.) (Франко 1908: 415). Респонденти знають, що „Саламон був славний мудрець” (Ibid.). Упорядник пропонує порівняти означену приказку з аналогічними в паремійній системі німецької мови¹⁸. У паремії: **Саламон**. 1. *Перше був Саламон один мудрий, а тепер десять на печі* (Будз.) (Франко 1908: 588) акценти вже зміщено. Респонденти контрастивно порівнюють мудрість біблійного персонажа з мудруванням (псевдомудрістю) дотепників. Упорядник у поясненнях до словникової статті зазначає, що так „кепкують із таких, що, сидячи на печі, вигадують усякі дотепи” (Ibid.).

У збірнику паремій І. Франка натрапляємо на порівняльні конструкції, що побудовані на антифразисі. Вони відображають іронічне сприйняття не надто мудрої людини, котра має високу думку щодо своїх інтелектуальних здібностей: **Премудрий**. 1. *Премудрий як Саламон* (Наг.) (Франко 1908: 588). Коментуючи, упорядник зазначає, що так „Іронізують над чоловіком, що вдає дуже мудрого” (Ibid.), тобто оповідачі висміюють удавану мудрість. І. Франко пропонує порівняти означену приказку з аналогічною в паремійній системі німецької мови¹⁹; **Мудрий**. 61. *Мудрий, як штани Соломона* (Сіл. Б.) (Франко 1910: 492), у якій респонденти „Кепкують із дурня” (Ibid.). І. Франко пропонує порівняти цей мовний фрагмент зі вже згаданими у 2 томі: „Пор. т. II, Мудрий 32” (Ibid.). У корпусі *Галицько-руських народних приповідок* виявлено дві паремії семантично тотожні попередній: „**Мудрий**. 20. *Мудрий, як рабінові капці* (Грин.) Про дурня” (Франко 1908: 415); „**Мудрий**. 59. *Мудрий, як Беркові штани* (Льв.) Пор. т. II, Мудрий 20” (Франко 1910: 492).

У паремійному збірнику І. Франка знаходимо примовку: **Саламон**. 2. *Премудрий Саламон песе г–о важит* (Наг.), що є прикладом *parodia sacra*, як уже попередньо зазначалося. На думку упорядника, респонденти цією паремією натякають „на народне оповідане про Соломона, що важив жіночий розум на вагу песького лайна і орік, що лайно важкйше” (Франко 1909: 56).

Біблісантропонім Самсон у перекладі з гебрейської означає ‘сонячний’ (БЗБ 1999: 857). Згідно з біблійною історіографією Соломон народився на-

¹⁸ „Пор. Wand. V, Weiser 92, wie Salomon’s Katze” (Франко 1901: 1) – „**Weiser**. 92. Weisheit und Buhlschaft vertragen sich nicht in Einem Haus. Mhd.: Das man wysheit pfleg und buol, mag gantz nit ston in einem stuol (Zingerle, 144.)” (Wander 1880) [Електронний ресурс]. – Режим доступу до словника: http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=Wander&mode=Vernetzung&lemid=WW00574#XWW00574 (7 III 2016).

¹⁹ „Пор. Wand. IV, Salomo 50” (Франко 1908: 588) – На жаль, не зможемо порівняти цей зворот. У доступній нам електронній версії словника Карла Вандера є лише 15 паремій з біблісантропонімом „Salomo”.

прикінці епохи суддів, змушений рятувати народ від філістимлян (Ibid.). Він мав величезну фізичну силу, яку використовував для боротьби зі своїми ворогами та для звершення подвигів. Старозавітні оповіді про цього персонажа не залишилися непоміченими в культурі мови-реципієнта. У *Галицько-руських народних приповідках* виявлено паремію з означеним біблієантропонімом: **Самсон**. 1. *Оби був дужьий як Самсон, а мудрий як Саламон, а нима на чім газдувати, то стане глупий* (Ю. Км.) (Франко 1909: 58). Попри позитивні характеристики біблійних героїв, які спромоглися досягти успіху завдяки інтелекту та фізичній силі, респонденти І. Франка не вірять в те, що сила та розум можуть сприяти успіхові особистості: „Сила і розум без матеріальних засобів не дають можности розжитися” (Ibid.). Упорядник пропонує порівняти означену приказку з аналогічною в паремійній системі польської мови²⁰.

Біблієантропонім Гаман у *Галицько-руських народних приповідках* ужито в 7 пареміях. Частина з них ґрунтується на відомій біблійній оповіді про фаворита перського царя Артаксеркса, „непримиренного ворога юдеїв” (БЗБ 1999: 26): **Бити**. 4. *А то го вбили, вгаманували!* (Наг.) (Франко 1901: 29). У коментарях зазначено, що це „Натяк на біблійне оповіданє про Гамана, жидівського ворога, що погіб через те”. Пояснюючи паремію, І. Франко не обмежується апеляцією до Біблії. Упорядник подає більш розлогий культурологічний коментар: „Зрештою Жиди в Галичині по місточках на свій празник наймають бідного християнина, перебирають його за Гамана і з радісними криками бють його, не раз так сильно, що бідолаха се від хорус. Про се перед кільканадцятьма роками були звістки в руських газетах” (Ibid.); „**Бити**. 40. *Били, як Жиди Гамана* (Наг.) Натяк на біблійне оповіданє, пор. висше ч. 4” (Франко 1901: 31)²¹; „**Битий**. 2. *Битий, як жидівський Гаман* (Печен.) Пор. поясненє до Бити ч. 40, а також Ном. 3956”²² (Франко 1901: 35); „**Гаман**. 1. *Битий як жидівський Гаман* (Печен.) *Будеш битий...* (Дрог.) Говорять про тяжко побитого або про такого, що його часто поштуркують. Пор. Бити 4, 40” (Франко 1905: 312); „**Гаман**. 4. *Ой ти Гамане жидівський!* (Наг.) Говорять до неповоротного, часто битого та нетямущого чоловіка” (Франко 1905: 312); „**Жидівський**. 37. *То ще жидівський Гаман*. (Наг.) Говорять про тупоумного чоловіка, що дає себе бити та зневажати” (Франко 1907: 116). У *Галицько-руських приповідках* І. Франка фіксуємо паремію з біблієантропонімом Гаман, де біблійний персонаж потрактований як святий (*святий Гаман*) у супереч

²⁰ „Пор. Adalhb. Samson 1” (Франко 1909: 58) – „**Samson**. 1. *Silny jak Samson*” (Adalberg 1897: 487).

²¹ „Див. Ном. 3956; Чуб. Бійка 2.” (Франко 1901: 31) – „**3956**. Бють, так як жидівського Гамана. Проск. – ... як Гамона. Ст. 36.” (УПП: 201); „**Бійка**. 2. Бють так як Гамана Жидівського.” (ТЭСЭ: 234).

²² „Пор. [...] Ном. 3956” (Франко 1901: 35) – „3956. Бють, так як жидівського Гамана. Проск. – ... як Гамона. Ст. 36.” (УПП: 201).

очевидним фактам біблійної історії: **Гаман**. 3. „*Мошку, дай тобі Боже того сьвѣтотоу Гамана дочекати!*” – „*Ни, ни, аби й ти такий сьвѣтитий був, як і він!*” (Наг.) (Франко 1905: 312). Побудована на основі антифразису паремія використовувалася для насміхання: „Селяни часто дразнять Жидів «святим Гаманом», а Жиди сердять ся за се” (Ibid.). У паремії: **Гаман**. 2. *Гамани-вухи* (Дрог.) (Франко 1905: 312) згадано про ритуальне печиво, яке використовували на святі Пурим. Упорядник зазначає, що: „Гамановими вухами називають ся невеличкі трикутні калачики, які печуть Жиди на сьвято і роздають знайомим, в тім числі й християнам. Дехто говорить, що в тих коржиках містять ся чари, якими Жиди привертають християн до себе, аби горнули ся до них” (Ibid.). У одвічному релігійному антагонізмі з застереженням сприймали тих, хто висловлював симпатії до представників іншого віровчення: „От тим то таких християн, що горнуть ся до Жидів, і називають «Гамани-вуха»” (Ibid.).

Біблієантропонім Давид у перекладі з гебрійської означає ‘улюбленець’ (БЗБ 1999: 216). У святописемній історіографії Давид – один із найвідоміших персонажів. Означений біблієонім трапляється в 4 пареміях, які вдалося зафіксувати І. Франку. Частина з них зазнала конотонімізації та ідентифікує ідіоетнічні ознаки певної етнокультурної спільноти. Ці паремії опосередковано стосуються біблійної історії. У структурі цієї паремії: **Давид**. 4. *Ще цар Давид жиє!* (Яс. С.) (Франко 1905: 507) біблієантропонім зазнав конотонімізації та позначає представника гебрійської етнокультурної спільноти. Коментуючи статтю, І. Франко зазначає, що „Знач. може упізнати ся за всяким Жидом, і тому не слід зачіпати Жида. Приказка основана на розповсюдженім тут оповіданню про царя Давида, що живе буцім то за кипучим морем Самбатіон і опікуєть ся Жидами” (Ibid.). У паремії: **Давид**. 2. *На Давида не зич у Жида* (Довгоп.) (Франко 1905: 507) вжито геортонім, з яким пов’язана традиція, що регламентує взаємини людей різних етногруп. У коментарі уточнено, що: „Давида припадає д. 26 червня, та сю приказку годилось би мати на пам’яті не лише в те свято, але й увесь рік” (Ibid.). Паремія: **Давид**. 3. *Сину Давидів, хлібець би ти сі привидів!* (Наг.) (Франко 1905: 507), побудована на основі каламбуру й відображає сміхову народну культуру²³. У поясненнях до приповідки упорядник пише, що так „Говорять вередливому хлопцю, який не хоче їсти сухого хліба” (Ibid.). Біблієантропонім Давид в антропологічній системі української мови не є широкоживим. У *Галицько-руських народних приповідках* виявлено приповідку: **Давид**. 1. *Куме Давиде, то вам на добре*

²³ Як уже зазначалося, подібні елементи сміхової культури (*parodia sacra*) стосуються відомих фрагментів святописемного тексту, знаних молитов: „Вірую – їхали Жиди фірою; я сі хотів причепити, та хотіли мене бити (Іваник.)” (Франко 1905: 226). Зі слів упорядника, це „Пародія початку звісного канона, який відмовляють щодень у молитві” (Ibid.).

не вийде (Збар.) (Франко 1905: 507), котра є: „Добродушна не то погроза, не то докір чоловікови, що кривдить иншого надіючись на його безпомічність та безрадість” (Ibid.).

У старозавітній історіографії важливе місце займає оповідь про давню есхатологічну подію – потоп. Смерть усього людства й порятунок праведної людини та її сім’ї – відомий сюжет із численними інтерпретаціями в різножанрових фольклорних текстах. У *Галицько-руських народних приповідках* виявлену паремію, що містить ім’я біблійного персонажа, з яким пов’язаний початок нового цивілізаційного циклу: **Ной**. 1. *Від Ноя потопа говорити* (Гнідк.) (Франко 1908: 458) має темпоральні ознаки й номінує події віддалені в часі, тобто, коли розпочинають мову, вдаючись до глибоких екскурсів з історії цього питання, або, як зазначає упорядник: „Від самих початків” (Ibid.).

5. Новозавітні біблісантропоніми в *Галицько-руських народних приповідках* І. Франка

В новозавітній історіографії особливе місце належить учням Ісуса Христа, котрі стали апостолами. Їхня місія передбачала розповсюдження світоглядних координат свого вчителя, котрі згодом набули обрамлення нового віровчення. Це була якісно інша система світосприйняття, новий релігійний поступ, що водночас спорадично увібрав надбання попереднього досвіду людства в царині взаємин людини та Бога. Впровадження чогось нового, а особливо нових релігійних постулатів, супроводжується значними труднощами та випробуваннями. А люди, котрі присвятили життя такій місії, викликають повагу та пошану серед вірян. У *Галицько-руських народних приповідках* І. Франка знаходимо: **Апостол**. 2. *Не вдавай ся з апостолами за стів* (Мінч.) ... *за стіл* (Ільк.) (Франко 1901: 7). Словникова стаття приповідки супроводжується коментарем упорядника – автор висловлює припущення, інтерпретуючи зміст висловлювання. На думку І. Франка: „Тут «апостолів» ужито через непорозуміння; властиве значіння має приповідка, коли замість апостолів покласти «постоли»: не лізь з постолами, себто в буденній, лихій одежі за стіл між празникових людей. Зрештою може вжито тут «апостолів» гумористично в значінню високо поставлених, гонорових людей, з якими вбогому простакові не слід рівнятися” (Ibid.). У коментарі І. Франко пропонує порівняти запропонований текст паремії з тотожною у М. Номиса²⁴.

²⁴ „Див. Ном. 2839” (Франко 1901: 7) – „2839. Не вдавайся з апостолами за стіл” (УПП: 159).

Кожен із adeptів нового віровчення займає важливе місце в Новому Завіті, однак особлива увага прикута до апостолів Юди Іскаріота (Іскаріотського), котрий зрадив свого Вчителя, та Хоми (Томи) невірною, котрий лише поверхнево сприйняв постулати нового віровчення. Ці фрагменти біблійної історії, що ідентифікували порушення морально-етичних принципів послідовниками Христа, завжди справляли глибокий вплив на реципієнтів святописемного тексту. Транспонуючись у світовий народно-мовний стихії, ці сюжети набули розмаїтих паремійних прочитань, адже явище зради чи недовіри – це не лише прояв анти-етикету, це порушення засадничих постулатів гармонійного існування соціуму. У *Галицько-руських народних приповідках* І. Франка фіксуємо паремію: **Апостол. 1. І меже дванацїтьма апостолами найшов сї єден Юда** (Наг.) (Франко 1901: 7). У коментарі до паремії І. Франко зазначає: „Загальне значіне: в більшій компанії все знайдеся якийсь зрадник та негідник” (Ibid.). Упорядник пропонує порівняти означену приказку з аналогічними в паремійних системах польської, німецької та італійської мов²⁵.

У процесі активного вжитку біблійна пропрієтєма Юда конотонімізувалася. Конотонім *юда* в системі сучасної української мови позначає зрадника. Цей номен із яскравою пейоративною семантикою є компонентом розлогого синонімічного ряду: ‘зрадник..., зрадець *діал.*, зрадливець *рідко*, зрадя *рідко*, іуда [юда] *зневажл.*, хриstopродавець *заст. лайл.*, продажна шкура *лайл.*’ (СССУМ 2006: 632). У системі народних вірувань Юда – різновид злого духа, демонічна сутність, що спричиняє непорозуміння між людьми: „Юда, ди, м. Родъ злого духа, нечистой силы. Шух. I. 43. Нечистий дух-юда юдит християнина, аби один другого бив. ЕЗ. V. 101” (Грінченко 1909: 531).

На основі означеного конотоніма утворилося чимало похідних утворень: „**юдити...** *діал.* під’юджувати” (СУМ., Т. XI.: 612); „**під’юджувати...** *під’юдити...* *розм.* Те саме, що підмовляти” (СУМ., Т. VI: 528); „**іуда (юда)...** *зневажл., лайл.* зрадник, запроданець” (СУМ., Т. IV: 57). Діалектизм з *юда*, який поки що не має лексикографічної фіксації, позначає: 1) особу, хто спричинює сварку (*агентив*); 2) непорозуміння, сварку (*абстрактне поняття*). У *Галицько-руських народних приповідках* І. Франка знаходимо паремію: **Юди-**

²⁵ „Pop. Adalb. Judasz 2; Wander I, 110 (Apostel 2); Guisti 63.” (Франко 1901: 7) – „**Апостел. 2.** Unter zwölf Aposteln war Ein Verräther. «Auch unter den zwölf Aposteln ist ein verdammt Stricksdieb gewesen» (*Abraham a Sancta Clara.*) *Dän.*: Der vare kun 12 Apostler, og dog en skjelm iblandt dem. *It.*: Trà dodeci apostoli se ne trovò un traditore” (Wander 1880) [Електронний ресурс]. – Режим доступу до словника: http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sige=Wander&mode=Vernetzung&lemid=WA01011#XWA01011 (7 III 2016); „**Judasz. 2.** I między apostoły byli Judasze. – Linde, p.w. Judasz” (Adalberg 1897: 193); „**Compagnia, buona e cattiva.** Anco gli apostolic ebbero un Giuda. Quando a un negozio qualunque molti debbono partecipare, è raro che tutti stieno saldi nel proposito o che mantengano il segreto” (Guisti 1853: 63).

ти. 1. *Юдит на мене, як той Юда Скаріоцький* (Наг.) (Франко 1910: 355), де упорядник зафіксував два мовних явища, а саме: біблієонім *Юда Скаріоцький* (Юда Іскаріот (Іскаріотський) та дієслово *юдити* (похідне від конотоніма *юда*), що в цьому контексті означає: ‘обмовляти’. У коментарях до паремії упорядник зазначає, що, називаючи когось Юдою Іскаріотом (Іскаріотським), „Говорять про обмівника або клеветника” (Ibid.).

Також у корпусі *Галицько-руських народних приповідок* І. Франка виявлено прикладкове словосполучення: **Юда.** 1. *Юда-лектиборідка* (Жаб’є) (Франко 1910: 536). Упорядникові не вдалося ідентифікувати його значення і в коментарях зазначено: „Значінє неясне” (Ibid.). У системі української мови номен *Юда-лектиборідка* не набув широкого вжитку, а є вузьколокальним явищем, тому важко ідентифікувати, що він означає.

У старозавітній історіографії частими є згадки про давньоєгипетських правителів – фараонів, котрі мали негативне прочитання в святописемній літературі. Ідентичну інтерпретацію має номен *фараон* й в аналізованій лексикографічній праці. Паремія: **Фараон.** 1. *Ты фарагоне!* (Вв. ВЛ.) (Франко 1909: 248), зі слів І. Франка є лайкою: „Лайка. Фараоном називають самовільного чоловіка” (Ibid.). Паремія: **Фараон.** 2. *Ти Фарийоне!*²⁶ *Ти Юдо Фарийонський!* (Ю. Км.) (Франко 1909: 248) подає оригінальний приклад еволюції біблієоніма в народнопоетичному прочитанні. Така конструкція у комунікативних формулах використовувалася винятково для лайки (Ibid.).

Біблісантропонім Хома (Тома) з означенням ‘невірний (невірячий)’ у фразеологічній системі сучасної української мови позначає людину, „що сумнівається, не вірить у що-небудь” (ФСУМ., Т II: 934).

У досліджуваному збірнику І. Франка знаходимо низку паремій з антропонімом Хома, однак лише три з них стосуються біблійної історії: **Хома.** 5. *То невірний Хома* (Гнідк.) (Франко 1909: 278). У коментарях упорядник зазначає: „Приповідка взята із Апостольських діянь²⁷, де оповідається про апостола Тому, що не вірив у воскресеніє Христа” (Ibid.). Паремія: **Хома.** 5. *То ще невірний Хома* (Франко 1910: 531) не містить паспортизації, адже є варіантом попередньої. Упорядник пропонує порівняти її з подібною в лексикографічній праці Джузеппе Джусті²⁸.

Біблійний сюжет з апостолом Хомою (Томою), трансформований у живомовну стихію, набуває нового осмислення та прочитання. Підтвердженням

²⁶ Номен *Фарийон* може мати й інше значення: „**Фаріон**, на, м. Интриганъ. Шух. І. 33” (Грінченко 1909: 375).

²⁷ Як уже зазначалося, упорядник припустився помилки, ідентифікуючи цей фрагмент святописемного тексту.

²⁸ „Пор. Giusti 366” (Франко 1910: 531) – „**Voci di paragone.** È come San Tomaso, se non vede non crede” (Guisti 1853: 366).

цього, на нашу думку, може бути паремія: **Хома**. 7. *Як Хома до Бога, так Бог до Хоми* (Корч.) (Франко 1909: 278). У коментарях І. Франко зазначає, що так „Говорять образово про сусідську взаїмність” (Ibid.). Упорядник пропонує порівняти паремію з польським зворотом, зафіксованим у лексикографічній праці Адальберга²⁹.

У новозавітній історіографії окреме місце належить біблійному персонажу Лазарю „жебраку з приповідки, яку розповів Ісус” (БЭБ 1999: 522). Зазнавши страждань у земному житті, Лазар здобув щастя у потойбіччі, „на лоні Авраама”, тобто у раю. Біблієантропонім Лазар (діалектна форма імені – Ляйзор) уживається в порівняльній конструкції: **Лежати**. 26. *Лежить ги Ляйзор*. (Франко 1910: 471), що означає: „Лежить лінило або хорий” (Ibid.).

Широковживаним у паремійному збірнику І. Франка *Галицько-руські народні приповідки* є біблієантропонім Ісус Христос (найважливіша персона в новозавітній історіографії, автор нової моделі монотеїстичної релігійної системи). У корпусі означеного збірника використовується, як правило, лише один елемент антропоформули: або ім'я Ісус (гіпокористика *Сус*; складене найменування *Сус-Спас*; полонізована форма *Єзус*) – 5 паремій, або прізвисько Христос – 9 паремій, що презентують якнайширший семантичний діапазон смислових відтінків (урочистий, нейтральний, гумористичний і навіть вульгарний), які відображають своєрідний, на нашу думку, комплекс осмислень образу в народній стихії. Хоча маємо приклади й іншого слововживання.

Одним зі способів осмислення біблійної історії та адаптації її в живомовній традиції є, як свідчить проаналізований матеріал, опція гумористичного сприйняття, що втілюється в певних мікротекстах так званої *священної пародії* (*parodia sacra*): **Воскреснути**. 1. *Воскрес Ісус од гроба, на всіх Жидів хору́ба* (Дрог.) Передразнене звісної церковної пісні в антисемітському дусі” (Франко 1905: 265); **Ісус**. 1. *Воскрес Ісус от гроба, на всіх жидів хору́ба; якоже проро́че – а них холера притиче* (Дрог.) Пародія відомої пісні з воскресного канона” (Франко 1907: 222); **Єзус**. 1. *Єзус, Ма́рія, не печи Ка́льварія!* (Бібр.) ...*на пещу...* (Жидач.) Знач. там бують ся або плачуть діти” (Франко 1907: 92). У коментарі Іван Франко ідентифікує мовну належність паремії: „Приказка взята з польського” (Ibid.); **Ісус**. 2. *«Слава Йсу» – «Притічок мащу» – «А ваш де?» – «Як замашу, так будé»*. (Снят.) Пародіюють розмову з глухою жінкою (Франко 1907: 222); **Слава**. 7. *Слава Ісусу! – На віки віком! А з верха друком* (Сор.) Жартливо представляють привитанє сполучене з бійкою” (Франко 1909: 112); **Слава**. 10. *Слава тобі, Суси Христи, не буде*

²⁹ „Пор. польське: *Jak Kuba Bogu, tak Bóg Kubie*. Adalb. *Jakób 1; Čelak. 10.*” (Франко 1909: 278) – „**Bůh**. 10. *Jak ty bohu, tak bůh tobě*. P. *Jak Kuba bogu, tak bóg Kubie*. R. *Каковъ до бога, таково и отъ бога*. Mг. *Якый хто до бога, такый и богъ до ёго*” (Čelakovský 1852: 10).

мне кому гризти (Нужн.) Говорила вдова по смерті злого мужа. Пор. Етн. Зб. т. VI, ч. 67" (Франко 1909: 112); семантично тотожна попередній є паремія: „**Слава**. 9. *Слава тобі, милий царю, що мій милий на цвинтарю*. (Яс. С.) Говорила жінка вертаючи з похорону свого мужа" (Ibid.), де замість теонайменування ужито вокативну конструкцію *милий царю*; „**Христос**. 1. *«А що зробив Христос, як мав дванадцять літ?» – питає ксьондз на катехізації. – «Пішов на відпуст до Підкаменя»* (Підкамінь) Гумористична легенда (Франко 1909: 284). Як правило, паремії, що відображають *parodia sacra*, будуються на основі співзвучності усталеної сакральної формули (наприклад, апелятиви в адораційних конструкціях) з висловлюваннями побутового змісту, як-от: **Христос**. 5. *Христи Спаси Ісуси, продав тато гуси* (Жидач.) (Франко 1909: 284). Коментуючи паремію, І. Франко припускає, що це „Мабуть мудроване" (Ibid.).

У паремійному збірнику І. Франка знаходимо приклади гумористичних проклять, де Ісус Христос ‘наділений’ місією покарання: **Христос**. 2. *Бодай ты Христос застрілив з ясної фузії!* (Матків) (Франко 1909: 284). – „Гумористичне прокляте" (Ibid.). До приповідки **Христос**. 10. *Христос ты скаре крім святого пліша! мовила баба ксьондзови* (Коб.) упорядник долучає розлогий коментар, де розтлумачує словосполучення *святий пліш* (тонзура) та пояснює вислів респондентів: „У латинських ксьондзів на тімене єсть місце виголене, що зветься тонзурою. В погляді тої жінки, що говорила ці слова, у того ксьондза все тіло було грішне, крім того святого пліша" (Ibid.). Пейоративна паремія: **Христос**. 9. *Христос тобі очи засере* (Берез.) (Франко 1909: 284), очевидно, не є прокляттям. У коментарях І. Франко зазначає, що так „Говорять у значіню: ти осліпнеш" (Ibid.).

Окрему групу з бібліеантропонімом Ісус Христос утворюють паремії, що репрезентують: а) *специфіку людської поведінки* – недотримання морально-етичних приписів суспільства (антиетикет): **Сус**. 1. *Ні Сусе, ні Христе* (Наг.) (Франко 1909: 188). У коментарі І. Франко зазначає, що так „Говорять про понурого або невимовного чоловіка, що не вміє навіть привитати ся до ладу" (Ibid.); б) *особливості людської натури* – віроломство, неслухняність: **Христос**. 3. *Він би Христа випер сі!* (Сор.) (Франко 1909: 284) – „Говорять про віроломного чоловіка, що відпирався свого злого діла" (Ibid.). Архаїчна віра в силу божественного імені презентована в паремії **Христос**. 6. *Христовим іменем го проси, ци послухає* (Наг.) (Франко 1909: 284). Цей зворот респонденти використовували для номінації неслухняної людини. У коментарі упорядник зазначає, що так „Говорять про непослушного чоловіка" (Ibid.). Тотожною проаналізований є паремія: **Христос**. 7. *Христом Богом ті прошу* (Франко 1909: 284), котра означає „Прошу тебе усильно, Христовим іменем" (Ibid.). У лексикографічному джерелі виявлено паремії, що позначають фізіологічний стан організму (*голод*): **Сус**. 2. *Пішов у Сусі-Спасі*

(Орт.) (Франко 1909: 188) – „Знач. не ївши й не пивши” (Ibid.) та *хворобу Христос*. 8. *Христос йому в грудях грає* (Наг.) (Франко 1909: 284). Коментуючи, І. Франко зазначає, що так „Говорять про чоловіка, якому хрипить у грудях” (Ibid.). Упорядник пропонує порівняти з подібним зворотом, які зафіксував Ян Ліблінський у своїй лексикографічній праці³⁰. Паремія: **Христос**. 4. *Туди Христос не ходив* (Гнідк.) (Франко 1909: 284) використовується для означення безвихідної ситуації. У коментарі І. Франко зазначає, що так „Говорить чоловік, зайшовши в безвихідне місце” (Ibid.). Щодо паремії: **Сус**. 3. *Сус на Сус, два на купу* (Кольб.) (Франко 1909: 188), то упорядникові не вдалося ідентифікувати її значення й у коментарях зауважує: „Значінє неясне” (Ibid.).

Одвічний супротивник Христа в есхатологічних масштабах антихрист (*діал.* анцихрист) теж трапляється в аналізованій лексикографічній праці, щоправда лише один раз: **Анцихрист**. 1. *Анцихрист го знає* (Наг.) (Франко 1901: 7). У тлумаченні І. Франко зазначає, що цей вираз використовують „Згідно, сердито замість: я не знаю” (Ibid.).

Біблісантропонім **Ірод** (негативний персонаж новозавітної бібліографії) займає особливе місце й у системі тлумачень *народної Біблії*. Зрозуміло, що в народній свідомості означений біблісперсонім є втіленням усіх негативних рис людства в духовному й фізичному аспектах, тобто він негарний і душею, і тілом. Фізичну недосконалість царя ідентифіковано в компаративній конструкції, котра побудована на римуванні (*врода – Ірода*): **Врода**. 1. *Врода як у Ірода* (Збар.) (Франко 1905: 274), що означає „поганий, каліка” (Ibid.).

У святописемній історії новозавітного канону часто згадуються *фарисеї*. Представники цієї течії змушені дотримуватися низки правил, пов’язаних із релігійним життям. Ісус Христос критикував представників фарисейства за сліпе виконання усталених обрядодій чи ритуалів. Зрозуміло, що й у корпусі усних текстів так званої *народної Біблії* образ фарисея матиме негативні інтерпретації. У паремійному збірнику І. Франка виявлено приказку: **Фарисей**. 1. *Ти фарисею!* (Лос. ВЛ) (Франко 1909: 248). У коментарях зазначено, що „Фарисеєм називали облудного, брехливого чоловіка” (Ibid.). Апелятив *фарисей* позначав й людину неспроможну до співчуття, безжальну до навколишніх: **Жалувати**. 1. *Жалує го як вовк вівці*. (Ур.). (Франко 1907: 94). Особливість цієї паремії полягає в тому, що згадка про означений апелятив з’являється вже у коментарі до паремії, а саме тлумачення упорядника є своєрідним продовженням тексту приповідки: „І жалуючи з’їдає. Про фарисея, що ніби то жалуючи губить чоловіка” (Ibid.).

У системі теонімів новозавітного канону згадується найменування близькосхідного божества багатства – Мамони (Мамона). Зазнавши конотоніміза-

³⁰ „Por. Libl. 177” (Франко 1909: 284) – „Hudeci mu v hrdle hudou” (Liblinský 1848: 177).

ції теонім Мамона був синонімом до лексеми гроші. У лексикографічному збірнику І. Франка зафіксовано паремію: **Гроші**. 52. *Гроші, то мамона* (Замул.) (Франко 1905: 470). Упорядник супроводжує словникову статтю розлогим коментарем, де зазначає походження й особливості уживання номена: „Мамона – назва взята з арамейського слова мамон, що значило масток, добро, без ніякого лихого значіння, і через посередництво письма сьв. і спеціально євангелій зробилося помен *appellativum* для всякого минушого життєвого добра, а ще далі, мб. задля звукової близькості зі словом манити значить усе злудне, блискуче і нестійке, пор. далі Мамона” (Ibid.). В іншому контексті означений номен ужито в діалектній формі мамуна: **Мамуна**. 1. *Ти мамуно, ты самарю який си!* (Злоцке). (Франко 1901: 480). У коментарі зазначено, що: „Мамуна зам. мамона – ошука, дуренє” (Ibid.). З коментаря не зрозуміло чи йдеться про особу, що спроможна ошукати, надурити, чи аналізується абстрактне поняття (риса характеру людини).

Висновки

Вивчення паремій *Галицько-руських народних приповідок*, що містять у своїй структурі святописемні біблісантропоніми, – важливий етап у пізнанні окремого фрагменту нині ще мало опрацьованого феномену *народної Біблії*. Значна частина паремій зі сакральним компонентом, репрезентованих у праці І. Франка, ще не були предметом комплексного вивчення. Частина біблійних імен зазнала конотонімізації й позначає певні риси людської натури, особливості характеру, інтелектуальні здібності. До аналізу ми залучили 74 паремії, що локалізувалися у 32 словникових статтях (Авраам, Адам, Анцихрист, Апостол, Бити, Битий, Воскреснути, Гаман, Гроші, Давид, Єва, Єзус, Жалувати, Жидівський, Жінка, Ісус, Лежати, Мамуна, Мудрий, Ной, Премудрий, Саламон, Самсон, Слава, Сус, Фараон, Фарисей, Христос, Хома, Юда, Юдити, Ядам).

Лексикографічна праця І. Франка побудована за канонами тогочасної пареміографії. Словникові статті супроводжуються коментарями, які диференціюються за обсягом та різнотипною інформацією (філологічною, історико-культурною тощо). Коментарі дозволяють не лише ідентифікувати інтерпретації респондентів, а й бачення упорядника. Опрацьований паремійний матеріал містить численні покликання на європейські лексикографічні праці.

Окремі уваги в розвідці заслуговують вияви елементів сміхової народної культури, так звана *parodia sacra*, що охоплює різнотипні перелицювання відомих сакральних текстів.

Мовні одиниці, які зібрав І. Франко онтологічно належали до різножанрових мікротекстів, як-от: паремії, фразеологізми, фрагменти легенд, народних оповідань, теологічні роздуми тощо.

Лексикографічна праця І. Франка *Галицько-руські народні приповідки* – багатий матеріал для різноманітних лінгвістичних студій, які потребують врахування всіх екстра- та інтралінгвальних чинників, що зумовили створення паремій.

Список умовних скорочень³¹:

Берез. – Березів, село коломийського пов.
 Бібр. – Бібрка, містечко бобрецького пов.
 Борисл. – Борислав, село дрогобицького пов.
 Будз. – Будзанів, містечко чортківського пов.
 Вв.ВЛ – Вислік Великий, село сяноцького пов. (Верх. Лемк.).
 Гнідк. – Гнідковський Михайло (збирач).
 Грин. – Гринява, село косівського пов.
 Довгоп. – Довгополе над Черемошем, село косівського пов.
 Дрог. – Дрогобич, місто дрогобицького пов.
 Жидач. – Жидачів, містечко жидачівського пов.
 Зав., Завад. – Завадів, село стрийського пов.
 Замул. – Замулинці, село коломийського пов.
 Збар. – Збараж, містечко збараського пов.
 Ільк. – Ількевич Григорій (збирач).
 Коб. – Кобиловолоки, село теребовельського пов.
 Кол. – Коломия, місто коломийського пов.
 Кольб. – Кольберг Оскар (збирач).
 Ком. – Комарно, містечко косівського пов.
 Корч. – Корчин, село стрийського пов.
 Лос.ВЛ – Лосє, село горлицького пов. (Верх. Лемк.).
 Льв. – Львів
 Мінч. – Мінчакевич Филимон (збирач).
 Наг. – Нагуєвичі, село дрогобицького пов.
 Орт. – Ортиничі, село самбірського пов.
 Печен. – Печеніжин, містечко коломийського пов.
 Пужн. – Пужники, село бучацького пов.
 Сіл. Б. – Сілець Бенків, село камінецького пов.
 Снят. – Снятин, містечко снятинського пов.
 Сор. – Сороки, село львівського пов.

³¹ Умовні скорочення відтворюємо так, як їх подає І. Франко у передмовах до різночасових (1901–1910) видань *Галицько-руських народних приповідок*.

Ур. – Урове, село дрогобицького пов.
 Цен. – Ценів, село коломиїського пов.
 Ю. Км. – Юрій Кміт (збирач).
 Яс.С. – Ясениця Сільна, село дрогобицького пов.

Література

- БАДАЛАНОВА Ф., 1998, *Каин и Авель в болгарском фольклоре. От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре*, [у:] О. В. Белова (ред.), *От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре. Сборник статей*, Москва, с. 154–162.
- БАДАЛАНОВА Ф., 1999, *Болгарская фольклорная Библия*, „Живая старина” № 2, с. 5–7.
- БАРАН Г., 2011, *Біблійна фразеологія та цитування в українській віршованій та ритмізованій молитві ХХ ст.*, „Наукові записки НДУ ім. М. Гоголя”, вип. 1, с. 31–35.
- БАХТИН М., 1990, *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса*, Москва.
- БЕЛОВА О., 2004, *Народная Библия. Восточнославянские этиологические легенды*, Москва.
- БЭБ: Ф. Ринекер, Г. Майер (сост.), *Библейская энциклопедия Брокгауза*, Кременчуг 1999.
- БОЖКО І., 2010, *Семантика антропоніма у складі фразеологічної одиниці: співставлення на матеріалі української, російської, французької, англійської та німецької мов*, [у:] Л. М. Горболіс (ред.), *Філологічні науки: синхронічний та діахронічний аспект*, Суми, с. 3–11.
- БУРДІНА Г., 2000, *Вплив Біблії та конфесійного стилю на збагачення української лексики й фразеології*, [у:] В. В. Німчук (ред.), *Християнство й українська мова*, Львів, с. 258–265.
- ГРИГОРЬЕВ А., 2006, *Русская библейская фразеология в контексте культуры*, Москва.
- ГРІНЧЕНКО Б. (ред.), 1907–1909, *Словарь української мови*, Київ.
- КОРНІЙЧУК В., 1991, *Агрокалендар українського селянина (Із студій над „Галицько-руськими народними приповідками” І. Франка)*, [у:] Комаринець Т. (ред.), *Фольклор у духовному житті українського народу: Тези регіональних наукових читань*, Львів, с. 84–87.
- ПИЛИПЧУК С., 2008, *„Галицько-руські народні приповідки”: пареміологічно-пареміографічна концепція Івана Франка*, Львів.
- ПРАДІД Ю., САМОЙЛОВИЧ Л., 2003, *Способи тлумачення фразеологізмів у збірці І. Франка „Галицько-руські народні приповідки”*, „Вісник Львівського університету. Серія філологічна”, вип. 32, с. 175–180.
- САМОЙЛОВИЧ Л., 1999, *Експресивно-емоційна характеристика фразеологізмів у збірці І. Я. Франка „Галицько-руські народні приповідки”*, „Культура народів Причорноморья” № 7, Сімферополь, с. 229–231.

- СКАБ М., СКАБ М., 2012, *Біблійні фраземи як об'єкт мовної гри в сучасній українській літературі*, „Учені записки Таврійського національного університету ім. В. І. Вернадського”, т. 25 (64), № 2 (1), с. 232–237.
- СССУМ: А. Бурячок (ред.), *Словник синонімів сучасної української мови*, Київ 2006.
- УПП: М. Номис (упор.), *Українські приказки, прислів'я, і таке інше*, Київ 1993.
- СУМ: І. Білодід (голова редкол.), *Словник української мови*, Київ 1970–1980.
- Тимошик Г., 2007, *Біблієконотоніми сучасної української мови і лінгводидактичному аспекті*, „Теорія і практика викладання української мови як іноземної”, вип. 2, Львів, с. 103–110.
- Тимошик Г., 2011, *Біблієантропоніми Авраам – Сара, Йосип – Марія: особливості рецепції в координатах українського мовнокультурного виміру*, „Вісник Львівського університету. Серія філологічна”, с. 142–163.
- Тимошик Г., 2013, *Біблієантропоніми Адам і Єва в координатах українського мовнокультурного виміру*, [у:] О. Сімович (відп. ред.) *Мовні обрії: збірник пам'яті Левка Полюги*, Львів, с. 134–151.
- ХОВЗЕЙ Н., 2005, *Міфологічна лексика в „Галицько-руських народних приповідках” Івана Франка*, „Записки Наукового товариства імені Шевченка. Праці філологічної серії”, с. 449–468.
- ФСУМ: Л. Паламарчук (ред.), *Фразеологічний словник української мови*, Київ 1993.
- ФРАНКО І., 1901–1910, *Галицько-руські народні приповідки*, Львів.
- ЦІХОЦЬКИЙ І., 2009, *Діалектологічна компетенція Івана Франка (теоретична рецепція і артистична інтерпретація)*, „Вісник Львівського університету. Серія філологічна”, с. 207–216.
- ТЭСЭ: П. Чубинського (упор.), *Труды этнографическо-статистической экспедиции. Материалы и изслѣдованія собранныя П. П. Чубинским, т. 1, вып. 2. Пословицы, загадки, волшебство*, Петербургъ 1877.
- ADALBERG S., 1889–1894, *Księga przysłów, przypowieści i wyrażeń przysłowiowych polskich*, Warszawa.
- ČALAKOVSKÝ F., 1852, *Mudrosloví národu slovanského ve příslovích. Připojena jest sbírka prostonárodních českých pořekadel*, Praha.
- DUBROVINA K., 2012, *Study of biblical phraseology: general tasks and results*, „Scientific Newsletter of Voronezh State University Of Architecture And Civil Engineering”, p. 124–131.
- GUISTI G., 1853, *Raccolta di proverbi Toscani con illustrazioni*, Firenze.
- KOZIARA S., 2009, *Frazeologia biblijna w języku polskim*, Łask.
- LIBLÍNSKÝ J., 1848, *Česká přísloví a pořekadla*, Praha.
- WANDER W., 1866–1880, *Deutsches Sprichwörter-Lexikon. Ein Hausschatz für das deutsche Volk*, Leipzig.
- ZOWCZAK M., 2000, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Wrocław.
- ZÁTURECKÝ A., 1896, *Slovenská přísloví, pořekadla a úsloví*, Praha.

EMIL POPLAWSKI
INSTYTUT JĘZYKA POLSKIEGO PAN, KRAKÓW

ŚWIĘTY MIKOŁAJ

W POLSKIEJ GWAROWEJ PRZESTRZENI PAREMIOLOGICZNEJ.

GŁOSA DO KULTUROWEGO WIZERUNKU BISKUPA MIRY

Postać świętego Mikołaja, biskupa Miry (miasta w starożytności będącego stolicą Licji, położonej w południowo-zachodniej części Azji Mniejszej), który żył prawdopodobnie w pierwszej połowie IV w., dobrze zaadaptowała się w kulturze i obyczajowości, nie tylko polskiej (czy szerzej – słowiańskiej)¹. Uznaje się go nawet za jednego z najpopularniejszych świętych chrześcijańskich. Bez wątpienia przyczynił się do tego fakt, że dość szybko otoczono go kultem (hagiografowie dostrzegają jego przejawy już w VI w.). O życiu i działalności świętego Mikołaja wiadomo niewiele. Mimo to, a może właśnie dlatego stał się on popularny w legendach. Wiążą się z nim takie wątki, jak np.: historia trzech niesprawiedliwie uwięzionych oficerów, uwolnionych za jego wstawiennictwem (uznawana za najstarszą, datowana na połowę VI w.); opowieść o trzech ubogich pannach wydanych za mąż dzięki posagom, które święty Mikołaj dyskretnie dostarczył; relacja o trzech młodzieńcach uratowanych przez niego od wyroku śmierci czy o żeglarzach wybawionych z katastrofy morskiej². W 1087 r. szczątki świętego zostały porwane z Miry i przewiezione do Bari, na południu Włoch, gdzie wkrótce zaczęły ściągać liczne pielgrzymki. Kult Mikołaja szerzył się również na Wschodzie. Z czasem objął całą Ruś, skąd wysyłano poselstwa z darami do Bari. Jego

¹ Świętych (zarówno w Kościele katolickim, jak i w prawosławnym), którzy nosili to imię, było wielu. Jednakże to biskup Miry w dziejach kultu oraz w kulturze zaznaczył się najbardziej. Jedynie on spośród świętych noszących imię Mikołaj zaadaptował się w polskiej paremiologii na gruncie języka literackiego i gwar.

² W SGK (III: 168) czytamy: „Św. Mikołaj ratuje zwracających się do niego o pomoc rybaków, którym grozi śmierć na morzu”.

wizerunek widniał na niezliczonych ikonach. Nazywano go nawet Cudotwórcą. Stał się patronem kraju³.

Święty Mikołaj do dzisiaj występuje w wielu utworach literackich: poezji, prozie, sztukach dramatycznych. W dziełach plastycznych przedstawiany jest z brodą, w stroju biskupim, z mitrą i pastorałem. Często w lewej ręce trzyma księgę, a prawą wykonuje gest kapłańskiego błogosławieństwa. Wśród jego atrybutów znajdowały się przedmioty lub postaci występujące w legendach: trzy złote kule, jabłka lub sakiewki, troje dzieci lub młodzieńców w cebrzyku, też kotwica lub okręt. Bywa również przedstawiany w towarzystwie innych świętych (zwłaszcza Maryi z Dzieciątkiem i św. Anny).

Źródła historyczne przekazują, że w XII w. w środkowej Francji zakonnice w wieczór poprzedzający dzień liturgicznego wspomnienia świętego Mikołaja, przypadający 6 XII, roznosiły prezenty dla dzieci z biednych rodzin i zostawiały je pod drzwiami. W XIII w. pojawił się w szkołach zwyczaj udzielania pod patronatem świętego Mikołaja zapomóg i stypendiów. Związek kultu biskupa Miry z wręczaniem prezentów źródła europejskie potwierdzają od XV w. Wieczorem 5 XII osoba przebrana za świętego Mikołaja obdarowywała posłuszne dzieci owocami, orzechami, ciastkami czy cukierkami. Niegrzeczne zaś uderzała pastorałem. Gdy święty nie pojawiał się osobiście, dzieci starały się na różne sposoby przekazać, że czekają na prezenty – stawiały buty przy kominku (Holandia) lub na parapecie (Austria), wieszaly skarpety na ramach okiennych (Czechy). W dzisiejszych czasach w rodzinach (i wśród bliskich znajomych) mamy zwyczaj obdarowywania dzieci, ale też i dorosłych, prezentami w dzień wspomnienia świętego Mikołaja (lub w jego wigilię) albo w Wigilię świąt Bożego Narodzenia. Współcześnie możemy też obserwować, jak te zwyczaje przenikają i ulegają przekształceniom – w efekcie działań marketingowych – na gruncie handlu i usług, już od początków listopada każdego roku.

W tym skrótowym opisie funkcjonowania postaci świętego Mikołaja w kulturze i obyczajowości kolejnych stuleci warto wspomnieć o jeszcze jednym przejawie jej oddziaływania, który ujawnił się m.in. w polskiej kulturze ludowej. Otóż biskupa Miry uznaje się też za obrońcę przed atakami wilków na zwierzęta gospodarskie. Stefania Ulanowska we wsi Łukówiec koło Garwolina w drugiej połowie XIX w. zapisała takie oto wierzenie:

Św. Mikołaj rządzi wilkami, oni mają zgromadzenie 6 grudnia, dopiero on im daje nakaz, wiele ich ma gdzie iść. I to musi tak wytrwać do Matki Boskiej Gromnicznej [2 II – przyp. E.P.], potem jak Matka Boska kiwnie gromnicą, tak wilki się wystraszą i każdy się cofnie, tak w którą stronę który się cofnie, tam musi iść. I dodaje:

³ Wiele wiadomości na ten temat znaleźć można w pracy rosyjskiego językoznawcy i semio-
loga Borysa Uspienskiego (1985). Wbrew znamiennemu tytułowi: *Kult św. Mikołaja na
Rusi* jest ona przede wszystkim studium ukazującym słowiańskie wierzenia pogańskie.

Ani w wilią św. Mikołaja, ani w wilią Matki Boskiej Gromnicznej żadna kobieta nie będzie motać nici, które uprędlą, bo obmotałaby wilka i on przez cały rok przychodziłby i szkodę robił (Zb VIII: 294).

Z tego samego czasu pochodzi relacja Oskara Kolberga z południowo-zachodniej części Mazowsza:

Że święty ten jest patronem od zwierząt drapieżnych, przeto w całym kraju, a osobliwie też w okolicach leśnych, pasterze strzegący bydła i owiec, ścisłym postem obchodzą wilię do niego. Nazajutrz zaś zbierają się na nabożeństwo do kościołów i tu dla uchwiania trzód od szkody, składają ofiary. [...]

Oprócz tego ściśle jeszcze przestrzegają, aby w sam dzień ś. Mikołaja, gospodynie nie zwiły czyli *nie motały przędzy*, a to dlatego, ażeby w ciągu roku *wilki nie motały się*, tj.: w powierzonych pastuchom trzodach nie robiły szkody (Maz I: 198).

Ks. Władysław Siarkowski – badacz kultury i historii ludu kieleckiego z drugiej połowy XIX w. – odnotował:

W kieleckim lud uważa świętego Mikołaja jako szczególniejszego patrona bydła, koni, owiec. W dzień jego uroczystości zaprasza kapłanów do kaplic dla odprawienia nabożeństwa na cześć tego świętego. W tenże dzień święci się wodę zniesioną w cebrach przed kaplicę, poczem rozbierają ją do domów i kropią w oborach, stajniach bydło i konie.

Szczególniejszą ważność przywiązują do modlitwy wymienionej niżej, uważając ją jako zabezpieczający środek przeciw wilkom. Modlitwa ta zawiera wiele sprzeczności z dogmatami wiary świętej (Zb III: 28–29).

Jej początek i zakończenie zawierają odwołanie do biskupa Miry:

Tko do świętego Mikołajka paciorek gada
nikić jego dusa w piekle nie postawa.

[...]

Święty Mikołajku obraniaj-ze nas też
od wszytkiego przypadku!

Obraniaj Mikołajku: owiec, bydła, kóni

Niech święty Mikołaj ma w obronie swoi(éj). Amen (Zb III: 29)⁴.

Z kolei na okładce (jej czwartej stronie) *Słownika frazeologicznego gwary Dębna w Górach Świętokrzyskich* Macieja Raka (SFGD) czytamy m.in.:

W [...] kościele, zniszczonym przez pożar w latach dwudziestych ubiegłego wieku, znajdował się obraz przedstawiający napad wilków na wieś i cudowne ocalenie za sprawą patrona parafii – św. Mikołaja.

⁴ Przeszło 20 ludowych modlitw do św. Mikołaja, zwykle dość długich, z terenu południowo-wschodniej Małopolski zamieścił w swojej książce Franciszek Kotula (1976: 38–95).

Z terenu Podtatrza wymieniony badacz zaprezentował w innej pracy (Rak 2007) następujące relacje – rękopiśmienne:

Świnynty Mikołaju, weż klucze z raju, pozapiyráj, pozatykáj borowym psom, borowym sukom [‘wilkom’ – przyp. E.P.] pasce (Ząb n-tar⁵; Rak 2007: 99).

Nájbarzyj to opiekuje sie owcami świnynty Mikołáj, ón broni od wilków i wselijakif brzydości. Trza mieć jego obrazik, trza go poświyncić na odpusćie. Ponieftóre obrazy to majom wselijakom moc. Odwracajom, co złe, zakazujom wilkom, coby dusiły owce i lecom chore owce. Strzympecek urwać z takiego i kie go dać owcy, co choruje z chlebem i solom, to zawdy pómoze... (Łapszanka n-tar [Spisz]; Rak 2007: 99).

oraz ze źródeł drukowanych:

Niedobrze było w dniu św. Mikołaja motać wełnę, bo się wilk mógł zamotać między owce i narobić szkody. Najlepiej było w tym dniu pościć, by się stadko dobrze trzymało (N-tar; Kwaśniewicz 1998: 12).

Na dzień św. Mikołaja zbierają się wszyscy pasterze i idą na spowiedź do miejscowego księdza, przynosząc mu w ofierze kury, gęsi, aby im wilk owiec albo kur nie brał (N-tar; Kamiński 1992: 133).

Również na Kaszubach odnotowano krótką informację o tym przymiocie omawianego świętego: „Św. Mikołaj broni także przed napaścią wilków. Jemu zawdzięczają lasy kaszubskie, że dziś są wolne od wilków” (SGK III: 168)⁶.

W niniejszym referacie skupię się na paremiologii. Przedstawię, jak osoba świętego Mikołaja wpisała się w przysłowia notowane w gwarach polskich.

Podstawę materiałową stanowią:

- NKPP (największy rodzimy zbiór paremiologiczny) – wykorzystana jako spis źródeł zawierających prowerbia odnoszące się do świętego Mikołaja (sięgałem do pierwszych zapisów źródłowych);
- ekscerpty z kartoteki redagowanego i wydawanego w Instytucie Języka Polskiego PAN w Krakowie SGP (najbogatszego rejestru polskiej leksyki i fraze-

⁵ Rozwiązanie skrótów geograficznych w końcowej części artykułu. Sposób i zasady lokalizowania materiału językowego (zarówno w sensie geograficznym, jak i w odniesieniu do źródeł drukowanych) przejąłem – z drobnymi modyfikacjami – z SGP (skrótów publikacji niebędących źródłami SGP tworzyłem w podobny sposób).

⁶ Treści, które zawierają przywołane relacje, przechowały się w przysłowiu i frazie notowanych w języku literackim w drugiej połowie XIX w.: *Na świętego Mikołaja rozbestwia/uwija się wilków zgraja* oraz *Święty Mikołaj wilkom pyski na kłódkę zamyka* (por. NKPP II: 472). Por. też uwagi o paremii *Alboć wezmę, albo daj: tak kazał święty Mikołaj*, notowanej w różnych wariantach w polszczyźnie literackiej już od XVI w., zawarte w zbiorze Juliana Krzyżanowskiego (1960: 121–123).

matyki obecnej w dialektach; część poświadczeń powtarza się w obu wymienionych zbiorach);

- oraz ekscerpty z dwóch nowszych publikacji – CyganŚwięt i WietrzSł.

Wskazana podstawa materiałowa obejmuje zapisy wyłącznie ze źródeł drukowanych. Wśród nich znalazły się mniejsze i większe zbiory przysłów oraz opracowania etnograficzne. Wyzyskane materiały prezentują stan gwar od około połowy XIX w. do czasów współczesnych.

Z uwzględnionych źródeł pozyskałem następujące przysłowia⁷ (podaję je z podziałem na kręgi tematyczne; realizacje wariantywne i z komponentami fakultatywnymi umieszczam pod jedną, wyabstrahowaną z zebranych zapisów postacią nagłówkową, wyeksponowaną **boldem**; zachowuję też podział na pięć głównych dialektów⁸; stosuję pisownię ogólnopolską⁹):

- dotyczące pogody:

Mikołaj colemało mróz przywoła.

Kasz: *Mikołaj colemało*¹⁰ *mróz przəwoła* Kasz (SGK III: 168).

- dotyczące życia przyrody¹¹:

Na polskiego Mikołaja przybywa dnia jak skorupka jaja.

Maz: *Na polskiego Mikołaja przybywa dnia jak skorupka jaja* Białka radz-podl (Wisła XVIII: 123).

⁷ Dwa źródła prezentujące materiał ze Śląska Cieszyńskiego zawierają taką oto jednostkę: *Kogo mo djoboł nejradzsy* [‘najchętniej’], *Jurku? Świnyntego Mikołaja!* Ciesz (OndrPrzysł: 67; MPTL XV 2: 107). Pomijając fakt, że nie opatrzone jej żadnym komentarzem, rodzi ona wątpliwości co do swego formalnego statusu. W związku z tym nie uwzględniam jej w niniejszym opracowaniu.

⁸ Śląski, małopolski, mazowiecki, wielkopolski (z tego dialektu stosownego materiału paremiologicznego nie znalazłem) i kaszubski. Zgodnie z tradycją badań dialektologicznych uwzględniam materiały kaszubskie. Status języka regionalnego nadała dialektowi kaszubskiemu Ustawa Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 6 stycznia 2005 r. o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym. Brak materiału z terenu Wielkopolski do pewnego stopnia można tłumaczyć faktem, że powszechną w tym dialekcie nazwą odnoszącą się do obrzędowej postaci przebranej za św. Mikołaja i przynoszącej prezenty w Wigilię Bożego Narodzenia oraz napominającej, a nawet karzącej różgą nieposłuszne dzieci jest *gwiazdor* (różnie wymawiana). Określenie (*święty*) *Mikołaj* notowano jedynie w południowo-zachodniej części dialektu wielkopolskiego. Por. Nowak 1999: 66–80 i Grabka 2012: 86.

⁹ Wprowadzam dwa znaki dodatkowe, które nie występują w zapisie języka literackiego – *á* na oznaczenie *a* *pochylonego* (różnie w gwarach realizowanego) oraz *ə* na oznaczenie kaszubskiej samogłoski *sza* (różnie w gwarach kaszubskich realizowanej).

¹⁰ *Colemało* ‘wnet’ (SGK I: 138).

¹¹ W ramach wyodrębnionych kręgów tematycznych przysłowia podaję w porządku alfabetycznym.

Na ruskiego Mikołaja przybywa dnia jak gęsiego jaja.

Maz: *Na ruskiego Mikołaja przybywa dnia jak giensiego jaja* Białka radz-podl (Wiśła XVIII: 123).

- dotyczące pracy w gospodarstwie:
Święty Mikołaj od bydła, od koni, a świnia niech się sama broni.

Mp: *Świnty Mikołaj od bydła, od koni, a świnia niech sie sama broni* Faliszew koniec (MPTL XIII: 241).

- dotyczące życia ludzi zgodnego z cyklem przyrody:
Na Mikołaja (zdejmij koła; takie jego przykazanie) porzuć wóz, a zaprzęż/zaprzęż sanie.

Mp: *Na Mikołaja porzuć wóz, a zaprzęż sanie* Mp pd (Zb VI: 182); *Na Mikołaja zdejmij koła; takie jego przykazanie: porzuć wóz, a zaprzęż sanie*; „Ztąd zapewne poszło to przysłowie, że w tej porze już sanna drogi spodziewać się trzeba” ok. Hrubieszowa i Zamościa (Gluz: 575).

Maz: „Często na początku grudnia, gdy śniegi spadną, sanna się ustala. Ztąd przysłowia: *Na Mikołaja – porzuć wóz, a zaprzęż sanie*” Maz pd-zach (Maz I: 198).

Na (świętego) Mikoła/Mikołaja staną/zdejm/zima wstrzymuje koła.

Śl: *Na Mikołaja zdejm koła* Kostuchna-Katowice (MPTL XV 1: 79); *Na Mikołaja staną koła* Groszowice opol (MPTL XV 1: 79).

Mp: *Na św. Mikołaja staną koła* Mp pd (Zb VI: 182).

Maz: *Na Mikoła – staną koła* Maz pd-zach (Maz I: 198).

Kasz: *Na Mikleleja zama wstrzimuje kleła* Puzdrowo kar (SGK III: 168).

Na święty Mikołaj przymrozu/przywozu nie wołaj.

Śl: *Na św. Mikołaj przymrozu¹² nie wołaj* Dziewkowice strzel-opol (MPTL XV 1: 82).

Mp: *Na święty Mikołaj (6 grudnia) przywozu¹³ nie wołaj* od Sandomierza po Kolbuszową (Zb XIV: 195).

¹² *Przymróż* ‘przymrozek’: (MPTL XV 1: 172); przymróż rzad. ‘przymrozek, lekki mróz’: (SJPD VII: 573).

¹³ *Przywóz* – NKPP objaśnia, że chodzi o prom (II: 472). SJPD podaje szeroką definicję tego wyrazu: ‘przywiezienie, dowiezienie czego do jakiegoś miejsca; wwożenie rzeczy, towarów

- dotyczące zachowania człowieka:
Nie strasz dziecięć Mikołajem w lecie.

Śl: *Nie strosz dziećć Mikołajym w lecie* Ciesz (OndrPrzysł: 90; MPTL XV 2: 147).

- dotyczące religii:
(Na) święty Mikołaj dziewki z karczmy wywoła/wywołał/wywołał.

Mp: *Na święty Mikołaj dziewki z karczmy wywołał*; „Dla tego, że już wtenczas Adwent, a przeto uciechy w karczmie są zabronione” ok. Hrubieszowa i Zamościa (Gluz: 575); *Święty Mikołaj – dziewki z karczmy wywoła* (z powodu adwentu po karczmach milnie muzyka) ok. Kielc (Zb III: 32); *Święty Mikołaj dziewki z karczmy wywołał* ok. Kielc (CyganŚwięt: 304).

- dotyczące obyczajów:
Na świętego Mikołaja czeka dzieciąt cała zgraja – da posłusznym ciasteczko, złe/złych przekropi różeczką/sosneczką.

Śl: *Na świętego Mikołaja czeka dzieciąt cała zgraja, / Da posłusznym ciasteczko, złe przekropi różeczką* Ciesz (KalCiesz: 25); *Na św. Mikołaja czeka dzieciąt cała zgraja, da posłusznym ciasteczko, złe przekropi sosneczką* Opole (MPTL XV 1: 81).

Mp: „Treść tłumaczenia dzieciom dnia św. Mikołaja taka: *Na św. Mikołaja – czeka dzieciąt cała zgraja. Da posłusznym ciasteczko – złych przekropi różeczką*” Jas (KalLiw: 39).

bl: *Na świętego Mikołaja, / Czeką dzieciąt cała zgraja, / Da posłusznym ciasteczko, / Złe przekropi różeczką* (StarPrzysł: 66–67).

(Na) święty Mikołaj (chłopów) do butów wołaj.

Mp: *Świnynty Mikołoj, chłopów do butów wołoj!* ok. Gorlic (WietrzŚl: 87); *Na święty Mikołaj – do butów wołaj* (szewskie przysłowie) ok. Kielc (Zb III: 32).

Święty Mikołaj małżeństwa wyprawia i posag wystawia.

Śl: *Święty Mikołaj małżeństwa wyprawia i posag wystawia* Jemielnica strzel-opol (MPTL XV 1: 112).

Wśród zebranych dwunastu przysłów znalazły się jednostki dotyczące pogody (1), życia przyrody (2), pracy w gospodarstwie (1), życia ludzi zgodnego z cyklem przyrody (3), zachowania człowieka (1), religii (1) oraz obyczajów (3). Większość

z zagranicy; import; rzeczy przywiezione, importowane’ (VII: 673). Opis tego przysłowia w dalszej części artykułu.

z nich odnosi się do dnia liturgicznego wspomnienia świętego, czyli do 6 XII¹⁴. Jeden raz wystąpiła pochodna (skrótowa) forma imienia Mikołaj – Mikoł. Wyraźnie widać, że użyto jej w celu osiągnięcia rymu: *Na Mikoła – staną koła* (Maz I: 198). Zapewne ze względu na dużą popularność imię to występuje od czasów średniowiecznych w licznych formach, np.: Mikoła, Mikołak, Mikołajko, Miklasz, Mikosz, Misz; Nikołaj, Nikoł, Nikoła, Nicz; czy: Koła, Klos¹⁵. Formę Mikoł po raz pierwszy notowano w 1317 r. (por. Fros, Sowa 2000: 293; Grzenia 2008: 244; też: Karpluk 1980 oraz Malec 1994: 285–292; 1995: 92–94).

Pierwsze z zaprezentowanych przysłów, jednokrotnie notowane na Kaszubach: *Mikołaj coemało mróz przywoła* stanowi syntezę prognozy pogody na dni następujące po liturgicznym wspomnieniu biskupa Miry.

Bliźniacze paremie dotyczące życia przyrody nastręczają pewnych kłopotów interpretacyjnych. Są to jednostki *Na polskiego Mikołaja przybywa dnia jak skurupka jaja* oraz *Na ruskiego Mikołaja przybywa dnia jak gęsiego jaja*. W polszczyźnie, zarówno literackiej, jak i dialektalnej, poświadczą je jedynie jedno (to samo w obu przypadkach) źródło gwarowe, nie opatrząc żadnym komentarzem. Zapewne ich czasowym punktem odniesienia jest dzień przesilenia zimowego wypadający 21 lub 22 XII. Nie zgadza się to jednakże z liturgicznym wspomnieniem biskupa Miry. Być może zatem temporalne określenie *na Mikołaja* wskazuje na święta Bożego Narodzenia, obchodzone w Kościołach wschodnich 7 i 8 I. Hipotezę tę potwierdzałoby inne przysłowie odnoszące się właśnie do świąt Bożego Narodzenia, notowane w różnych wersjach w polszczyźnie literackiej i gwarach od pierwszej połowy XIX w.: *Na Boże Narodzenie przybyło dnia na kurze stąpnienie* (por. NKPP I: 140).

W paremii *Święty Mikołaj od bydła, od koni, a świnia niech się sama broni* utrwaliło się ludowe przekonanie o biskupie Miry jako obrońcy zwierząt gospodarskich przed atakami wilków. Ujawniło się w niej również postrzeganie świni jako zwierzęcia waloryzowanego negatywnie.

Proverbium funkcjonujące w wersji krótszej i rozwiniętej: *Na Mikołaja (zdejmij koła; takie jego przykazanie) porzuć wóz, a zaprzęż/zaprzęż sanie* wyraża wskazanie dla gospodarzy warunkowane aurą panującą w dzień wspomnienia świętego. Podobne treści zawiera przysłowie *Na (świętego) Mikoła/Mikołaja staną/zdejm/zima wstrzymuje koła*. Jego wariant *Na Mikołaja zima wstrzymuje koła*, notowany

¹⁴ Mikołaj – biskup Miry był czczony jako święty w Kościele katolickim i prawosławnym od IX w. Podczas Soboru Watykańskiego II (1962–1965) dokonano rewizji kultu świętych w Kościele katolickim. Ze względu na brak dowodów potwierdzających autentyczność postaci świętego Mikołaja papież Paweł VI zniósł święto 6 XII, ale postanowił, że tego dnia będzie obchodzone tzw. wspomnienie dowolne.

¹⁵ Od imienia *Mikołaj* oraz jego form pochodnych pochodzi wiele nazwisk, np.: Mikołajczyk, Mikołajski, Mikuła, Mikulak, Mikulski, Miklaszewski; Nikolski, Nikiel, Niklewicz; Kola-kowski, Kułakowski (por. Fros, Sowa 2000: 293).

na Kaszubach, opatrzone dodatkową informacją: „aluzja do pojazdów i młynów wodnych” (SGK III: 168). Nieco inne realia ujawniły się w jednostce z wymienionym komponentem *Na święty Mikołaj przymrozu/przywozu nie wołaj*. Człon *przymróż* został zdefiniowany w źródle, w którym ją zanotowano jako ‘przymrozek’ (podobnie definiuje go SJPd, opatrując kwalifikatorem *rzadki*). Wersja przysłowia z tym komponentem stanowiłaby zatem swoisty zakaz, ostrzeżenie przed przywoływaniem niższych temperatur powietrza. Z kolei paremia z rzeczownikiem *przywóz* została w źródle objaśniona w następujący sposób: „nie wołaj promu, bo rzeka zamarzła” (NKPP II: 472). Takie objaśnienie potwierdzałby teren, na którym ją notowano: od Sandomierza (położonego nad Wisłą) po Kolbuszową (a więc na obszarze w widłach Wisły i Sanu).

Jednostka *Nie strasz dziecię Mikołajem w lecie*, notowana wyłącznie w gwarach cieszyńskich (w dwóch źródłach, ale tego samego autora), odwołuje się oczywiście do zwyczaju obdarowywania dzieci prezentami związanego z postacią biskupa Miry¹⁶.

Z kolei proverbium *(Na) święty Mikołaj dziewczki z karczmy wywoła/wywołał/wywołaj* wskazuje na to, że dzień liturgicznego wspomnienia świętego wiąże się z początkiem Adwentu, w którym należy powstrzymać się od zabaw (por. też NKPP II: 472; Adamowski 1996: 20). Zwraca uwagę odniesienie w tym przysłowiu do młodych kobiet, skoro karczma zwykle kojarzy się z mężczyznami, i to niekoniecznie młodymi. Może wytłumaczeniem tego faktu jest to, że panie chodziły do karczmy na zabawy, a panowie w celu spożywania alkoholu (nierzadko w dużych ilościach).

W grupie paremii związanych ze świętym Mikołajem znalazły się jeszcze trzy jednostki dotyczące obyczajów. Dwie – podobnie jak jedna z wcześniejszych – odnoszą się do obdarowywania dzieci prezentami: *Na świętego Mikołaja czeka dzieciąt cała zgraja – da posłusznym ciasteczko, złe/złych przekropi różeczką/sosneczką*; *(Na) święty Mikołaj (chłopów) do butów wołaj*. W przypadku tej ostatniej znajdujemy w jednym ze źródeł lakoniczny komentarz: „szewskie przysłowie” (Zb III: 32). Trudno powiązać go z treścią proverbium. Z kolei NKPP podaje: „Aluzja do francuskiego zwyczaju składania podarków nie pod poduszkę, lecz w obuwie” (II: 472). To drugie objaśnienie wydaje się bardziej przekonujące. Tajemnicze pozostaje jednak w jednej wersji tej jednostki ograniczenie do płci męskiej. Natomiast ostatnia z zebranych paremii *Święty Mikołaj małżeństwa wyprawia i posag wystawia* odwołuje się zapewne do wspomnianej na początku legendy mówiącej

¹⁶ W I tomie monografii poświęconej Mazowszu Oskar Kolberg odnotował: Przed laty dla dzieci miejskich był ś. Mikołaj razem postrachem i zachętą. Jeśli były niegrzeczne, to tego wieczora [5 XII – przyp. E.P.] wchodził on, tj. wchodziła do pokoju osoba w bieli ubrana z gandziarą (batogiem) w rękę i plagi [‘baty, cięgi, razy’ – przyp. E.P.] im dawała; jeśli zaś były grzeczne, rozdawała im podarki (Maz pd-zach; Maz I: 198–199).

o trzech ubogich pannach wydanych za mąż dzięki posagom, które święty dyskretnie dostarczył. Warto dodać, że prawdopodobnie też dzięki tej opowieści biskup Miry uważany jest za patrona panien szukających kandydata na męża.

Z przedstawionego opisu wynika, że treści, które utrwaliły się w przysłowiach notowanych w gwarach polskich związanych ze świętym Mikołajem, są znacznie bogatsze i bardziej różnorodne od wizerunku tej postaci obecnego we współczesnej kulturze (nie tylko masowej), ograniczonego właściwie do jednego aspektu. Wydaje się zatem pożyteczne odsłanianie ich i tym samym przyczynianie się do zachowywania wielowymiarowości słynnego biskupa Miry.

Wykaz skrótów geograficznych

bl. – bez lokalizacji,
 Ciesz – Cieszyńskie,
 Jas – Jasielskie,
 kar – powiat kartuski (Kartuzy),
 Kasz – Kaszuby,
 koniec – powiat konecki (Końskie),
 Maz – Mazowsze,
 Mp – Małopolska,
 n-tar – powiat nowotarski,
 N-tar – Nowotarskie,
 ok. – okolice,
 opol – powiat opolski,
 pd – południowy,
 pd-zach – południowo-zachodni,
 radz-podl – powiat radzyński (Radzyń Podlaski),
 strzel-opol – powiat strzelecki (Strzelce Opolskie),
 Śl – Śląsk.

Źródła

- CYGANŚWIĘT: S. Cygan, *Powiedzenia i przysłowia*, [w:] tenże, *Z gwary świętokrzyskiej. Świat dawnej wsi w relacjach mieszkańców, pogwarki, twórczość ludowa, słowniczek*, Kielce 2009, s. 301–306.
- GLUZ: J. Gluziński, *Włościanie polscy uważani pod względem charakteru, zwyczajów, obyczajów i przesądów z dołączeniem przysłów powszechnie używanych*, [w:] *Archiwum domowe do dziejów i literatury krajowej z rękopismów i dzieł najrzadszych*, zebr. i wydał K.W. Wójcicki, Warszawa 1856, s. 392–576.
- KALCIESZ: *Kalendarz cieszyński na rok 1860 dla katolików i ewangelików*, Cieszyn 1859.

- KALLIW: *Liwoznanin. Kalendarz rolniczo-gospodarski jako lico części jednej podgórza naszego od góry Liwoza nam odsłaniający. Na rok pański 1851*, Lwów.
- KARTOTEKA SGP: *Kartoteka Słownika gwar polskich*, redagowanego i wydawanego przez Zakład Dialektologii Polskiej Instytutu Języka Polskiego PAN w Krakowie.
- MAZ I: O. Kolberg, *Mazowsze. Obraz etnograficzny*, t. I: *Mazowsze polne*, cz. I, Kraków 1885, s. 198–199.
- MPTL XIII: J.P. Dekowski, *Pasterstwo nad Pilicą*, „Prace i Materiały Etnograficzne” XIII, 1959, s. 149–277.
- MPTL XV 1: S. Wallis, *Przysłowia i pogodki ludowe na Górnym Śląsku*, „Prace i Materiały Etnograficzne”, t. 15, cz. 1, Wrocław 1960.
- MPTL XV 2: J. Ondrusz, *Przysłowia i przymówiska ludowe ze Śląska Cieszyńskiego*, „Prace i Materiały Etnograficzne”, t. 15, cz. 1, Wrocław 1960.
- NKPP: J. Krzyżanowski (red.), *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich*, w oparciu o dzieło Samuela Adalberga oprac. zespół red. pod kier. J. Krzyżanowskiego, t. I–IV, Warszawa 1969–1978.
- ONDRPRZYSŁ: J. Ondrusz, *Przysłowia i powiedzenia ludowe ze Śląska Cieszyńskiego*, Czeski Cieszyn 1954.
- SGK: B. Sychta, *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej*, t. I–VII, Wrocław 1967–1976.
- STARPRZYSŁ: *Starodawne przysłowia dla ochronek*, Poznań 1862.
- WIETRZSŁ: A. Wietrzyk, *Słownik gwary Pogórzan (z okolic Gorlic)*, Gorlice 2011.
- WISŁA XVIII: Witowt [W. Pracki], *Przysłowia ze wsi Białki, pow. radzyńskiego*, „Wisła. Miesięcznik Geograficzny i Etnograficzny” XVIII, 1904, s. 122–125.
- ZB III: W. Siarkowski, *Materiały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc*, cz. II, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” III, 1879, s. 3–61.
- ZB VI: D. Wierzbicki, *Meteorologia ludowa, czyli zdania i przysłowia ludu naszego służące do przepowiadania stanu pogody*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” VI, 1882, s. 159–200.
- ZB VIII: S. Ulanowska, *Niektóre materiały etnograficzne we wsi Łukówcu (mazowieckim) zebrane*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” VIII, 1884, s. 247–323.
- ZB XIV: Z. Wierzbowski, *Materiały etnograficzne z powiatu tarnobrzskiego i niskiego w Galicji*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” XIV, 1890, s. 145–251.

Literatura

- ADAMOWSKI J., 1996, *Obraz karczmy w przysłowiach polskich*, „Twórczość Ludowa” XI (32), nr 3, s. 17–22.
- FROS H. SJ, SOWA F., 2000, *Księga imion i świętych*, t. IV (M–P), Kraków (paginacja odnosi się do szpalt, nie do stronic).
- GRABKA B., 2012, *Obrzędowość roku kościelnego w gwarach polskich. Od adwentu do zapustów*, „Prace Instytutu Języka Polskiego”, 138, Kraków.
- GRZENIA J., 2008, *Słownik imion*, Warszawa.
- KAMIŃSKI (VEL KAMIEŃSKI) L., 1992, *O mieszkańcach gór tatrzańskich. Najdawniejsza monografia etnograficzna Podhala*, z rękopisu oprac. J. Klobuszewski, Kraków.

- KARPLUK M., 1980, *Staropolskie warianty imienia Mikołaj (na tle słowiańskim)*, „Onomastica” XXV, s. 103–114.
- KOTULA F., 1976, *Modlitwy do św. Mikołaja*, [w:] tenże, *Znaki przeszłości. Odchodzące ślady zatrzymać w pamięci*, Warszawa, s. 38–95.
- KRZYŻANOWSKI J., 1960, *Daj, aboć wydrę i św. Mikołaj*, [w:] tenże, *Mądrej głowie dość dwie słowie*, t. I: *Trzy centurie przysłów polskich*, wyd. II, Warszawa, s. 121–123.
- KWAŚNIEWICZ K., 1998, *Zwyczaje doroczne polskich górali karpackich*, Bielsko-Biała.
- MALEC M., 1994, *Imiona chrześcijańskie w średniowiecznej Polsce*, „Prace Instytutu Języka Polskiego”, 94, Kraków.
- MALEC M., 1995, *Słownik etymologiczno-motywacyjny staropolskich nazw osobowych*, cz. II: *Nazwy osobowe pochodzenia chrześcijańskiego*, Kraków.
- NOWAK H., 1999, *Obrzędowa (wigilijna) nazwa gwiazdor i synonimy w Wielkopolsce*, [w:] H. Nowak (red.), *Viro doctissimo optime merito. Prace ofiarowane Profesorowi Zenonowi Sobierajskiemu w 80. rocznicę urodzin*, „Biblioteczka Poznańskich Studiów Polonistycznych. Seria Językowznawcza”, nr 10, Poznań, s. 66–80.
- RAK M., 2007, *Językowo-kulturowy obraz zwierząt utrwalony w animalistycznej frazeologii Gór Świętokrzyskich i Podtatrza (na tle porównawczym)*, Kraków.
- SFGD: M. Rak, *Słownik frazeologiczny gwary Dębna w Górach Świętokrzyskich*, Kraków 2005.
- SGP: *Słownik gwar polskich*, Źródła i t. I, red. M. Karaś, J. Reichan, t. II–V, red. J. Reichan, S. Urbańczyk, t. VI, red. J. Okoniowa, J. Reichan, t. VII–IX, red. J. Okoniowa, J. Reichan, B. Grabka, od z. 29, red. B. Grabka, R. Kucharzyk, J. Okoniowa, J. Reichan, z. 1, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk, od z. 2 Łódź, t. III, Wrocław – Warszawa – Kraków, od t. IV – Kraków, 1977–.
- SJPD: W. Doroszewski (red.), *Słownik języka polskiego*, t. I–XI, Warszawa 1958–1969.
- USPIENSKI B.A., 1985, *Kult św. Mikołaja na Rusi*, Lublin.

RENATA DŹWIGOŁ
UNIwersytet Pedagogiczny im. KEN, Kraków

Ś CIEBIE MO DIOBOŁ POCIECHĘ.
**O CHARAKTERZE CZŁOWIEKA NA PODSTAWIE
FRAZEOLOGIZMÓW I PAREMII Z POLA
LEKSYKALNO-SEMANTYCZNEGO <DIABEŁ>**

Tytułowe powiedzenie jest ironicznym określeniem złego człowieka, odnotował je w swych zbiorach przysłów cieszyńskich Józef Ondrusz (1954: 117, 1960: 194). W tytule mojego artykułu pojawiło się nieprzypadkowo, chciałabym bowiem poddać analizie sposoby wyrażania we frazeologii i paremiologii gwarowej znaczenia ‘ktoś jest złym człowiekiem’. Jest to nie tyle jedna z wielu bardzo różnych cech, które składają się na to, co określamy mianem charakteru człowieka, ile jedno z dwóch opozycyjnych wobec siebie wartościowań lub jedna z dwu ocen postępowania człowieka, przede wszystkim stosunku człowieka do innych ludzi: por. *zły (jak diabeł) – dobry (jak anioł)*.

Moim celem jest ukazanie, jak znaczenie ‘ktoś jest złym człowiekiem’ jest konceptualizowane, jak jest obrazowo przedstawiane w polskich gwarowych frazeologizmach i paremiach z pola leksykalno-semantycznego <DIABEŁ>. Mam przy tym świadomość, że prezentowane jednostki frazeologiczne i paremiologiczne służące nazywaniu złego człowieka, ale też mówieniu o nim, różnią się pod względem znaczeniowym, nie są zatem synonimiczne. Nazywają utrwaloną cechą, jaką jest bycie złym człowiekiem, kładą nacisk na różne jej aspekty, uwypuklają różne sposoby przejawiania się tej cechy, przywołują jakieś nienazwane precyzyjnie złe uczynki, które o tej cesze świadczą, tę cechę niejako dokumentują. Warto dodać, że w przypadku niektórych jednostek analizowane znaczenie (‘ktoś jest złym człowiekiem’) jest tylko jednym ze znaczeń, co będę zaznaczać podczas prowadzonej analizy. Jednostki, które zgromadziłam na jej potrzeby, pochodzą z drukowanych źródeł leksykograficznych. Jako gwarowe – zgodnie z wieloletnią tradycją –

potraktowałam frazeologizmy i przysłowia kaszubskie, mimo że od 2005 r. kaszubszczyzna ma urzędowy status języka regionalnego.

Jako że wielokrotnie pod względem zastosowanego obrazowania jednostki gwarowe nie różnią się od jednostek, które w słownikach mają dokumentację pochodzącą z języka literackiego, ogólnego, częściowo zaprezentuję i te jednostki (niegwarowe). Uwaga ta dotyczy przede wszystkim materiału wyekscerpowanego z NKPP. Podczas jego prezentacji w kwadratowych nawiasach zostaną podane uproszczone skróty źródeł¹ po to, żeby wskazać skąd (tj. z jakiego źródła – dokumentującego polszczyznę gwarową czy polszczyznę dialektalną) autorzy hasła w NKPP cytują daną jednostkę.

Znaczenie ‘ktoś jest złym człowiekiem’ we frazeologii jest wyrażane za pomocą porównania złego człowieka do diabła. To najprostszy sposób konceptualizacji tego znaczenia. Przykładem wyrażenia porównawcze realizujące schemat KTOŚ JEST TAKI JAK DIABEŁ, które posiadają także drugie znaczenie ‘ktoś się mocno złości, łatwo wpada w gniew’:

zły jak czart/jak bies (jaki)/jak lucyper: *zły jak czart/czert* (NKPP III: 904, *zły* 74 [Lud, Ondrusz]; SGŚ VI: 24; SFŚI: 489); *zły jak bies/jak bies jaki* (NKPP III: 904, *zły* 74 [Kolberg, Lud]); *zły jak lucyper* (NKPP III: 904, *zły* 74 [Wisła]);

zły jak sto diablów: *zły jak sto diablów* (SFŚI: 489); *zły jak sto djablów* (SGK I: 210);

zły jak diabła starka: *zła jak djablå starka* [‘babka diabła, szczególnie *Lęcępra*, wzbudzająca wśród rzeszy diabelskiej większy strach aniżeli sam wnuk’] (SGK I: 214).

Wymienione frazeologizmy różnią się intensyfikacją wyrażanej cechy, jest ona silniejsza dzięki: po pierwsze – zmnożeniu istot diabelskich (*sto diablów*), po drugie – dzięki przywołaniu innej istoty diabelskiej, która jak się okazuje, w rodzinie diabelskiej ma wyższą pozycję niż sam diabeł (babka diabła). Dodajmy, że obraz diabelskiej rodziny został tu ukształtowany na podobieństwo stosunków, jakie zapewne panowały dawniej w niejednej tradycyjnej wiejskiej rodzinie.

O intensyfikacji omawianego znaczenia (‘ktoś jest złym człowiekiem’) można też mówić, biorąc pod uwagę wyrażenie porównawcze KTOŚ JEST GORSZY NIŻ DIABEŁ, którego komponentem jest przymiotnik w stopniu wyższym:

¹ Uproszczone, czyli np. *Lud*, *Wisła* – sam tytuł czasopisma, bez numeru tomu i numeru strony, podobnie *Swarsz*, *Ad* (Samuel Adalberg), *Red* (materiały przekazane przez członków zespołu redakcyjnego NKPP pochodzące z mowy żywej, z lat 1900–1957) i inne skróty. Wykaz wszystkich skrótów – zob. NKPP IV: 28–155.

gorszy jak sam diabel/gorszy niż diabel: *won je gorszy jak sam djabel* (NKPP III: 904, *zły* 94 [Cejnowa]).

To wyrażenie porównawcze jest składnikiem przysłowia, odnotowanego w dwóch formach: *Zły człowiek gorszy niż diabel*; *Człowiek zły gorszy jest niż diabel* (NKPP I: 387, *człowiek* 206 [Ad, SJS]).

Przekonanie, że zły człowiek jest bardzo niebezpieczny (bardziej niebezpieczny niż sam diabel), zostało zawarte nie tylko w powyższym, ale również w następującym przysłowiu kaszubskim: *Lepi miec z bièsę do czénienią jak s nim* (NKPP I: 105, *bies* 5 [Cejnowa, Ad]).

Innym sposobem mówienia o złym człowieku – które służy nie tylko podkreśleniu negatywnej oceny jego postępowania, ale przede wszystkim „bezużyteczności” dla innych – jest użycie frazeologizmów realizujących schemat KTOŚ JEST DIABŁA WART, czyli ‘nic nie wart’. W gwarze Dębna w Górach Świętokrzyskich, jak podaje autor słownika frazeologicznego tej gwary, Maciej Rak, występują dwa frazeologizmy: o funkcji przymiotnika *diabła wart* oraz o funkcji czasownika *diabła wartać*. Mówi się z potępieniem o kimś, że jest *diabła wart* (przym.), jeśli ta osoba ‘postępuje niezgodnie z wiejskim kodeksem zachowań, czyli nie szanuje rodziców, źle traktuje dzieci oraz nadużywa alkoholu’ (SFGD: 47), natomiast z niechęcią mówi się o kimś, że *diabła warta* (czas.), jeśli ten człowiek ‘zawodzi oczekiwania, postępując albo zachowując się inaczej, niż tego życzyliby sobie inni’ (SFGD: 47).

Kolejnym sposobem mówienia o złym człowieku jest wyrażanie przekonania, że jest on diabłem. Ten schemat konceptualizacji (KTOŚ JEST DIABŁEM) realizują następujące frazeologizmy:

diabel/diachliniec nie człowiek [także: ‘z podziwem o człowieku’]: *diabel nie (ktoś): to djabuły nie luże* ‘o kimś bardzo złym, okrutnym’; *djabeuły nie baba* (SGP V: 512); *diachliniec nie człowiek* ‘o bardzo złym człowieku’: *to je djaxlińc nie cłowék* (SGP V: 528; SGK I: 217);

czart z piekła rodem [także: o zwierzęciu]: *czart z piekła rodem* ‘przezwisko złego człowieka lub zwierzęcia’ (SGŚ VI: 23–24);

to jest kawał diabła/biesa/szatana bez jikrów: *To je kawał djåbła/běsa/šatana bez jikróv* [‘łydek’] ‘o człowieku niegodziwym’ (SGK II: 150) – por. *šatan bez jikróv* ‘przezwisko’ (SGK II: 105);

to jest prawdziwy diabel/purtek, tylko mu rogi przypawić: *Tě je pråvzěví djåbel, le ce rogi přesažec* (SGK I: 211); *Tě je pråvzěví purtek* [‘diabel’], *le ce rogi přepřavíc* [‘przypięć’] (SGK IV: 163²).

² Por. *rogi komus přepřavíc* ‘o człowieku niedobrym’ (SGK IV: 163).

Inny sposób konceptualizacji znaczenia ‘ktoś jest złym człowiekiem’ można zapisać w postaci schematu KTOŚ JEST DZIEŁEM DIABŁA. W ten sposób jest wyrażane przekonanie, że zły człowiek nie jest boskim stworzeniem, a właśnie dziełem diabła (por. *brudny jak nieboskie stworzenie* dosł. ‘jak diabeł’), co z kolei można interpretować jako nawiązanie do kosmogonii ludowej. Schemat ten realizują następujące frazeologizmy:

kogoś diabeł stworzył, nie Bóg: *diabeł go stworzył, nie Bóg* (NKPP I: 426, *diabeł* 27 [Ad]) ‘o złym człowieku’, także: ‘o człowieku krnąbrnym, upartym’;

diabelskie/diable/czartowskie nasienie: *diabelskie nasienie* ‘o człowieku: zły niegodziwy’ (SGP V: 503³); *djâblë naseń* ‘o człowieku złym, niegodziwym’ (SGK III: 193; SGP V: 523); *čartovské naseň* ‘człowiek niegodziwy’ (SGK I: 161);

diabli pomiot ‘o człowieku złym, niegodziwym’: *djâbl'i puomiot* (SGP V: 523).

We frazeologii zły człowiek jest przedstawiany także jako ten, który uległ diabelskiej pokusie, ten, którego diabeł skusił do popełnienia czegoś, co wykracza poza ogólnie przyjęte zasady moralne albo co jest grzechem. Frazeologizmy realizują schemat KTOŚ ULEGŁ POKUSOM DIABŁA. Ich znaczenie odnosi się do jakichś niezdefiniowanych precyzyjnie jednostkowych złych uczynków (wszystkie jednostki mają w składzie czasowniki dokonane):

komuś diabeł strzelił do głowy: *diabeł (komuś) strzelił do głowy* ‘ktoś posłuchał podszeptów diabła, uległ złym pomysłom’ (SGK V: 518), ‘dał się skusić diabłu’;

ktoś popaśł diabła za rogi: (*kiegoś*) *diabła popaść, popaść diabła za rogi* ‘diabeł kogoś podkusił?’ (SGP V: 514); *diabła popaść* ‘dać się skusić diabłu?’ (SGŚ VII: 40; SFŚI: 110).

Do złego człowieka odnoszą się również frazy realizujące schemat KOGOŚ DIABEŁ KUSI:

kogoś diabeł kusi: *jeho diabeł wjedno* [‘zawsze, stale, ciągle’] *kusi* (NKPP I: 427, *diabeł* 31 [Cejnowa]);

kogoś diabeł na coś podwodzi: *Co się nie godzi, co bardziej szkodzi, na to chęć i czart bardziej podwodzi; Co się nie godzi, na to czart bardziej podwodzi /*

³ Por. *diabelskie nasienie* ‘o roślinie: kłująca’.

na to czart podwodzi (NKPP I: 692–693: *godzić się* 4 [Wójcicki, Brz, Swarsz, SJS]) ‘zło, którego symbolem jest diabeł, przyciąga człowieka’⁴.

Wyrażnie dydaktyczny charakter ma powiedzenie pochodzące z gwar śląskich, występujące tylko w rozkaźniku *Niech cię szatan nie kusi* ‘formuła wyrażająca ostrzeżenie: opamiętaj się, nie ryzykuj niepotrzebnie’: *ńex će šatan ńe kuśi* (SFŚI: 309).

Powiedzenie *Tys to diabłu z worka ucięk?* [Świątek]; *Tys to, ptosku, diabłu z worka ucięk* [Wisła] ‘tak pytają przychwyconego na gorącym uczynku’ (NKPP I: 436, *diabeł* 147) realizuje schemat KTOŚ JEST ZDOBYCZĄ, ŁUPEM DIABŁA⁵.

Jeszcze inny sposób konceptualizacji znaczenia ‘ktoś jest złym człowiekiem’ obrazuje schemat KTOŚ JEST WŁASNOŚCIĄ DIABŁA, w który wpisują się:

- frazeologizm **kogoś wziął diabeł za swoje**: *Wziął diabeł za swoje* ‘tzn. już dawno wart był piekła’ (NKPP I: 436, *diabeł* 155 [Gloger]);
- przysłowia: *Nie weźmie diabeł złego, bo wie, że jego* [Red]; *Nie weźmie diabeł złego, bo wie, że i tak jego* [Swarsz]; *Nie weźmie czart złego, bo i tak jego* [Orli Lot]; *Nie weźmie zły złego, bo wie, że już jest jego* [Lompa]; *Złe nie weźmie złego, bo wie, że i tak jego* [Urzędowska]; *Nie bierze diabeł złego, bo pewny, że jest jego* [Lompa]; *Nie weźmie lichy złego, bo wie, że jego / bo to porcja dla niego* [Ad]; *Złego diabeł nie weźmie, bo go dawno ma* [Ad]; *Czart ze złym nie uciecze* [Ad, Swarsz]; *Złego Pón Bóg nie chce, a diabeł oń nie dbo, bo wie, że mu sie nie straci* [Broda] (NKPP III: 902, *zły* 33).

Znaczenie ‘ktoś jest złym człowiekiem’ jest obrazowo wyrażane także we frazeologizmach, które są pogłosem wierzeń ludowych w oddanie przez człowieka duszy diabłu, który to akt był dokonywany (zgodnie z przekonaniem wierzeniowymi) poprzez podpisanie przez człowieka cyrografu – w swoim, ale też cudzym imieniu, zdarzało się bowiem, że w ten sposób matka, będąca czarownicą, oddawała diabłu swą córkę. Frazeologizmy realizują schemat KTOŚ ODDAŁ DUSZĘ DIABŁU:

ktoś oddał duszę/oddął się diabłu: *oddać duszę diabłu* ‘przekazać we władanie, poddać pod rozkazy, oddać w niewolę, zapisać diabłu’ (SGP V: 515); *oddął sę djǎblu* ‘zapisał się diabłu’ (SGK I: 184);

ktoś podpisał kogoś diabłu: (*kogoś*) *diabłu podpisać* ‘zaprzedać, zapisać kogoś diabłu’ (SGP V: 514).

Taki sposób obrazowania omawianego znaczenia, czyli KTOŚ ODDAŁ DUSZĘ DIABŁU, można interpretować jako próbę odpowiedzi na pytanie: dlaczego

⁴ Por. przysłowie: *Do tego nas chętką ciągnie, co się nie godzi* (NKPP I: 692–693, *godzić się* 4).

⁵ Por. przysłowie *Czart nie śpi, lecz łowi* (NKPP I: 427, *diabeł* 36).

ktoś jest złym człowiekiem?, skąd pochodzi zło manifestujące się w postępowaniu tego człowieka?

Inną odpowiedzią na te pytania jest przekonanie, że człowiek jest zły, tzn. czyni zło, źle postępuje, ponieważ został opętany przez diabła – por. *opętał kogoś diabeł/zły duch* ‘ktoś został zniewolony przez złe moce, pozostaje pod wpływem diabła, demonów itp.’: *opyntou go zuy dux; uopyntou go dóbou* (SFŚl: 321). Śludem wiary w opętanie człowieka przez diabła – które polega na tym, że diabeł wchodzi w ciało człowieka i obejmuje nad nim (tj. nie tylko nad jego ciałem, ale i nad całym człowiekiem) władzę – są frazeologizmy realizujące schemat KOGOŚ DIABEŁ OPĘTAŁ:

diabeł kogoś opętał: *diabeł (kogoś) opętał* ‘o człowieku postępującym źle lub podlegającym wpływom złych mocy’ (SGP V: 517); *(czy) diabeł kogoś opętał* ‘o kimś czyniącym zło, zachowującym się niegodziwie, nikczemnie’: *djoubou go uopyntou* (SFŚl: 88);

Czy/chyba cię diabeł opętał?: *czy diabeł (kogoś) opętał* ‘o kimś czyniącym zło, zachowującym się niegodziwie, nikczemnie’ (SGŚ VII: 39); *Čy go djoubou opantou?* (SFŚl: 88); *Čě cą djâbel opâtâl?! Jes tē opâtoni?* (SGK IV: 52); *chyba/czy (kogoś) diabeł opętał* ‘o kimś czyniącym zło, zachowującym się nie-normalnie’ (SGP V: 516–517); *Čě ce djâbel utrâpil?* [‘opętał’] (SGK V: 379);

diabłem opętany: *diabłem opętany* ‘o człowieku złym, niegodziwym, nikczemnym’ (SGŚ VII: 40; SFŚl: 111);

opętany/omotany diabłem: *opętany/omotany diabłem* ‘o człowieku złym, niegodziwym’ (SGK III: 288; SGP V: 513).

Prymarnym znaczeniem czasownika *opętać* jest znaczenie: ‘nałożyć, założyć pęta na przednie nogi koniom, bydłu’, drugim – znaczenie metaforyczne wyrażające się we frazie *diabeł kogoś opętał* (por. SGK IV: 52). Biorąc pod uwagę kolejne frazeologizmy – nazywające nie tylko opętanie człowieka przez diabła, ale i całkowite podporządkowanie człowieka diabłu, które wyraża się w czynieniu przez niego zła – należy zwrócić uwagę na to, że opętanie zostało w tych frazeologizmach udosłownione, dzięki wykorzystaniu obrazów unaoczniających, jak diabeł bierze człowieka w posiadanie: nakłada na złego człowieka pęta; przywiązuje się do złego człowieka (sznurem); przywiązuje złego człowieka do siebie sznurem, powrozem, łańcuchem; ciągnie złego człowieka na powrozie. Oto odpowiednie jednostki:

diabeł się do kogoś przywiązał: *diabeł się (do kogoś) przywiązał* ‘o kimś opętany przez diabła’ (SGP V: 518);

diabeł kogoś obsznurował: *Tak do ně lazi, jakbě go purtk obšnurovãł; Jes tě přez djãbla obšnurovóni?* (SGK V: 278⁶);

diabeł kogoś ciągnie na powrozie: *Skorno diôbeł kogos na nitkę chwěcy, to go wnet na powroze pocygnie dalij* (NKPP I: 435 [Roppel])⁷;

diabeł ma kogoś na swojej uździe: *Měxãlk* ['zły duch, diabeł'] *mã kogos na swoje uźze* 'ktoś całkowicie uległ diabłu' (SGK III: 105);

diabeł kogoś na łańcuchu uwiązał: *Slěžě purtce* [*purtk* 'zły duch, diabeł'], *a on ce na lińcux uřěši* ['uwiąże'] (SGK IV: 229) 'o człowieku, który czyniąc zło, pogrąża się w upadku moralnym'.

Zły człowiek został tu przedstawiany jako ten, który popadł w diabelską niewolę, jest całkowicie od diabła zależny. Podobne obrazowanie występuje w omówionych wcześniej jednostkach realizujących strukturę KTOŚ JEST ZDOBYCZĄ, ŁUPEM DIABŁA.

O tym, że zły człowiek jest przez diabła zniewolony, ubezwłasnowolniony, przekonuje też przysłowie kaszubskie, które przybrało formę przestrogi: *Shužě purtce, a straciš volnosc* (SGK VI: 97).

Pogłosem wierzeń ludowych w opętanie człowieka przez diabła jest także frazeologizm w *kogoś diabeł wstąpił*, który został użyty w przysłowiu odnoszącym się do złego człowieka: *W kogo diabeł raz wstąpi, tego nie opuści* (NKPP I: 436, *diabeł* 148 [Brz, Swarsz]) 'człowiek zły nie rokuje nadziei na poprawę' (Zgółk VIII: 345). Schemat W KOGOŚ DIABEŁ WSTĄPIŁ realizują frazeologizmy:

diabeł w kogoś wstąpił: *diabeł (w kogoś) wstąpił* 'zły duch kogoś opętał' (SGP V: 518); *diabeł w niego wstąpił* (NKPP I: 429, *diabeł* 56 [Red]) 'ktoś został opętany przez diabła', także: 'ktoś mocno się złości, łatwo wpada w gniew';

jakby w niego diabeł wstąpił: *jakby w niego złe wstąpiło* 'pogłos wierzeń ludowych o opętaniu przez diabła' (NKPP III: 878, *złe* 21 [Red]).

O złym człowieku mówi się również obrazowo jako o tym, któremu ktoś inny zadał diabła. Ten sposób conceptualizacji znaczenia 'ktoś jest złym człowiekiem' jest kolejną już próbą odpowiedzi na pytanie: dlaczego ktoś jest złym człowie-

⁶ Por. *obšnurovac* 'obwijać, owinać sznurem', 'opanować, ogarnąć złym wpływem'.

⁷ Por. przysłowia, które wyrażają podobne znaczenie: *Pozwól diabłu jeden włos, on cię całego pochwyti/to on za cały łeb złapie* (NKPP I: 435, *diabeł* 133 [Ad]); *Gdy dasz diabłu palec, to za całą rękę chwyta; Nie dawaj diabłu palca, bo porwie całą rękę* (NKPP II: 771, *palec* 4 [SJS, Bystron]) – por. łac. *Si digitum porrexeris, manum invadet* 'Daj mu palec, on za rękę chwyta'. Por. też *Nie dawaj diabłu palca, bo porwie całą rękę* 'nie ryzykuj żadnego kontaktu z kimś niepewnym' (Zgółk VIII: 345).

kiem? z wykorzystaniem przy tym wierzeń ludowych [por. KTOŚ ODDAŁ DUSZĘ DIABŁU, KOGOŚ DIABEŁ OPĘTAŁ]. Zgodnie z nimi czarownica może zadać diabłu w pokarmie, w napoju, np. w wódce, i diabeł tą drogą dostaje się do wnętrza ciała człowieka, a w konsekwencji obejmuje nad człowiekiem władzę. Śladem tych przekonań wierzeniowych są frazeologizmy realizujące schemat KTOŚ ZADAŁ KOMUŚ DIABŁA:

ktoś jest diabłem podfutrowany: *diabłem być podfutrowanym* ‘o kimś bardzo złym’ (SGP V: 514 [ciesz.]); *diabłem być podfutrowanym* ‘o człowieku złym, niegodziwym, nikczemnym’ (SGŚ VII: 40), ‘być bardzo złym’: *djobłym je podfutrowany* (SFŚI: 110 [Ondrusz]);

ktoś ma diabła (w brzuchu): *mieć diabła w brzuchu* ‘być złym’ (SGP V: 515); *Osamątoni* [‘opętany] *mā djābla v břěxu* (SGK III: 338); *on/ona mā jurka* ‘o kimś *očařinim* [‘oczarowanym’] lub opętanym’ (SGK II: 112) – por. *jurk, jěrk* ‘zły duch w postaci robaka czy włosa, którego czarownica zadaje ludziom w chlebie lub *na xlebě pod masłq*, w strawie, napojach, np. piwie, owocach, a nawet w tabace do zażywania’ (SGK II: 112⁸).

We frazeologizmie *ktoś ma diabła w brzuchu* związek złego człowieka z diabłem jest obrazowo przedstawiany jako przebywanie diabła we wnętrzu ciała człowieka. Podobny typ obrazowania został zastosowany w innych frazeologizmach odnoszących się do złego człowieka. Realizują one następujące schematy:

W KIMŚ DIABEŁ SIEDZI

diabeł w kimś siedzi: *diabeł (w kimś) siedzi* ‘o człowieku postępującym źle lub podlegającym wpływom złych mocy’ (SGP V: 517);

kogoś diabeł podsiadł: *juž go zaš diabol podsiod* (NKPP I: 429–430, *diabeł* 63 [Ondrusz]);

podsiadły diabłem: [ciesz.] *podsiadły djobłym* ‘opętany przez diabła’ (SŁ NKPP: 226);

diabłem podsiadły: *Diobłem podsiadły, nie usiednie* (NKPP I: 429–430, *diabeł* 63 [Ondrusz]) ‘o złym człowieku’, także: ‘o człowieku ruchliwym, niespokojnym’ [?];

⁸ *Jurka* można komuś nie tylko *zadac*, ale i *včařec, žěčēc, vsažēc jak zelé* lub nawet *vrěpnoc* ‘mocno wbić’.

KTOŚ MA DIABŁA W SOBIE

ktoś ma diabła w sobie: *diabła mieć w sobie* (NKPP I: 429, *diabeł* 56 [Wójcicki]) ‘o złym człowieku’, także ‘o kimś, kto się mocno złości, łatwo wpada w gniew’; *diabła mieć (w sobie), mieć (gdzieś) diabła* ‘być opętany przez złe moce, podlegać wpływom diabła, mieć z nim konszachty’: m.in. *Ķej babē peŗo i peŗo, tē one djābla majō v sobē* (SGK I: 210; SGP V: 514) ‘są złe, tj. złoścżą się, są zdenerwowane’ – por. *mieć w sobie diabła* ‘być złym, niespokojnym, złośliwym człowiekiem’ (Zgółk VIII: 344);

diabeł wcielony: *diabeł wcielony* ‘o kimś bardzo niedobrym, złym, jak sam diabeł’ (SGP V: 512); *To diabeł wcielony; To diabeł wcielony, nie człowiek* (NKPP I: 436, *diabeł* 145 [Goldstein, SJS]) ‘ts.’, także: ‘z podziwem o człowieku’;

KTOŚ MA DIABŁA ZA SKÓRĄ/POD SKÓRĄ

ktoś ma diabła/czarta za skórą: *mieć diabła za skórą; wòn má diābla za skórą* (NKPP I: 433, *diabeł* 107 [Cejnowa]); *mieć diabła za skórą* ‘mieć konszachty z diabłem, słuchać jego podszeptów’ (SGP V: 515); *mieć czarta/diabła za skórą* ‘być człowiekiem złym, niegodziwym, nikczemnym’: *đobya mo za skūrum* (SFŚl: 212); przysł.: *Rzyko pod śwyntom figurom, a mo diobła za skórom; Modli sie pod figurom, a djobła mo za skórom; Modli sie pod figuróm, a mo czerta za skórom* (SFŚl: 212) ‘o człowieku złym odbywającym praktyki religijne’, także: ‘o człowieku fałszywym, obłudnym, udającym pobożnego’ (zob. Tyrpa 2005: 62);

ktoś nosi diabła pod skórą: *nosić diabła pod skórą* ‘być człowiekiem złym, niegodziwym, nikczemnym’: *ón xyba noši đđobya pot skórom* (SFŚl: 311);

diabli komuś w skórze siedzą: *A diabli komuś w skórze siedzą* ‘przekleństwo’: *A diabli ci w skurze siedzóm* (SFŚl: 3).

Kolejnym sposobem obrazowego przedstawiania we frazeologii i paremiologii znaczenia ‘ktoś jest złym człowiekiem’ są jednostki ukazujące diabła przebywającego blisko ciała człowieka. Realizują one następujące schematy:

KTOŚ MA DIABŁA ZA USZAMI

ktoś ma diabła za uszami: *mieć diabła za uszami* ‘mieć konszachty z diabłem, słuchać jego podszeptów’ (SGP V: 515);

⁹ W tym samym znaczeniu został zapisany frazeologizm *diabeł wściekły*.

komuś diabeł szepcze do ucha: *Mëxelk* [‘zły duch’] *šepce mu do uxa* (SGK III: 165)¹⁰;

KTOŚ MA DIABŁA ZA KOŁNIERZEM / W KAPTURZE / W ZANADRZU

komuś diabeł za kołnierzem siedzi: (*komuś*) *diabeł za kołnierzem siedzi* ‘o kimś niedobrym, słuchającym podszeptów diabła’ (SGP V: 518); *jemu diabeł za kòłnièrzę sedzi* (NKPP I: 433, *diabeł* 107 [Cejnowa]);

ktoś ma diabła za kołnierzem: *mieć diabła za kołnierzem* (NKPP I: 433, *diabeł* 107 [Swarsz]);

komuś diabli w kołnierzu wleźli: *diabli mu w kołnierzu wleźli* (NKPP I: 433, *diabeł* 107 [Niezabitowski]);

ktoś wypędził komuś diabła z kołnierza: *wypędził mu diabła z kołnierza* (NKPP I: 433, *diabeł* 107 [Pauli]);

ktoś nosi diabła w kapturze: *diabła nosi w kapturze* (NKPP I: 433, *diabeł* 107 [Kolberg]); przysł.: *Mnich diabła w kapturze nosi* (NKPP II: 511, *mnich* 5 [Milewska, Wiśła XV]);

ktoś jest diabłem podszyty: *diabłem podszyty* (NKPP I: 429–430, *diabeł* 63 [Red]); *diabłem podszyty* ‘o kimś złym’ (SGP V: 513)¹¹.

Przekonanie, że zły człowiek pozostaje w zażyłych stosunkach z diabłem, w przysłowiach i frazeologizmach jest również obrazowo wyrażane z wykorzystaniem relacji rodzinnych, przy czym nie tyle brana jest pod uwagę najbliższa rodzina¹², co rodzina dalsza, diabeł jest bowiem przedstawiany jako kum – por. *kumać się z diabłem* ‘wchodzić z kimś złym w konszachty, zażyłość’ (SGP V: 515)¹³ –

¹⁰ Por. *Kto klnie, temu diabeł na karku siedzi, a do ucha dmucha* (Tyrpa 2005: 129). Por. też KTOŚ MA DIABŁA NA GRZBIECIE przysł. *Kto szepce, ten ma diabła w krzepce* [‘na grzbiecie’] (NKPP III: 391, *szeptać* 2 [Karł SGP]); *Xto šepce, mǎ djǎbla w křepce* ‘o kimś, co w obecności innych szepce komu do ucha’ (SGK I: 211), ‘o szeptaniu, które zostało tu utożsamione z plotkowaniem’. To ostatnie może doprowadzić do niesnasek i kłótni pomiędzy ludźmi, często jest też grzechem przeciwko ósmemu przykazaniu (*Nie mów fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu swemu*).

¹¹ Por. *mieć diabła za pazuchą* ‘być złym, niespokojnym, złośliwym człowiekiem’ (Zgółk VIII: 344).

¹² Tak w języku ogólnym: *diabelski syn* ‘osoba zła, złośliwa, przebiegła i podstępna’ (Zgółk VIII: 343).

¹³ Por. zapisy dokumentujące frazeologię języka ogólnego: *pokumał się z diabłem*; *diabeł był tam kumem*; *choćby do czarta samego w kumy* ‘o złym człowieku’ (NKPP I: 435, *diabeł* 131).

a także wuj, stryj złego człowieka. Oto odpowiednie jednostki, realizują one schemat KTOŚ JEST KREWNYM DIABŁA¹⁴:

to je od djäbła odnoga/purtkova odnoga [‘stopień pokrewieństwa, pokolenie’, dosł. ‘odnoga drzewa, odgałęzienie’] ‘o człowieku złym, zwłaszcza o kobiecie pyskatej’ (SGK III: 288), ‘o człowieku złym, niegodziwym’ (SGP V: 513); *Kto w błocie siedzi, ten musi czarta w kumy prosić* (NKPP I: 117, *bloto* 10); *Xto pod djäbłä mēškā, muši go v kmotrě¹⁵ prosěc* (SGK II: 176); *Kto f pjękle sųuži, to muši diabŭa fkūmotri vjūšć* (SGP V: 509); *Kto przed piekłem mieszka, diabła w kumy prosi; Chto przé piekle mieszkā, muszy diäbła w kmôtré prosēc* [Cejnowa]; *Kto przed piekłem mieszka, musi diabła w kmotry prosić* [Brz]; *Kto w podle piekła mieszka, prosi diabła w kumy* [Pauli]; *Kto blisko piekła mieszka, diabła w kumy prosi* [Kolberg]; *Kto mieszka na przedpieklu, diabła/czarta prosi w kumy* [Kolberg VIII]; *Kto mieszka na przedpieklu, prosi diabła w kumy* [Kolberg VIII]; *Kto na przedpieklu mieszka, diabła w kumy prosi* [Gloger]; *Kto przy bramie piekła mieszka, ten diabła w kumy prosi* [SJS]; *Kto w piekle siedzi, diabła w kumy prosi* [Ulanowska]; *Kto już przed piekłem, diabła w kmotry prosić może* [Ad]; *Kto chce w piekle mieszkać wygodnie, musi szatana prosić w kumy* [Ad]; *Jak idziesz kole piekła, to i czarta musisz strykiem nazywać* [Ondrusz]; *Jak chodzisz kole piekła, to musisz diabłu powiedzieć: stryku* [Wardasówna] (NKPP II: 866, *piekło* 11); *Jageš w piekle – to musis debła strykiem nazywać* (SGGŻ: 309)¹⁶; *Jak pojeżeš vedlō pēkła, to ňe gadāj purtce ‘diabłu’ jinačē, le uja ‘wuj’* (SGK IV: 247–248); *Jak mās purtka za uja, to tē sų letko dostōneš do pēkła* (SGK IV: 247–248); *Jak mās dziäbła strykiem ‘stryjaszkiem’, to sie leko do piekła dostaniesz* (SGP V: 509); *Jak mās dziäbła strykiem [‘stryjem’], to się leko do piekła dostaniesz; Jak masz diabła strykiem, to się łatwo do piekła dostaniesz; Kto ma ciotke za diabłym, temu w piekle będzie dobrze* (NKPP I: 431, *diabeł* 83 [Cinciała, SJS, Ondrusz]).

Zażyłe stosunki złego człowieka z diabłem są również konceptualizowane jako:

KTOŚ JEST PRZYJACIELEM DIABŁA, por.:

Xto djäbła mā za drēxa, pŕinze do pēkła (SGK I: 210–211; SGP V: 509);

Łatwiej się z diabłem zbratać niż rozbratać (NKPP I: 432, *diabeł* 102 [Bujnicki]);

¹⁴ Por. *diabelskie pokolenie/nasienie* (NKPP I: 426, *diabeł* 21, łac. *Mala mens, malus animus*). *Kmotrě* ‘podawanie dziecka do chrztu’ (SGK II: 176).

¹⁶ Por. *Dość razy musisz diabła strykiem nazwać* [Cinciała, Ad]; *Dość już je ludzi, co muszóm diobłu powiadać ujcu* [Derlich]; *Jak je diobol na przedmieściu, to go trzeba nazywać strykiem* [Broda] ‘tzn. często i ze złym musisz się przyjaźnić’ (NKPP I: 430, *diabeł* 430).

KTOŚ JEST Z DIABŁEM NA TY, por.:

Xto z djablą je na jedno, dostańe v pěkłe nãlepši plac (SGK I: 210; SGP V: 509);

KTOŚ ZADAJE SIĘ Z DIABŁEM, por.:

ktoś z diabłem dzierży/trzyma/narabia: *z diabłem dzierżyć* ‘mieć konszachty z diabłem, zadawać się z diabłem’ (SGP V: 516); *z diabłami trzymać/narabiać* ‘mieć konszachty z diabłem, zadawać się z diabłem’ (SGP V: 516); *narãbac z djãblami* ‘zadawać się z diabłem’ (SGK I: 24); *diabłem narabiać* ‘mieć konszachty z diabłem’ (SGP V: 514); przysł.: *Fto z djablẽm narobio, snim tyz umiyy-ro* (HodPP: 60);

KTOŚ MA SPÓLKĘ Z DIABŁEM/GOSPODARZY Z DIABŁEM, por.:

mieć spółkę z diabłem ‘mieć konszachty z diabłem, współpracować z nim’ (SGP V: 515);

Z tim člověkã zli [‘zły duch, diabeł’] *gospodaři* [‘rządzi’] (SGK VI: 234);

Wziął go diabeł za stary dług ‘tzn. już dawno wart był piekła’ (NKPP I: 436, *diabeł* 155 [Rys, Linde, Ad, Swarsz]);

Na tym handlu traci, kto się z diabłem braci [Fac]; *Na tej sprzedzi straci, kto się z diabłem zbraci* [Ad]; *Kto z diabłem handluje, ten zawsze straci* [SJS] (NKPP I: 433, *diabeł* 110).

Bliskość złego człowieka i diabła jest obrazowo przedstawiana także we frazeologizmach, które realizują schemat ZA KIMŚ DIABEŁ CHODZI:

za nim purtce [‘złe duchy, diabły’] *xoʒo* ‘o człowieku niedobrym’ (SGK IV: 228);

Xto od Boga odstõpi, do tego purtk [‘diabeł’] *vnet přestõpi* [‘zrobi krok, zbliży się, przystąpi’] (SGK V: 159)¹⁷.

Inny sposób przedstawiania złego człowieka we frazeologii i paremiologii gwarowej to mówienie, że on sam – a właściwie jego postępowanie, jego złe uczynki – sprawiają diabłu radość. Schemat Z KOGOŚ DIABEŁ SIĘ CIESZY realizuje przywołane w tytule artykułu powiedzenie *Ś ciebie mo dioboł pociechẽ* (NKPP I: 436, *diabeł* 157 [Ondrusz]) ‘ironicznie o złym człowieku’, a także przysłowia wskazujące konkretne negatywne cechy widoczne w postępowaniu złego człowieka:

¹⁷ Por. *Xto od Boga odstõpi, temu purtk pomocẽ ñe poskõpi* (SGK V: 59).

Na kogo ludzie płaczą, to nad takim diabeł się śmieje ‘o człowieku okrutnym, wyzyskiwaczu’ (NKPP II: 960, *płakać* 8 [Gregorowicz]), można jednak przyjąć, że paremia ma szersze, bardziej ogólne znaczenie: odnosi się do człowieka złego;

Gdzie rodzice na łasce, tam diabeł w ręce klasce (NKPP III: 57, *rodzice* 3 [Milewska Wisła]¹⁸) ‘o człowieku nie dbającym o innych, tu – o własnych rodziców (znajdujących się zapewne w podeszłym wieku), człowieku łamiącym w ten sposób czwarte przykazanie Dekalogu (*Czcij ojca swego i matkę swoją*)’.

O złym człowieku mówi się w analizowanych frazeologizmach i przysłowiach:

- 1) porównując go do diabła (taki jak diabeł) i z diabłem (gorszy niż diabeł);
- 2) wskazując przyczynę tego, że jest złym człowiekiem
 - uległ pokusom diabła,
 - opętał go diabeł,
 - oddał duszę diabłu,
 - ktoś zadał mu diabła,
 - diabeł go stworzył;
- 3) przywołując bliskość człowieka i diabła – poprzez ukazanie (w sferze obrazowej jednostek frazeologicznych i paremiologicznych) rodzinnego pokrewieństwa człowieka z diabłem, bliskiej znajomości czy przyjaźni człowieka z diabłem, współpracy człowieka z diabłem, która ma charakter gospodarczy czy handlowy;
- 4) przywołując sytuację, kiedy człowiek i diabeł stanowią jedno (diabeł w ciele człowieka lub na powierzchni jego ciała);
- 5) ukazując całkowite podporządkowanie człowieka diabłu;
 - człowiek jest łupem, zdobyczą diabła;
 - człowiek jest własnością diabła;
- 6) ukazując radość diabła z takiego stanu rzeczy.

Część z przedstawionych podczas analizy gwarowych frazeologizmów i paremii schematów konceptualizacji znaczenia ‘ktoś jest złym człowiekiem’ powstała dzięki nawiązaniu do codziennych doświadczeń, do kontaktów międzyludzkich, część natomiast można potraktować jako ślady ludowych przekonań wierzeniowych.

Wiele jednostek ma wartość eufemistyczną. Zaprezentowane frazeologizmy i przysłowia nie tylko opisują złego człowieka, wyrażając negatywną ocenę jego postępowania, ale i – zwłaszcza paremie – przestrzegają przed kontaktem z diabłem, a właściwie ze złem, które diabeł symbolizuje.

¹⁸ Por. *Gdzie rodzice na łasce, tam diabeł ogón głasce*.

Literatura

- HODPP: S.A. Hodorowicz, *Podholańskie porzekadła i pogworki maści wselijakiej ku cłeka zadumie i wesołości dane*, Nowy Targ 2006.
- NKPP: J. Krzyżanowski (red.), *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich*, w oparciu o dzieło Samuela Adalberga oprac. zesp. red. pod kier. J. Krzyżanowskiego, t. I–IV, Warszawa 1969–1978.
- ONDRUSZ J., 1954, *Przysłowia i powiedzenia ludowe ze Śląska Cieszyńskiego*, Czeski Cieszyn.
- ONDRUSZ J., 1960, *Przysłowia i przymówiska ludowe ze Śląska Cieszyńskiego*, „Prace i Materiały Etnograficzne”, t. 15, cz. 1, Wrocław.
- SFGD: M. Rak, *Słownik frazeologiczny gwary Dębna w Górach Świętokrzyskich*, Kraków 2005.
- SFŚŁ: L. Przymuszała, *Słownik frazeologizmów i typowych połączeń wyrazowych w gwarach śląskich*, Opole 2013.
- SGGŻ: J.K. Nowak, *Słownik gwary górali żywieckich. Objasnienia, przykłady, słownik alfabetyczny i tematyczny*, Warszawa 2000.
- SGK: B. Sychta, *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej*, t. I–VII, Wrocław 1967–1976.
- SGP: *Słownik gwar polskich*, Źródła i t. I, red. M. Karaś, J. Reichan, t. II–V, red. J. Reichan, S. Urbańczyk, t. VI, red. J. Okoniowa, J. Reichan, t. VII–IX, red. J. Okoniowa, J. Reichan, B. Grabka, od z. 29, red. B. Grabka, R. Kucharzyk, J. Okoniowa, J. Reichan, z. 1, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk, od z. 2 Łódź, t. III, Wrocław – Warszawa – Kraków, od t. IV – Kraków, 1977–.
- SGŚ: B. Wyderka (red.), *Słownik gwar śląskich*, t. I–XIII, Opole 2000–2012.
- SŁ NKPP: *Słownik wyrazów staropolskich*, [w:] NKPP IV: 165–265.
- TYRPA A., 2005, *Frazeologia somatyczna. Związki frazeologiczne o znaczeniach motywowanych cechami części ciała w gwarach polskich*, wyd. II, Łask.
- ZGÓŁK: H. Zgółkowa (red.), *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, t. I–L, Poznań 1994–2005.

ІРИНА ЧИБОР

ЧЕРНІВЕЦЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМ. ЮРІЯ ФЕДЬКОВИЧА,
ЧЕРНІВЦІ

ЕТНОКОДУВАННЯ МІФОЛОГІЧНИХ УЯВЛЕНЬ ПРО ЧОРТА В УКРАЇНСЬКІЙ ДІАЛЕКТНІЙ ФРАЗЕОЛОГІЇ

Streszczenie

W artykule zostały omówione jednostki frazeologiczne z gwar ukraińskich motywowane wyobrażeniami mitologicznymi o sile nieczystej. Frazeologizmy te zawierają komponenty: *чорт*, *біс* і *дідько*.

Wyobrażenia mitologiczne o czarcie są związane przede wszystkim z animizmem. Według wierzeń ludowych siła nieczysta zamieszkuje bagna i lasy, a także inne trudno dostępne miejsca. Zoomorficzne cechy czarta (rogi, kopyta, skrzydła, ogon, sierść) wskazują na jego odmienność od człowieka oraz przynależność do innego świata (realizuje się w tym opozycja *swój* – *obcy*).

Gwarowe jednostki frazeologiczne motywowane wyobrażeniami mitologicznymi o czarcie różnią się leksykalnie od frazeologizmów notowanych w ogólnym języku ukraińskim, jednak postrzeganie tej istoty mitycznej jest podobne w różnych częściach Ukrainy, co wskazuje na odzwierciedlenie we frazeologii gwarowej ogólnoukraińskiej przestrzeni etnokulturowej.

Вивчення фразеології в тісному зв'язку з духовною культурою, зокрема з міфологічним світоглядом народу (праці Єжи Тредера (1989), Володимира Коваля (2011), Валерія Мокієнка (1986), Віктора Ужченка (1988), Анатолія Івченка (1999), Любові Савченко (2013) та багатьох інших) надалі залишається актуальним у сучасній лінгвістиці. Для українського мовознавства традиційними є дослідження мовних одиниць, співвідносних з народними уявленнями про чорта. Так, на загальноукраїнському мовному матеріалі етнолінгвістичний аналіз лексеми *чорт* і синонімів здійснила Наталія Тяпкіна (2006), на матеріалі гуцульських говірок – Наталія Хобзей (2002). Образ чорта, збережений у вигукових фразеологізмах, описано в науковій розвідці Галини

Кузь (2004), семантику демономенів *чорт*, *біс*, *дідько* у складі фразеологічних і пареміологічних одиниць як джерело лінгвокультурної інформації проаналізовано у студіях Дарії Якимович-Чапран (2009; 2012; 2014), ареальне дослідження фразеологічних одиниць (далі – ФО) з компонентами назви нечистої сили зреалізовано у працях Анатолія Івченка (1994), Галини Доброльожі (2007), порівняльний аналіз фразеології кількох мов з компонентом *чорт* здійснено у студіях Володимира Гуторова (1996), Ярослави Івченко (2007) та інших. Запропонована розвідка розкриває один з аспектів проблеми – репрезентацію в українській діалектній фразеології міфологічних уявлень про чорта, що пов'язані з анімістичним сприйняттям дійсності та наділенням чорта зооморфними ознаками. Аналіз діалектних ФО української мови, співвідносний з міфологічними уявленнями про чорта, виконано з метою виявлення та опису етнокультурних особливостей їхнього творення. Матеріал дослідження дібрано зі збірок прислів'їв і приказок Івана Франка (1901–1910), Степана Пушика (2009), сучасних діалектних фразеологічних словників Віталія Чабаненка (2001), Віктора та Дмитра Ужченків (2013), Галини Доброльожі (2003, 2010), Зоряни Мацюк (2013), Григорія Аркушина (2003), Галини Ступінської та Ярини Битківської (2012), Наталії Кірілкової (2013)¹.

За народними уявленнями, чорт – уособлення нечистої сили; надприродна антропоморфна істота, з темною шкірою та з зооморфними частинами тіла (див. Жайворонок 2006: 643; СД V: 519). Уявлення про нечисту силу первинно пов'язані з анімістичним світоглядом, для якого характерна віра в духів, що населяють природу та все довкола. Уявлення про чорта як уособлення зла з'явилися дещо пізніше внаслідок впровадження християнства (див. Іларіон 1992: 137).

¹ Діалектні ФО в тексті статті подано з позначкою, що вказує на територіальне поширення одиниці, відповідно до джерел, з яких дібрано матеріал. ФО, відібрані з праць *Галицько-руські народні приповідки* І. Франка (1901–1910) та *Приповідки: почув, записав і впорядкував Степан Пушик* (2009), подано з позначкою *південно-західне*, із *Фразеологічного словника лемківських говірок* Г. Ступінської, Я. Битківської (2012) – *лемківське*, зі *Словника волинських фразеологізмів*, Н. Кірілкової (2013) – *волинське*, з праці *Сказав, як два зв'язав. Народні вислови та загадки із Західного Полісся і західної частини Волині* Г. Аркушина (2003) – *західноволинське, західнополіське*, зі словника *Що сільце, то нове слівце: словник фразеологізмів Західного Полісся* З. Мацюк (2013) – *західнополіське*, з праць Г. Доброльожі (2003; 2010) *Красне слово – як золотий ключ: Постійні народні порівняння в говірках Середнього Полісся та суміжних територій – середньополіське*, *Фразеологічного словника говірок Житомирщини – житомирське*, з *Фразеологічного словника говірок Нижньої Надніпрянищини* В. Чабаненка (2001) – *нижньонадніпрянське*, з *Фразеологічного словника східнословобожанських і степових говірок Донбасу* В. Ужченка та Д. Ужченка (2013) – *східнословобожанське, степове*. Ми усвідомлюємо, що така система позначень не зовсім збігається з традиційною класифікацією говірок української мови.

В українській діалектній фразеології образ чорта найчастіше експлікований через компоненти *чорт*, *біс*, *дідько* і наділений зооморфними ознаками, наявність яких вказує на відмінність чорта від людини і на його належність до іншого світу. В уявленнях українців чорт має роги, напр.: південно-західне *не дитина, а чорт з рогами* (Пуш.: 184), *свекруха – чорт з рогами* (Пуш.: 241), нижньо-наддніпрянське *чорт з двома рогами* – ‘погана, зла людина’ (Чаб.: 152), житомирське *полізти до чорта на роги* – ‘наражатися на небезпеку’ (ФСГЖ: 191); копита, порівн. середньополіське *скрипить зубами як чорт копитами* (Добр.: 40), житомирське *чорти копита згублять* – ‘щось незрозуміле’ (ФСГЖ: 191), *нечисті копита погублять* – ‘заплутана справа’ (ФСГЖ: 90), лемківське *дябловой копито* – ‘уживається для вираження невдоволення чиєюсь поведінкою, вчинками’ (ФСЛГ: 123); крила, які дають йому можливість літати, напр.: східнословобжанське, степове *чорт летів і крила звісив, чорт летів і крила розставив (розвісив)* (ФСССГД: 529), нижньо-наддніпрянське як *чорт летів та крила звісив* (Чаб.: 166), що позначають ‘зроблене наспіх’, порівн. середньополіське як *чорт у повітрі літає* (Добр.: 130), *йде як чорт летить* (Добр.: 130), *бовкнув як чорт летів і крила звісив* (Добр.: 133), житомирське *чорт летів, а крила теліпались* – ‘брехати’ (ФСГЖ: 191), волинське *жити, як в чорта на крилах* – ‘скоювати злочини і завжди залишатися безкарним’ (СВФ: 63); хвіст, напр.: житомирське *піймати чорта за хвоста* (ФСГЖ: 183, 191), середньополіське *хитрий як дідько з хвостом* (Добр.: 68), *вертить пером як чорт хвостом* (Добр.: 65), *язик як у чорта хвіст* (Добр.: 141), *пропав як чорт хвостом змів* (Добр.: 152), південно-західне *підє чортови під хвіст* (Фр. III: 322)²; шерсть чорного кольору, звідси ФО з компонентами *кудлатий*, *лахматий*, *зарослий*, які кодують відомості про якість волосяного покриву чорта, напр.: середньополіське *багатий як чорт кудлатий* (Добр.: 118), західнополіське *лахматий як чорт* (Мац.: 255), *зарослий як чорт болотяний* (Мац.: 255), порівн. південно-західне *дідькові й мило не pomoже*, яку І. Франко зафіксував з коментарем: „народна уява, що дідько чорний”³ (Фр. III: 428).

Діалектні ФО репрезентують також елементи уявлень про чорта, які зближують його з птахами, це, напр., здатність нести яйця, порівн.: житомирське *йому хоч і біс, аби яйця ніс* (ФСГЖ: 20), лемківське *ид гу дїтчой матерї яйця гризти* (ФСЛГ: 108) та їх висиджувати: східнословобжанське, степове *з-під*

² У північних і південно-західних говірках наявні ФО *чорт хвостом накрав* (Мац.: 226), *зник як чорт хвостом накрав* (Добр.: 151), *то лихий дідько накрав хвостом* (Пуш.: 276). Етнокультурне підґрунтя виникнення названих одиниць пов’язане з уявленнями, що раптове зникнення речей, які безсумнівно щойно були поруч, наслідок витівок чорта. В уявленнях народу таку річ чорт буквально накрав хвостом (порівн. також польське *czart nakrył ogonem* (WSFJP: 138)).

³ У цитуваннях збережено орфографію автора.

чорта яйце витягне – ‘спритний, удатливий’ (ФСССГД: 528), західнополіське *з-під чорта яйця дістане* – ‘про здорового чоловіка’ (Мац.: 261), волинське *з-під чорта яйця видерти* – грубо ‘зухвалий, підступний хитрий’ (СВФ: 28), лемківське *з-під дябла яйця вынести* – ‘досягти чогось майже неможливого; здійснювати що-небудь будь-якими засобами’ (ФСЛГ: 39). Припускаємо, що зазначені ознаки для характеристики образу чорта з’явилися під впливом вірування, згідно з яким чорта можна вивести, виховати з курячого зноски.

Образ чорта, збережений у діалектній фразеології, наділений ще однією анатомічною особливістю, що характеризує його як зооморфну істоту, – наявністю зубів, які в українській етнокulturі символізують потенційну небезпеку, оскільки сприймаються в народі як небезпечна частина тіла тварини (як і роги), порівн. ФО східнословобожанське, степове *до чорта в зуб* – ‘потрапити у небезпеку; у найскрутніше становище, найскладніші обставини’ (ФСССГД: 527). Небезпечним було саме перебування у місці локалізації нечистої сили, що й втілювалося у ФО з компонентом *в зубах / за зубами*, напр.: волинське *у чорта в зубах* (СВФ: 73), східнословобожанське, степове *у чорта за зубами* (ФСССГД: 528) зі значенням ‘дуже далеко’. Поява в локусі нечистої сили могла призвести до загибелі, звідси ФО *пішов до дідька в зуби* зі значенням ‘пропав безвісти’ (Фр. І: 593), і житомирське *попасти чортові в зуби* – ‘невдача’ (ФСГЖ: 191), однак, як свідчить фактичний матеріал, звідти можливо було повернутися живим, порівн.: східнословобожанське, степове *побувати у чорта в зубах* – ‘зазнати лиха, усіляких пригод’ (ФСССГД: 528), нижньонаддніпрянське *побувать у чорта в зубах* – ‘побувати у дуже скрутному становищі; зазнати лиха’ (Чаб.: 111).

Залишки анімізму простежуємо у спільнослов’янських уявленнях, за якими нечиста сила населяє увесь природний простір, де має певні, улюблені місця локалізації (СД V: 522). До них належать дикі, незаймані людиною, недоступні місця, найчастіше це водойми зі стоячою водою, болота, порівн.: східнословобожанське, степове *де чорти водяться* – ‘погане місце, рів, болото з чортами’ (ФПССС: 276), житомирське, східнословобожанське, степове *у чорта на болоті* – ‘дуже далеко’ (ФСГЖ: 191; ФСССГД: 529), південно-західне *вилізай дідьку з болота* з коментарем: ‘жартують, коли хтось тягне чоловіка з поганої компанії’ (Фр. І: 585).

В уяві українців чорт – господар болота і розпоряджається у своїх володіннях, керуючись своїми бажаннями: середньополіське *править як чорт болотом*, тобто ‘має необмежену владу’ (Добр.: 111), *ганяє як чорт по болоту* (Добр.: 129), *каламутить світом як дідько болотом* (Добр.: 36), південно-західне *булькоче, як дідько в болоті* (Фр. І: 584). Найулюбленіше місце локалізації чорта на болоті – це купина, звідси середньополіське *сидить як чорт на купині* – ‘живе на відлюдді, не хоче спілкуватися з людьми’ (Добр.:

65), *крутиться як чорт на купині* (Добр.: 54). І. Франко припускає, що вірування про чорта, який сидить у болоті, постало у зв'язку з тим, що „над болотами ніччю показуються блудні огні, які вважаються появою злого духа” (Фр. І: 105). У фразеології відображено уявлення про чорта, який сидить в болоті на грошах, охороняючи їх, напр.: *південно-західне сидить як чорт на грошах в болоті* – ‘про скупку людину’ (Фр. ІІІ: 90), порівн. *житомирське в болоті сидіти* – ‘1) жадібна людина; 2) неохайна людина’ (ФСГЖ: 112). Правдоподібно, що вогники, які з’являлися вночі над болотом, викликали асоціації з блиском монет. Можливо, тому в українській етнокультурі чорт – володар скарбів: *і чорт багато грошей має, а в болоті сидить* (Фр. ІІІ: 321), які частинами носить людям, що продали йому душу, порівн.: *південно-західне багатому дідько доносить* (Фр. І: 92), *йому дідько гроші носить* (Фр. І: 591).

Спільнослов’янські уявлення про чорта, що живе в болоті, стали підставою для появи ФО: *південно-західне в тихім болоті чорти водяться* (Пуш.: 58), *в тихому болоті дідьки воюють* (Пуш.: 58), *в тихому озері всі чорти сидять* (Пуш.: 58), *західнополіське, західноволинське в тихому болоті чорти вод’атця* (Арк.: 58), *житомирське у тихому болоті чорти водяться* (ФСГЖ: 191) тощо.

За народними віруваннями, чорти знаходились і на околиці боліт: в очеретах, звідси *південно-західне стоїть, як дідько в очереті* (Пуш.: 258), *гонит сі як дідко в троци* – ‘про непосидючого, неспокійного чоловіка’ (Фр. І: 586) (лексема *троща* – діалектне ‘очерет’ (СУМ Х: 287)), *волинське як чорт з очерету* – іронічно 1) ‘брудний’; 2) зі словом *вискочити* ‘раптово’ (СВФ: 185), *східнословобожанське, степове вискочити як чорт з очерету* – ‘1) неждано з’явитися; 2) недоречно висловитися’ (ФСССГД: 527) або в лозах, порівн.: *середньополіське колотить, неначе чорт лозою* (Добр.: 36), *західнополіське, західноволинське аби лоза – чорти будуть* (Арк.: 58), *житомирське аби лози – чорти найдуться*, що функціонує з семантикою ‘невдача’ (ФСГЖ: 190).

У водоймах з протічною водою присутність чорта виявлялася в його діях, що призводили до появи у воді виру, звідси *середньополіське мутить як біс у виру* (Добр.: 37), *крутить як чорт у виру* (Добр.: 65). У народній уяві діяльність чорта спричинювала в греблі водотоки різної якості та сили, порівн.: *середньополіське крутить як чорт греблею* (Добр.: 66), *мутить як під греблею біс* (Добр.: 37), *хитрує як дідько і в греблі* (Добр.: 68).

Найулюбленішим осередком перебування чорта на околицях водойм була верба, зазвичай, стара і суха, що відображено у ФО: *середньополіське закохатися як чорт в стару (суху) вербу* (Добр.: 22), *східнословобожанське, степове як чорт у суху вербу* (ФСССГД 531), *південно-західне закохався, як чорт у суху вербу* (Пуш.: 110), *влюбився, як чорт в суху вербу* (Пуш.: 48), *втріскався як дідько в суху вербу* (Пуш.: 53), *лемківське як чорт к сухій вербі* зі словом *закохатися* (ФСЛГ: 253).

У діалектах української мови збереглися аналогічні ФО з компонентом *груша*, напр.: західнополіське *л'уби^ети^е, йек чорт суху грушу* – ‘не любити когось’ (Арк.: 131), середньополіське *закохатися як чорт в суху грушу* (Добр.: 22), *заховався як чорт у суху грушу* (Добр.: 151), східнослов'янське, степове *як чорт у суху грушу* – 1) зі словом *влипнути* ‘дуже, нежданно’; 2) зі словами *вчепитися, прискіпатися* ‘дуже, сильно, міцно’; 3) зі словами *втріскатися, закохатися* (ФСССГД: 531). Появу вірувань про чорта, що локалізується у вербі, пов'язують з такими чинниками: по-перше, верба росте на багністій, недоступній місцевості (за уявленнями, локус нечистої сили); по-друге, верба – це дерево, яке швидко трухлявіє, стає старим і сухим, у стовбурі часто з'являються отвори, дупла, появу яких пояснювали перебуванням у дереві чорта (див. Krzyżanowski 1994 I: 159–160). Аналогічно виникли, на нашу думку, уявлення про локалізацію чорта в груші, що не росте у приболотних місцевостях. Суха, стара груша всередині порожня, часом теж, як стара верба, має дупло, що й сприймали у народі як локус нечистої сили.

Фразеологізми, генеза яких пов'язана зі спільнослов'янськими уявленнями про перебування чорта в сухій (старій) вербі, репрезентують процес антропоморфізації нечистої сили в народній уяві. Чорт, як і людина, закохується, залицяється, одружується, порівн.: середньополіське *б'ється як чорт коло сухої верби* – ‘активно залицяється’ (Добр.: 112), південно-західне *женит сі як дідько з сухов вербов* – ‘поводиться як божевільний, галасує, бешкетує’ (Фр. II: 101). Походження останньої ФО пов'язуємо, услід за І. Франком, з уявленнями про весілля чорта з сухою вербою, що супроводжується поривчастим вітром, підняттям курави (див. Фр. II: 101), порівн. також південно-західне *дідько сі женит* з коментарем „говорять про вітер, що крутить куравою” (Фр. I: 589). Як бачимо, в уявленнях українців вихор інтерпретовано як весілля нечистої сили. Поява уявлень про весілля чорта мотивована асоціюванням у народній свідомості кругового руху вихору з танцем, а танцю з весіллям (див. Чубинський 1995: 41; Moszyński 1967: 476).

Локусом нечистої сили були також непрохідні зарослі лісу. За Василем Скуратівським, саме в лісах з густими заростями і непрохідними місцями мешкав, за народною уявою, біс – „чорт великих розмірів з густою чорною шерстю” (Скуратівський 1996: 168), порівн.: південно-західне *пішов до ліса, надибав біса* – ‘щось опутало його, зсунувся з глузду’ (Фр. II: 357), західнополіське *в тихім лісі сидять біси* – ‘зробити щось неочікуване, непередбачуване’ (Мац.: 123), східнослов'янське, степове *гнати біса вокруг ліса* – ‘даремно звинувачувати’ (ФСССГД: 64). Зафіксовані ФО, що репрезентують уявлення про локалізацію нечистої сили в лісі, у своєму складі містять саме компонент *біс* (подібних одиниць з компонентами *чорт, дідько* ми не зафіксували).

Притаманні українській етнокulturі уявлення про дідька⁴ – домашнього чорта, опікуна дому, охоронця домашнього вогнища, місцем локалізації якого в житловому приміщенні була піч, зреалізовані у ФО: південно-західне *в старім п'єцу дїтько палит* (Фр. III: 168), *в старій печі дідько гайнує* (Пуш.: 58), *в старій хаті піч дідько палить* (Пуш.: 58), *в старій печі чорти палять* (Пуш.: 58), житомирське *в старій печі сам чорт палить* (ФСГЖ: 190), лемківське *в старім пецу дябол палит* (ФСЛГ: 265). Описані уявлення змотивували наявність у названих ФО компонента *дідько / дїтько* або *чорт*, а не *біс*, який, за народними уявленнями, локалізувався у лісі.

Українська діалектна фразеологія містить у своєму складі вислів, запозичений з російської мови: волинське *у чорта на кулічках* (СВФ 86), західно-поліське *в чорта на кулічках* (Арк.: 131), середньополіське *пішов до чорта на кулічки* (Добр.: 152), житомирське *у чорта на кулічках* (ФСГЖ: 191) та східнослов'янське, степове *у чорта на кулічках, де трава росте* (ФС-ССГД: 529) з семантикою ‘дуже далеко’. Лексема *кулічки* (від російського діалектного *кулижки*, *кулиги*) позначає невеликі випалені і розчищені лісові поляни, що слугували пасовиськами упродовж кількох років. Досить часто такі місця швидко заростали і заболочувались, унаслідок чого люди їх покидали. У таких місцях, за уявленнями слов'ян, локалізувалася нечиста сила (див. Мокиєнко 1986: 180). Отже, описувана ФО кодує інформацію про перебування чорта в далеких малолісних, заболочених місцях.

Зі значенням ‘дуже далеко’ в українських говірках Нижньої Наддніпряни функціонує ФО *у чорта на виселках* (Чаб.: 145). Лексема *виселок* позначає ‘невелике селище, яке виникло внаслідок переселення людей з іншої місцевості або іншого населеного пункту, а також поселення людей на новому місці’ (СУМ I: 481). Через компонент *на виселках* простежуємо кодування етнокulturних відомостей про локалізацію чорта у місцях, де немає людей, а точніше в місці, покинутому людьми. У говірках Житомирщини з аналогічним значенням поширена ФО *де чорт колесо загубив* (ФСГЖ: 190), що репрезентує уявлення про далеке місцезнаходження чорта. У південно-західному наріччі української мови на позначення ‘дуже далекого, невідомого місця’ функціонують ФО: *поїхала, де дідько „добраніч” каже* (Пуш.: 223), *пішов там, де дідько „добраніч” каже* (Пуш.: 219), лемківське *де дїтко добраніч повіл* (ФСЛГ: 77), *гди дябол добраніч повіл* (ФСЛГ: 85), що, можливо, є запозиченнями з польської мови, порівн. польське *tam gdzie diabeł mówi dobranoc* (WSFJP: 169).

У діалектній фразеології української мови заковано інформацію і про деякі інші конкретизовані місцезнаходження нечистої сили, зокрема, у росли-

⁴ Первинно *дідько* – назва домашнього чорта, що походить від *did*, праслов'янське **dědъ* ‘батько батька, батько матері, дід’ (див. ЕСУМ II: 88; Dźwigoł 2004: 13).

нах, порівн. середньополіське *скаче як чорт у сливках* (Добр.: 56), волинське *як чорт з-під куца* (СВФ: 185), середньополіське *сидить як чорт у горосі* (Добр.: 64), південно-західне *сидить як дідько в бузині* (Пуш.: 245), *закурив, як дідько в горосі* (Пуш.: 110), *пасує як чортові в кропиві* (Фр. III: 505) тощо. Незважаючи на широке поширення уявлень про локалізацію нечистої сили у віддалених, незнайомих місцях, зазначені ФО репрезентують уявлення про місце перебування чорта поблизу людини.

Отже, проведений аналіз дає можливість стверджувати, що в діалектній фразеології української мови образ чорта репрезентовано через кодування зооморфних ознак, які вказують на відмінність чорта від людини (реалізація опозиції „свій/чужий”), а також через кодування уявлень про місце локалізації нечистої сили, що пов’язані з первісним одухотворенням природи і матеріального світу. Діалектні фразеологічні одиниці, співвідносні з міфологічними уявленнями про чорта, розрізняються лексичним наповненням, проте зміст, сенс, бачення цієї міфічної істоти на різних територіях України подібні, що свідчить про відображення у фразеології всеукраїнського простору етнокультури. Перспективним вважаємо дослідження особливостей репрезентації у діалектних фразеологічних одиницях антропоморфних ознак чорта, що сприятиме цілісній характеристиці його образу, відображеного в українській фразеології.

Література

- Арк.: Г. Аркушин, *Сказав, як два зв’язав. Народні вислови та загадки із Західного Полісся і західної частини Волині*, Люблін – Луцьк 2003.
- Гуторов В.О., 1996, *Мифологема „чорт” в экспресивно-зниженому узусі української, російської, польської та англійської мов* [автореф. дис. ... канд. філол. наук], Харків.
- Добр.: Г.М. Доброльожа, *Красне слово – як золотий ключ: Постійні народні порівняння в говірках Середнього Полісся та суміжних територій*, Житомир 2003.
- Доброльожа Г.М., 2007, *Українські фраземи-порівняння на позначення „нечистої сили” в говірках Середнього Полісся*, „Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского”, т. XX, № 6, Симферополь, с. 229–233.
- ЕСУМ: О.С. Мельничук (ред.), *Етимологічний словник української мови*, т. I–VII, Київ 1982–2012.
- Жайворонок В.В., 2006, *Знаки української етнокультури*, Київ.
- Івченко А., 1994, *У пошуках нечистої сили*, „Культура слова”, вип. 45, Київ, с. 43–48.
- Івченко А., 1999, *Українська народна фразеологія: ономазіологія, ареали, етимологія*, Харків.
- Іларіон, Митрополит, 1992, *Дохристиянські вірування українського народу*, Київ.

- КОВАЛЬ В.І., 2011, *Фразеология народной духовной культуры: состав, семантика, происхождение*, Минск.
- Кузь Г.Т., 2004, *Демонічний світ у словесній символіці вигуківих фразеологізмів*, [у:] Б. Бунчук (ред.) *Науковий вісник Чернівецького університету*, вип. 214–215, „Слов’янська філологія”, Чернівці, с. 126–130.
- Мац.: З.С. Мацюк, *Що сільце, то нове слівце: словник фразеологізмів Західного Полісся*, Луцьк 2013.
- МОКИЕНКО В.М., 1986, *Образы русской речи: историко-этимологические и этнолингвистические очерки фразеологии*, Ленинград.
- Пуш.: С.Г. Пушик, *Приповідки: почув, записав і впорядкував Степан Пушик*, Івано-Франківськ 2009.
- САВЧЕНКО Л.В., 2013, *Феномен етнокодів духовної культури у фразеології української мови: етимологічний та етнолінгвістичний аспекти*, Сімферополь.
- СВФ: Кірілкова Н. В., 2013, *Словник волинських фразеологізмів*, Рівне – Острог.
- СД: Н. И. Толстой (ред.), *Славянские древности: этнолингвистический словарь*, т. I–V, Москва 1995–2012.
- СКУРАТИВСЬКИЙ В.Т., 1996, *Русалії*, Київ.
- СУМ: І.К. Білодід (ред.), *Словник української мови*, т. I–XI, Київ 1970–1980.
- ТЯПКІНА Н.І., 2006, *Демонологічна лексика української мови* [автореф. дис. ... канд. філол. наук], Запоріжжя.
- УЖЧЕНКО В.Д., 1988, *Народження і життя фразеологізму*, Київ.
- Фр.: І. Франко, *Галицько-руські народні приповідки*, т. I–III, Львів 1901–1910.
- ФСГЖ: Г.М. Доброльожа, *Фразеологічний словник говірок Житомирщини*, Житомир 2010.
- ФСЛГ: Г.Ф. Ступінська, Я.В. Битківська, *Фразеологічний словник лемківських говірок*, Тернопіль 2012.
- ФСССГД: В.Д. Ужченко, Д.В. Ужченко, *Фразеологічний словник східнослов’янських і степових говірок Донбасу*, Луганськ 2013.
- ХОБЗЕЙ Н., 2002, *Гуцульська міфологія. Етнолінгвістичний словник*, Львів.
- ЧАБ.: В. Чабаненко, *Фразеологічний словник говірок Нижньої Наддніпряни*, Запоріжжя 2001.
- ЧУБИНСЬКИЙ П., 1995, *Мудрість віків. Українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського*, Кн. 1, Київ.
- ЯКИМОВИЧ-ЧАПРАН Д.Б., 2009, *Лінгвокультурні конотації українських демономенів (на матеріалі лексеми чорт)*, „Теорія і практика викладання української мови як іноземної”, вип. 4, Львів, с. 118–131.
- ЯКИМОВИЧ-ЧАПРАН Д.Б., 2012, *Лінгвокультурні конотації демономена біс (на матеріалі української фраземіки та паремій)*, „Теорія і практика викладання української мови як іноземної”, вип. 7, Львів, с. 242–249.
- ЯКИМОВИЧ-ЧАПРАН Д.Б., 2014, *Конотативна семантика демономенів дідько, сатана, диявол як джерело лінгвокультурної інформації (на матеріалі українських фразем і паремій)*, „Теорія і практика викладання української мови як іноземної”, вип. 10, Львів, с. 149–159.
- DŹWIGOŁ R., 2004, *Polskie ludowe słownictwo mitologiczne*, Kraków.
- IVCHENKO Y., 2007, *Postać diabła we frazeologii i paremiologii polskiej i wschodniosłowiańskiej* [autoreferat rozprawy doktorskiej], Lublin.

- KRZYŻANOWSKI J., 1994, *Mądrej głowie dość dwie słowie: pięć centuryj przysłów polskich i diabelski tuzin z hakiem*, t. I–II, Warszawa.
- MOSZYŃSKI K., 1967, *Kultura ludowa Słowian*, t. 2: *Kultura duchowa*, cz. 1, Warszawa.
- TREDER J., 1989, *Frazeologia kaszubska a wierzenia i zwyczaje na tle porównawczym*, Wejherowo.
- WSFJP: P. Müldner-Nieckowski, *Wielki słownik frazeologiczny języka polskiego*, Warszawa 2003.

Зоряна Василько

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ СУХОПУТНИХ ВІЙСЬК ІМ. ПЕТРА САГАЙДАЧНОГО, ЛЬВІВ

ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ПАРЕМІЙ ІЗ МІКРООБРАЗОМ-СИМВОЛОМ

СОНЦЕ В ЛЕКСИКОГРАФІЧНОМУ ЗБІРНИКУ

ГАЛИЦЬКО-РУСЬКІ НАРОДНІ ПРИПОВІДКИ ІВАНА ФРАНКА

Streszczenie

Niniejszy artykuł dotyczy sposobów językowego wyrażania etnokulturowego konceptu „słońce”. Leksem *słońce* jest częstym komponentem jednostek zebranych w *Galiczyjsko-ruskich przysłowiach ludowych* Iwana Franki.

Autorka artykułu przygotowała statystyczny opis nominacji i dzięki temu ujawniła odniesienia do biblijnej historii stworzenia świata. Szczególną uwagę poświęciła modelom asocjacyjnym mikroobrazu-symbolu słońca.

У сучасних студіях лінгвісти все частіше заглиблюються у витoki народно-го мислення, що пов'язано з ментальними особливостями образного світо-сприймання й світовідображення. Особливу увагу мовознавці приділяють питанням національної специфіки мовних явищ, досліджують глибини на-ціонального способу мислення. Мова розглядається як вербалізація індиві-дуального та національного мислення, персоналізована психічна реакція на навколишній світ, художньо-естетичне моделювання свідомості. Кожна мов-на одиниця, зорієнтована на концептуальний простір довкілля, є мовленнє-вим виявом того чи іншого його фрагмента, тому мовна одиниця функціонує часто не просто як слово-номінація з одним чи кількома значеннями, а як слово-концепт – вмістилище узагальненого культурного смислу (сенсу), що дає підстави вважати мовну одиницю культурним концептом. Серед різних методик концептуального аналізу вирізняється етноцентрична концепція Анни Вежицької, яка ґрунтується на тому, що значення зумовлене менталь-ністю конкретного етносу (Вежицкая 1991: 289). Національна картина світу

передбачає наявність етнічного компонента, який відтворений у поєднанні традицій, звичаїв, вірувань, тобто тим, що визначає етнічний стереотип поведінки представників того чи іншого етносу. На думку Дмитра Ліхачова, концепт є результатом зіткнення словникового значення з особистим і народним досвідом людини (поклик за: Маслова 2011: 43). Отже, концепт наділений не лише власне лінгвістичною, а й культурною інформативністю, тобто в ньому спостерігаємо асоціативне нашарування культурних смислів на основне (словникове) значення або культурні сугестії речі. Валентина Маслова підкреслює, що впорядковане поєднання концептів у свідомості людини створює концептуальну систему, але під впливом постійного процесу пізнання концептуальна система постійно змінюється. Мовна картина світу відтворює національну картину світу у мовних одиницях різних рівнів (Маслова 2011: 65). Сприйняття світу зумовлене належністю до тієї чи іншої культури та суто індивідуальними особливостями.

До характерних особливостей етноестетики українців дослідники зараховують особливо інтимний зв'язок людини з природою, відображений зокрема у фольклорі. Кожний мотив народної творчості – це живий зв'язок із рідною природою, яка пробуджує прадавню образну пам'ять, що „розгортається в системі тонких словесно-символічних узагальнень, індивідуально-неповторних естетичних структур, які впливають на емоції читача, збуджують його власну творчу уяву, глибинну образну пам'ять колективного несвідомого, яка об'єднує людей і на тонкому психічному рівні формує спільноту «український народ»” (Ставицька 2001: 15).

Чи не найяскравішим зразком збірань народної мудрості є *Галицько-руські народні приповідки*, що їх зібрав та упорядкував Іван Франко, „щоб показати, який багатий і важкий скарб вносять приповідки в скарбівню нашої мови і який широкий та високий образ дають вони про духове життя, інтелігенцію, гумор, іронію і життєву обсервацію нашого народу” (Франко 1907: 2). Цінність такої праці ще й в тому, що, як зазначив сам упорядник, „при кожній приказці зазначено місцевість (всього 178), де вона записана, подано пояснення про її походження, проведені паралелі з афоризмами інших народів” (Франко 1901: 7). Коментар, яким упорядник супроводжує кожну паремію, допомагає відтворити всі смислові відтінки, які вкладали респонденти у зміст паремії. Тому, попри критику Юрія Шевельова, який вважав Франковий метод укладання збірника за головним словом механічним і спрощеним, і зазначав, що „суть багатьох прислів'їв не центрована в «головному слові», а тотожна з поняттям, безпосередньо не названим” (Шевельов 1985: 57), саме в коментарі до кожного слова І. Франко як укладач подав, крім головного слова, ще й поняття, із яким ототожнюється прислів'я.

Перші спостереження людини над світом, перші спроби дати йому пояснення віддзеркалюють архетипні уявлення про першоеlementи буття.

Змальовуючи національний образ простору, українці щоразу занурювалися в місцину природних стихій та реалій – сонця і вогню, води і вітру, землі і неба, снігу і дощу, витворивши чимало макро- та мікротекстів із такими важливими для них номінаціями. Ці етномарковані образи й символи стали невід’ємним вербальним складником традиційної народної творчості, що становить мовностилістичне підґрунтя в українському дискурсі.

Назви природних реалій докільля як складники відповідних лексико-семантичних груп (*стихії, рослини, тварини, пори року, географічно-ландшафтні об’єкти, небесні світила* та ін.) по-різному представлені в *Галицько-руських народних приповідках* І. Франка.

Для народної творчості помітно характерним є часте використання перших реалій відомого біблійного сюжету про створення світу (сонце, земля, вода, небо) та багатьох інших – *сонце* (50 паремій), *земля* (51), *вода* (129), *небо* (10) та ін., – проте щоразу вони набувають у мовних візіях різної інтерпретації. На початкових етапах свого розвитку, коли людина усвідомлювала себе як частину природи, ця уява була дуже примітивною. У процесі трудової діяльності люди постійно стикалися з прихильними і ворожими силами природи, відчували свою безпорадність, беззахисність. Прагнення отримати добрий врожай, захистити себе від зла породило бажання задобрити сили природи. Людина звертається до магії слова, вірячи, що саме так вона може вплинути на природні явища. Спостереження за природою та віра в її магичну силу знаходили відображення в усній народній творчості.

З-поміж знакових образів привертає увагу космонім *сонце*. Серед усіх явищ небесної сфери концепт *сонце* є одним із найскладніших та найбільш неоднозначних. Він має не лише самостійну семантику, але й набуває додаткових естетичних смислів. Пояснюється це тим, що сонце – це передусім ‘центральне небесне світило Сонячної системи, що має форму гігантської розжареної кулі, яка випромінює світло й тепло. *До (світ) сонця* – дуже рано, до настання дня. *За сонцем* – у напрямку руху сонця. *Місце під сонцем* – місце, призначення в житті, суспільстві і т. ін. *Під сонцем* – у світі, на землі, на волі. *Проти сонця* – обличчям до сонця. *(Разом) із сонцем* – рано, удосвіта’¹ (ВТССУМ 2009: 1357). Словник подає також інші значення цієї лексеми: ‘2. Відбиття, відображення чим-небудь або у чомусь цього небесного світила. // Величезна розжарена маса чого-небудь, що нагадує небесне світило; яскравий спалах чого-небудь. 3. Світло й тепло, що випромінюється цим світилом. // Відбиття, відображення сонячного проміння. // Місце, простір, охоплені світлом і теплом цього світила. // Ясна сонячна погода. // Життєдайна, животворча енергія цього світила. *За сонця* – протягом денного часу, поки видно,

¹ Значення лексеми подаємо за словником: В.Т. Бусел, *Великий тлумачний словник сучасної української мови*, Ірпінь 2009. У тексті скорочено ВТССУМ.

завидна. 4. *перен.* Про те (того), хто (що) є джерелом життя, втіхи, радості і т. ін. для когось. 5. *перен.* Те, що освітлює шлях, той, хто веде за собою (у житті, боротьбі і т. ін.); 6. Центральна планета інших планетних систем. 7. Гімнастична вправа' (ВТССУМ 2009: 1357).

Роль Сонця у процесах виникнення та еволюції життя важко переоцінити. Із позиції астрономії Сонце для Землі – потужне джерело космічної енергії, яке дає світло та тепло, необхідне для існування всього живого. Попри те, що Сонце – звичайна жовта зірка, яких можна чимало знайти в Галактиці, завдяки своїй наближеності до планети постає унікальним об'єктом для вивчення і представлено не лише у мовній картині світу, але і як наукове поняття. Не менш важлива роль сонця в релігійній та філософській картинах світу.

Дослідження сонця здавна привертало увагу науковців. Деякі філологічні аспекти висвітлені в роботах Вікторії Дроботун, Тетяни Берест, Лариси Горболіс, Євгенії Панасової, Катерини Віслової, Олени Маленко, Тетяни Космеди та Наталії Плотнікової, Олени Пахомової, Олени Слюніної, Ірини Сасвич. Розгляд особливостей мовного вираження архетипного концепта, зокрема в українській пареміосистемі, здійснюється задля більш ретельного вивчення характеру мовної картини світу.

Помітно, що мотив сонця – наскрізний у народній творчості, що зреалізований у розмовних фраземах та оригінально перевтілений у художні метафори. У загальномовному значенні *сонце* є символом джерела життя, світла, вічності. В образному баченні сонця відбиті насамперед міфологічні погляди праукраїнців: символічний образ є позитивно конотований, сприймається як символ творчої енергії, найчастіше – як символ Всевидючого божества, Вищої космічної сили, Центру буття, Матері всесвіту (Жайворонок 2006: 564).

По-особливому висвітлює народна свідомість любов до сонця, викриваючи його справжню цінність і силу, порівнюючи сонце зі світом (асоціативна модель **сонце – світ**), тобто зі самим життям: *Аби-м світа-сонцьи не видів, як я то видів!* (Наг.)². У коментарях І. Франко зазначає, що так „Заклинає себе чоловік, що не видів чогось” (Франко 1909: 148).

Знакова для аналізованих фразем сакралізація образу *сонця*: *Будé єдного сонця на небі* (Ільк) *Досить...* (Гнідк.). У лаконічному коментарі до паремії упорядник передає думку респондентів про те, що „Досить одного Бога” (Франко 1909: 148). Асоціативна модель **сонце-Бог** виявляється при переміщенні сонця як фізичного тіла на ідею сонця як святості: сонце є те, через що проявляється Бог. Конкретний образ світила переростає в ідею, моральний зв'язок святості, норму людської поведінки. Розуміння сонця як бога зародилося ще в язичницьку пору, коли формувалися давні уявлення наших

² Скорочення, які подає І.Франко у *Галицько-руських народних приповідках*, уточнені в передмові до першого видання: Франко 1901 р.

предків, але разом із християнськими вони досі живуть у мові і культурі. Для українців, що здавна були сонцепоклонниками, сонце стало еквівалентом духовного багатства і чистоти. Мабуть, через те з богом-сонцем пов'язувались із давніх-давен надії на праведний суд і справедливе заступництво: *А сонць бись праведного не виділа!* (Княж.); *Сонце на всіх однаково съвітит* (Наг.) – „Воно не робить різниці між добрими й злими”, – паремією, очевидно, респонденти підкреслили Божу любов до різних людей: і хороших, і поганих. *Сонце съвітит на добрих і злих* (Наг.) – „Воно не знає різниці між добрими і злими”; *Хто від сонця бігає, часто зазябає* (Гнідк.) – „Хто тікає від сонця, шукає собі зими й холоду, у яких може загинути”; *Съвітит сонце, хоть пес на него бреше* (Гнідк.) – упорядник зауважує, що „Крім дослівного значіння має приповідка також значінє, що чесний чоловік не звертає уваги на лайки і клевети нечесних людей”.

Через безмежну віру українців у небесне світило – символ вічності – простежуємо наскрізну тему супротиву життєвим випробуванням. Тематика, що передає асоціації **сонце – оптимізм**, безмежну **віру** в щасливе майбутнє, передана низкою паремій у збірці *Галицько-руські народні приповідки*, зокрема: *„Засъвітит сонце і в моє віконце* (Наг.) – яка стверджує, що – *І мені настане щасливіше жите*” (Франко 1909: 148); *І перед нашими воротами колись сонце зійде* (Мінч.. Петр.) *...засвитає* (Ільк.), означає, як зазначає Іван Франко, *„І в нашій домі настане колись щасливіше жите*” (Франко 1909: 148); *„Лице на моїх воротах сонце засвитає* (Ільк.) – *Говорить бідний чоловік надаючи ся поправи своєї долі*” (Франко 1909: 148).

Водночас у фольклорному мовленні чітко вичленовується антитеза, що ґрунтується на міфічних уявленнях **сонце (як світло) – місяць (темрява / пільма)**: денне світило (сонце) протиставляється нічному світилу (місяцю). Солярні міфи прийшли на зміну давнішим астральним міфам, побудованим зокрема на возвеличенні місяця, який, за повір'ям, створив князь пільми, світить відображенням сонячним світлом і символізує потойбічне життя, світ мертвих, таємниче і загадкове буття.

Така антитеза **сонця – місяця (світла – пільми)** трансформувалася в асоціативну модель **сонце – відчай/ безнадія** і в пареміологічному збірнику І. Франка передана фраземами: *„Не маю ні від сонця, ні від місяця* (Коб.) – *Говорять про чоловіка, що не має потіхи ні відки*” (Франко 1909: 149); *„Ні від сонця, ні від місяця* (Гнідк., Мінч.) – *Не має радості ні в день, ні в ночі*” (Франко 1909: 149); *Ні від сонця тепла, ні від місяця съвітла* (Луч.) (Франко 1909: 149).

Космонім **сонце** в *Галицько-руських народних приповідках* часто вносить у паремії темпоральні ознаки (**сонце – час**) і номінує події, які відбуваються у світлу, темну пору дня, до сходу сонця, до заходу, в обід тощо. Вчашно зробленою була справа, виконана *за сонця* (удень): *„За сонцьи зробити*

(Наг.) – Зробити до заходу сонця” (Франко 1909: 148) – тлумачить І. Франко. Концептуальна модель *захід сонця* набуває асоціативно-порівняльного характеру – кінець певного етапу життя, минулості всього сущого. Захід сонця у віруваннях українців означав гнів Божий, праведне покарання, біду, скорботу, страждання: „*Тобі коло того й сонце зайди* (Жидач.) – Ти при сій роботі запізниш ся поза захід сонця” (Франко 1909: 150); „*Сонце спочило* (Ільк.) – Говорять про захід сонця” (Франко 1909: 150). „*Сонце схилило си до заходу на два буки* (Город.) – Говорять про стан сонця низько над західним обрієм” (Франко 1909: 150); „*Сонце варит* (Гнідк.) – Говорять про літну спеку” (Франко 1909: 149). Цікавою є паремія, яка передає міф про купель сонця: „*Сонце ся в морі купає* (Ільк.) – Народне віруванє, що сонце заходячи входить у море і купає ся в ньому всю ніч аж до сходу” (Франко 1909: 150).

Пізній час респонденти передавали, зокрема, такими пареміями: „*Вже сонце на дві кочерги над заходом стоїит* (Орт.) – Так означають пізне пополудне” (Франко 1909: 148); „*Вже сі сонце на оборотину до гори підхопило* (Наг.) – Так означають час пізнього поранка” (Франко 1909: 148); „*Сонінько загору, тобі пане насеру* (Кукиз.) – Говорили панщизняні робітники по заході із панщизняної роботи” (Франко 1909: 149); „*Сонце низько, вечір близько, до дому далеко* (Сор.) – Говорить чоловік вандруючи з чужини до дому” (Франко 1909: 149).

Часто сонце ототожнювалося з ранком, із початком нового дня, тому ранню годину передавали такими пареміями: „*До сонць вставати* (Наг.) – Вставати перед сходом сонця” (Франко 1909: 148); „*Сонце підбігло в обіди* (Город.) – Означають час коло 9–10 години перед полуднем” (Франко 1909: 149); „*Сонце підійшло в гору, як нараз буком кинути* (Город.) – Пояснюють стан сонця коло 6 години в літі” (Франко 1909: 150). Здебільшого всі темпоральні паремії мають ознаки проминальності, швидкоплинності життя, минулості цього світу, підкреслюють усевадність трансцендентної категорії часу.

Опозиційна асоціація **сонце літнє – зимове** (із відповідними ознаками **тепле – холодне**) передана пареміями: „*Сонце світить, дощик кропить, чарівниця масло робить* (Ільк.) ...дощ іде ...масло б'є. (Дрог.) – Говорять про літній теплий дощ, в часі якого сонце світить звичайно на заході” (Франко 1909: 150). „*Сонце блищить, а мороз тріщить* (Сіл. Б.) – Говорять про ясний, морозний день” (Франко 1909: 149).

Часто в міфотворчій народній свідомості простежується аксіологічна опозиція **добро – зло**: „*Не на тебе самого сонце світит* (Наг.) – Говорять завидющому чоловікові, який бажав би іншим умити навіть денного світла” (Франко 1909: 149).

Вибудовуючи асоціативні паралелі із життям (молодістю, надією, радістю, **своєчасністю**), з одного боку, та смертю (несчастьям, **несвоєчасністю**, старістю, безнадією) – з іншого, у таких паралелях аксіологічне значення лексичної

одиниці поляризується в межах висловлювання: „*Заки зійде сонце – роса очі виїсть* (Мик. Н. Дн.) – Говорить нещасливий чоловік даремно очікуючи щасливого повороту в його життю” (Франко 1909: 148); „*Нім сонце зайди, то сі смеркни* (Жидач.) – Се буває звичайно в горах, де долинами смеркає ся швидше, ніж сонце зайде за гору” (Франко 1909: 149); „*Нім сонце зійде, роса очі виїсть* (Ільк., Кобр., Лев., Петр.) (Франко 1909: 149); „*Оглынуло сі сонце над вечір – чом в день не світило* (Сор.) – Рефлексія нещасливого чоловіка, якому щастє не служило все жите, а усміхає ся тільки під кінець життя” (Франко 1909: 149); „*Сонце мі зайде, поки там зайду* (Наг.) – Сонце зайде, поки я буду в дорозі до даного місця” (Франко 1909: 149); „*Як не було сонця з рана, то по полудни вже не треба* (Видинів) – Рано сонячне тепло і світло важнійше як по полудни, але в робочі дні літок пополуднішне сонце буває дуже корисне для праці в полі” (Франко 1909: 150).

Опозиція **досконале-недосконале сонце** передана пареміями: „*І сонце не всі гори освічує, хоть високо ходит* (Гнідк.) – Бувають у високих горах місця, до яких світло сонця ніколи не доходить” (Франко 1909: 148); „*І сонце свої плями має* (Гнідк.) – І найкраща річ на світі має свої хиби” (Франко 1909: 148); „*Не тільки сонць, що через вікно видно* (Явор.) – Світ щирокий і сонце тільки по часті освічує його” (Франко 1909: 149).

Традиційним для української ментальності є зіткнення контрастних лексем (**сонце – місяць; сонце – зоря, сонце – роса; сонце – вода** (дош), навіть **сонце – вертеп**), побудованих на логіко-смисловому ототоженні й протиставленні природних стихій, небесних світил тощо: „*Заклинає сонцем, місяцем, росами, водами, зорями і вертепами* (ЮК.) – Формула заклинання” (Франко 1909: 148); „*Аби сонце світило, а місяць і зорі як хотят* (Дар.) – Жартівливий вислов: аби мені була головна основа житєвого щастя пр. здоровлє, розум, то про інші приємности мені байдуже” (Франко 1909: 148).

Для очевидних, збагнених речей, які не потребують роз’яснення, упорядник подає такі паремії: *Сонце обяснювати* (Гнідк.) (Франко 1909: 149); *Сонце піджигати* (Гнідк.) (Франко 1909: 149). Щоправда, упорядник для таких очевидних речей подає своє тлумачення – „Значіне неясне”.

Водночас, пояснюючи паремію *Сонцьи решетом не вхопиш* (Наг.), І. Франко згадує анекдот „про бабу, що збудувавши хату без вікон пробувала решетом внести до неї троха сонячного світла” (Франко 1909: 150). Натомість у польській мові для позначення очевидних речей співзвучний з українським фразеологізм: *jasne jak słońce*. А от фразеологізм *poruwać się z motyką na słońce*– приступати до якогось важкого завдання, не маючи потрібних засобів чи сил, не має відповідника в українській мові.

Засвідчено чимало в українському фольклорі замовлянь та проклять із концептом **сонце**: *Аби-м сьвіта-сонцьи не видів, як я то видів!* (Наг.) (Франко 1909: 148); *А сонць бись праведного не виділа!* (Княж.) (Франко 1909: 148);

Бодай ся на тебе ясне сонічко не дивило! (Лол.) (Франко 1909: 148); *Бодай тебе сонце не виділо!* (Стан.) (Франко 1909: 148); *Сонце би тя побило!* (Ільк.) (Франко 1909: 149).

Із сонцем пов'язували і народні прикмети: „*Коли сонце обзирає ся, буде дощ* (Богородич.) – Сонце обзирає ся, коли раптом вигляне ізза хмари” (Франко 1909: 149); „*Сонце в завалу зайшло, буде дощ* (Наг.) – Завала – чорна хмара на заході сонця” (Франко 1909: 149); „*Сонце припікає, дождж буде* (Наг.) – В літі по спеці часто буває дощ” (Франко 1909: 150); „*Сонце рано схопило сї, в день дождж буде* (Наг.) – Коли в хмарний день літний сонце з рана світить ясно, а потім заходить за хмару, то кажуть, що сонце схопило ся рано. В такий день звичайно по полудни або рано буває дощ” (Франко 1909: 150).

Отож, відлуння світоглядних переконань того чи іншого етносу збереглося в мові до сьогодні. Коли кажемо: *сонце встало/сіло/пішло/зайшло/підхопило/виділо/оглянулося/озирнулося/б'є/спочиває/купається*, то не замислюємося над тим, що всі ці мовні конструкції – продукти давнього анімістичного світогляду, адже для української мовної картини світу характерним є уявлення про сонце як живу істоту, що знаходить свій вияв у переосмисленні стертої метафори. Щоправда сьогодні наведені вислови сприймаємо або як звичайні типові мовні звороти, формули, або ж як мовнопоетичні образи, словесні символи.

Як і передбачав Іван Франко, його лексикографічна праця *Галицько-руські народні приповідки* справді дала невичерпний „матеріал до студій над нашими приповідками і їх культурним та язиковим значенім, над їх мішаним, національним та інтернаціональним характером” (Франко 1907: 2). Концепти як складові мовних картин світу актуалізуються і відповідно об'єктивізуються в різних культурах і дискурсах неоднаково. Поняття *сонце* має не тільки загальнокультурні ознаки, пов'язані із життям, теплом, енергією, світлом і радістю, але й відмінні асоціативні реакції, що визначають її емоційно-оцінний статус у різних культурах. Враховуючи, що ментальність кожного народу пов'язана з осягненням ним Всесвіту, етнічна специфіка міжособистісного й міжнаціонального спілкування, яка репрезентує ментальний пласт комунікації через народну творчість, на сьогодні вивчена недостатньо. Дослідники українського пареміологічного фонду зауважують, що паремії можна вважати своєрідним кодексом неписаних законів моралі і поведінки, адже повага до традиції, знання української мови як рідної і як державної – це важлива умова розвитку суспільства, становлення державності.

Література

- ВЕЖБИЦКАЯ А., 1991, *Понимание культур через посредство ключевых слов*, Москва.
- ВТССУМ: В.Т. Бусел (ред.), *Великий тлумачний словник сучасної української мови*, Ірпінь 2009.
- ФРАНКО І., 1901–1910, *Галицько-руські народні приповідки*, Львів.
- ЖАЙВОРОНОК В., 2006, *Знаки української етнокультури. Словник-довідник*, Київ.
- МАЛЕНКО О., 2012, *Етнокоди художнього мовосвіту в поетичних текстах М. Стельмаха*, „Культура слова”, № 76, с. 59–65.
- МАСЛОВА В., 2011, *Введение в когнитивную лингвистику*, Москва.
- СТАВИЦЬКА Л., 2001, *Національна ідея у дзеркалі образу України*, „Дивослово”, № 4, с. 15–17.
- ШЕВЕЛЬОВ Ю., 1985, *З проблем української пареміології середини 19 сторіччя*, Саут-Бавнд-Брук.

MONIKA BUŁAWA
INSTYTUT JĘZYKA POLSKIEGO PAN, KRAKÓW

PARALUSZ I INNE „ODMIANY ZŁOŚLIWYCH DIABŁÓW”, CZYLI O ZWIĄZKACH MIĘDZY CHOROBA A DIABŁEM WE FRAZEOLOGII GWAROWEJ

– A idźże do paralusza! – ofuknął nas nieraz ze złością [ojciec].
– Ki smutek cię tu nadał! Albo: – Ki grzysi cię tu przynieśli.
Według jego widać uważania: Smutek, Grzech, Paralusz,
także Frasz, czy Kaduk – były to odmiany złośliwych diabłów.
(S. Pięgoń, *Z Komborni w świat. Wspomnienia młodości*,
Kraków 1957: 106).

Artykuł ten, poświęcony zagadnieniom frazeologicznym, powstał przy okazji moich badań nad gwarowymi nazwami chorób. Korzystając z kartoteki *Słownika gwar polskich* PAN¹ (SGP), a także dodatkowych źródeł etnograficznych, zebrałam nie tylko bogaty zbiór leksemów z interesującej mnie grupy semantycznej, ale także zgromadziłam zawierające je frazeologizmy. Mimo że kartoteka SGP nie była tworzona z myślą o systematycznym gromadzeniu tego rodzaju jednostek, zebrany przeze mnie materiał okazał się na tyle obfity, że pozwala na pokazanie typowych funkcji, jakie nazwy chorób pełnią we frazeologii gwarowej.

W materiale tym wyraźnie wyodrębniają się dwie grupy związków: pierwsza obejmuje przekleścia, druga zaś – będąca w niniejszym artykule przedmiotem mojego zainteresowania – frazeologizmy, których wspólną, wyróżniającą cechą jest to, że mają one swoje odpowiedniki zawierające rzeczownik *diabeł* lub jego bli-

¹ Zawiera ona materiały gwarowe, rękopiśmienne i wyekscerpowane ze źródeł drukowanych, zapisane w XIX i XX w. na terenie polskiego obszaru gwarowego. Gromadzi również leksemy i frazeologizmy kaszubskie ze względu na to, że gwary kaszubskie długo były traktowane jako gwary języka polskiego (od 2005 r. kaszubszczyzna ma status języka regionalnego). Jednostki te również uwzględniam w niniejszym artykule.

skoznaczniki (np. *bies*, *lich*, *czart*): odpowiedniki tożsame pod względem znaczenia, obrazowania oraz – z pewnymi wyjątkami – formy składniowej. Przyjmując definicję wariantywności jednostek frazeologicznych, która dopuszcza niesynonimiczność wymiennych komponentów leksykalnych (z taką sytuacją mamy tu do czynienia), ekwiwalentne związki frazeologiczne z komponentem o znaczeniu ‘diabeł’ oraz z nazwami chorób będę traktowała jako leksykalne warianty frazeologiczne².

Zaznaczyć muszę, że głównym obiektem analizy są w tym artykule jednostki z nazwami chorób, dlatego też w prezentacji materiału frazeologicznego będzie widoczna pewna asymetria. Nie interesuje mnie tu wymiennność synonimiczna w obrębie frazeologizmów z komponentem o znaczeniu ‘zły duch’: na potrzeby swojej analizy podaję jedynie ogólnopolski frazeologizm z rzeczownikiem *diabeł*, pomijając jego ogólnopolskie i gwarowe warianty z bliskoznacznikami. Pokazuję natomiast wszystkie gwarowe frazeologizmy z nazwami chorób (z podaniem ich dokładnej lokalizacji geograficznej), które można uznać za warianty danego związku z wyrazem *diabeł*.

Dla przedstawienia związków z tym komponentem posłużyłam się materiałem zaczerpniętym ze słowników języka polskiego, zarówno historycznych, jak i współczesnych, *Nowej księgi przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich* (NKPP) oraz z opracowań Anny Engelking (2010) i Doroty Adamiec (2007). Materiał gwarowy pochodzi, jak już wspomniałam, z kartoteki SGP. Kilka jednostek wyekscepowywałam ponadto z kartoteki *Słownika gwar Ostródzkiego, Warmii i Mazur* (opatruję je skrótem *k. SGOWM*). Prezentując poszczególne jednostki frazeologiczne, podaję ich lokalizację zgodnie z zasadami stosowanymi w SGP³. Jeśli materiał pochodzi ze źródeł drukowanych, po skrócie nazwy powiatu następuje skrót odnoszący się do publikacji, z której jednostka została wyekscepowana. W wypadku fiszek rękopiśmiennych skrót nazwy powiatu poprzedzony jest nazwą miejscowości, w której zbierano materiał. Cytaty gwarowe, niezależnie od tego, jak zostały zapisane w źródłach drukowanych i rękopiśmiennych, podaję w zapisie ortograficznym (na zasadzie wyjątku wprowadzając litery *á*, *é* na oznaczenie samogłosek pochyłonych oraz *ə* w leksemach kaszubskich na oznaczenie szwa), aby uniknąć stosowania znaków fonetycznych. Nie zaznaczam ewentualnej labializacji.

² Problematyka wariantywności frazeologizmów z komponentem ‘diabeł’ została poruszona także w odniesieniu do innego rodzaju komponentów wymiennych. Renata Dźwigoł (2014) dokonała analizy porównawczej wariantów frazeologicznych z komponentami ‘pies’ oraz ‘diabeł’. Dorota Adamiec (2007: 163) oraz Anna Tyrpa (2001: 56) zwróciły uwagę na wymienną w synonimicznych związkach wyrazów *Bóg* i *diabeł* (lub jego bliskoznaczników), np. *do Boga/do diabła* ‘wiele’, *daj kogo Bogu/daj kogo diabłu* (Adamiec 2007: 163).

³ Czyli zgodnie z „Wykazem gromad PRL” i „Alfabetycznym wykazem powiatów, miast i gmin PRL” według stanu na dzień 1 VII 1952 r. (uzasadnienie takiej decyzji zob. SGP I: LII).

Nim przejdę do omówienia materiałów gwarowych, należy podkreślić, że także w dawnej i współczesnej polszczyźnie ogólnej znane są warianty frazeologizmów z komponentem ‘diabeł’ mające w swoim składzie hiperonim *choroba* lub rzeczownik *cholera* (zob. Bera 1997), por. np.:

- *na diabła, po diabła, po jakiego diabła* = *na cholere, po cholere, po jaką cholere* (SJPD I: 891), także: *na jaką cholere* (SJPD I: 891) (por. też: gw. *po chorobe*: *A po chorobe jo mom chodźić* (łączy PJPAN 37: 314));
- *jeden diabeł* = *jedna cholera* (PSWP VII: 53);
- *rzucić coś, wszystko do diabła/w diabły* = *rzucić coś w cholere* (WSJP PAN);
- *diabeł/diabli kogo, co nadał/nadali, przynieśli* = *choroba nadała, przyniosła kogo* (SL I: 259; SW I: 293);
- *diabeł/diabli (go, ją itp.) wie/wiedzą* = *choroba wie*: *Jada co dzień kielbasę, bułki, serdelki, choroba wie nie co* (SW I: 293); *Do apteki po dwa razy na dzień lataj, do magła drałuj i choroba wie, gdzie nie chodź* (SJPD I: 899)⁴; *cholera (go, ich itp.) wie* (SJPSz I: 270);
- *idź itp. do diabła* = *idź do choroby* (SL I: 259; SW I: 293; SJPD I: 899); *idź do cholery* (SW I: 290; SJPD I: 891) (por. też: gw. *idź pod cholere* (Żabików radz-podl)).

We współczesnej leksykografii leksem *choroba* traktowany jest jako eufemistyczny odpowiednik leksemu *cholera* (np. „Słowo *choroba* jest używane eufemistycznie zamiast słowa *cholera*, zwłaszcza w przekleństwach” (ISJP I: 173), tak samo w: SJPSz I: 274; USJP I: 430; PSWP VII: 66). Z perspektywy synchronicznej interpretacja taka jest właściwa: jedna z technik eufemizowania polega na używaniu wyrazów zaczynających się tak samo jak wyraz, którego wymówienia chce się uniknąć (np. *kurna, cholewa*); leksem *choroba* spełnia to kryterium, może więc być traktowany jako zastępczy w stosunku do leksemu *cholera*. Jako jego hiperonim jest to również wyraz zastępczy w kategoriach semantycznych. Inaczej jednak rzecz wygląda na poziomie diachronicznym: dane ze słowników historycznych wskazywałyby, że frazeologizmy ze słowem *choroba* wykształciły

⁴ Frazeologizmy *diabli wiedzą, diabeł wie* definiowane są w słownikach jako związki wyrażające niewiedzę, niemożność poznania prawdy (np. ‘nikt nie wie, nie wiadomo’ SJPSz I: 392). W przytoczonych cytatach związek *choroba wie* jako element kończący wyliczenie informuje, że nie jest ono kompletne, wyrażając przy tym negatywne nastawienie nadawcy do opisywanej rzeczywistości (irytację, niezadowolenie). Warianty z rzeczownikiem *diabeł* także mogą występować w takiej funkcji.

się wcześniej od tych ze słowem *cholera*, a zatem niezależnie od nich, nie zaś jako ich eufemistyczne odpowiedniki.

Jednostki frazeologiczne ze słowem *choroba*, w których podawane jest ono jako synonim słów *kaduk*, *kat*, *diabeł*, notuje słownik Lindego: *Bodaj go choroba!*; *Niech mię choroba weźmie*; *O niechże diabli, choroba, wszystko złe takich bierze Ichmościów*; *Otóż i oni, na moje nieszczęście! czy tu choroba ich niesie!*; *Czy choroba nadała tego posłańca?*; *Idź do choroby!* (SL I: 259) (wszystkie cytaty pochodzą z druków wydanych w XVIII w., ostatni przykład podany bez źródła). Słowo *cholera*, jako *kolera* odnotowane wprawdzie już w SS^tp I: 245 (zapożyczenie z łac. *cholera*, co z gr. *choléra* (SEJPSław II: 352)) w znaczeniu ‘temperament choleryczny’, dopiero w dobie średniopolskiej nabrało znaczenia groźnej choroby epidemicznej objawiającej się biegunką i wymiotami. SESł (II: 352) podaje, że znaczenie to ustaliło się około połowy XIX w., według SEBań (I: 142) *cholera* występowała w tym znaczeniu od drugiej połowy XVIII w. Cytaty podane w ESJPXVII–XVIII w haśle *Cholera* pod znaczeniem ‘ostra zakaźna choroba układu trawiennego’ pochodzą jednak ze źródeł jeszcze wcześniejszych: z XVII i pierwszej połowy XVIII w. W tym nowym znaczeniu słowo *cholera* było – według SEBań I: 142 – „od XIX-2 częste w przekleństwach (*niech go cholera weźmie*; *idź do cholery*; *do cholery z tym*), później też jako epitet obelżywy (*ty cholero*; *ale z niej cholera*)”. Popularność tę, której nie zyskała żadna z nazw groźnych chorób, tłumaczy Andrzej Bańkowski „nie częstością epidemii, ale wybitną eufonią słowa” (SEBań I: 142). Przekleństw ze słowem *cholera* nie notuje słownik Lindego, są już one natomiast poświadczone w SW (I: 290, gm.: *A żeby cię cholera wzięła!*; *Idź do cholery*). Dla uzupełnienia tych informacji leksykograficznych o dane dotyczące samej choroby warto dodać, że w Europie, w tym w Polsce, epidemie cholery były zjawiskiem charakterystycznym właśnie dla wieku XIX (Gajda 2011: 442).

W materiałach gwarowych kartoteki SGP zostały odnotowane frazeologizmy z wyrazami *cholera* i *choroba* takie same jak wyżej przytoczone (zob. hasła *Choroba* i *Cholera* w SGP). Zebrałam jednak również inne frazeologizmy, w większości dyferencyjne w stosunku do tych notowanych w dawnych i współczesnych słownikach języka polskiego⁵, a także zawierające nazwy innych niż *cholera* chorób. Są to następujące jednostki:

1) *Idź itp. do diabła* =

- związki z gwarowymi nazwami paraliżu: *A idźże do paralusza*⁶! (kroś Pi-goń 106); *Idź do palarusa* (ok. Kielc Zb II: 251); *Wynoś się do palarusa*

⁵ Sprawdzone zostały następujące słowniki: SS^tp, SPXVI, ESJPXVII–XVIII, SL, SW, SJPD, SFJP, a także NKPP.

⁶ Forma *paralusz* w SW IV: 55 odnotowana jako gwarowa, w SJPD VI: 117 jako dawna. U Lindego także forma *palarusz*: *Jeżeli łgę, niechby mię palarusz (paraliż) naruszył* (SL IV: 46).

- (ok. Przasnysza SKJ V: 118); *Do pararusa byś poszła* (zam PF V: 823) (por. *Trzecie pismo wysła się do Chowańskiego, by sobie szedł do pararusa*. Sienk[iewicz] (SW IV: 55; forma *pararus* podana jako gwarowa));
- *Bięż do szlaka!*⁷ (Kuj Kuj I: 52); *Idź do ślaka!* (Kuj Kuj II: 277);
 - *Idź do morówki*⁸ (Kuj Kuj I: 52);
 - *Idź sobie do bóla! – do stu bólów!* (wys-maz Wisła X: 352); *Idź do bóla, idź do bólów ciężkich!* (ok. Łomży BibWarsz 1860 II: 749)⁹ (por. *ból* ‘diabeł’ (ESJPIXVII–XVIII s.v.; SL I: 145) oraz zwroty, w których rzeczownik *ból* użyty jest w tym znaczeniu: *być u bóla*, *zjeść bóla* (ESJPIXVII–XVIII s.v.)).
- 2) *Pal* (cię, was itp.) *diabli* =
- *Pal go cholera* (kols NT II: 226);
 - *Pal go kolka!* (gar Zb VIII: 255);
 - *Pal go szlak!* (Kuj Kuj II: 277) (por. h. *Szlag* SW VI: 631: *Pal ją tam szlag!*; ten sam cytat w: SKarł V: 304).
- 3) *diabeł/diabli* (go, ją itp.) *wie/wiedzą* =
- *Szlak go tam wie, do czego to ma być* (Mrągowo k. SGOWM); *Ślak go zie [wie], jeki ón stary* (Zgniłocha nierz k. SGOWM); *Szlak go tam wie* (Węgój resz k. SGOWM)¹⁰;
 - *Kolka jech tam hié [wie]* (Janki Młode ostroł);
 - *A pararus zi!* [wie] (w odpowiedzi na pytanie eksploratora) (Mrągowo SGOWM VI: 31).
- 4) *Diabla wart* = *szlaka* (*ślaka*) *wart*: *Ej, droga ta szlaka warta* (Kuj Kuj II: 277); *Jedni mnie ją chwalili, / że Kasia dobra była, / drudzy mi ją ganili, / że szlaka warta była* (z pieśni, lip Maz VI: 56); *Jest tać-ta [dzieweczka] cwarta, / ta ślaka warta* (z pieśni, al-kuj Kuj II: 11).
- 5) *Na diabla* = *na szlaka*: *Na szlaka to ten kawaler, co ze trzoma godo* (z pieśni, Stawiguda olsz k. SGOWM); *Prawde wróbel gada, co na dachu siada, na szlaka-ć to ten kawaler, co ze trzoma gada* (z pieśni, Opaleniec szczyc k. SGOWM).
- 6) *Ki diabeł* = *Kiz tam poraż! A kiz tam porazi; gdy komu coś zginie, to mówi: A kiz tam poraż, znoł chto to wziół* (miel PKJ II: 80).

W tekstach pieśniowych odnotowałam ponadto połączenie *zjeść szlaka* (*ślacha*): *Dam ci gęby z chęci, mam cię na pamięci, ale matka szlaka zjadła, wciąży*

⁷ Nazwa ta oraz *kolka* i *poraz* zostały omówione w dalszej części artykułu.

⁸ *Morówka* ‘morowa zaraza, morowe powietrze, dżuma’ SJPd s.v.

⁹ *Ból* w gwarach miał nie tylko znaczenie znane ze współczesnej polszczyzny, był także nazwą różnych chorób i dolegliwości, m.in. gościeca (zob. SGP II: 425–426).

¹⁰ Odnośnie do związków z jednostkami *sz(ś)lak*, *ślach* odnotowanych na Warmii i Mazurach należy wspomnieć, że jest to obszar, na którym gwary zapożyczyły niem. *Schlag* w znaczeniu ‘piorun’. Brałam zatem pod uwagę możliwość, że wymienione jednostki łączą się z tym znaczeniem, nie zaś z nazwą choroby, co jednak stanowi mniej prawdopodobną interpretację.

mi się tu kręci (Zb VI: 151–152); *Twoja wiara ślacha zjadła, już ja od niej mocno zbladła* (słowa kierowane przez dziewczynę do chłopca, który ją uwiódł) (Mr MazPr: 326). Zarejestrowany w SJPD II: 120 zwrot *zjeść diabła, sto diablów* (z definicją ‘przekleństwo, zwrot wyrażający gniew, złość’) stanowi najbliższy formalnie odpowiednik frazeologiczny z komponentem ‘diabeł’, jednak podane przykłady jego użycia pokazują, że pełnił on inną funkcję niż przywołane tu połączenia z wyrazem *szlak* (np. *Zziajany i dziki, jak bomba wypadł... prezes. „Sto diablów zjedliście!” wrzasnął*).

Motyw zjedzenia lub wypicia diabła występuje również w innych frazeologizmach, np. *zje diabła, choćby zjadł diabła, niech sto diablów zjem, jeżeli...* ‘choćby nie wiem co (nigdy się to nie stanie)’ (SJPD II: 120), *bogdaj wypił diabła, bodaj diabła zjadła* (NKPP I: 429). A. Engelking interpretuje tego rodzaju jednostki jako nawiązujące do magicznej praktyki zadawania diabła, czarów czy też choroby w jedzeniu lub w piciu, przeważnie w wódce (Engelking 2010: 252–253). Również D. Adamiec (2007: 118) wiąże je z wiarą w to, że siła nieczysta może dostać się do człowieka przez przelyk, że diabła można zjeść. Z tymi motywami łączą się też zapewne przywołane frazy. Pierwsza z nich bliska jest jeszcze innych frazeologizmów – *diabeł w kogoś wstąpił, diabeł w kimś siedzi*, u swoich podstaw mających wierzenia, zgodnie z którymi diabeł może opętać człowieka, dostając się do jego środka (Adamiec 2007: 117). Być może – podobnie jak oba te frazeologizmy – służy ona do wyrażenia negatywnej oceny człowieka złego, złośliwego albo też ruchliwego, zachowującego się niespokojnie. Drugi wyimek z pieśni – *twoja wiara* [‘wierność’¹¹] *ślacha zjadła* – podany został w źródle jako wariant wersu *twoja wiara mnie uwiódła*. Trudno o jednoznaczne zdefiniowanie znaczenia, w jakim występuje tutaj zwrot *zjeść ślacha*. Poza wspomnianymi już frazeologizmami można jednak w tym kontekście przywołać dodatkowo podane w SL (VI: 1070) połączenie *zjecie mi diabła*, objaśnione jako ‘oszukacie się, zawiedziecie się potężnie’¹².

Kilka nazw, które pojawiły się w przywołanych wyżej frazeologizmach (*kolka, szlak, poraz*), wymaga objaśnienia.

Kolka – pierwotnie *kolika* (XVI–XVIII w.) z sřlac. *colica (passio)*, co przejęte z gr. *kōlikē nōsos* ‘choroba jelit’ (SESř II: 356; SEBor: 244). Obecna forma *kolka* powstała wskutek skojarzenia z czasownikiem *kłuć* (*kolę*) i z pierwotnym *nomen actionis kolka* ‘kłucie’, ‘przedmiot kolący: szpilka drzewa iglastego’, ‘kolec ostu, łopianu’ (SESř II: 356). Jednostki te to nazwy dolegliwości bólowych znane w języku ogólnopolskim: *kolika* – ‘choroba (dzisiaj objaw chorobowy) charakteryzująca się ostrym bólem spowodowanym stanem zapalnym w przewodzie pokarmo-

¹¹ Według objaśnienia w źródle.

¹² Inny jeszcze frazeologizm z czasownikiem *zjeść* i nazwą choroby (a właściwie: objawu choroby) podaje słownik Lindego: *Sto gorączek niech zje, mów mu ode mnie* (SL II: 96).

wym lub płucach’ SPXVI s.v.; *kolka* – ‘kłucie, ból kłujący, ból brzucha, rznięcie’ SW s.v.; ‘gwałtowny, kurczowy ból w jelitach, w okolicy nerek, w prawym podżebrzu itp.; kłucie, rznięcie’ SJPD s.v. W medycynie ludowej posługiwano się nazwą *kolka* na określenie bólów odczuwanych w jamie brzusznej lub klatce piersiowej (diagnostyka ludowa nie pozwalała na bardziej precyzyjne wyróżnianie poszczególnych schorzeń, zob. np. Tylkowa 1989: 84, 88; Libera 1995: 11). Podkreślić trzeba, że leksem ten funkcjonował jako nazwa choroby, nie zaś objawu – charakterystyczną cechą diagnostyki ludowej było bowiem traktowanie zjawisk, które z punktu widzenia medycyny naukowej stanowią jedynie symptomy schorzeń, jako samodzielnych jednostek chorobowych. Podane tu wyjaśnienia są potrzebne przede wszystkim ze względu na to, że obecnie leksem *kolka* często używany jest w odniesieniu do niegroźnej dolegliwości bólowej o niechorobowym charakterze, powstającej w wyniku gwałtownego śmiechu lub szybkiego biegu.

Szlag – piętnastowieczne zapożyczenie ze śrwniem. *slac*, *slages*, niem. *Schlag* ‘cios, uderzenie; udar (mózgu), porażenie, apopleksja; bicie’ (od *schlagen* ‘bić, uderzać’) (SEBor: 604). W historycznych słownikach języka polskiego leksem ten odnotowywany jest w znaczeniu ataku apopleksji i paralizu¹³ w następujących formach: *szlag* lub *ślag* (SSp VIII: 572, zapis *slag* nie pozwala na jednoznaczną interpretację); *szlak*, *ślak* (SL V: 594); SW VI podaje formy *szlag* (na s. 631 bez kwalifikatora, na s. 632 jako gwarową), *szlak* (na s. 632), *ślag* (na s. 632 jako gwarową). Słowniki powojenne notują formę *szlag* w znaczeniu ‘apopleksja’, jednak z informacją, że wyraz ten funkcjonuje już tylko jako człon utartych połączeń, m.in. *szlag kogo trafił* (*trafi*) ‘ktoś dostał (dostanie) ataku apopleksji’, *niech cię* (*go*, *was*) *szlag trafi*; *szlag* (*by*) *to trafił*; *niech to wszystko szlag trafi* SJPD s.v. W gwarach omawiany leksem występuje jako nazwa choroby, synonim słowa *diabeł* oraz składnik frazeologizmów; odnotowany został w formach: *szlag*, *ślag*, *szlak*, *ślak*, *ślach*, kasz. *szlach*.

Poraz – wyraz poświadczony w kartotece SGP w kilku punktach Małopolski (Rogoźnik n-tar; Mszana Dolna lim; n-tar (Orawa) KąśSGO II: 127), definiowany jako paraliż, porażenie (np. *dostał poraż do głowy*) (por. *porazić* ‘spowodować bezwładność, znieruchomienie; sparaliżować’ SJPD s.v.).

Nie wchodząc w szczegółową analizę poszczególnych frazeologizmów, można jednak stwierdzić, że przynależność zarówno diabła, jak i choroby do sfery tego, co złe, powoduje, że związki, w których występują nazwy obu tych rzeczywistości, są wyspecjalizowane w wyrażaniu negatywnego nastawienia nadawcy wobec czegoś lub kogoś, por. *diabeł/choroba kogoś nadał(a)*; *idź do diabła/do choroby/do cholery/*

¹³ Dochodzi do pomieszania choroby i jej skutku: całkowity lub częściowy paraliż jest skutkiem apopleksji, czyli nagłego przerwania dopływu krwi tętniczej do pewnego obszaru mózgu.

*do paralusza/do szlaka/do morówki/do bóla; pal (cię, was itp.) diabli/cholera/kolka/szlak*¹⁴; *rzucić coś w diabły/w cholerę; jeden diabeł/jedna cholera; ki diabeł*¹⁵/*ki poraż; na diabła/na cholerę/na szlaka; po diabła/po chorobę/po cholerę.*

Można w tej grupie frazeologizmów wyróżnić jednostki, w których – jak to określa D. Adamiec (2007: 115) – diabeł utożsamiany jest z nicością; chodzi tu o frazeologizmy, które można definiować, nazwę diabła zastępując zaimkami *nikt* lub *nic*: *diabła/szlaka wart* ‘nic niewart’; *diabeł/choroba/cholera/palarus/kolka/szlak wie* ‘nikt nie wie’. Drugi z przywołanych związków nie wyraża bezpośrednio negatywnej oceny jakiegoś obiektu, komunikuje jednak niemożność poznania prawdy, a więc coś, co jest zjawiskiem przeważnie wartościowanym negatywnie. Posłużenie się nazwą diabła jako komponentem równoważnym znaczeniowo zaimkowi *nikt* lub *nic* stanowi schemat budowania frazeologizmów, który pozwala tworzyć całą serię tego typu związków, jak o tym świadczy materiał z okresu baroku pokazany przez D. Adamiec (2007: 115): *diabeł komu do kogo* ‘daj spokój, nic ci do mnie’, *diabeł się kogo będzie pytał* ‘nikt się nie będzie pytał (o zdanie)’, *diabeł wierz komu* ‘nie wierz nikomu’, *diabeł to widział* ‘nikt czegoś takiego nie widział’, *diabła on wie* ‘nic nie wie’, *czorta Bóg dopomoże* ‘nic Bóg nie pomoże’, *diabła sobie ważyć* ‘lekceważyć, nic się nie przejmować czymś’. Według tego samego wzorca zostały utworzone następujące związki z leksemem *choroba*: *chorobę będziesz miał z tego* ‘nic nie będziesz miał z tego’; *chorobę dostaniesz* ‘nic nie dostaniesz’ (SW I: 293); *choroba mi do tego* ‘nic mi do tego’ (dęb SKarł I: 198); nieco inny, jednak podobny schemat realizuje także fraza z rzeczownikiem *kolka*: *Dostaniesz kolke, a nie piniondze* ‘nie dostaniesz pieniędzy, nic nie dostaniesz’ (Nienadówka kolb). Fraza *choroba mi do tego* ma swój bezpośredni odpowiednik z komponentem ‘diabeł’ (*diabli komu do tego* (SJPD II: 121)). Niewykluczone, że w dawniejszej polszczyźnie udałooby się znaleźć także ekwiwalenty dla pozostałych frazeologizmów, co jednak nie wydaje się tutaj najistotniejsze. Można bowiem w tym wypadku mówić o wariantowości dotyczącej nie tylko poszczególnych jednostek frazeologicznych, ale także pewnego ich typu – obejmującego jednostki z komponentem równoważnym znaczeniowo zaimkowi *nikt* lub *nic*, który jako komponent wymienny może być wyrażony nazwą diabła, hiperonimem *choroba* albo nazwą konkretnego schorzenia.

¹⁴ Frazeologizm ten z rzeczownikiem *diabeł* lub z rzeczownikami synonimicznymi definiowany jest jako wyrażający postawę obojętności, np. *Pal (cię, was itp.) diabli, kaci, lichu* ‘niech tam, wszystko jedno, mniejsza o to’ (SJPSz II: 585). Chodzi tu jednak często o tego rodzaju obojętność, która też w istocie ma charakter deprecjonujący.

¹⁵ Wyrażenie *ki diabeł* (podobnie jak i *na diabła/na cholerę, po diabła/po cholerę*) używane jest m.in. w pytaniach wyrażających zdziwienie czy zaskoczenie (czyli uczucia, z którymi nie musi wiązać się negatywne wartościowanie). Jak jednak zauważa D. Adamiec (2007: 118), analizując frazeologię okresu baroku, związek *ki diabeł* i pokrewne mu występują w kontekstach wskazujących, że służą one do wyrażenia „nieprzychylnego zdziwienia, niechętnego niedowierzania mówiącego”, i nie są bynajmniej neutralne emocjonalnie.

Wśród omawianych tu wariantów frazeologicznych można wyróżnić podgrupę jednostek będących ekspresywnymi wyrażeniami informującymi o dużej ilości lub dużej intensywności czegoś. W odmianie ogólnopolskiej treści takie wyrażane są zarówno przez frazeologizmy z komponentem *diabeł*: *jest czego do diabła (i trochę)*, *mieć czego do diabła* (SJPD II: 120); *jak diabli, jak wszyscy diabli, jak sto, trzysta itp. diabłów* ‘w odniesieniu do rzeczowników: ogromny; do przymiotników, przysłówków, czasowników: bardzo’ (SJPD II: 121), jak i za pomocą synonimicznych związków z leksemami *cholera*, *zaraza* oraz *choroba*:

– *cholera*: *(czegoś jest) do cholery (i trochę)* (SJPSz I: 270); *do cholery i ciut, ciut* (SPLP II: 91); *od cholery (i trochę)* (ISJP I: 171); *jak cholera* (SJPD I: 891); *zły jak cholera; zimno jak cholera; mróz jak cholera itp.* (SJPSz I: 270); *jak wielka cholera* (SPLP III: 488) (przykłady gwarowe zob. SGP, h. *Cholera*, też z przyimkiem *w*: *w cholere*: *W cholere śpiwały godzinki, a w cudzy wyce kradli* (Świątniki sand));

– *zaraza*: *jak zaraza* (SPLP III: 490);

– *choroba*: *do choroby* (SPLP III: 92); *jak choroba* (SPLP III: 451) (przykłady gwarowe zob. SGP, h. *Choroba*, też z przyimkiem *od*: *od choroby: Wódki nawieźli od choroby* (Huszcza biał-podl)).

We frazeologizmach gwarowych występowały także inne niż wyżej wymienione nazwy chorób: *mór*; *pomorek* ‘zaraza’, *powietrze* ‘zaraza’, *febra*, *paraliż* (w gwarowych formach), *kolka*, *parch* ‘choroba skóry obecnie nazywana grzybicą woszczynową’ (w gwarach może być też nazwą innej choroby skórnej). Jednostki te przedstawię, dzieląc je na te, które informują o dużej ilości, oraz te, które komunikują dużą intensywność czegoś.

1) Frazeologizmy informujące o dużej ilości czegoś:

a) *do* + nazwa choroby:

– *Jo na piniondze niechciwy, jakbym chcioł, tobym mioł do mora* (Poręby Majdańskie kolb);

– *Robotników to bedzie do palarusa do tyj młocki* (Huszcza biał-podl);

– *Łachów mom do kolki* (Zuzułki węgr);

b) *od* + nazwa choroby: *Wnioskujęm od parcha i troche* (czar SO XIV: 111¹⁶).

2) Frazeologizmy informujące o dużej intensywności czegoś:

a) *od* + nazwa choroby: *Ciente te muchy od kolki* (Janki Młode ostroł);

¹⁶ W źródle podana definicja: ‘stawiamy wnioski bez końca’. Sam leksem *parch* zdefiniowany został jako ‘diabeł, diasek’.

b) *jak* + nazwa choroby:

– *Ta miydnica thusta jak palarus! To pole urośnynte jak palarus* (Huszcza białopodl); *Wəsok* [‘wysoko’] *to bəło jak paraluż. Je to grandy* [‘przykry, uciążliwy, trudny’] *rachunk jak paraluż* (Kasz LPW I: 610);

– *Palic boloł jak frebra* [‘febra’] (Zychorzyn opocz);

– *Nie smakowało mi to jak ślak, alek ta dziubnół cosik, coby sie nie gniywali. Dróga dziurawá jak ślak*¹⁷ (n-tar (Orawa) KąśSGO I: 369);

– *Te dzieci brudne jak pomorki*¹⁸ (Huszcza białopodl);

– *Jak sto morówek* (inow SobKuj: 73)¹⁹.

Przedstawione tutaj związki z komponentem *diabeł* oraz z nazwami chorób nie są w pełni tożsame, jeśli chodzi o ich formę. We frazeologizmach z nazwami chorób użyte zostały przyimki, których nie odnotowałam w wypadku frazeologizmów „diabelskich”: *od* (np. *od cholery*, *od choroby*, *od kolki*) oraz *w* (*w cholerę*). Poszczególne frazeologizmy różnić się też mogą dodatkowymi elementami rozbudowującymi podstawową strukturę *od / do / jak + diabeł / nazwa choroby* (np. *jak wielka cholera*, *do cholery i ciut, ciut*).

Również w wypadku związków o znaczeniu kwantytatywnym wymiennosc członów z nazwami diabła i choroby zasadza się na negatywnym wartościowaniu obu tych zjawisk. Przytoczone wyżej frazeologizmy wpisują się w ciąg synonimicznych wyrażen, których cechą charakterystyczną jest to, że występują w nich leksemy o negatywnym nacechowaniu, por. *do groma* (*grom* jako element przekleństw), gw. *jak psi*, np. *ślone jak psi* (KąśSGO I: 369) (negatywne konotacje leksemu *pies*), wulg. *jak skurwysyn*, np. *ziąb jak skurwysyn* (SPLP III: 480)²⁰.

Wykorzystywanie leksemów o negatywnym nacechowaniu aksjologicznym (do takich należą nazwy chorób) jako komponentów związków informujących o dużej ilości lub intensywności czegoś jest zjawiskiem analogicznym do procesów neosemantyzacji, jakim podlegają leksemy, które podstawowo wyrażają negatywne wartościowanie, a wtórnie wykształcają znaczenia o charakterze ilościowym (np. *straszny* ‘bardzo duży, bardzo intensywny’, *strasznie* ‘bardzo’).

¹⁷ Por. sł. *niečo boli, páli ako ślak* ‘veľmi’ [‘bardzo’] (SSJ IV: 430).

¹⁸ *Pomorek* – daw. ‘choroba zakaźna, epidemia (głównie zwierząt); pomór’ SJPD s.v. W źródle podana informacja: *brudny jak pomorek* ‘bardzo brudny’.

¹⁹ W źródle podana definicja: „tyle co *jak diabli*!”. Z tego względu zaliczyłam ten związek do wyrażen o znaczeniu kwantytatywnym; w źródle brakowało jednak przykładów użycia, które by to potwierdzały.

²⁰ Warto jednak dodać, że w funkcji kwantytatywnej funkcjonowało także wyrażenie *do Boga* (Adamiec 2007: 149–150; SKarł I: 330–331), a więc zawierające komponent nacechowany pozytywnie.

Powstanie takiego znaczenia może być także rezultatem rozwoju semantycznego przymiotników derywowanych od nazw chorób (por. ogpół. *cholerny* ‘wielki, niezwykle’: *cholerny balagan*; *cholerne szczęście* (SJPSz s.v.); *morowy* ‘o przedmiotach i czynnościach: mocny, straszny, wielki; przyjemny’: *Dostał morowego „kuksa” w bok*; *To musi kosztować morowe pieniądze* (SJPD s.v.)).

Warto jeszcze zwrócić uwagę na kwestię łączliwości pokazanych tu gwarowych wyrażen kwantytatywnych. Większość z nich została użyta w wypowiedziach, w których mowa jest o nieprzyjemnych doznaniach nadawcy (*Nie smakowało mi to jak ślak*; *Palic bolół jak frebra*) lub o zjawiskach negatywnie przez niego ocenianych (np. *Cięte te muchy od kolki*; *Ta miydnicza thusta jak palarus*; *Dróga dziurawá jak ślak*). Trudno na podstawie tak niewielkiej próbki formułować stwierdzenia dotyczące ograniczeń łączliwości omawianych wyrażen do tego rodzaju wypowiedzi (tym bardziej że brak szerszego kontekstu nie zawsze pozwala odczytać nacechowanie aksjologiczne danego cytatu²¹), niemniej dominacji takich użyć można się spodziewać ze względu na negatywne konotacje wartościujące łączące się z nazwami chorób. Co najmniej w jednym jednak zdaniu wyraźnie brakuje powiązania z negatywnym wartościowaniem: *Jo na piniondze niechciwy, jakbym chciół, tobym miół do mora*. Być może nie bez znaczenia jest tu fakt, że w wyrażeniu tym został użyty rzeczownik *mór*, wyróżniający się wśród innych nazw chorób posiadaniem derywatu słowotwórczego (przymiotnik *morowy*), który w wyniku rozwoju semantycznego wytworzył – co jest zjawiskiem nietypowym dla przymiotników derywowanych od nazw chorób – znaczenia wyrażające pozytywne wartościowanie (*morowy* ‘o człowieku: godny uznania, przyzwoity, porządny, dzielny; równy’, ‘o przedmiotach i czynnościach: przyjemny, dobry’ SJPSz s.v.).

Wymienność nazw diabła i nazw chorób należy jeszcze rozpatrzeć w odniesieniu do drugiej grupy frazeologizmów wspomnianej na początku: mianowicie przekleć. Jest to również ciekawa grupa jednostek wielowyrazowych z nazwami chorób, zasługująca na osobną analizę. W tym miejscu chciałabym przedstawić je jedynie w takim zakresie, w jakim dotyczą one omawianego w tym artykule zagadnienia wariantywności. Odwoływanie się do obu tych rzeczywistości – diabła i choroby – jest zjawiskiem charakterystycznym dla przekleć. Analizując zawartość treściową tego rodzaju aktów mowy, A. Engelking (2010) wyróżniła dwóch egzekutorów kary, którzy są w nich przywoływani: Boga i diabła, oraz trzy rodzaje złego losu, jaki spotkać może przeklętego: chorobę, śmierć i niedolę. W formułach przekleć pojawiają się zatem zarówno komponenty o znaczeniu ‘diabeł’, jak i nazwy poszczególnych schorzeń. W zebranych przeze mnie przekleciach gwarowych były to najczęściej: nazwy chorób epidemicznych (*cholera*, *dżuma*, *morów-*

²¹ Trudno orzec na przykład, czy zdanie *Wəsok* [‘wysoko’] *to bəło jak paralusz* informuje o fakcie neutralnym dla nadawcy, czy też o takim, który ocenia on negatywnie.

ka, pomorek, pomucha, powietrze), nazwy febry (*febra, ograżka, zimnica, zimno*), *paraliż* (w różnych gwarowych formach), *szlag* oraz *kolka*, np. *Zeby cię cholera zabiła* (ok Kielc Zb II: 257); *Zeby cię frybra utlukła!* (tarnob MPTL XXVI: 288); *Niech go paralus ruszy* (zam PF IV: 229); *Żeby cię szlak trafił w samo serce* (tarnob MPTL XXVI: 288); *Bodaj ju kolky sperły* (płoc WMal: 20). Jak widać, występują tu odwołania do tych samych chorób, których nazwy stanowią komponenty także innych frazeologizmów analizowanych w niniejszym artykule.

W kontekście omawianego tu zagadnienia zwraca uwagę czasownik *wziąć*, charakterystyczny dla przeklęć, w których diabeł występuje – posłużę się tu wspomnianym terminem A. Engelking (2010) – jako egzekutor klątwy, np. *Niech cię tam już i diabli wezną; Niech to diabli weznóm; Niech cię diasek weźnie* (NKPP I: 434). Czasownik ten w przeklęciach spotkać możemy jednak także w połączeniach z nazwami chorób, np. *Żeby cię (jasna) cholera wzięła* (tarnob MPTL XXVI: 288); *Bodaj cię ciuma* [‘dżuma’] *wziena* (z pieśni, Ponikwoda-Lublin Skrz 57); *Niech cię powietrze weźnie* (Degucie suw); *Niech jego pomorek weźnie z tako roboto*²² (Huszcza białopodl); *Bodej cię morzyska*²³ *wzienny* (tarnob Wisła X: 742); *A niech to paralusz weźmie* (Koc SKoc III: 18); *Zeby cię kolka wzięła* (Jan-ki Młode ostroł); *Bodaj cię padacka wziena* (tarnob MPTL XXVI: 288); *A niech go frybra weźnie* (łącz PJPAN 37: 213). Nasuwająca się interpretacja, że również tutaj mamy do czynienia z ekwiwalencją omawianą w tym artykule, nie może jednak nie uwzględniać faktu, że czasownik *wziąć* z nazwami niektórych chorób może tworzyć kolokacje używane w zwykłych, pozafrazeologicznych kontekstach. W zebranym przeze mnie materiale najczęściej były to konstrukcje *choroba/dolegliwość kogoś wzięła* w znaczeniu ‘ktoś zaczął chorować na jakąś chorobę, zaczął odczuwać jakąś dolegliwość’, np. *Przemorz tak, że go wziyna frybra* (ryb PJS IV: 7); *Takie morzyniy* [‘ból brzucha’] *mie wziyno wcora* (Jędrysek lubl); *Jeszcze by mie morzisko wziyno!* (strzel-opol OIW: 131). Konstrukcja taka może jednak również oznaczać, że choroba doprowadziła kogoś do śmierci: *Poszedło* [‘zaraza, choroba epidemiczna’] *wzanło wszétcie moje dzieci* (Kasz Ram: 157).

Podobne zastrzeżenia należy sformułować w odniesieniu do czasownika *porwać*, również charakterystycznego dla przeklęć z diabłem w roli głównej, por. *A bodaj go diabli porwali do piekła; A bodaj cię diabli żywcem do piekła porwali!; Niech mnie wszyscy diabli porwą; Niech trzysta diablów porwie* (Engelking 2010: 252). Nie odnotowałam go wprawdzie w gwarowych przeklęciach z nazwami chorób, niemniej frazy z tym czasownikiem rejestruje słownik Lindego: *Żeby go febra porwała!* (SL I: 647²⁴); *Żeby go choroba porwała, tego natręta* (SL IV: 363). I zno-

²² Zob. też inne związki z leksemem *pomorek*: *Coż ty babo! pomorek cię ma wziąć czy co?* (Strupień chłm); *A żeb ciębie pomorek* (Horodyszcze włod).

²³ *Morzysko* – nazwa używana w gwarach na określenie bólów w jamie brzusznej (także w liczbie mnogiej – *morzyska*).

²⁴ W SL (IV: 363) ten sam cytat podany z formą *fiebra*.

wu w interpretacji tego rodzaju fraz nie można pominąć faktu, że w dawniejszej polszczyźnie inny był zakres użycia czasownika *porwać* – tworzył on m.in. kolokacje z nazwami schorzeń i ich objawów, por. *Porwany jest gorączką śmiertelną; Których zwykł kaduk* [‘padaczka’] *porywać, wcześniej miarkują, że się niemoc zbliża* (SL IV: 363); *Gorączka go porywa; Womity* [‘wymioty’] *go porwały; Kolki go porwały* (SW IV: 724).

Powyższe uwagi (niewyczerpujące z pewnością zagadnienia) nie mają na celu zanegowania możliwości interpretowania przekleć z czasownikami *wziąć* oraz *porwać* jako wariantowych w stosunku do tych z komponentem ‘diabeł’. Zwracają jednak uwagę na potrzebę uwzględniania podczas analizy tego rodzaju fraz dodatkowych danych językowych dotyczących kolokacji, w jakich występuje nazwa choroby w kontekstach pozafrazeologicznych.

Kolejną kategorią, w odniesieniu do której można mówić o wariantowości jednostek z nazwami diabła i nazwami chorób, są wyrażenia przyimkowe (z przyimkami *do* oraz *u*) funkcjonujące jako wykrzykniki służące do wyrażania negatywnych stanów emocjonalnych (*do diabła, do stu diabłów, u diabła*). Wyrażenie *do diabła* może być rozbudowane o przyimek *z* i człon nominalny nazywający obiekt wywołujący negatywne uczucia: *do diabła z czymś* (zob. Przybylska 1986: 350). We współczesnej polszczyźnie funkcjonuje ekwiwalentna jednostka z leksemem *cholera* (*do cholery*), w dawniejszej były też znane wyrażenia z komponentem *paraliż* (*do stu paraliży* SW IV: 55) oraz *paralusz* (*do paralusza, u paralusza, na paralusza* SJPD s.v.). Wyrażenia z nazwami paraliżu odnotowałam także w gwarach: *Do palarusa* (ok Kielc Zb II: 257); *Do paralusza!* (Koc SKoc III: 18; Kasz LPW I: 610); *U paralusza!* (Kasz LPW I: 610); *U paralusza jakięgo!* (Kasz SGK IV 29); *Do stok palarusow* (żyw MiesPog: 56). Ponadto w gwarowych wyrażeniach tego rodzaju zostały użyte następujące nazwy chorób:

– *mór*: *Do mora swiantęgo! U mora jaczęgo!* (kar SGK III: 102); też *na mora: To je na mora!* (kar SGK III: 102);

– *powietrze*: *Daj mnie spokój, do pohietrza* (Janki Młode ostroł);

– *kolka*: *Co ty, u kolki, krzycys?* (gar Zb VIII: 255) *Co, u kolki, to sie znacy, że nie chce wliż?* (łącz PJPAN 41: 402); też wyrażenie *tysiąc kolek* (chrzan Rud: 102);

– *szlak* (*ślak*): *Do szlaka* (Kuj Kuj II: 277; Gutkowo olsz k. SGOWM); *Do ślaka* (n-tar (Orawa) KąsSGO I: 193); *Do szlaka, ale mász krzepę!*²⁵ (Tuław-

²⁵ W tym wypadku jednostka *do szlaka* nie służy do wyrażenia negatywnych emocji; komunikuje ona zaskoczenie, zdziwienie, może nawet podziw w stosunku do przedstawionego w wypowiedzi faktu.

ki olsz k. SGOWM); *Do szlaków morowych* (Klucznik olsz k. SGOWM); *Do szlaka z taką robotą. Do szlaka z takim chłopem!* (Tuławki olsz k. SGOWM);

– *parch: Do parcha!* (czar SO XIV: 111).

Z gwar kaszubskich Bernard Sychta podaje wykrzyknik *szlach!* ‘okrzyk wyrażający zdziwienie lub zniecierpliwienie’ (SGK V: 262). Jednak przykłady zarejestrowane w słowniku Sychty po tym wyrazie hasłowym (*Szlacha jes²⁶ nie róz!*; *Ij do szlachy, je to prawda?!; Do szlachy!*) wzbudzają wątpliwość co do słuszności pokazania wśród nich połączenia *do szlachy*, w którym występuje nie omawiany wykrzyknik, lecz rzeczownik *szlach* w D. lp. Inne podane w tym słowniku formy mające związek z leksemem *szlag* to *szlakowie* oraz *szlachowie*, występujące w połączeniach: *Ala szlakowie!* (SGK I: 3), *Ala szlachowie!*, *Ala szlachowie jesz nie róz!* (SGK V: 262) (zob. też SEK I: 73). Notabene forma *szlach* została odnotowana w słowniku Sychty jako osobny wyraz hasłowy ze znaczeniami ‘uderzenie, cios’ oraz ‘apopleksja, udar’ (SGK V: 262).

Jak pokazuje zebrany przeze mnie materiał, może dojść do takich przekształceń semantycznych jednostki będącej nazwą choroby, że w danej gwarze zaczyna ona być traktowana jako synonim rzeczownika *diabeł* lub funkcjonuje jedynie jako element frazeologizmów wariantowych w stosunku do jednostek z komponentem ‘diabeł’.

Tak stało się np. w wypadku nazw chorób występujących w połączeniach: *a kiz tam porazi, a kiz tam poróz* (PKJ II: 80), *do mora, u mora* (SGK III: 102), odnotowanych w źródłach z uwagą, że ich komponenty rzeczownikowe używane są tylko w tego rodzaju wyrażeniach. Poza taką informacją na przekształcenia semantyczne jednostki wskazywać może również sposób jej opisu leksykograficznego. Jako przykłady można podać rzeczownik *paralusz*, który w *Słownictwie kociewskim* Sychty pokazany został jedynie w znaczeniu ‘zły duch, diabeł’ (SKoc III: 18), czy też leksem *szlag* (a konkretnie jego formy *szlak*, *ślak*), który w *Słowniczku wyrazów kujawskich* (Kuj II: 277) zdefiniowano jako ‘diabeł, kat’ i pokazano tylko jako składnik różnych frazeologizmów. Z tego, że w danym opracowaniu nie podano pierwotnego znaczenia leksemu, nie można oczywiście wyciągać wniosku, że nie było ono znane. Istotny jednak jest fakt dostrzeżenia przez autora słownika, że w opisywanej gwarze wyraz funkcjonuje w innym niż nazwa choroby znaczeniu.

W wypadku niektórych nazw chorób za wyznacznik tego, że we frazeologizmach występują one w znaczeniu ‘diabeł’ – a zatem że mamy do czynienia z pro-

²⁶ Forma *jes* zapisana w źródle prawdopodobnie w wyniku błędu literowego (por. niżej *Ala szlachowie jesz nie róz!*). Jak podaje SEK I: 72, *jesz nie róz* była to formułka dodawana do wyrażen zaczynających się wykrzyknikiem *ala*, wyrażających w kaszubszczyźnie zdziwienie, złość, zniecierpliwienie.

cesem personifikacji – można uznać przybieranie przez nie końcówek fleksyjnych właściwych rzeczownikom męskoosobowym (-a w D. lp., np. *do mora, do szlaka*, -'i, -owie w M. lm.: *porazi, szlachowie*).

W zgromadzonym przeze mnie materiale znalazły się również formy, które interpretuję jako przekształcenia leksemu *paraliż*, a których nie odnotowałam w gwarach w funkcji nazwy choroby. Należą do tej grupy następujące jednostki:

– *paraluch*: *Niech cię paraluch weźnie* (Wr JP LXIII: 94); *Idź do paralucha* (Wr JP LXIII: 94); *do paralucha, do stu paraluchów, na paralucha* (Wr SGOWM VI: 31); *Czə paraluch, czə co* (Kasz pd SGK IV: 29);

– *palaruch*: *Jidź do palarucha. Jeki palaruch mi tu przeszkádzá?* (Wr StefSł: 106);

– *parala*: *U parale! Do parale jakiego! Parala, czə nie co! Niech to wszəcə palarowie wezną* (Kasz pd i śr SGK IV: 29) (leksem *parala* w znaczeniu ‘paraliż’ notuje SW IV: 54 z kwalifikatorem „gminny”, z cytatem z Sienkiewicza: *Ręka mi zemdląła. Już mnie parala ima*);

– *paralek*: *U paralka! Żebə do paralce wzanlə!* (Kasz pd i śr SGK IV: 29).

Można wymienić tu także formę *paradyn* (Wr StefSł: 106) – podaną w źródle z informacją, że jest to wyraz synonimiczny wobec leksemu *palaruch* (zob. wyżej) – bez pewności jednak, że mamy do czynienia ze zniekształconą nazwą choroby (w SEK IV: 20 forma ta została przywołana jako jednostka o niejasnej proveniencji).

Opisane tu procesy semantyczne znajdują analogię w rozwoju znaczeniowym zapożyczonego rzeczownika *kaduk*²⁷ (z łac. *cadūcus morbus* ‘padaczka’, zob. SESł II: 17–18). Notowane od XVIII w. znaczenie ‘zły duch, diabeł’ uważa się za powstałe w wyniku derywacji semantycznej od znaczenia ‘padaczka’ (SESł II: 17). W tym wtórnym znaczeniu leksem *kaduk* funkcjonuje jako element licznych związków frazeologicznych, por. *do kaduka, u kaduka; niech kaduk, niech go (ciebie, was, ich) kaduk porwie, niech go (ciebie, was, ich) kaduk zje; po (kiego, jakiego) kaduka; kaduk wie* (SJPD s.v.). W zebranym przeze mnie materiale gwarowym tylko trzykrotnie wyraz ten odnotowałam jako nazwę choroby. W gwarach w większym stopniu zostało zachowane znaczenie wtórne ‘diabeł’ (zob. np. AJKLW X m. 813, s. 164), a przede wszystkim pochodne od niego użycia: *kaduk* w funkcji wyzwiska (*ty kaduku!*) oraz jako element frazeologizmów (w tym przekleć), takich samych jak te, które zostały odnotowane w słownikach języka ogólnego, lub podobnych do nich.

²⁷ Także przywołanego w zacytowanym na początku fragmentie wspomnień jako nazwa jednego ze „złośliwych diabłów”.

Mimo że przedmiotem mojego zainteresowania w tym artykule była przede wszystkim frazeologia gwarowa, wprowadzony porównawczo historyczny i współczesny materiał ogólnopolski pokazuje, że zjawisko wariantywności związków frazeologicznych z komponentem ‘diabeł’ oraz z nazwami chorób nie ogranicza się jedynie do gwarowych odmian języka.

Podstawową przesłanką umożliwiającą pojawianie się w tych samych kontekstach frazeologicznych nazw diabła i chorób jest negatywne wartościowanie obu tych zjawisk. Diabeł i choroba reprezentują podstawowe antywartości w tej sferze rzeczywistości, do której się odnoszą: diabeł stanowi uosobienie zła w sferze wartości sakralnych i moralnych, choroba (obok śmierci) jest zaś tym, co zagraża życiu i zdrowiu – podstawowym wartościom witalnym.

Więcej jednak: diabeł i choroba nie tylko są podobnie wartościowane, istnieje między nimi ścisły związek przyczynowo-skutkowy: przekonanie, że choroba może być wynikiem działania złego ducha, a później w kulturze chrześcijańskiej – diabła, jest jednym z najstarszych sposobów, w jaki próbowano wytłumaczyć sobie istotę choroby (zob. np. Brzeziński 1988: 134). Przyczyn opisywanej w tym artykule wariantywności można dopatrywać się także w ludowych przekonaniach etiologicznych, zgodnie z którymi choroba nie jest wynikiem złego funkcjonowania organizmu, lecz czymś zewnętrznym, wchodzącym w człowieka za sprawą różnych wrogich sił (zob. np. Burszta 1967: 402), z czym wiąże się tendencja do antropomorfizowania chorób, zwłaszcza zaś chorób zakaźnych (zob. np. Marczewska 2012: 167–169). W takim ujęciu choroba jest bytem bardzo podobnym do diabła – wrogą ponadnaturalną siłą, chcącą i mogącą szkodzić człowiekowi.

Biorąc pod uwagę, że analizowane tu frazeologizmy z nazwami chorób są prawdopodobnie wtórne w stosunku do ich odpowiedników z komponentem ‘diabeł’, można także interpretować ich powstanie jako eufemistyczną tendencję do unikania nazwy złego ducha²⁸. Wprawdzie nazwy chorób również należą do tego obszaru, który podlegał w kulturze ludowej tabu językowemu; nie obejmowało ono jednak wszystkich nazw chorób, być może było też słabsze niż to, które dotyczyło nazw złego ducha.

Wykaz skrótów nazw powiatów i innych określeń geograficznych

al-kuj – aleksandrowski,
bial-podl – bialski (Biała Podlaska),
chłm – chełmski,
chrzan – chrzanowski,
czar – czarnkowski,

²⁸ Na ten temat zob. Krawczyk-Tyrpa 2001: 44–58; Dźwigol 2004: 86–136.

gar – garwoliński,
kar – kartuski,
kolb – kolbuszowski,
kols – kolski,
kroś – krośnieński,
Kasz – Kaszuby,
Koc – Kociewie,
Kuj – Kujawy,
lip – lipnowski,
lubl – lubliniecki,
łącz – łączycki,
miel – mielecki,
Mr – Mazury,
n-tar – nowotarski,
nidz – nidzicki,
olsz – olsztyński,
opocz – opoczyński,
ostroł – ostrołęcki,
płoc – płocki,
radz-podl – radzyński,
resz – reszelski,
ryb – rybnicki,
strzel-opol – strzelecki (Strzelce Opolskie),
suw – suwalski,
szczyc – szczycieński,
tarnob – tarnobrzeski,
węgr – węgrowski,
Wr – Warmia,
wys-maz – wysokomazowiecki,
zam – zamojski,
żyw – żywiecki.

Wykaz innych skrótów

gr. – grecki,
gw. – gwarowy,
kasz. – kaszubski,
łac. – łaciński,
niem. – niemiecki,
ok. – okolice,
sł. – słowacki,
śrłac. – średniowieczna łacina,
śrwniem. – średnio-wysoko-niemiecki.

Źródła

- AJKLW: *Atlas języka i kultury ludowej Wielkopolski*, t. I–VI, oprac. zesp. pod red. Z. Sobierajskiego i J. Burszty, Wrocław 1979–1991; t. VII, oprac. zesp. pod red. Z. Sobierajskiego, Wrocław 1992; t. VIII–XI, red. Z. Sobierajski, Poznań 1994–2005.
- BIBWARSZ 1860 II: 748–760: A. Waga, *Abecadłowy spis wyrazów języka ludowego w okolicach Łomży, Wizny i przyległych*, „Biblioteka Warszawska. Pismo poświęcone naukom, sztukom i przemysłowi”.
- JP LXIII: 91–96: W. Steffen, *Uwagi o metatezie i haplologii w dialekcie warmińskim*, „Język Polski” 1983.
- KĄSSGO: J. Kaś, *Słownik gwary orawskiej*, t. I–II, wyd. II popr. i poszerz., Kraków 2011.
- KRAK: O. Kolberg, *Lud. Jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce*, seria 5–8: *Krakowskie*, cz. I–IV, Kraków 1871–1875.
- KUJ: O. Kolberg, *Lud. Jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce*, seria 3–4: *Kujawy*, cz. I–II, Warszawa 1867.
- LPW: F. Lorentz, F. Hinze, *Pomoranisches Wörterbuch*, t. I–IV, Berlin 1958–1973.
- MAZPr: O. Kolberg, *Mazury Pruskie*, „Dzieła wszystkie”, t. 40, Wrocław – Poznań 1966.
- MAZ VI: O. Kolberg, *Mazowsze. Część VI*, „Dzieła wszystkie”, t. 41, Wrocław – Poznań 1969.
- MIESPOG: W. Miesiączek, *Pogodki spod Lipowskiej*, Kraków 1967.
- MPTL XXVI: W. Gaj-Piotrowski, *Kultura społeczna ludu z okolic Rozwadowa*, „Prace i Materiały Etnograficzne”, t. 26, Wrocław 1967.
- NT II: K. Nitsch, *Wybór polskich tekstów gwarowych*, wyd. II zm. przez autora, Warszawa 1960.
- OIW: R. Olesch, *Der Wortschatz der polnischen Mundart von Sankt Annaberg*, t. I, Berlin 1958.
- PF IV: 173–279: R. Lubicz [H. Łopaciński], *Przyczynki do nowego słownika języka polskiego*, „Prace Filologiczne” 1893.
- PF V: 681–986: H. Łopaciński, *Przyczynek do nowego słownika języka polskiego*, „Prace Filologiczne” 1899.
- PIGOŃ: S. Pigoń, *Z Komborni w świat. Wspomnienia młodości*, wyd. IV rozsz., „Pamiętniki i Wspomnienia”. Seria 1: „Pamiętniki Polskie”, Kraków 1957.
- PJPAN 37: M. Szymczak, *Słownik gwary Domaniewka w powiecie łęczyckim*, cz. 2: *F–J*, „Prace Językoznawcze PAN”, 37, Wrocław 1964.
- PJPAN 41: M. Szymczak, *Słownik gwary Domaniewka w powiecie łęczyckim*, cz. 4: *M–Ń*, „Prace Językoznawcze PAN”, 45, Wrocław 1965.
- PJŚ IV: S. Bąk, *Teksty gwarowe z polskiego Śląska*, z. 1: *Teksty z 12 wsi w powiatach rybnickim i pszczyńskim*, „Wydawnictwa Śląskie. Prace Językowe”, nr 4, Kraków 1939.
- PKJ II: E. Klich, *Narzecze wsi Borki Nizińskie*, „Prace Komisji Językowej Polskiej Akademii Umiejętności” 1919.
- POZN: O. Kolberg, *Lud. Jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce*, seria 9–15: *W. Ks. Poznańskie*, t. I–VII, Kraków 1875–1882.

- RUD: S. Polaczek, *Wieś Rudawa. Lud, jego zwyczaje, obyczaje, obrzędy, piosnki, powiastki i zagadki*, Warszawa 1892.
- SGK: B. Sychta, *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej*, t. I–VII, Wrocław 1967–1976.
- SGOWM: *Słownik gwar Ostródzkiego, Warmii i Mazur*, t. I–III, red. Z. Stamirowska, t. III–V, red. H. Perzowa, t. IV–VI, red. D. Kołodziejczykowa, t. VI, red. K. Sobolewska, Wrocław – Warszawa – Kraków 1987–1991 (t. I–II), Warszawa – Kraków 1993–2014 (t. III–VI).
- SKARŁ: J. Karłowicz, *Słownik gwar polskich*, t. I–VI, Kraków 1900–1911.
- SKJ V: 72–126: W. Grzegorzewicz, *O języku ludowym w powiecie przasnyskim*, „Sprawozdania Komisji Językowej Akademii Umiejętności w Krakowie” 1894.
- SKOC: B. Sychta, *Słownictwo kociewskie na tle kultury ludowej*, t. I–III, Wrocław 1980–1985.
- SKRZ: K. Skrzyńska, *Kobieta w pieśni ludowej*, „Biblioteka Wisły”, t. 8, Warszawa 1891.
- SO XIV: 45–176: A. Tomaszewski, *Mowa tzw. Mazurów wieleńskich*, „Slavia Occidentalis” 1935.
- SOBKUJ: Z. Sobierajski, *Gwary kujawskie*, „Prace Komisji Filologicznej – Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk. Wydział Filologiczno-Filozoficzny”, t. 14, z. 2, Poznań 1952.
- STEFŚL: W. Steffen, *Słownik warmiński*, Wrocław 1984.
- STNW III: 36–49: H. Koneczna, *Zdania bezpodmiotowe w gwarze łowickiej*, „Sprawozdania z Posiedzeń Komisji Językowej Towarzystwa Naukowego Warszawskiego” 1949.
- WISŁA X: 349–361: Z. Gloger, *Przysłowia ludu z okolic Tykocina*, „Wisła” 1896.
- WISŁA X: 725–744: K. Mátyás, *Przezwiska ludowe w powiatach tarnobrzeskim, niskim i brzeskim w Galicji*, „Wisła” 1896.
- WMAL: W. Malinowski, *Gwara rębowska*, „Biblioteczka Słuchaczy Państwowego Wyższego Kursu Nauczycielskiego w Lublinie”, nr 5, Warszawa 1925.
- ZB II: 209–259: W. Siarkowski, *Materiały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” 1878.
- ZB VI: 86–158: O. Kolberg, *Właściwości, pieśni i tańce ludu ziemi dobrzyńskiej*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” 1882.
- ZB VIII: 247–323: S. Ulanowska, *Niektóre materiały etnograficzne we wsi Łukowcu (Mazowieckim) zebrane*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” 1884.

Literatura

- ADAMIEC D., 2007, *Frazeologia religijna okresu baroku (na tle tendencji kulturowych epoki)*, „Prace Instytutu Języka Polskiego”, 132, Kraków.
- BERA M., 1997, *Jednostki z wyrażeniami cholera i diabeł. Próba analizy semantycznej*, „Polonica”, t. XVIII, s. 125–140.
- BRZEZIŃSKI T., 1988, *Rozwój poglądów na istotę choroby*, [w:] idem (red.), *Historia medycyny*, Warszawa, s. 134–157.

- BURSZA J., 1967, *Lecznictwo ludowe*, [w:] idem (red.), *Kultura ludowa Wielkopolski*, t. III, Poznań, s. 393–436.
- DUBISZ S. (red.), *Uniwersalny słownik języka polskiego*, Warszawa 2003.
- DŹWIGOŁ R., 2014, „*Ni pies, ni bies*” – jednostki frazeologiczne z komponentami ‘pies’ oraz ‘diabeł’ w polszczyźnie, [w:] I. Vidović Bolt (red.), *Životinje u frazeološkom ruhu*, Zagreb, s. 1–13.
- DŹWIGOŁ R., 2004, *Polskie ludowe słownictwo mitologiczne*, „Prace Monograficzne Akademii Pedagogicznej im. KEN w Krakowie”, nr 372, Kraków.
- ENGELKING A., 2010, *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, wyd. II popr. i uzupeł., Warszawa.
- ESJPXVII–XVIII: W. Gruszczyński (red.), *Elektroniczny słownik języka polskiego XVII i XVIII wieku*, <http://sxvii.pl>.
- GAJDA Z., 2011, *Do historii medycyny wprowadzenie*, Kraków.
- ISJP: M. Bańko (red.), *Inny słownik języka polskiego*, t. I–II, Warszawa 2000.
- KRAWCZYK-TYRPA A., 2001, *Tabu w dialektach polskich*, Bydgoszcz.
- LIBERA Z., 1995, *Medycyna ludowa. Chłopski rozsądek czy gminna fantazja?*, „Acta Universitatis Wratislaviensis”, nr 1693, Wrocław.
- MARCZEWSKA M., 2012, *Ja cię zamawiam, ja cię wypędzam... Choroba. Studium językowo-kulturowe*, Kielce.
- NKPP: J. Krzyżanowski (red.), *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich*, w oparciu o dzieło Samuela Adalberga oprac. zesp. red. pod kier. J. Krzyżanowskiego, t. I–IV, Warszawa 1969–1978.
- PRZYBYLSKA R., 1986, *Co się komu „ciśnie na usta”, czyli o pewnym typie wyrażeń ekspresywnych*, „Język Polski” LXVI, z. 5, s. 347–351.
- PSWP: H. Zgółkowa (red.), *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, t. I–L, Poznań 1994–2005.
- SEBAŃ: A. Bańkowski, *Etymologiczny słownik języka polskiego*, t. I–II, Warszawa 2000.
- SEBOR: W. Boryś, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 2005.
- SEŚL: F. Sławski, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, t. I–V, Kraków 1952–1982.
- SEK: W. Boryś, H. Popowska-Taborska, *Słownik etymologiczny kaszubszczyzny*, t. I–VI, Warszawa 1994–2010.
- SFJP: S. Skorupka, *Słownik frazeologiczny języka polskiego*, t. I–II, Warszawa 1967.
- SGP: *Słownik gwar polskich, Źródła i t. I*, red. M. Karaś, J. Reichan, t. II–V, red. J. Reichan, S. Urbańczyk, t. VI, red. J. Okoniowa, J. Reichan, t. VII–IX, red. J. Okoniowa, J. Reichan, B. Grabka, z. 29, red. B. Grabka, R. Kucharzyk, J. Okoniowa, J. Reichan, z. 1, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk, od z. 2 Łódź, t. III, Wrocław – Warszawa – Kraków, od t. IV – Kraków, 1977–.
- SJPD: W. Doroszewski (red.), *Słownik języka polskiego*, t. I–XI, Warszawa 1958–1969.
- SJPSz: M. Szymczak (red.), *Słownik języka polskiego*, t. I–III, wyd. VIII, Warszawa 1993.
- SL: S.B. Linde, *Słownik języka polskiego*, wyd. II, popr. i pomnożone, t. I–VI, Lwów 1854–1860.
- SPXVI: *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. I–XXXIV, red. M.R. Mayenowa, t. XXXV – XXXVI, red. K. Mrowcewicz, t. I–XXII, Wrocław – Warszawa – Kraków 1966–1994, t. XXIII–XXXVI, Warszawa 1995–2012.
- SPLP: W. Lubaś (red.), *Słownik polskich leksemów potocznych*, t. I–VIII, Kraków 2001–2015.

- SSJ: Š. Peciar (red.), *Slovník slovenského jazyka*, t. I–VI, Bratislava 1959–1968.
- SStp: S. Urbańczyk (red.), *Słownik staropolski*, t. I–IX, Wrocław – Warszawa – Kraków 1953–1987, t. X–XI, Kraków 1988–2002.
- SW: J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiedzki (red.), *Słownik języka polskiego*, t. I–VIII, Warszawa 1900–1927 (*Słownik warszawski*).
- TYLKOWA D., 1989, *Medycyna ludowa w kulturze wsi Karpat polskich. Tradycja i współczesność*, „Biblioteka Etnografii Polskiej”, nr 42, Wrocław.
- WSJP PAN: P. Żmigrodzki (red.), *Wielki słownik języka polskiego PAN*, www.wsjp.pl.

Bieda

EWA MŁYNARCZYK
UNIwersytet Pedagogiczny im. KEN, Kraków

JĘZYKOWY OBRAZ POŻYWIENIA LUDNOŚCI WIEJSKIEJ W SYTUACJACH NIEDOSTATKU MATERIALNEGO (NA PRZYKŁADZIE WYBRANYCH FRAZEMÓW)

Badanie frazeologii gwarowej pod kątem utrwalonego w spetryfikowanych połączeniach słownych językowego obrazu świata pozwala ukazać różne aspekty kultury ludowej w nich odzwierciedlone¹. Jednym z tematów nieopracowanych dotychczas wystarczająco w literaturze językoznawczej jest materialny status mieszkańców wsi – bogactwo oraz bieda².

Lektura różnych publikacji o charakterze wspomnieniowym (m.in. Słomka 1929; Pigoń 1957; Krawiec 2007), opowieści osób starszego pokolenia³ oraz liczne opracowania naukowe (Sztetyła 1992; Golinowska 1996, 2008; Tarkowska 2000; Skąpska 2003) przekonują, iż bolesnym doświadczeniem wielu mieszkańców polskiej wsi był materialny niedostatek. Z tych powodów BIEDA stała się

¹ Przeglądu prac z zakresu językowego obrazu świata w gwarach dokonała Anna Tyrpa (2008).

² Zagadnienia te stały się podstawą kilku opracowań: ludowe postrzeganie biedy i bogactwa w świetle polskich przysłów omówił dwukrotnie Stanisław Marmuszewski (1998, 2003), temat bogactwa w polskich przysłowiach rozwinęła Renata Dźwigoł (2014), natomiast najważniejsze składniki językowo-kulturowego obrazu biedy omówiła E. Młynarczyk (2015a), która zajęła się także sposobami wyrażania sytuacji materialnego niedostatku w polszczyźnie (Młynarczyk 2015b). Tematyka biedy i bogactwa była też przedmiotem ujęć o charakterze porównawczym (Dyoniziak 2005; Kanash 2012; Wojciechowska 2012).

³ Temat biedy jest chętnie podejmowany przez osoby starsze. Sytuacje znane autorce niniejszego szkicu z licznych rodzinnych sytuacji, potwierdzone przez wiele innych osób, trafnie ujął Maciej Rak, pisząc: „Jako doświadczenie wielu pokoleń bieda jest stałym elementem wspomnień większości Górali, zwłaszcza urodzonych przed II wojną światową. Co ciekawe, osoby te poproszone o opowiedzenie dowolnej historii ze swojego życia niezależnie od siebie mówiły o biedzie” (Rak 2015: 246).

jednym z ważniejszych pojęć kultury ludowej, czego wyrazistym świadectwem są fakty językowe, w tym ustabilizowane połączenia słowne (np. *klepać biedę*; *bieda przychodzi/zagląda komuś w oczy*), teksty kliszowane w postaci przysłów (np. *Bieda biedę goni*), pieśni oraz bajek ludowych, w których występuje postać biedy lub nędzy, oraz wierzenia i zwyczaje opisane w pracach etnograficznych⁴.

Obecne w kulturze podhalańskiej pojęcie BIEDY zostało opracowane przez Macieja Raka jako jeden z kulturomów, zjawisko niedostatku materialnego – jak pisze autor – było bowiem „stałym elementem życia dużej części Podhalan jeszcze do lat 60. XX wieku” (Rak 2015: 239). Odrębnym kulturemem, związanym z tytułem niniejszego artykułu, w monografii M. Raka jest GŁÓD. Badacz ten słusznie stwierdza, iż „te dwa kulturomy nie są typowo podhalańskie, mają bowiem znacznie szerszy zasięg – mogą się z nimi identyfikować także inni polscy chłopi” (Rak 2015: 238).

Ruth Listher, angielska socjolog, autorka monografii na temat biedy (Listher 2007), omawiając proponowane przez badaczy sposoby definiowania i pomiaru niedostatku, wskazuje różne aspekty brane przez nich pod uwagę, m.in. brak szacunku, upokorzenie, wstyd i napiętnowanie, zamach na godność i poczucie własnej wartości, odmowa praw człowieka, bezsilność. Wszystkie te aspekty, kształtowane w relacjach społecznych i kulturowych, nazywane przez R. Listher relacyjno-symbolicznymi, są niejako nadbudową, otoczką wokół tzw. materialnego rdzenia, którym jest możliwość zaspokojenia podstawowych potrzeb egzystencjalnych każdego człowieka: pożywienia, ubioru i mieszkania, a także pieniędzy pozwalających zniwelować niedostatki w tym względzie (Listher 2007: 21).

To właśnie ów materialny rdzeń biedy, jako najbardziej zauważalny i dotkliwy w codziennym bytowaniu, został najmocniej utrwalony w polskich frazematyzacjach⁵ dotyczących biedy (Młynarczyk 2015b). Obrazowość większości z nich jest oparta na domenach źródłowych związanych z podstawowymi potrzebami człowieka: pożywieniem (*nie mieć co do garnka/gęby włożyć; do ust (w usta)/do gęby (w gębę)/do pyska włożyć*), ubiorem (*zostać w jednej koszuli; świecić gołymi piętami*), mieszkaniem (*zostać bez dachu nad głową; znaleźć się na bruku*), a także pieniędzmi (*być/zostać bez grosza; nie mieć na kawałek chleba* itp.). Sytuację niedostatku mogą wyrażać również metaforyczne połączenia słowne, których obrazo-

⁴ W wierzeniach ludowych bieda występuje jako istota demoniczna przedstawiana w postaci chudej kobiety (Podgórcy 2000: 34, 265). Podobnie jest w bajkach, w których najbardziej znanym motywem jest uwięzienie upostaciowionej biedy przez ubogiego chłopca, który dzięki temu znacznie się wzbogaca. Powodowany zazdrością bogacz (brat lub sąsiad) uwalnia biedę, która zaczyna mieszkać u niego, doprowadzając go do skrajnego ubóstwa, a nawet śmierci (Krzyżanowski 1962: 114).

⁵ Termin *frazem* rozumiem za Wojciechem Chlebą jako różne strukturalnie jednostki multiwerbalne spełniające jedynie wymóg „odtworzalności elementu językowego w danej sytuacji i dla nazwania danej wiązki sensów” (Chlebda 2001: 336).

wość nie wiąże się bezpośrednio z doświadczaniem ubóstwa: *cienko prząść; robić bokami; mieć suchoty kieszonkowe* itp.

Różnorodność domen źródłowych służących metaforycznemu bądź metonimicznemu wyrażaniu przejawów niedostatku sprawia, że badanie tego obszaru tematycznego wiąże się z poszukiwaniem rozmaitych pod względem genetycznym grup frazemów, u których podłoża mogą leżeć społeczne sądy i przekonania na temat konieczności ograniczeń związanych z doświadczaniem biedy – przeżywanej, obserwowanej u innych bądź też spodziewanej.

W niniejszym artykule obiektem bliższego oglądu będą przykładowe frazemy ilustrujące ludowe przekonania i sądy na temat sposobu odżywiania się⁶ w dłuższych lub krótszych okresach niedostatku⁷. Materiał stanowiący przedmiot analizy pochodzi z gwarowych słowników frazeologicznych: *Słownika frazeologizmów i typowych połączeń słownych w gwarach śląskich* Lidii Przymuszały (SFŚl) i *Słownika frazeologicznego gwary Dębna w Górach Świętokrzyskich* M. Raka (SFGD) oraz ze *Słownika gwar polskich* Jana Karłowicza (SKarł), *Słownika gwar polskich* pod red. Jerzego Reichana (SGP)⁸, a także z *Nowej księgi przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich* (NKPP), zwłaszcza ze źródeł gwarowych⁹.

Ekscerpowane z wymienionych źródeł frazemy, interpretowane jako nośniki treści kulturowych, pozwalają odtworzyć składniki językowego obrazu świata, kategorii badawczej rozumianej za Jerzym Bartmińskim jako „zawartą w języku

⁶ Niektóre składniki językowego obrazu pożywienia odzwierciedlonego w polskiej frazeologii i paremiologii były już przedmiotem opracowań językoznawczych (m.in. Brzozowska-Krajka 1998; Dźwiągół 2012, 2013, 2015; Długosz 2001; Jędrzejko 2007a, 2007b).

⁷ W opracowaniach etnograficznych na temat pożywienia ludności wiejskiej w różnych regionach Polski opisuje się zazwyczaj w odrębnych rozdziałach sposób odżywiania się w okresie braku lub wyczerpywania się zapasów żywności, np. *Pożywienie głodowe* (Kalinowska 2002), *Jedzenie postne i spożywane na przednówku* (Czerwiński 2008).

⁸ Zdaję sobie sprawę z geograficznego, frekwencyjnego i chronologicznego zróżnicowania zebranego materiału, co wynika głównie z charakteru źródeł i braku słowników frazeologicznych dla większości gwar. Moim zamierzeniem w tym artykule nie jest jednak zebranie całego inwentarza środków związanych z opracowywanym tematem, a jedynie wskazanie kierunków poszukiwań materiału, który dawałby możliwość podjęcia pełniejszych badań. Odtwarzane tu składniki obrazu świata dotyczą podstawowych właściwości żywienia się ludności wiejskiej, opisywanych w opracowaniach etnograficznych o charakterze syntetycznym, bez uwzględniania różnic regionalnych, tym bardziej że – jak podkreślają autorki rozdziału dotyczącego pożywienia w pracy *Etnografia Polski* – analiza tradycyjnych potraw „pozwała (...) stwierdzić, iż na obszarze naszego kraju istniał dość jednolity ich zestaw, uwarunkowany przede wszystkim dostępnością produktów żywieniowych i umiejętnością ich wykorzystania” (Kowalska-Lewicka, Szromba-Rysowa 1976: 355).

⁹ W lokalizacji frazemów cytowanych za NKPP daję także skróty źródeł, z których one pochodzą, chcąc wyraźnie wskazać, że zdecydowana większość materiału jest rejestrowana w zbiorach o charakterze dialektalnym. Brałam też pod uwagę niektóre frazemy notowane przez Samuela Adalberga (Ad.).

interpretację rzeczywistości, którą można ująć w postaci sądów o świecie” (Bartmiński 2006: 76).

Zgromadzone frazemy ilustrują ludowe przekonania na temat sposobu odżywiania się w sytuacjach niedostatku, dłużej trwającej biedy lub okresowego braku produktów żywnościowych – przednówka. W sposób ogólny sytuacje te wyrażają m.in. jednostki: *nie mieć co do garnka wrazić* ‘cierpieć biedę, głód; biedować’ (SFŚl: 298); *w lek (ani na lekarstwo) nie ma co w garnek wsypać* ‘jest bieda, nie ma co jeść’ (SGP VIII: 172); *nie mieć co do gęby wrazić* ‘ts.’ (SFŚl: 298); *umrzeć/zdechnąć z głodu* ‘mieć się źle, biedować’ (SFŚl: 426); *najeść się biedy* ‘zaznać życia w nędzy, niedoli’ (SGP II: 158); *nagryźć biedy* ‘ts.’ (SGP II: 158); *Bieda z nędzą jeść nie dadzą, a srać pędzą* (NKPP I: 95 [Ondrusz, Rkp.]).

Pamięć o szczególnym dla każdego mieszkańca wsi czasie niedostatku, jakim był przednówek¹⁰, czyli okres przed nowymi zbiorami, przechowują m.in. frazemy: *Kóńiec marca – ni ma co dać do garca* (o ciężkim przednówku) (SGP VIII: 176); *Długi jak dzień na przednówku* (NKPP I: 440 [Świątek, BiZ]). Dzięki jednoznaczny skojarzeniom z biedą i niedostateczną ilością pożywienia rzeczownik *przednówek* stał się metaforycznym określeniem ciężkiej sytuacji materialnej w góralskim powiedzeniu *Biedak má przednówek caluški rok* (Rak 2015: 248).

Pożywienie ludności wiejskiej przez długie lata było oparte na surowcach pochodzących niemal wyłącznie z własnego gospodarstwa rolnego (Kowalska-Lewicka, Szromba-Rysowa 1976: 354–355). Oznaką trudności był zatem przede wszystkim brak wystarczających zapasów żywności: *(komuś) jeno od łyżki do gęby starczy* ‘ktoś nie ma zapasów żywności’ (SGP VIII: 293); *schodzić z kosa* (SFGD: 124) ‘dawniej mówiono, że zboże albo mąka *schodzo z kosa*, gdy wyczerpywały się ich zapasy’; *ostatni kawałek chleba* ‘ostatnim kawałkiem chleba nazywamy kończące się środki materialne, które pozwalają zaspokoić nasze podstawowe potrzeby’ (SFGD: 101). Niedostatek zboża potrzebnego do wypieku chleba stał się podstawą obrazowania we frazemie *już z ostatniego młóci* ‘ktoś goni ostatkiem sił’ (SFŚl: 185).

Część zgromadzonych frazemów ukazuje, iż pod wpływem materialnych niedostatków człowiek jest zmuszony zmienić swoje żywieniowe zwyczaje i sięgnąć

¹⁰ Tomasz Czerwiński słusznie zauważa: „Współczesne społeczeństwo – w tym także mieszkańcy wsi – zazwyczaj nie są w stanie wyobrazić sobie ogromu nędzy, głodu i koszmarów przednówka, spędzającego sen z oczu licznej rzeszy komorników, wyrobników i małorolnych gospodarzy” (Czerwiński 2008: 306). Obraz niedostatku w okresie przednówka utrwalają wspomnienia osób starszych. Przykładem może być przytoczona przez M. Raka relacja: *Dawni, jak jesse bylam pannom, to dopiero beła bieda na wsi, nie tak jak tera. A tera ludzie gádajo, ze im źle, jakie źle! Kto z tych młodych pamiętá przednówek? A dawni, ludzie na wiosne głodowali. Moka, zboże, żmiáki zesły s kosa i nie beło wcale co jeś. Troche żmiáków beło zostawionych, ale to na sadzenie, a tak, to się jadło, jak matka udzielałi. I nie beło, ze niedobre, trza beło jeś, co beło. A beli i tacy, co ni mieli, jak ich dużo beło w chałupie, a mało pola miały* (SFGD: 124).

po potrawy niedoceniane w sytuacji dobrobytu: *Dobry bób, kiedy jest głód; kiedy nie ma głodu, to się nie chce bobu* (NKPP I: 142 [Cinciała, *Prz. ciesz.*: 11]); *Jak się chłop wypości, to zeżre i ości* (NKPP II: 1030 [Rad. Sk.]); *W biędzie to i dióblu mucha szmakô* (NKPP I: 102 [Roppel]); *Nauczy bieda pierogi jeść* (NKPP I: 100 [Ad. Dop.: 112]). W sposób uogólniony sąd na temat zmian przyzwyczajęń żywieniowych pod wpływem biedy i głodu ujmują paremie: *Głód je najlepszym kuchorzym* (NKPP I: 664 [Ondrusz, *Prz. ciesz.*: 46]); *Głód najlepiej potrawy zaprawia* (NKPP I: 665 [Pauli, *Rkp. IV*]); *W biędzie każde jedzenie smakuje* (NKPP I: 102 [Ad. 85]).

Frazemy obrazowo ilustrują także fakt, że sytuacja ubóstwa skłania człowieka do zminimalizowania swoich potrzeb i docenienia nawet małych porcji żywności: *Każdo okruszynka zacno dziepro w biydzie* (NKPP I: 99 [Ondrusz, *Prz. ciesz.*: 65]); *Każdo kapka dobro, dyby jyiny była* (NKPP II: 22 [Ondrusz, *Rkp.*]).

Z sytuacją niedostatku kojarzono również niektóre potrawy z ziemniaków¹¹, czego świadectwem są przenośne znaczenia wyrazu *bieda* zarejestrowane w słownikach gwarowych: *bieda* ‘kartofle z wodą’, ‘ziemniaki ugotowane rzadko z pietruszką i pieprzem’ (SKarł I: 78), ‘zupa ziemniaczana’ (SGP II: 156).

Sporo frazemów zawiera obraz chleba pieczonego z różnych surowców wobec braku tych najbardziej odpowiednich – mąki pszennej lub żytniej. Jak pisze Piotr Kowalski, autor monografii *Chleb nasz powszedni: o pieczywie w obrzędach, magii, literackich obrazach i opiniach dietetyków* (2000), w okresach niedostatku, wobec braku podstawowych surowców, pieczono chleb z różnymi dodatkami, np. z otrębami, plewami, perzem, słomą, startymi szyszkami czy zmielonym drzewem (Kowalski 2000: 38–39)¹². Paremie przechowują pamięć o niektórych z nich, odzwierciedlając zarazem wartościowanie wynikające z dawnych poglądów na temat odżywiania się, sprzecznych niejednokrotnie ze współczesnymi zaleceniami dietetycznymi¹³: *Dobry chléb i z owsa, jak innego nie ma* (NKPP I: 249 [Świętek, *LN*: 672]); *Dobry chléb i z otrębami, ale trzeba gryś zębami* (NKPP I: 249 [Świętek, *LN*: 672]); *Jęzmienny chleb nie głód, zgrzebna koszula nie nagota* (NKPP I: 251

¹¹ Ziemniaki, których uprawa dość późno (w XIX w.) rozpowszechniła się na wsi polskiej, grały początkowo rolę produktu zastępczego w stosunku do zbóż, później stały się podstawowym środkiem wyżywienia (Kowalska-Lewicka, Szromba-Rysowa 1976: 356).

¹² O różnych „surowcach zastępczych” stosowanych w okresie przednowką do wypieku chleba piszą badacze zajmujący się pożywieniem różnych regionów Polski: T. Czerwiński, charakteryzując pożywienie na wsi mazowieckiej u schyłku XIX i w XX w., pisze: „Brak ziarna powodował, że chleb wypiekano z domieszką grochu, bobu, mielonych traw łąkowych i mietlicy, w ostateczności nawet kory drzewnej i igliwia” (Czerwiński 2008: 306). Dorota Kalinowska natomiast wspomina *pożywienie głodowe* na Kujawach: „Przewidując wiosenne braki mąki, gospodynie przez całą zimę suszyły obierki od ziemniaków, które po zmieleniu dodawano do mąki przy wypieku chleba. Objętość mąki zwiększano także przez dodanie mielonych żołądzi lub bukwy” (Kalinowska 2002: 40).

¹³ O dawnych poradach dotyczących jedzenia, zawartych w polskich przysłowiaach, pisała R. Dźwiągół (2015).

[Kolberg, *Maz. V*: 45]); *Jak się chce jeść, to i placek z owsa dobry* (NKPP I: 851 [Cinciała, *Prz. ciesz.*: 17]); *Dobry chléb i z ości*¹⁴, *jak się kto wypości* (NKPP II: 1030 [Kolberg, *VIII*: 252]); *Dobry moskał*¹⁵ *z ości, kie się brzuk wypości* (Rak 2015: 320); *Chłop stokłosny chleb tak smaczno je jak piernik toruński* (NKPP I: 263 [Pauli, *Rkp. IV*]) – *chleb stokłosny* ‘chleb z dodatkiem ziaren stokłosy, trawy rosnącej w zbożu’.

Część analizowanych jednostek ukazuje brak dostatecznej ilości pożywienia poprzez wskazanie konkretnych potraw jedzonych zbyt rzadko, skromnych ilościowo i jakościowo: *Jedno jaje we dwóch kraje, a czterech jedzą* (NKPP I: 817 [Kolberg, *IV*: 177]); *Ubodzimú nidgë chléb nie upadnie na posmarowaną stronę* (NKPP III: 563 [Roppel]) (ubogi nie smaruje chleba); *chleb ze solą jeść* ‘cierpieć biedę’ (SFŚI: 53). Frazem *oplakaná łyzka bǎrzcú z muchami* (SFGD: 101) ilustruje złą sytuację finansową metaforycznym obrazem resztek codziennego pożywienia oblanych łzami (bezsilności, żalu czy też upokorzenia).

Kilka paremii ilustruje sposób oceny czyjejs sytuacji materialnej poprzez wskazanie, na jakie składniki pożywienia nie może sobie pozwolić osoba uboga. Jest to przede wszystkim sól, uznawana za najważniejszą spośród przypraw (Czerwiński 2008: 190), niezbędną przy przyrządzaniu potraw, której nie można było jednak pozyskać we własnym gospodarstwie rolnym. Był to w dawnych wiejskich realiach nieraz jedyny artykuł spożywczy nabywany za pieniądze, dlatego brak soli „poczytywano za przejaw największej nędzy” (Czerwiński 2008: 191). Takie postrzeganie soli w kontekście całego sposobu odżywiania się na wsi opisuje Jan Słomka, autor *Pamiętnika włościanina*:

Co do artykułów spożywczych, to prócz soli i trunków nic prawie w sklepie nie kupowali. Ludność wsiowa żywiła się tem, co sobie sama na swoim gruncie posiadała i posadziła. Ziemniaki, groch, bób, kasza, kapusta, barszcz, a przy tem chleb, to była zwyczajna strawa na śniadania, obiady i kolacje.

Nie było też w zwyczaju, ażeby gospodyni zarżnęła kurę lub usmażyła jaj na spożycie domowe; pierwsze i drugie było rzadkością. (...) Gospodyni wolała wszystko spieniężyć i soli za to kupić, mówiąc, że jak jest sól w domu, to zdaje się, że już niczego nie brakuje (Słomka 1929: r. II).

W opisanych realiach mają źródło frazemy rejestrowane w słownikach gwarowych obrazowo ukazujące zupełny brak środków materialnych: *Nie mieć ani na*

¹⁴ Prawdopodobnie chodzi o nazywane *ości*ami ostre pozostałości z nasion zbóż i chwastów, por. *ość* ‘włosowaty wyrostek na organie roślinnym, często będącym jego wydłużeniem, zakończeniem itp.’ (SJPD).

¹⁵ *Moskał* w znaczeniu ‘placek owsiany lub rzadziej jęczmienny z dodatkiem ugotowanych ziemniaków pieczony bez drożdży na blasze’ został opisany przez M. Raka jako jeden z podhalańskich kulturowców (Rak 2015: 315–320).

sól (do kiszki) ‘nie mieć nic’ (SFŚl: 298); *ni mieć (nawet) na sól* ‘mówimy, że ktoś *ni má nawet na sól*, jeśli nie wystarcza mu pieniędzy na podstawowe wydatki’ (SFGD: 96).

Sytuacja skrajnej biedy, w której ktoś nie ma w domu nawet resztek jedzenia, została zilustrowana w kilku frazematyzacjach żartobliwie, poprzez nawiązanie do znanych przeciętnemu człowiekowi zdarzeń: *nie mieć czym ani za psem chynąć/rzucić* ‘o skrajnej nędzy’ (SFŚl: 298); *nie mieć czym psa z domu wygnać* ‘o skrajnej nędzy’ (SFŚl: 298). Podobne obrazowanie zawiera frazem rejestrowany w NKPP, poświadczony wielokrotnie w różnych tekstach (m.in. u Mikołaja Reja) *nie ma czym kota/myszy/psa wywabić* (NKPP II: 456).

Niektóre frazemy ilustrują sposób postrzegania przez mieszkańców wsi minimalizmu żywieniowego poprzez wskazanie produktów czy potraw, których brak byłby w przekonaniu przeciętnego człowieka oznaką biedy i związanego z nią głodu. Jest to zatem obrazowe przedstawienie sytuacji granicznej, po której przekroczeniu człowiek – w społecznym przekonaniu – staje się biedny. Wśród podstawowych składników niezbędnego pożywienia wymieniany jest przede wszystkim chleb (Długosz 2001): *Jak je chłyp i woda, to ni ma głoda* (SGP III: 516); *Chłyp i woda ludzko wygoda* (NKPP I: 246 [Ondrusz, *Prz. cies.*: 20]); *Kpij z biedy, kiedy jest chleb* (NKPP I: 251 [Petrow]); *Ubogiemu kawał chleba, to most do nieba* (NKPP III: 563 [Kolberg, *VIII*: 269]).

Składnikiem pożywienia uznawanym – w świetle frazemów – za wystarczający jest także tłuszcz zwierzęcy, nazywany *szperką* lub *słoniną* – *Chlib i špeka utrzymujo cłowieka* (NKPP I: 246 [Milewska, *Wisła, XIV*: 208]); *Jeszcze bięda nas nie klepie, kiedy mamy szperkę w rzepie* (NKPP I: 99 [Goldstein, *Przycz. II*: 4]); *Słonina i jagły – dosyć na czas nagły* (NKPP III: 230 [Zieliński, *Wisła, XII*: 757]) (na przednówek lub na czas prac żniwnych). Brak tłuszczu używanego do omasty określano żartobliwie zwrotem *maścić warzechą*¹⁶ ‘biednie gotować; biedować’ (SFŚl: 207).

Jedna z cytowanych wyżej paremii: *Słonina i jagły – dosyć na czas nagły* ukazuje, że innym przydatnym w sytuacjach niedostatku produktem, pozyskiwanym także w gospodarstwie domowym, były ziarna zbóż (m.in. ziarna prosa – jagły), z których robiono kaszę. O tym, że był to produkt często wykorzystywany przez mieszkańców wsi, świadczą frazemy: *Jagły, chłopski zajac* (NKPP I: 815 [Lompa, *Prz. II*]); *Jak jagły, tak jagły, aże się przejadły* (NKPP I: 815 [Pauli, *Rkp. III*]).

Ważnym składnikiem zapasów żywności, gwarantującym przetrwanie trudnych okresów, była kiszona kapusta (Kowalska-Lewicka, Szromba-Rysowa 1976: 356) przechowywana w beczce zwanej *kłoda*¹⁷: *Kej są kapusta obrodzi, tej są czło-*

¹⁶ *Warzecha*, in. *warząchew* ‘duża drewniana łyżka do mieszania w garnku’ (SKarł VI: 75).

¹⁷ *Kłoda (na kapustę)* ‘beczka do kwaszenia kapusty albo buraków o jednym dnie, na którym stoi’ (SKarł II: 375).

wiek nie zagłodzi (NKPP II: 25 [Sychta, *SGK II: 134*]); *Póki kapusta w kłodzie, póty bieda nie dobodzie* (NKPP II: 25 [Kolberg, *X: 178*]). W rozszerzonej wersji tej paremii jako ważny składnik pożywienia wskazano również groch: *Kiedy jest tylko groch w chałupie, a kapusta w kłodzie, to bieda nie dobodzie, boć kapusta to nasza gospodyni, a groch to gospodarz* (NKPP I: 736 [Kolberg, *IX: 80*]).

Zarejestrowane u Samuela Adalberga przysłowie *Gdzie jest barszcz, kapusta, tam chata niepusta* (NKPP I: 63 [Ad. 5]) jako potrawę wystarczającą dla zaspokojenia głodu wskazuje – oprócz kapusty – również barszcz. Podobny osąd zawiera frazem *Kwaśny barszcz i święta ziemia człowieka utrzyma* (NKPP I: 63 [Basa]), a także cytowane wyżej wyrażenie *Oplakaną łyżka bórzu z muchami* (SFGD: 101) odwołujące się do wyobrażenia prostego codziennego pożywienia, którego resztki symbolizowały biedę.

Nazwę *barszcz* stosowano – w zależności od regionu i tradycji rodzinnych – w odniesieniu do różnych zup gotowanych na zakwasie (SGP I: 405) zrobionym z dostępnych w przeciętnym gospodarstwie domowym warzyw i owoców oraz z innych roślin, np. lebiody¹⁸, lub też z kaszy jęczmiennej, podrobów itp. Różnorodność zup nazywanych *barszczem* odzwierciedlają liczne wyrażenia zarejestrowane w SGP (I: 406–407): *barszcz biały* ‘zupa na zakwasie z chleba lub mąki; żur’; *barszcz buraczany, burakowy, czerwony, ćwikłowy* ‘zupa na zakwasie z buraków’; *barszcz chlebowy* ‘zupa na zakwasie chlebowym’; *barszcz drzewiany* ‘zupa na zakwasie owocowym’; *barszcz dudkowy* ‘kwaśna zupa na podrobach’; *barszcz łobodowy* ‘zupa z siekanych liści lebiody, zalana mlekiem lub okraszona słoniną’; *barszcz szary* ‘zupa z krwi i podrobów; czernina’; *barszcz szczawiowy* ‘kwaśna zupa ze szczawiu’; *barszcz ukraiński* ‘zupa na kwasie z buraków, pomidorów i innych jarzyn’; *barszcz żelazny* ‘zupa na zakwasie z chleba; żur’.

Barszcz i inne proste gotowane potrawy, przyrządzane zwykle rano, przechowywane w cieple (w piecu lub pod pierzyną itp.) i jedzone w ciągu całego dnia, miały duże znaczenie w tradycyjnym pożywieniu ludowym, z czego wynikały dwie istotne cechy: „mało urozmaicony jadłospis dzienny (...) oraz położenie nacisku na posiłek ranny, będący (...) podstawowym, a więc obfitym, pożywym i zawsze ciepłym” (Kowalska-Lewicka, Szromba-Rysowa 1976: 356).

Obyczaje związane ze spożywaniem ciepłego posiłku – barszczu – wspomina J. Słomka:

Na śniadanie bywał zawsze barszcz i do barszczu chleb żytni razowy. (...) jak było chleba mało, to zastępowali go do barszczu ziemniakami. Był też zwyczaj, że do śniadania, obiadu i wieczery zasiadali wszyscy razem (...) jedli z jednej miski

¹⁸ Rośliny dziko rosnące, do których należały m.in. lebioda, zwana też *komosą*, pokrzywa, oset, powój, były w okresie przednówka istotnym składnikiem pożywienia, zwłaszcza dla ludzi ubogich. W niektórych domach przyrządzano potrawy również z naci ziemniaczanej, a nawet z rzęsy wodnej (Kalinowska 2002: 40).

w ten sposób, że miska stała na ławie, stołku lub pieńku na środku izby, a wszyscy otaczali ją dokoła, przyczem starsi zwyczajnie siedzieli, a młodszy stali. (...) Przed jedzeniem uwijano się, żeby złapać jak największą łyżkę. Jedynie gospodyni nie mogła jeść razem, bo ciągle dodawała do miski strawy, a jak jedli barszcz, to gospodarz lub starszy parobek był w kłopotcie, bo musiał wszystkim chleba do barszczu drobić, a sam miał tyle czasu na jedzenie, jak przestał drobić. Toteż drobił zwykle wielkie kawałki, żeby mniejsi dłużej się nad nimi zabawiali, a on tymczasem mógł więcej zjeść. (...) Barszczu musiała gospodyni gotować tyle, ażeby na każdą osobę mniejszą czy większą wychodziło przeciętnie co najmniej pół litry (Słomka 1929: r. II).

Jako nazwa codziennego ciepłego posiłku jedzonego na śniadanie wymieniany jest również rzeczownik *żur* stosowany w kilku regionach Polski¹⁹ w odniesieniu do białego barszczu, gotowanego na zakwasie z chleba, z mąki żytniej lub owsianej (SJPD). O tym, że była to potrawa spożywana w niektórych regionach jako pierwszy posiłek w ciągu dnia, świadczy porównanie *isty jak żur na śniadanie* ‘nie budzący żadnych wątpliwości, całkowicie oczywisty, pewny’ (SFŚl: 162). O kojarzeniu tej potrawy z prostym, chłopskim sposobem odżywiania się świadczy rejestrowane w NKPP (III: 968) wyrażenie *wychowany na żurze* ‘nieokrzesany, gburowaty’. Podobną wartość semantyczną ma zwrot *wychował się na boćwinie* (NKPP I: 121), zawierający komponent *boćwina* ‘zupa z młodych buraczków ćwikłowych pokrojonych wraz z nacią albo z liści buraka boćwiny’ (SJPD), nazwę potrawy kojarzonej z prostą kuchnią litewską²⁰.

Paremie z komponentami *barszcz*, *żur* oraz z komponentem *bryja* ‘potrawa z mąki lub kaszy (zwykle gęsta)’²¹ ukazują monotonię w sposobie odżywiania się mieszkańców wsi, np. *Na rano żur, na obiad bryja, na wieczór, Maryja! – zaś bryja* (NKPP I: 204 [Derlich]) ‘stałe to samo’; *Bryja, żur, bryja, żur* ‘ts.’ (NKPP I: 204 [Ondrusz, *Prz. ciesz.*: 18]); *Wczoraj barszcz, dzisiaj barszcz, nie ma duszy tylko garść* (NKPP I: 64 [Ad. *Dop.*: 15]) ‘ts.’

O skromnym sposobie odżywiania się i diecie opartej na surowcach uzyskanych we własnym gospodarstwie domowym świadczą też przysłowia stanowiące pochwałę prostego, skromnego życia w domu (rodziny stronach) w stosunku

¹⁹ Rzeczowniki *barszcz* i *żur*, oznaczające różne rodzaje ciepłych polewek robionych na zakwasie, wykazują znaczne zróżnicowanie regionalne, zarówno pod względem zasięgu, jak i szczegółowych składników znaczeniowych (zob. SGP I: 405; SKaI I: 52, VI: 451).

²⁰ Rzeczownik *boćwina* i derywaty *boćwinek*, *boćwiniarz* były pogardliwymi przezwiskami nadawanymi przez osoby mieszkające w Koronie Litwinom jako amatorom boćwiny (SJPD).

²¹ Leksem *bryja* notowany jest w SGP także w kilku znaczeniach związanych z pożywieniem. Oprócz zdefiniowanego wyżej są to: ‘papkowata, rozgotowana, gęsta potrawa’, ‘zupa’, ‘gęsta masa z rozgotowanych owoców lub powidło’, ‘wywar pozostały po pędzeniu wódki’ (SGP II: 579).

do tułaczki w obcych stronach, w tym tułaczki wojennej, np. *Lepszy dóna chlyb, kapusta, niż kaj ińdzi kura thusta* (SGP III: 516); *Lepso dóna kapuścina niż na wojnie owiyńzina* ‘wołowina’ (NKPP III: 746 [Ondrusz, *Prz. ciesz.* 71]); *Wolálby já kapuścine niz na wojnie kurżęcine* (SKarł II: 310); *Lepsy w dónu chlib owsiany niż na wojnie pytlowany* (NKPP III: 746 [Milewska, *Wisła, XV*: 369]).

Monotonia i skromność codziennego odżywiania się nie musiała być oznaką biedy, wynikała z przekonań mieszkańców wsi na temat żywienia:

Priorytet produkcji nad konsumpcją w ogóle, a spożyciem żywności w szczególności, sprawiał, iż (...) kosztem wyżywienia zaspokajano potrzeby gospodarcze lub związane ze strojem czy wyposażeniem wnętrza. Minimalizm więc codziennej konsumpcji przewidywał daleko posuniętą oszczędność, zwłaszcza jakościową, którą rekompensowano ilością mało urozmaiconych produktów żywnościowych. Był on wynikiem niskiego waloru prestiżowego pożywienia codziennego, którego skromność budziła ogólną aprobatę, a wszelki zbytek w przyrządzaniu potraw traktowano jako niepotrzebne marnowanie czasu (Kowalska-Lewicka, Szromba-Rysowa 1976: 355)²².

Przedstawione w niniejszym artykule frazemy pozwoliły na odtworzenie kilku składników językowego obrazu pożywienia w sytuacjach koniecznych ograniczeń wynikających z niewystarczających lub skromnych zasobów materialnych bądź ze świadomości, że taka sytuacja może nadejść, zwłaszcza w okresie przednówka²³.

W analizowanych frazematrach utrwalone zostało przekonanie, że doświadczenie biedy zmusza człowieka do zmiany jego przyzwyczajeń żywieniowych, powodując, że sięga on po produkty lub dania, których wcześniej nie cenił. Okresy niedostatku – w świetle frazemów – zmuszają również ludzi do szukania surowców, które dałyby możliwość przygotowania produktów lub posiłków mimo braku pełnowartościowych składników. Sytuację taką wyraziście ilustrują frazemy, w których mowa o pieczeniu chleba z różnymi dodatkami mającymi uzupełnić niedostatek mąki.

Utrwalone połączenia słowne są również świadectwem przekonań przeciętnego mieszkańca wsi na temat stopnia zagrożenia biedą i związanego z nią głodu, przed którym – w świetle paremii – skutecznie chroniło posiadanie zapasów niektórych artykułów żywnościowych. Za produkty należące do niezbędnego minimum żywieniowego uważano: chleb, wodę, kapustę kiszona, groch, ziarna zbóż

²² Tę szczególną filozofię ludności wiejskiej dotyczącą żywienia potwierdzają wspomnienia J. Słomki: „Na przyrządzenie lepszego wiktów żalowali tak wydatku, jak i czasu i gospodyni zawsze mówiła: »Bede ta wymyślać, grymasy robić i czas tracić«. Ale poza najprostszą strawą nie potrafiła »grymasów« innych przyrządzić” (Słomka 1929: r. II).

²³ Etnografowie zwracają uwagę, że niektóre zachowania mieszkańców wsi związane z pożywieniem były „wynikiem między innymi lęku przed nieurodzajem, klęskami żywiołowymi i głodem” (Kowalska-Lewicka, Szrombowa-Rysowa 1976: 356).

(jagły). Te i inne składniki pożywienia były pozyskiwane przez mieszkańców wsi w ramach ich własnego gospodarstwa rolnego i domowego. Jedynym artykułem, którego kupno postrzegano jako konieczne, była sól, uważana za najlepszą przyprawę. Brak środków materialnych na ten zakup był symbolem nędzy.

Poczucie bezpieczeństwa żywieniowego zapewniała możliwość ugotowania codziennego gorącego posiłku: zupy, zwanej *barszczem* lub (w jednej ze swych odmian) regionalnie *żurem*, oraz papki, nazywanej *bryją*. Powtarzalność dań powodowała, że pożywienie codzienne uważano za monotonne i mało urozmaicone. Z punktu widzenia współczesnego człowieka taki sposób odżywiania się świadczy o ubóstwie, natomiast z perspektywy dawnej – jak potwierdzają relacje pamiętnikarskie – wynika nie tylko ze świadomych ograniczeń, koniecznych, aby nie doprowadzić do zubożenia rodziny, ale też ze szczególnej filozofii nieprzywiązywania wagi do urozmaiconej diety.

Przedstawiony materiał i jego analiza stanowią próbę wskazania możliwych kierunków poszukiwań językowych świadectw warunków bytowych, w których żyli mieszkańcy wsi w sytuacjach niedostatku materialnego. Pełniejszy obraz tego fragmentu rzeczywistości będzie możliwy do odtworzenia na podstawie materiału dotyczącego innych aspektów dawnej kultury materialnej.

Wykaz skrótów

- SFGD: M. Rak, *Słownik frazeologiczny gwary Dębna w Górach Świętokrzyskich*, Kraków 2005.
- SFŚL: L. Przymuszała, *Słownik frazeologizmów i typowych połączeń wyrazowych w gwarach śląskich*, Opole 2013.
- SGP: *Słownik gwar polskich*, Źródła i t. I, red. M. Karaś, J. Reichan, t. II–V, red. J. Reichan, S. Urbańczyk, t. VI, red. J. Okoniowa, J. Reichan, t. VII–IX, red. J. Okoniowa, J. Reichan, B. Grabka, od z. 29, red. B. Grabka, R. Kucharzyk, J. Okoniowa, J. Reichan, z. 1, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk, od z. 2 Łódź, t. III, Wrocław – Warszawa – Kraków, od t. IV – Kraków, 1977–.
- SKARŁ: J. Karłowicz, *Słownik gwar polskich*, t. I–VI, Kraków 1900–1911 (t. IV–VI J. Karłowicz i J. Łoś).
- NKPP: J. Krzyżanowski (red.), *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich*, w oparciu o dzieło Samuela Adalberga oprac. zesp. red. pod kier. J. Krzyżanowskiego, t. I–IV, Warszawa 1969–1978.

Rozwiązanie skrótów źródeł z NKPP

- AD.: *Księga przysłów, przypowieści i wyrażeń przysłowiowych polskich*, zebrał i oprac. S. Adalberg, Warszawa 1889–1894.
- AD. DOP.: *Księga przysłów, przypowieści i wyrażeń przysłowiowych polskich. Dopisek*, zebrał i oprac. S. Adalberg, Warszawa 1889–1894.
- BASA: M. Basa, *Przysłowia kieleckie*, Archiwum NKPP, rękopis z 1956 r.
- CINCIALA, PRZ. CIESZ.: A. Cinciała, *Przysłowia, przypowieści i ciekawsze zwroty językowe ludu polskiego na Śląsku, w księstwie cieszyńskim*, Cieszyn 1885.
- KOLBERG: O. Kolberg, *Dzieła wszystkie*, Warszawa – Wrocław – Poznań 1961–1967.
- ONDRUSZ, RKP.: J. Ondrusz, *Przysłowia cieszyńskie*, Archiwum NKPP, rękopis z 1956 r.
- ONDRUSZ, PRZ. CIESZ.: J. Ondrusz, *Przysłowia i powiedzenia ludowe ze Śląska Cieszyńskiego*, Czeski Cieszyn 1954.
- PAULI, RKP. III: Ż. Pauli, *Przysłowia polskie w porządku abecadłowym*, Biblioteka Jagiellońska w Krakowie, rkps nr 5462 kod. z XIX w.
- PAULI, RKP. IV: Ż. Pauli, *Przysłowia i przypowieści ludu polskiego*, Biblioteka Jagiellońska w Krakowie, rkps nr 5661.
- PETROW: A. Petrow, *Lud Ziemi Dobrzyńskiej, jego charakter, mowa, zwyczaje, obrzędy, pieśni, przysłowia, zagadki itp.*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” II, 1878, s. 1–182.
- RAD. SK.: Materiały folklorystyczne zebrane w wyniku konkursu radiowego ogłoszonego w Skoczowie pow. Cieszyn w 1956 r., Archiwum NKPP.
- ROPPEL: L. Roppel, *Przysłowia kaszubskie*, Archiwum NKPP, rkps z 1955 r.
- ŚWIĘTEK, BiZ: J. Świętek, *Brzozowa i okolice Zakliczyna*, Muzeum Etnograficzne w Krakowie, nr 647, rkps z 1906 r.
- ŚWIĘTEK, LN: J. Świętek, *Lud nadrabski od Gdowa po Bochnię. Obraz etnograficzny*, Kraków 1893.

Literatura

- BARTMIŃSKI J., 2006, *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin.
- BRZOWSKA-KRAJKA A., 1998, „Kto popija i pojada, to mu się dobrze układa”. *Ludowa etykieta konsumpcyjna*, [w:] P. Kowalski (red.), *Oczywisty urok biesiadowania*, Wrocław, s. 77–84.
- CHLEBDA W., 2001, *Frazematyka*, [w:] J. Bartmiński (red.), *Współczesny język polski*, Lublin, s. 335–342.
- CZERWIŃSKI T., 2008, *Pożywienie ludności wiejskiej na północnym Mazowszu u schyłku XIX i w XX wieku*, Ciechanów.
- DLUGOSZ K., 2001, *Językowy obraz chleba w Biblii i w przysłowiach*, „Prace Filologiczne” XLVI, s. 153–163.
- DYONIZIAK J., 2005, *Pojęcie biedy w języku polskim, francuskim, angielskim*, „Studia Romanica Posnaniensia” XXXII, s. 23–32.
- DŹWIGOŁ R., 2012, *Obraz stołu w polszczyźnie*, „Język Polski” XCII, z. 4, s. 301–311.

- DŹWIGOŁ R., 2013, *O jedzeniu i pracy – na podstawie polskich przysłów*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Linguistica” VIII, s. 62–72.
- DŹWIGOŁ R., 2014, „Gdybym był bogaty” – obraz człowieka bogatego w polskich przysłowia, [w:] E. Mrhačová, J. Muryc, U. Kolberová (red.), *Parémie národů slovanských*, t. VII, Ostrava, s. 57–67.
- DŹWIGOŁ R., 2015, „Jedz a bądź zdrów” – porady dotyczące jedzenia i zdrowia (na podstawie polskich przysłów i powiedzeń), [w:] R. Dźwigoł, I. Steczko (red.), *Dialog z Tradycją*, t. III: *Język, komunikacja, kultura*, Kraków, s. 199–214.
- FLEISCHER M., 2003, *Stabilność polskiej symboliki kolektywnej*, [w:] J. Bartmiński (red.), *Język w kręgu wartości. Studia semantyczne*, „Czerwona Seria Instytutu Filologii Polskiej UMCS”, 17, Lublin, s. 107–143.
- GOLINOWSKA S. (red.), 1996, *Polska bieda. Kryteria, ocena, przeciwdziałanie*, Warszawa.
- GOLINOWSKA S. i in., 2008, *Od ubóstwa do wykluczenia społecznego. Badania, koncepcja, wyniki, propozycje. Polska, Europa i świat*, „Studia i Monografie Instytutu Pracy i Spraw Socjalnych”, Warszawa.
- JĘDRZEJKO E., 2007a, *Na fraszek dobry trunek (a uczonym z ksiąg rachunek!?)*. *Frazeologia biesiadna w językowym obrazie polskiej kultury narodowej*, [w:] W. Chlebda (red.), *Frazeologia a językowe obrazy świata przełomu wieków*, Opole, s. 243–265.
- JĘDRZEJKO E., 2007b, *O polskiej kulturze kulinarno-biesiadnej z perspektywy etnopaemologii*, [w:] K. Leńska-Bąk (red.), *Pokarmy i jedzenie w kulturze. Tabu, dieta, symbol*, „Stromata Anthropologica”, 2, Opole, s. 13–33.
- KALINOWSKA D., 2002, *Tradycyjne pożywienie ludowe na Kujawach*, Włocławek.
- KANASH T., 2012, *Bieda i bogactwo w świetle białoruskich i polskich przysłów*, „Kultura i Społeczeństwo” LVI, nr 1, s. 219–231, <http://dx.doi.org/10.2478/v10276-012-0011-7>.
- KOWALSKA-LEWICKA A., SZROMBA-RYSOWA Z., 1976, *Pożywienie*, [w:] M. Biernacka i in. (red.), *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. I, „Bibliografia Etnografii Polskiej”, nr 32, Wrocław, s. 353–378.
- KOWALSKI P., 2000, *Chleb nasz powszedni. O pieczywie w obrzędach, magii, literackich obrazach i opiniach dietetyków*, Wrocław.
- KRAWIEC E., 2007, *Moje światy*, Kraków.
- KRZYŻANOWSKI J., 1962, *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t. I: (Wątki 1–999), wyd. II rozszerz., Wrocław.
- LISTER R., 2007, *Bieda*, „Key Concepts”, Warszawa.
- MARMUSZEWSKI S., 1998, *Bogactwo i ubóstwo – dwa motywy potocznego myślenia*, „Kultura i Społeczeństwo” XLII, nr 2, s. 119–132.
- MARMUSZEWSKI S., 2003, *Potoczna percepcja biedy i bogactwa a rozwój kapitalizmu*, [w:] G. Skąpska (red.), *Bieda i bogactwo w polskiej kulturze i świadomości*, Kraków, s. 95–129.
- MĘLNARCZYK E., 2015a, *Polski obraz biedy utrwalony w języku i w kulturze*, „Etnolingwistyka” XXVII, s. 147–165, <http://dx.doi.org/10.17951/et.2015.27.147>.
- MĘLNARCZYK E., 2015b, *Sposoby wyrażania niedostatku materialnego w polskiej leksyce i frazeologii*, „Journal of Slavic Languages” XX, nr 2, s. 57–68.
- PIGOŃ S., 1957, *Z Komborni w świat. Wspomnienia młodości*, wyd. IV rozsz., „Pamiętniki i Wspomnienia. Seria 1: Pamiętniki Polskie”, Kraków.

- PODGÓRSCY B. I A., 2005, *Wielka księga demonów polskich. Leksykon i antologia demonologii ludowej*, Katowice.
- RAK M., 2015, *Kulturemy podhalańskie*, „Biblioteka LingVariów”, t. 19, Kraków.
- SKĄPSKA G. (red.), 2003, *Bieda i bogactwo w polskiej kulturze i świadomości*, Kraków.
- SŁOMKA J., 1929, *Pamiętniki włościanina. Od pańszczyzny do dni dzisiejszych*, <http://www.linux.net.pl/~wkotwica/slomka/slomka.html> (dostęp: 12 IX 2015).
- SZTETYLŁA J. (red.), 1992, *Nędza i dostatek na ziemiach polskich od średniowiecza po wiek XX. Materiały sesji zorganizowanej przez IHKM PAN, 20–22 maja 1991 r. w Warszawie*, Warszawa.
- TARKOWSKA E. (red.), 2000, *Zrozumieć biednego. O dawnej i obecnej biedzie w Polsce*, Warszawa.
- TYRPA A., 2008, *Językowy obraz świata w gwarach (przegląd dokonań)*, [w:] A. Dąbrowska (red.), *Język a Kultura*, t. XX: *Tom jubileuszowy*, „Acta Universitatis Wratislaviensis”, nr 3060, Wrocław, s. 297–307.
- WOJCIECHOWSKA A., 2012, *Językowy obraz biedy we frazeologii polskiej i francuskiej*, „Roczniki Humanistyczne” LX, z. 8, s. 31–45.

ILONA GUMOWSKA

UNIwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin

JĘZYKOWY OBRAZ BIEDY W ZWIĄZKACH FRAZEOLOGICZNYCH I PAREMIACH O CHARAKTERZE GWAROWYM

Język zanurzony jest w kulturze posługującej się nim społecznościami, opisuje i utrwala istotne dla niej fakty, zjawiska i wartości. Dotyczy to również dawnego i współczesnego języka mieszkańców wsi, dla których jednym z istotnych czynników determinujących egzystencję było doświadczenie niedostatku i braku podstawowych środków do życia. Jak powszechnym zjawiskiem była bieda, świadczyć może m.in. fakt, że w SGP (II: 153–161) pojęcie to stanowi podstawę metaforyzacji nazw gwarowych dla 17 odnotowanych desygnatów rzeczownikowych, zastępuje przysłówek *trudno*, funkcjonuje jako wykrzyknienie, motywuje formuły przekleństw, a także jest podstawą dużej grupy związków frazeologicznych i paremii. Analiza danych słownikowych i tekstowych dotyczących *biedy* pokazuje, że jest to leksem o dużym potencjalnie słowotwórczym, tekstotwórczym, a także, co zauważa Maciej Rak (2015: 242), analizując kulturomy podhalańskie, bardzo dużym potencjale frazematycznym.

Celem niniejszego artykułu jest analiza i interpretacja językowego obrazu *biedy* wyłaniającego się z gwarowych związków frazeologicznych i paremii oraz tekstów kliszowanych. Zostanie zaprezentowane szerokie rozumienie frazeologii, do której oprócz związków frazeologicznych należą porównania frazeologiczne i przysłowia, przez niektórych badaczy uznawane za „szczególne tworzywo” frazeologii (Lewicki, Pajdzińska 2010: 324). Bazę materiałową analizy stanowią zbiory frazeologii gwarowej wyekscerpowane z SGP (II: 153–161) oraz NKPP (I: 93–102). Zbiory te poddano wnikliwej krytyce badaczy frazeologii gwarowej (Treder 1982, 1985; Czesak 1998: 289). Jerzy Treder (1985: 113–128), wskazując mankamenty i trudności, jakie napotkać można podczas ekscerpacji materiału frazeologicznego zawartego w obydwu zbiorach, uznał je za cenne źródła do badań nad frazeologią gwarową. Analiza materiału zawartego w SGP i NKPP może nie

tylko ułatwić i usystematyzować pracę, ale przede wszystkim stanowić wstępny etap badań nad wybranym aspektem frazeologii gwarowej, umożliwiający przygotowanie m.in. kwestionariusza frazeologicznego.

Jak wskazują dotychczasowe badania, frazeologia gwarowa nie doczekała się opracowań kompleksowych (Rak 2006: 11; SFŚI: VI), jednak jako dziedzina badawcza ma już dość obszerną literaturę referującą problemy i postulaty (Treder 1985, 1991; Krawczyk 1982b, 1985; Krawczyk-Tyrpa 1988; Czesak 1998; Rak 2006), analizującą wybrane aspekty frazeologii dialektalnej, m.in. frazeologii somatycznej (Krawczyk 1982a; Krawczyk-Tyrpa 1987), animalistycznej (Rak 2007) czy też frazeologii wybranych regionów (m.in. Treder 1982, 1989, 2005; Buczyński, Czyżewski 1985; SFGD; Rak 2009; SFŚI). Badacze podkreślają, że znaczna część związków frazeologicznych ma zasięg ponadregionalny w wyniku wzajemnego przejęcia z języka ogólnego do gwary i na odwrót (Treder 1982: 125). Trudno wskazać dokładną lokalizację geograficzną, a nawet rozstrzygnąć, która „postać” frazeologizmu jest samodzielną jednostką, a która jej wariantem (Krawczyk-Tyrpa 1988: 138). W związku z tym intencją artykułu nie jest lokalizowanie frazeologizmów i paremii czy określanie ich przynależności do konkretnej gwary, ale odczytanie językowego obrazu *biedy* wyłaniającego się z frazeologii o charakterze dialektalnym.

Jak już wspomniałam, pojęcie *biedy* ma duży potencjał słowotwórczy, tekstotwórczy, a także frazematyczny, mimo to literatura językoznawcza dotycząca tego pojęcia nie jest zbyt obszerna. Liczne są przede wszystkim opracowania socjologiczne, w mniejszym stopniu historyczne. Wśród nich wyróżnić można prace Stanisława Marmuszewskiego (1998, 2003), który z perspektywy socjologa analizował potoczną percepcję *biedy* i *bogactwa*. Na gruncie językoznawstwa opracowań tych nie ma jeszcze zbyt wiele, ale należy wskazać prace: Władysławy Książek-Bryłowej (2002: 269) zaliczającej *biedę* w tekstach gwarowych do pojęć „globalnych, syntetycznych”, Jolanty Dyoniziak (2005) porównującej pojęcie *biedy* w języku polskim, francuskim i angielskim, Agnieszki Wojciechowskiej (2012) zestawiającej frazeologię dotyczącą *biedy* w języku polskim i francuskim, Tatiany Kanash (2012) prezentującej paremie polskie i białoruskie odnoszące się do tego pojęcia, a także Ewy Młynarczyk (2015) opisującej językowo-kulturowy obraz *biedy* w języku polskim, M. Raka (2015), który pojęcie to włączył do grupy kulturomów podhalańskich, oraz Ilony Gumowskiej opisującej konceptualizację *biedy* w *Łomżyńskich tekstach gwarowych* (2014a), w języku mieszkańców Kożanówki na Lubelszczyźnie (2014b) i w ludowej bajce o biedzie uwięzionej w kości według wariantu z Polesia Lubelskiego (2014c).

M. Rak (2015: 242–245), zaliczając *biedę* do kulturomów podhalańskich, wyróżnił dla niej kilka skryptów kulturowych: «BIEDA JEST JAK CZŁOWIEK», «BIEDA JEST POWSZECHNA», «PRZYCZYNY BIEDY SĄ RÓŻNE», «BIEDY NIE NALEŻY SIĘ WSTYDZIĆ», «LUDZIE AKCEPTUJĄ BIEDĘ», «WSZYSCY SĄ RÓWNI W OBLICZU ŚMIERCI», «BIEDA JEST LEP-

SZA OD HAŃBY I EMIGRACJI», a także dodatkowe, występujące w folklorze pieśniowym «BIEDA WYWOŁUJE SKRAJNE EMOCJE», «BIEDA TO ZMARTWIENIE PANNY NA WYDANIU». E. Młynarczyk (2015: 156–161), wykorzystując zróżnicowane dane: słownikowe, tekstowe, fragmenty przekazu medialnego oraz informacje pozajęzykowe, kulturowe, przedstawiła językowo-kulturowy obraz *biedy* utrwalony w polszczyźnie ogólnej. Badaczka również zaproponowała zestaw metafor pojęciowych: «BIEDA TO ISTOTA ŻYWA», najczęściej «OSOBA», «INTRUZ», «NAUCZYCIEL», ale także «CHOROBA», «POJEMNIK» lub «POMIESZCZENIE/BUDYNEK», «PRZEDMIOT», w tym «CZĘŚĆ GARDEROBY» lub «TOWAR», «POŻYWIENIE» oraz «PRZECIWNIK/ZAGROŻENIE». Część ze wskazanych przez autorkę metafor jest wspólna dla konceptualizacji pojęcia *biedy* w polszczyźnie ogólnej i gwarowej (m.in. «BIEDA TO ISTOTA ŻYWA», «NAUCZYCIEL», «CHOROBA», «POŻYWIENIE»). Metafory, których podstawę stanowi przekonanie o antropomorficznym charakterze *biedy*, wyrażają uniwersalne prawdy o ciężkiej sytuacji człowieka doświadczającego niedostatku. Jednocześnie większość metafor pojęciowych utrwalonych we frazeologii świadczy o antropocentryzmie języka, co podkreślała Anna Pajdzińska (1990: 61).

Materiał gwarowy, w tym frazeologizmy o charakterze regionalnym wyekscerpowane z SGP (II: 153–161) i NKPP (I: 93–102), pozwala na uszczegółowienie skryptów kulturowych pojęcia *biedy* utrwalonych zarówno w polszczyźnie ogólnej, jak i ludowym obrazie świata.

Liczba odnotowanych pod hasłem *bieda* związków frazeologicznych i paremii ilustruje nie tylko potencjał motywacyjny pojęcia, ale także jego pozycję w świadomości i języku mieszkańców wsi. W NKPP zanotowano 149 związków frazeologicznych i paremii, w SGP zaś około 114 takich jednostek¹.

Związki frazeologiczne i paremie z komponentem *bieda* odnotowane w SGP (II: 154–161) złożyły się na bardzo zróżnicowany i bogaty zbiór. Znajdują się w nim połączenia wyrazowe, porównania frazeologiczne, wyrażenia, najliczniej reprezentowane zwroty, a także frazy i przysłowia. Wśród połączeń wyrazowych motywowanych pojęciem *biedy* znalazła się duża grupa wykrzyknień i przekleństw, a więc jednostek o charakterze ekspresywnym, np. wykrzyknienia: *ale biedzie!*, *bieda reta!*, *dla (pana) biedy!*, *o dla biedy!*, *o matki biedy!*, *bój/bójcie się biedy!*; przekleństwa: *psia bieda!*, *u biedy!*, *daj go biedzie!*, *niech/żeby (kogo/co) bieda bierze/wzięła!* (SGP II: 156, 160). Zanotowano także wyrażenia rzeczownikowe nazywające 'suchy śnieg' – *gęsia bieda*, 'czepek wkładany pannie młodej w czasie oczepin' – *kłapia bieda*, 'zubożałą szlachtę pracującą na roli' – *pańska bieda* oraz 'zabawę' – *rozkoszna bieda* (SGP II: 156). Wśród połączeń wyrazowych odnoszących się do skrajnej biedy znalazły się m.in. wyrażenia *kozacka* i *ruska bieda* (SGP II: 157), a także frazy, np. *bieda zagląda wszystkimi dziury; wszy biedę zjadły*

¹ O roli, a także mankamentach zapisu frazeologii w SGP por. Krawczyk 1982b: 33–37; Treder 1985: 113–127; Czesak 1998: 285–293.

(SGP II: 160). Najliczniej reprezentowane zwroty z komponentem *bieda* podzielić można na trzy grupy, oznaczające ogólnie: 1. ‘żyć w ubóstwie, niedostatku’ (np. *biedować/cierpieć/gałgasić/gnieść/klepać/łykać/mieć biedę; nagryźć/najeść/nażyć się biedy; nie móc z biedy pierdnąć; wpaść w biedę; paść na biedę; przyjść do biedy; bieda kogo do muru doparła; bieda gniecie kogo; bieda dobodzie komu; bieda komu dajadła; bieda kogo smaga/chlasta/strużel/tłoczy; bieda wyszczerza zęby; bieda zaziera komu do oczów; bieda kogo zagryzła*); 2. ‘poprawić sobie warunki życia’ (np. *cisnąć biedę o ziemię; nie poddać się biedzie; obszturkać biedę; ogarniać biedę; otrząść się z biedy; pchać biedę; wygryźć/wygrzebać/wykulnąć się z biedy*); 3. ‘spowodować kłopoty, przykrości sobie lub komuś’ (np. *nabrać się biedy; nagnać komu biedę; napytać biedy; narobić/nawróżyc komu biedy; zapiekać biedę*) (SGP II: 158–160).

Zestawienie materiału frazeologicznego zaczerpniętego z SGP z materiałem paremiograficznym NKPP (I: 93–102) pozwala wydobyć zestaw metafor pojęciowych utrwalonych w strukturze frazeologizmów składających się na konceptualizację pojęcia *biedy*.

Głównym, najliczniej poświadczonym komponentem jest metafora pojęciowa «BIEDA TO ISTOTA ŻYWA, PODOBNA DO CZŁOWIEKA», czego dowodzą liczne przykłady animizacji lub ściślej – antropomorfizacji: *bieda rodzi się i rozmnaża (jedna bieda drugą biedę rodzi²), chodzi pieszo lub jeździ konno (bieda konno przyjeżdża, a pieszo odchodzi; bieda w sto koni jeździ), płacze (bieda płacze, bieda skacze; usmarkała się bieda i płacze), wścieka się (niech se roz biyda ścieknie), zagląda człowiekowi w oczy (bieda zagląda/zajrzy/zaziera komu w oczy/do oczów), śmieje się z człowieka, okłamuje go i kradnie (bieda cłęka pokłamię i wnet wyglupi; bieda łże i kradnie), włazi człowiekowi na kark, grzbiet lub za kołnierz (bieda lezie/wlazi na kark/za kołnierz; co mi tam po świecie, kiedy bieda na grzbiecie), śpi (nie budź biedy, kiedy śpi), może przemoknąć lub się ubrudzić (przemokła/powalała się/usrała się bieda i płacze), biada śmierdzi, wydaje z siebie dźwięki (bieda aż piszczy³/skrzypi), jest też obdarzona intelektem, nawet większym od człowieka (bieda mądrzejsza jako człowiek). Te wybrane przykłady potwierdzają, że *bieda* w języku polskim podlega animizacji lub ściślej – jest personifikowana, przypomina człowieka, któremu uprzykrza życie. Jednak nie musi oznaczać istoty ludzkiej. Wśród frazeologizmów i paremii poświadczenie znajduje także metafora pojęciowa «BIEDA TO ZWIERZĘ»: *bieda się okociła; bieda aż piszczy/kwiczyc; bieda**

² Przykłady stanowią wybór najbardziej reprezentatywnych wariantów frazeologizmów i paremii przytaczanych według zapisu w SGP (II: 153–161) i NKPP (I: 93–102).

³ W kulturze ludowej znana jest postać Biedy ‘zjawy, złego ducha’ (SGP II: 154). Występuje ona m.in. w bajkach ludowych, z których jedna, o Biedzie uwięzionej w kości, dała podstawę frazemowi *bieda aż piszczy*. Warianty motywu uwięzionej Biedy znane są szerzej poza Polską, m.in. w bajkach rosyjskich i czeskich. (Por. Krzyżanowski 1962: 114; Krzyżanowski 1994 II: 104; Gumowska 2014c: 146).

ma długie nogi, a ostre pazury; bieda komu dobodzie, dogryzie; bieda kogo zagryzła; wyszczerzyła zęby.

Niezależnie od tego, czy uznamy animizowaną *biedę* za podobną do człowieka, czy raczej do zwierzęcia, jest to istota blisko z człowiekiem związana, na co wskazuje kolejny skrypt «BIEDA MIESZKA W DOMU CZŁOWIEKA»: *u kogo bieda za stół siędzie, trudno ją z domu pozbędzie; bieda nigdy sama jedna w dom nie przychodzi; bieda się wali drzwiami i oknami; chociaż bieda w kamienicy, ale hasa na ulicy; kiedy się biada do domu przypyta, ze stu przyjaciół jeden nie zawita; kiedy bieda w dom zawita, o człowieka nikt nie pyta; goń biedę drzwiami, to wlezie oknem.*

Stosunek człowieka wobec *biedy* utrwalony we frazeologii jest trojakiego rodzaju. Pierwsza z metafor pojęciowych dotyczących relacji łączącej człowieka i *biedę* zawiera waloryzację dodatnią i zakłada, iż «BIEDA TO TOWARZYSZ CZŁOWIEKA»: *bieda* nosi człowieka wszędzie (*bieda go po świecie nosi*), jest zawsze tam, gdzie są ludzie (*bieda nie po lesie, lecz po ludziach chodzi*), człowiek szuka *biedy* lub też jest przez nią znajdowany (*biedy szukać/napytać/nawrócić se; nie szukaj biedy, bo cię sama znajdzie; bieda człowieka i na piecu znajdzie*); człowiek wspomaga *biedę* (*biede ma, a jeszcze jom wozi do chałupy; chcesz biedo grosz, naści dwa*). Kolejna z metafor relacji człowiek – *bieda* utrwała negatywną waloryzację niedostatku – «BIEDA TO WRÓG CZŁOWIEKA»: *bieda* śmieje się z człowieka, okłamuje go, okrada (*bieda cęka pokłamię i wnet wyglupi; bieda łże i kradnie*), *bieda* człowieka goni, pędzi, dusi, bije, chwyta, trzęsie, gniecie, przyciska, tłoczy, gryzie, do muru dopiera (np. *bieda go gniecie; bieda go się chwyciła; bieda trzęsie tego, kto na niej jedzie; kij nie obroni, jak bieda dogoni; kogo bieda dusi, ten wszystko musi*), *bieda* człowiekowi dokuczy i przyczepi się do niego (*jak się bieda przyczepi, to jej i kijem nie odpędzisz*); głodzi człowieka (*bieda z nędzą jeść nie dają, a srać pędzą*), jak nieprzyjaciela człowiek może *biedę* wygnać. Trzecia metafora relacji – «BIEDA TO NAUCZYCIEL CZŁOWIEKA», jest jednocześnie jednym z częstszych komponentów pojęcia: *bieda* dokuczy, *bieda* nauczy; *bieda* nauczy niejednego/roзумu/szacunku/pracować/robić/modlić się/płakać/kraść/wróżyć/popić/pierogi jeść/wynalazków; *bieda* nauczy człowieka także współczucia (*kto poznał biedę, uzali się nędznego; kto sam doznał biedy, ten innych biedę rozumie*).

We frazeologii dotyczącej *biedy* ujawnia się przekonanie o jej powszechności, wszechobecności i wieczności: *idź powoli, bieda cię dogoni, idź prędko, a dogonisz biedę; bieda z biedą, a bieda i bez biedy; jak się wie dzie, to się wie dzie, komu bieda – zawsze w biedzie; kogo bieda dusi, ten wszystko musi; biedność na wieczność, bogactwo na czas; komu bieda z ranku, to i do ustanku; koniec biedy – powróż (a więc śmierć); gdo má biéde, dycki má biéde, a gdo má dość, dycki má dość; wtedy – jak nie będzie biedy (a więc nigdy); (wyjątek – każdej biedzie koniec przyjdzie). Komponenty te składają się na kolejny skrypt «BIEDA DETERMINUJE LOS CZŁOWIEKA». Powszechność i wszechobecność można łączyć z przypisywaną jej zdolnością do łatwego i szybkiego rozmnażania się (*jedna bieda drugą biedę**

rodzi; bieda biedę rodzi, a biedę czart). Ta właściwość ponownie wskazuje na aniżację *biedy*, dodatkowo wiąże się z postrzeganiem jej jako bytu nie abstrakcyjnego, a materialnego, policzalnego. We frazeologii odnajdujemy wiele poświadczeń faktu występowania nie pojedynczej *biedy*, ale jej wielokrotności (*na jednej biedzie zawsze mało; jedną biedę druga pędzi, a trzecia szyję kręci; już to kiedy co nie idzie, to bięda spada po biędzie; bieda za biedą się wlecze; bieda biedę goni; bieda lgnie do biedy; bieda na biedzie jedzie; dopiero bieda z jednego boku; bieda kroćsetna, że by siekierom nie ucion*), również w połączeniach wyrazowych typu *dziwięćioraka bieda* lub *sto bied*, oznaczających skrajną biedę.

W połączeniach wyrazowych opisujących doświadczenie skrajnej *biedy* często przywołuje się pojęcie *nędzy*, której jednak nie należy odczytywać jako synonimu *biedy*. Obydwa pojęcia są we frazeologii personifikowane na kształt dwóch istot żywych lub też zjaw, demonów. Ich współwystępowanie w związkach frazeologicznych i przysłowiać może stanowić echo XVII-wiecznej satyry na stosunki ekonomiczne, społeczne i obyczajowe zatytułowanej *Nędza z Biedą z Polski idą* (Krzyżanowski 1994 II: 432; por. także Młynarczyk 2015: 157). *Bieda z nędzą* obcuja ze sobą, poruszają się po świecie razem, tańczą, pobierają się (*bieda z nędzą z Polski idą; nędza z biedą w parze idą⁴; nędza z biedą w taniec idą, a miseria gra; bieda z nędzą jeść nie dają, a srać pędzą; pobrała się bieda z nędzą*).

O tym, że doświadczenie *biedy* determinuje ludzki los, świadczą także frazeologizmy i przysłowia ukazujące niemożność jej pokonania, np.: *bieda, siekierą by jej nie urąbał; bieda, ani urznij; kamiennej biedy i siekierą nie utnie; bieda, że i widłami nie wytrząśnie; jak się bieda uczepi, to jej i kijem nie odpędzisz; miotła biedy nie wymiecie; jak bieda, to i płacz nie pomoże*.

Z *biedą* łączona jest także samotność człowieka opuszczonego przez bliskich i przyjaciół, co pozwala wyróżnić kolejny skrypt «*BIEDA OZNACZA SAMOTNOŚĆ*», np.: *gdy bieda tłoczy, przyjaciel odskoczy; kiedy się bieda do domu przypyta, ze stu przyjaciół jeden nie zawita; i pies się odbiegnie, gdy biedę spostrzegnje; kiedy bieda w dom zawita, o człowieka nikt nie pyta*. Poświadczone są jednocześnie frazeologizmy i przysłowia o udzielonej biednemu pomocy przez sąsiada lub Żyda (*kiedy bieda, do sąsiada, dobrze idzie – sąsiad przyjdzie; kiedy bieda, to do Żyda*).

We frazeologii utrwalona jest również istotna opozycja kulturowa «*BIEDA WŁASNA*» i «*BIEDA CUDZA*». Cudza *bieda* w porównaniu z własną wydaje się nieistotna, śmieszna, np.: *każdemu swoja bieda w głowie; każdy swoją biedę czuje; nikt nie zna cudzej biedy; cudza bieda, ludziom śmiech/zabawka; choćby drugi z biydy*

⁴ Jak podkreślił Julian Krzyżanowski, już w zbiorze przysłów Knapiusza (pierwsza połowa XVII w.) przysłowie *jedna nędza nie dokuczy*, tożsame znaczeniowo z *nędza z biedą w parze idą*, opatrzone było komentarzem o jego ludowym pochodzeniu (*vulgare dictum est*) (por. Krzyżanowski 1994 I: 432).

mrzoł, byle jo sie dobrze mioł. Jednocześnie cudza bieda nie zapewnia własnego dostatku (*cudza bieda nie utuczy; cudza biyda chleba nie da*), stanowi przestrożę (*nie urągaj cudzej biedzie, bo twoja za tobą idzie*) i nauczkę (*rozumnym się nazwij wtedy, gdy się uczysz z cudzej biedy*).

Premia i frazeologizmy utrwalają także inne sposoby konceptualizacji pojęcia *biedy*. Służą im przede wszystkim metafory pojęciowe «BIEDA TO CHOROBA», «BIEDA TO POKARM», «BIEDA TO PRZEDMIOT, NARZĘDZIE». Wszystkie wskazane metafory świadczą o antropocentryzmie utrwalonym w języku, dodatkowo pełnią funkcję wartościującą. A. Pajdzińska (1991: 18) podkreśliła, że dużo więcej frazeologizmów wyraża wartościowanie negatywne niż pozytywne. Widać to wyraźnie także w przypadku frazeologii *biedy*, zwłaszcza w metaforze «BIEDA TO CHOROBA», która, powodując cierpienie, może prowadzić do śmierci, np.: *skrzyw się jak sierp i będę cierp; cierpieć będę; paść na biedę; koniec biedy – powróż*. Metafora pojęciowa *biedy* jako choroby, stanu wyniszczającego człowieka, jest na tyle wyrazista, że w gwarach Lubelszczyzny stała się podstawą eufemistycznego określenia choroby – cholery. Znaczenie to odnotowano w SGP (II: 156), a za przykład posłużył fragment wypowiedzi gwarowej z miejscowości Dęba w powiecie puławskim, zapisanej w zbiorze *Teksty gwarowe z Lubelszczyzny*: [...] *Ji – mówili, ze to ludzie na... na bida chorowali. Bo o choleryze to ni można było wcale mówić, ze to strasno tako choroba. Na cholere, a myśmy mówili, ze na bida*⁵ (Bartmiński, Mazur 1978: 24). W przypadku zastępowania zabronionej w społeczności nazwy *cholera* przez eufemizm *bieda* mamy do czynienia z działaniem tabu językowego.

Metafora pojęciowa «BIEDA TO POKARM» realizuje się m.in. we frazeologizmach *najeść/nagryźć/nałykać się biedy, nawarzyć/zapiekać będę, bieda aż skwierczy*. *Bieda* przypomina więc potrawę, którą się przyrządza i spożywa do syta. Inne frazeologizmy także wskazują na materialny, konkretny, nie abstrakcyjny charakter *biedy*. Ilustrują to metafory pojęciowe odnoszące się do fizycznych właściwości «BIEDY JAKO PRZEDMIOTU, NARZĘDZIA»: *bieda człowieka gniecie/przyciska/tłoczy*, ale można także *będe o ziemię cisnąć/pchać*, jest więc czymś ciężkim, twardym. Może być także postrzegana jako przedmiot plastyczny, ponieważ *będe człowiek może gnieść/galgasić/klepać*, a więc poddawać obróbce, ale także *zdobić*, lub też jako rodzaj materiału, np. *obszywać/latać będe*.

Frazeologia świadczy także o miejscu, jakie *bieda* zajmuje w świecie wartości i antywartości człowieka. Związki frazeologiczne i paremie dowodzą, że «PRZECIWIENSTWEM BIEDY JEST BOGACTWO I ROZKOSZ». Najstarsza z nich jest *bieda*, która w przeciwieństwie do dwóch pozostałych jest nieprzemijająca: *biedność na wieczność, bogactwo na czas; dłużej mojej biedy niż twego bogactwa/rozkoszy; bieda się uprzykrzy i rozkosz się przeje; bieda starsza niż rozkosz*.

⁵ Zapis fonetyczny zastosowany w *Tekstach gwarowych z Lubelszczyzny* zastąpiłam zapisem ortograficznym uwzględniającym właściwości gwarowe.

Mimo że bieda postrzegana jest negatywnie jako przyczyna cierpienia i kłopotów człowieka, we frazeologii utrwalone jest przekonanie o obowiązku dobrego jej traktowania i okazywania szacunku, co można ująć w skrypt «BIEDE NALEŻY SZANOWAĆ», np.: *kto biedy nie szanuje, ten rozkoszy nie skosztuje; nie urągaj cudzej biedzie, bo twoja za tobą idzie*. Szacunek, o którym mówi się w przysłówkach, może wynikać z postrzegania biedy jako dobrego nauczyciela ludzkich przymiotów: rozumu, wdzięczności, pracowitości, pobożności czy współczucia, np.: *kto biedy nie zna, ten szczęścia nie umie ocenić; kto poznał biedę, uzali się nędznego; rozumnym się nazwij wtedy, gdy się uczysz z cudzej biedy*.

Na koniec uwagę zwrócić należy na połączenia wyrazowe odnoszące się do sposobów radzenia sobie z biedą lub też wychodzenia z niej, składające się na skrypt «CZŁOWIEK CHCE POKONAĆ BIEDĘ», m.in.: *cisnąć biedę o ziemię, nie dawać/poddawać się biedzie, obszturkać/obszywać/latać/ogarniać biedę; otrząść się z biedy; wygrzyźć/wygrzebać/wykulnąć się z biedy*. Utrwalają one starania człowieka, które przypominają fizyczną walkę z przeciwnikiem, naprawianie czegoś zepsutego, a także wydostawanie się z nieprzyjaznego miejsca lub otoczenia. Inne sposoby radzenia sobie z własną biedą utrwalają frazeologizmy nakłaniające do lekceważenia niedostatku, np.: *zmrzuż oczy na swą biedę; śmiejmy się bydzie, aż ji więcej bydzie*.

Wyróżnione skrypty kulturowe odnoszące się do *biedy* tworzą złożony i niejednorodny obraz pojęcia. *Bieda* jest przede wszystkim antropomorfizowana, wiele z przypisywanych jej cech fizycznych i psychicznych upodabnia ją do człowieka. Tendencję do postrzegania *biedy* jako istoty ożywionej można także rozszerzyć w przypadku frazeologizmów i przysłów, w których zyskuje ona atrybuty i cechy zwierzęce lub demoniczne. Bez względu na fakt węższej personifikacji czy też szerszej animizacji *biedy* w języku utrwalony jest obraz istoty blisko z człowiekiem związanej, mieszkającej razem z nim. Frazeologia zawiera także wskazówki dotyczące stosunku wobec biedy człowieka, który może widzieć w niej swojego towarzysza drogi, wroga czyhającego na jego życie lub nauczyciela i wychowawcę czuwającego nad moralnością. W inny sposób postrzegana jest *bieda*, której nadaje się cechy fizycznego przedmiotu, ciężkiego i twardego, przytłaczającego człowieka, lub też przedmiotu zepsutego, który należy naprawić. Może ona przypominać także pokarm, potrawę przygotowywaną przez człowieka. Metafora pojęciowa *biedy* to także choroba, która wyniszcza człowieka, może nawet doprowadzić do jego śmierci.

W językowym obrazie *biedy* wyłaniającym się z frazeologii dialektalnej wyraźnie zaznacza się opozycja biedy własnej, wypełniającej cierpieniem ludzkie życie, i biedy cudzej, postrzeganej jako śmieszna i nieistotna. W paremiach i związkach frazeologicznych *biedzie* przeciwstawiane są rozkosz i bogactwo. W języku odbijają się także starania człowieka o wyjście z biedy, jej pokonanie lub złagodzenie.

Język utrwała prawdę o determinizmie ludzkiego życia, czytelną zwłaszcza podczas lektury frazeologii *biedy*. Doświadczenie niedostatku, ubóstwa podporządkowuje sobie zachowania i działania człowieka, a także kreuje jego rzeczywistość. Dlatego też wiele jednostek frazeologicznych opisuje sytuację człowieka biednego, na którą składają się cierpienie, kłopoty, samotność. Jednocześnie powszechność biedy, jej wszechobecność i funkcjonowanie niejako ponad czasem czyni ją pojęciem uniwersalnym.

Wartościowanie zawarte we frazeologii dotyczącej *biedy* jest negatywne: bieda niszczy człowieka, powoduje jego cierpienie i samotność, stanowi obawę lub realne zagrożenie. Jest czymś, czego należy się pozbyć. Jednak można również wskazać walory biedy, a więc te jej cechy, które człowiek ceni. Wiążą się one przede wszystkim z wychowawczym aspektem ubóstwa. Wątek nauki płynącej z doświadczenia biedy jest jednym z częściej powracających w wypowiedziach mieszkańców wsi (por. Gumowska 2014b: 280).

Doświadczenie biedy, niedostatku było jednym z ważniejszych czynników determinujących życie mieszkańców wsi. Dlatego też pojęcie to wciąż powraca w ich relacjach, mieszka w ich języku. Badanie frazeologii gwarowej i zderzanie jej z utrwalconymi połączeniami wyrazowymi w języku ogólnym może prowadzić do zrekonstruowania językowego obrazu *biedy*. Analiza materiału wyekscerpowanego z ogólnych zbiorów frazeologii gwarowej stanowi wstępny, przygotowawczy etap badań, także kwestionariuszowych.

Literatura

- BARTMIŃSKI J., MAZUR J., 1978, *Teksty gwarowe z Lubelszczyzny*, Wrocław.
- BUCZYŃSKI M., CZYŻEWSKI F., 1985, *Związki frazeologiczne w gwarze wsi Huszcza w województwie białskopodlaskim (frazeologizmy z łącznikiem jak w stosunku do języka ogólnopolskiego)*, „Z Problemów Frazeologii Polskiej i Słowiańskiej” III, s. 139–146.
- CZESAK A., 1998, *Frazeologia gwarowa – problemy i postulaty*, [w:] S. Gala (red.), *Teoretyczne, badawcze i dydaktyczne założenia dialektologii*, „Prace Wydziału I Językoznawstwa, Nauki o Literaturze i Filozofii”, nr 99, Łódź, s. 285–293.
- DYONIZIAK J., 2005, *Pojęcie „biedy” w języku polskim, francuskim, angielskim*, „Studia Romanica Posnaniensia” XXXII, s. 23–32.
- GUMOWSKA I., 2014a, *Językowy obraz biedy w „Łomżyńskich tekstach gwarowych”*, [w:] H. Sędziak, D. Czyż (red.), *Językowa przeszłość i współczesność Mazowsza i Podlasia*, „Polszczyzna Mazowsza i Podlasia”, t. 18, Łomża, s. 173–184.
- GUMOWSKA I., 2014b, *Bieda w świadomości językowej mieszkańców Kożanówki na Lubelszczyźnie*, [w:] E. Rudnicka-Fira, M. Błasiak-Tytuła (red.), *Język w środowisku wiejskim*, t. II: *Gwara – społeczeństwo – kultura*, „Biblioteka Tradycji”, Seria 2, nr 136, Kraków, s. 273–282.

- GUMOWSKA I., 2014c, „*Bieda aż piszczy*”, czyli obraz świata w bajce ludowej o biedzie, [w:] I. Jelinek i in., (red.), *Slavica Iuvenum XV. Mezinárodní setkání mladých slavi-
stů*, Ostrava 1. a 2.4.2014, Ostrava, s. 140–146.
- KANASH T., 2012, *Bieda i bogactwo w świetle białoruskich i polskich przysłów*, „Kul-
tura i Społeczeństwo” LVI, nr 1, s. 219–231, <http://dx.doi.org/10.2478/v10-276-012-0011-7>.
- KRAWCZYK A., 1982a, *Cechy części ciała jako tworzywo semantycznej struktury związków frazeologicznych (na materiale gwarowym)*, „Z Problemów Frazeologii Polskiej i Słowiańskiej” I, s. 135–143.
- KRAWCZYK A., 1982b, *Frazeologia w „Słowniku gwar polskich”*, „Biuletyn Sławistyczny” VIII, s. 33–37.
- KRAWCZYK A., 1985, *Co wiemy o frazeologii gwarowej*, „Z Problemów Frazeologii Polskiej i Słowiańskiej” III, s. 129–137.
- KRAWCZYK-TYRPA A., 1987, *Frazeologia somatyczna w gwarach polskich. Związki frazeologiczne o znaczeniach motywowanych cechami części ciała*, „Prace Instytutu Języka Polskiego”, 53, Wrocław.
- KRAWCZYK-TYRPA A., 1988, *O pewnych cechach odróżniających frazeologię gwarową od frazeologii języka literackiego (na przykładzie związków frazeologicznych z komponentem chodzić)*, „Z Problemów Frazeologii Polskiej i Słowiańskiej” IV, s. 137–145.
- KRZYŻANOWSKI J., 1962, *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t. I: (*Wątki 1-999*), wyd. II rozszerz., Wrocław.
- KRZYŻANOWSKI J., 1994, *Mądrej głowie dość dwie słowie. Pięć centuruj przysłów polskich i diabelski tuzin z hakiem*, t. I–II, wyd. IV, Warszawa.
- KSIĄŻEK-BRYŁOWA W., 2002, *Językowe sposoby określania sytuacji trudnych w tekstach gwarowych*, [w:] S. Gała (red.), *Dialektologia jako dziedzina językoznawstwa i przedmiot dydaktyki. Księga jubileuszowa dedykowana profesorowi Karolowi Dejnie*, „Prace Wydziału I Językoznawstwa, Nauki o Literaturze i Filozofii”, nr 101, Łódź, s. 269–275.
- LEWICKI A.M., PAJDIŃSKA A., 2010, *Frazeologia*, [w:] J. Bartmiński (red.), *Współczesny język polski*, wyd. III, Lublin, s. 315–333.
- MARMUSZEWSKI S., 1998, *Bogactwo i ubóstwo – dwa motywy potocznego myślenia*, „Kultura i Społeczeństwo” XLII, nr 2, s. 119–132.
- MARMUSZEWSKI S., 2003, *Potoczna percepcja biedy i bogactwa a rozwój kapitalizmu*, [w:] G. Skąpska (red.), *Bieda i bogactwo w polskiej kulturze i świadomości*, Kraków, s. 95–129.
- MŁYNARCZYK E., 2015, *Polski obraz biedy utrwalony w języku i w kulturze*, „Etnolingwistyka” XXVII, s. 147–165, <http://dx.doi.org/10.17951/et.2015.27.147>.
- NKPP: J. Krzyżanowski (red.), *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich*, w oparciu o dzieło Samuela Adalberga oprac. zesp. red. pod kier. J. Krzyżanowskiego, t. I–IV, Warszawa 1969–1978.
- PAJDIŃSKA A., 1990, *Antropocentryzm frazeologii potocznej*, „Etnolingwistyka” III, s. 59–68.
- PAJDIŃSKA A., 1991, *Wartościowanie we frazeologii*, [w:] J. Puzynina, J. Anusiewicz (red.), *Język a kultura*, t. III: *Wartości w języku i kulturze*, Wrocław, s. 15–28.

- RAK M., 2006, *Frazeologia gwarowa w ujęciu leksykograficznym – problemy i postulaty*, „Język Polski” LXXXVI, z. 1, s. 11–19.
- RAK M., 2007, *Językowo-kulturowy obraz zwierząt utrwalaony w animalistycznej frazeologii gwar Gór Świętokrzyskich i Podtatrz (na tle porównawczym)*, Kraków.
- RAK M., 2009, *Kultura ludowa Podtatrz w zwierciadle frazeologii (wybrane zagadnienia)*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio FF: Philologiae” XXVII, s. 113–128.
- RAK M., 2015, *Kulturemy podhalańskie*, „Biblioteka LingVariów”, t. 19, Kraków.
- SFGD: M. Rak, *Słownik frazeologiczny gwary Dębna w Górach Świętokrzyskich*, Kraków 2005.
- SFŚL: L. Przymuszała, *Słownik frazeologizmów i typowych połączeń wyrazowych w gwarach śląskich*, Opole 2013.
- SGP: *Słownik gwar polskich, Źródła i t. I*, red. M. Karaś, J. Reichan, t. II–V, red. J. Reichan, S. Urbańczyk, t. VI, red. J. Okoniowa, J. Reichan, t. VII–IX, red. J. Okoniowa, J. Reichan, B. Grabka, od z. 29, red. B. Grabka, R. Kucharzyk, J. Okoniowa, J. Reichan, z. 1, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk, od z. 2 Łódź, t. III, Wrocław – Warszawa – Kraków, od t. IV – Kraków, 1977–.
- TREDER J., 1982, *Z idiomatyki frazeologicznej Kaszub i Śląska Cieszyńskiego*, „Z Problemów Frazeologii Polskiej i Słowiańskiej” I, s. 125–133.
- TREDER J., 1985, *O wiarygodności gwarowych materiałów frazeologicznych w ogólnych ich zbiorach*, „Z Problemów Frazeologii Polskiej i Słowiańskiej” III, s. 113–128.
- TREDER J., 1989, *Frazeologia kaszubska a wierzenia i zwyczaje (na tle porównawczym)*, Wejherowo.
- TREDER J., 1991, *Nowa dziedzina badawcza: frazeologia gwarowa*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. Powstańców Śląskich w Opolu. Językoznawstwo” XIII, s. 501–506.
- TREDER J., 1982 (2005), *Przysłowia nie tylko kaszubskie w ogólnych zbiorach paremiograficznych*, „Literatura Ludowa” XXVI, 1982, nr 4, s. 19–43 [przedruk w: *Nazwy ptaków we frazeologii i inne studia z frazeologii i paremiologii polskiej*, Gdańsk 2005, s. 19–42].
- WOJCIECHOWSKA A., 2012, *Językowy obraz „biedy” we frazeologii polskiej i francuskiej*, „Roczniki Humanistyczne” LX, z. 8, s. 31–45.

Biblioteka „LingVariów”

- t. 1: *Listy Jana Baudouina de Courtenay do Henryka Ułaszyna z lat 1898–1929*, oprac. M. Skarżyński i M. Smoczyńska, Kraków 2007.
- t. 2: *W kręgu języka. Materiały konferencji „Słowotwórstwo – słownictwo – polszczyzna kresowa” poświęconej pamięci Profesor Zofii Kurzowej*. Kraków 16–17 maja 2008 r., pod red. M. Skarżyńskiego i M. Szpiczakowskiej, Kraków 2009.
- t. 3: *Język z różnych stron widziany. Materiały ogólnopolskiej doktorancko-studenckiej konferencji naukowej „Z zagadnień metodologii badań językoznawczych”*, Kraków 10–11 marca 2008 r., pod red. M. Skarżyńskiego i A. Czelakowskiej, Kraków 2009.
- t. 4: J. Godyń, *Studia historycznojęzykowe, edytorskie, kulturalnojęzykowe*, Kraków 2009.
- t. 5: *Polszczyzna mówiona ogólna i regionalna. Materiały ogólnopolskiej konferencji naukowej*, Kraków, 25–26 września 2008 r., pod red. B. Dunaja i M. Raka, Kraków 2009.
- t. 6: A. Czelakowska, *Opisy fleksyjne w gramatykach polskich lat 1817–1939*, Kraków 2010.
- t. 7: H. Ułaszyn, *Z Kopiowatej na katedry uniwersyteckie. Wspomnienia*. Z rękopisu opracował, opatrzył przypisami i wydał M. Skarżyński, Kraków 2010.
- t. 8: A. Czelakowska, M. Skarżyński, *Materiały do dziejów polskiego językoznawstwa. Listy Jana Baudouina de Courtenay, Jana Łosia, Kazimierza Nitscha, Jana Rozwadowskiego, Henryka Ułaszyna*, Kraków 2011.
- t. 9: *Symbolae grammaticae in honorem Boguslai Dunaj*, pod red. R. Przybylskiej, J. Kąsia i K. Sikory, Kraków 2010.
- t. 10: *Silva rerum philologicarum. Studia ofiarowane Profesor Marii Strycharskiej-Brzezynie z okazji Jej jubileuszu*, pod red. J. S. Gruchały i H. Kurek, Kraków 2010.
- t. 11: M. Rak, *Materiały etnograficzne z Podhala Ignacego Moczydłowskiego*, Kraków 2011.
- t. 12: T. Kurdyła, *Funkcje formantów rzeczownikowych w polszczyźnie ludowej (na przykładzie trzech wsi podkarpackich)*, Kraków 2011.
- t. 13: W. Cockiewicz, *Metaforyka Leśmiana. (Analiza lingwistyczna)*, Kraków 2011.
- t. 14: *Badania historycznojęzykowe. Stan, metodologia, perspektywy*, pod red. B. Dunaja i M. Raka, Kraków 2011.
- t. 15: *Języki słowiańskie w ujęciu socjolingwistycznym. Prace przygotowane na XV Międzynarodowy Kongres Slawistów, Mińsk 2013*, pod red. H. Kurek, Kraków 2012.
- t. 16: K. Tutak, *O dedykacjach w drukach polskich XVI i XVII w. (grafia i interpunkcja)*, Kraków 2013.
- t. 17: *Badania dialektologiczne. Stan, perspektywy, metodologia. Materiały konferencji naukowej „Gwara i tekst”*, Kraków, 27–28 września 2013 r., pod red. M. Raka i K. Sikory, Kraków 2014.
- t. 18: M. Sagan-Bielawa, *Dziedzictwo pozaborowe. Społeczna świadomość językowa Polaków w Drugiej Rzeczypospolitej*, Kraków 2014.
- t. 19: M. Rak, *Kulturemy podhalańskie*, Kraków 2015.
- t. 20: A. Sieradzka-Mruk, *„Radość i nadzieja, smutek i trwoga” w nabożeństwie drogi krzyżowej. Wybrane aspekty ewolucji dyskursu religijnego w XX wieku na przykładzie leksyki dotyczącej uczuć*, Kraków 2016.

- t. 21: *Materiały do dziejów polskiego językoznawstwa. II. Jan Baudouin de Courtenay, Teksty mniej znane*, wybór, przekład i oprac. M. Skarżyński, Kraków 2016.
- t. 22: M. Rak, *Materiały do etnografii Podhala*, Kraków 2016.
- t. 23: *Słowiańska frazeologia gwarowa*, pod red. M. Raka i K. Sikory, Kraków 2016.

Biblioteka „LingVariów”. Seria „Glottodydaktyka”

- t. 1: *Programy nauczania języka polskiego jako obcego. Poziomy A1 – C2*. Praca zbiorowa pod red. I. Janowskiej, E. Lipińskiej, A. Rabiej, A. Seretny i P. Turka, Kraków 2011.
- t. 2: T. Czerkies, *Tekst literacki w nauczaniu języka polskiego jako obcego (z elementami pedagogiki dyskursywnej)*, Kraków 2012.
- t. 3: B. Ligara, W. Szupelak, *Lingwistyka i glottodydaktyka języków specjalistycznych na przykładzie języka biznesu. Podejście porównawcze*, Kraków 2012.
- t. 4: A. Prizel-Kania, *Rozwijanie sprawności rozumienia ze słuchu w języku polskim jako obcym*, Kraków 2013.
- t. 5: E. Lipińska, A. Seretny, *Integrowanie kompetencji lingwistycznych w glottodydaktyce. Na przykładzie nauczania języka polskiego jako obcego/ drugiego. Poradnik metodyczny z ćwiczeniami*, Kraków 2013.
- t. 6: P. E. Gębał, *Modele kształcenia nauczycieli języków obcych w Polsce i w Niemczech. W stronę glottodydaktyki porównawczej*, Kraków 2013.
- t. 7: P. E. Gębał, *Krakowska szkoła glottodydaktyki porównawczej na tle rozwoju glottodydaktyki ogólnej i polonistycznej*, Kraków 2014.
- t. 8: A. Seretny, *Słownictwo w dydaktyce języka. Świat słów na przykładzie języka polskiego jako obcego*, Kraków 2015.
- t. 9: D. Gałyga, *Skuteczność nauczania cudzoziemców języka polskiego jako obcego na przykładzie działalności Instytutu Polonijnego Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1996–2004*, Kraków 2015.
- t. 10: *Umiejętność rozumienia i tworzenia tekstów w świetle Standardów wymagań egzaminacyjnych oraz Europejskiego systemu opisu kształcenia językowego*. Monografia zbiorowa pod redakcją Ewy Lipińskiej i Anny Seretny, Kraków 2015.
- t. 11: M. Stawicka, *W poszukiwaniu nowej równowagi w nauczaniu języków obcych w szkole wyższej na przykładzie projektu edukacyjnego English++*, Kraków 2015.

Sprzedaż prowadzi
KSIĘGARNIA AKADEMICKA
ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków
e-mail: akademicka@akademicka.pl
Księgarnia internetowa: www.akademicka.pl

