

Etnolingwistyczny opis kosmosu

Centralnym problemem badawczym lingwistyki zorientowanej antropologicznie i kulturowo (etnolingwistyki) jest rekonstrukcja językowego obrazu świata (JOS). Pojęcie to, o starym herderowsko-humboldtowskim rodowodzie, rozwinięte w postaci hipotezy relatywizmu językowego Sapira-Whorfa, było w ostatnich trzydziestu kilku latach żywo dyskutowane zwłaszcza w ramach ogólnopolskiego konwersatorium „Język a kultura” oraz specjalnych konferencji tematycznych¹, i w efekcie uzyskało nowe ramy i podstawy metodologiczne².

Na gruncie etnolingwistyki lubelskiej (kognitywnej), kojarzonej z opisem stereotypów i wartości, w tym zwłaszcza z wydawanym od 1996 roku *Słownikiem stereotypów i symboli ludowych*³, a od 2015 roku – z *Leksykonem aksjologicznym Słowian i ich sąsiadów*⁴ na dobre przyjęła się definicja JOS zaproponowana przez Jerzego Bartmińskiego⁵ w artykule *Punkt widzenia, perspektywa interpretacyjna, językowy obraz świata* (1990): „Przez językowy obraz świata rozumiem zawartą w języku interpretację rzeczywistości, którą można ująć w postaci zespołu sądów o świecie. Mogą to być sądy bądź to utrwalone w samym języku, w jego formach gramatycznych, słownictwie, kliszowanych tekstach (np. przysłów), bądź to przez formy i teksty języka implikowane”⁶.

Prace oparte na koncepcji JOS obejmują szerokie spektrum zjawisk, od przyrody nieożywionej po opis wyobrażeń człowieka, jego ciała, elementów kultury materialnej i duchowej. Zdając sobie sprawę, że nie sposób dokonać pełnej rekonstrukcji obrazu świata właściwego dla danego języka i kultury, lubelscy etnolingwiści skupiają się na analizie określonych „wycinków” JOS w polskiej kulturze ludowej. „Fragmentami” ludowego JOS są artykuły hasłowe w SSiSL, w którym rekonstrukcję językowo-kulturową oparto na danych językowych, tekstach folkloru oraz zapisach wierzeń i praktyk.

Lubelski słownik etnolingwistyczny został pomyślany jako synteza ludowej wiedzy o człowieku i zaplanowany na 7 tomów: I. Kosmos, II. Rośliny, III. Zwierzęta, IV. Człowiek, V. Społeczeństwo, VI. Religia. Demonologia, VII. Czas. Przestrzeń. Miary. Kolory. Do roku 2012 wydano cztery części poświęcone językowo-kulturowemu obrazowi Kosmosu. Równolegle – na bazie materiałów słownikowych – publikowano studia i szkice związane nie tylko z przyrodą nieożywioną, lecz także inne prace, pomyślane jako wstępne wersje haseł do dalszych tomów słownika lub jako analizy wybranych problemów dotyczących ludowego obrazu świata⁷.

2. Struktura hasła piorun w Słowniku stereotypów i symboli ludowych

W tym szkicu wracam do obrazu pioruna, który przedstawiliśmy w pełnym wymiarze w *Słowniku stereo-*

STANISŁAWA
NIEBRZEGOWSKA-
-BARTMIŃSKA

W najwyższe góry bije piorun z chmury Trzy modele pioruna w polskim ludowym obrazie świata

typów i symboli ludowych tom I. Kosmos, cz. 3. *Meteorologia* (2012) razem z hasłami *burza*, *błyskawica*, *grzmot*, *pierwszy grzmot*, *grom*⁸. Zgodnie z konwencją całego słownika artykuł hasłowy na temat pioruna, poza ogólnokulturowym wstępem i bibliografią, zawiera dwie główne części: eksplikację i dokumentację. Na eksplikację złożyły się następujące fasety: *Nazwa i derywaty*; *Kategoryzacje*; *Rodzaje*; *Kompleksy i kolekcje*; *Opozycje*; *Władza nad piorunami*; *Powstawanie*; *Wygląd*; *Właściwości i ilość*; *Czynności*; *Piorun jako narzędzie*; *Działania sprawcze*; *W co/w kogo uderza piorun*; *Skutki*; *Ochrona przed piorunami i ich oddalanie*; *Czas*; *Przepowiednie*; *Ekwiwalencje i symbolika*. Dokumentacja objęła kilkanaście gatunków – od małych form folkloru (zagadki, przysłowia, przekleństwa i złorzeczenia, modlitwy i modlitełki, zamówienia), przez gatunki pieśniowe (kolędy i pastorałki, pieśni wiosenne, wielkopostne, dożynkowe, pogrzebowe, miłosne i zalotne, religijne i pieśni do świętych, dziadowskie, zbójnickie i junackie, rekruckie i żołnierskie, historyczne i patriotyczne, żartobliwe, refleksyjne, więzienne), prozatorskie (bajki i opowieści wierzeniowe, podania i legendy) po zapisy relacji potocznych, wierzeń i praktyk oraz wiersze poetów chłopskich. Przyjęty układ eksplikacji, funkcjonalny z punktu widzenia konwencji słownika, sumuje przekazy przynależne do różnych gatunków, pochodzące z różnych czasów i ze wszystkich regionów Polski, łączy w poszczególnych fasetach wierzenia mitologiczne, przekazy biblijne i ich transformacje, wiedzę potoczną, opartą na obserwacji świata natury oraz wiedzę przyswojoną przez informatorów w szkole i ze środków masowego przekazu. Daje tu o sobie znać wielość funkcjonujących w kulturze ludowej wizji świata, będąca pochodną – użyjmy sformułowania Eleazara Mieleńskiego – „polistadialności” tej kultury. Dzięki zastosowaniu precyzyjnych odsyłaczy do źródeł (które są datowane i przypisane do określonych miejsc i regionów) dociekliwy czytelnik może bez trudu rozróżnić te stadia.

W tym szkicu dane dotyczące pioruna spróbuję przedstawić w innym układzie, wedle dających się

rozpoznać formacji kulturowych, do których należą. Skorzystam z obserwacji autorów hasła *świat*⁹ w SSiSL; wskazali oni na obecność w ludowym obrazie świata trzech modeli: 1) mitologicznego (dziedzicznego z przeszłości praindoeuropejskiej i prasłowiańskiej); 2) religijnego (biblijnego, judeochrześcijańskiego); 3) potocznego (zdroworozsądkowego, pragmatycznego). W skróconej wersji hasła *świat*, opublikowanej po rosyjsku pt. *Obraz mira v pol'skoj narodnoj tradicii*, Jerzy Bartmiński pisał:

Obraz świata, utrwalaony w polskiej kulturze ludowej, jest „naiwny”, subiektywny, tworzony z perspektywy antropocentrycznej i odróżnia się od obrazu obiektywnego. Zarazem jest silnie zróżnicowany wewnętrznie, w pewnym stopniu nawet niekoherentny. [...] Z jednej strony, mamy do czynienia z obecnością w tej, zdawałoby się jednolitej kulturze kilku modeli świata, zawierających w sobie refleksy różnych nawarstwiających się na siebie historycznych „formacji kulturowych”; z drugiej strony, sam obiekt percepcji i konceptualizacji – rzeczywistość otaczająca człowieka – jest na tyle szeroki, że przy percepcji i językowym ujęciu siłą rzeczy podlega ograniczeniom i modyfikacjom. [...] Jeszcze jeden ważny czynnik różnicujący to różnogatunkowe sposoby ujmowania świata – z intencją poważną, umowną czy żartobliwą. Wszystko to stanowi o wielości funkcjonujących w tej kulturze wizji świata¹⁰.

Wymienione modele mają różne podstawy – modele mitologiczny i religijny bazują na podstawach wierzeniowych, model potoczny – na doświadczeniu codziennym, zmysłowym¹¹.

Refleksy starożytności słowiańskich: piorun zmitologizowany

Piorun „od zawsze” budził uczucia dwojakiego rodzaju – lęku i fascynacji. Postrzegano go jako żywioł niszczący i groźny, jako siłę zdolną do oczyszczania i uświęcania, siłę zarazem twórczą i destrukcyjną. Jako ogień z nieba miał moc rewitalizacji świata poprzez przekazywanie zarodków życia z nieba do ziemi i uwalnianie jej sił rozrodczych.

Charakterystyki polskiego pioruna, które są echem mitologii prasłowiańskiej i indoeuropejskiej, są niejednorodne, często wręcz sprzeczne i – z pozoru – wykluczające się. Liczne już dziś opisy słowiańskich wyobrażeń pioruna i ustalenia religioznawców i językoznawców, także archeologów i historyków, dają możliwość jego interpretacji w kontekście „mitologicznej meteorologii ludowej”¹², wiązania polskiej nazwy pospolitej *piorun* – i polskich (zwłaszcza ludowych) wyobrażeń pioruna i przekonań z nim związanych ze starsłowiańskimi wierzeniami w *Peruna*, czyli bóstwo gromowładne, walczące w czasie burzy ze swoim przeciwnikiem Zmiejem czy Welesem / Wołosem¹³. Nastąpiła apetywizacja teonimu. Michał Łuczyński, budując kogni-

tywne definicje dwóch teonimów – *Peruna* i *Welesa* – w przekonujący sposób udokumentował trzy znaczenia *Peruna*, jako: 1. ‘bóstwa pogańskiego’; 2. ‘demon atmosferyczny, planetnika’; 3. ‘diabła, czarta nieczystego’¹⁴. Ujęcie krakowskiego badacza, poparte bogatym materiałem słowiańskim i pozasłowiańskim, pozwala współczesną dokumentację dotyczącą zmitologizowanego pioruna przyporządkować do trzech bloków odpowiadających wydzielonym znaczeniom.

Polskie słowo *piorun* wywodzi się – jak wspomnieliśmy – od nazwy słowiańskiego bóstwa gromowładnego, *Peruna*, która to nazwa etymologicznie tłumaczy się jako ‘ten, który uderza, bije, dosł. *pierze*’¹⁵. Nazwa należy do kategorii wykonawców czynności, tworzonych przyrostkiem *-un*, jak w wyrazach *piastun*, *opiekun*, *biegun*¹⁶. Odpowiedniki innosłowiańskie (czes. *perun* ‘grom’, ros. przestarz. *perún* ‘grom, błyskawica’) pozwalają rekonstruowanej formie psł. **perunъ* przypisać szersze znaczenie ‘grom, piorun, błyskawica’¹⁷.

Słowiański *Perun* – gromowładca, jest odpowiednikiem znanych z innych mitologii bóstw gromowładnych: Zeusa, Jowisza, Indry, Księcia Gromu, Taranisa i Thora, które żelaznym narzędziem (wykutym piorunem, młotem, toporem) niszczyło istoty mu wrogie i nieposłuszne. W mitologii słowiańskiej, a także bałtyckiej *Peruna* / *Perkunas* był bogiem burzy (tj. pioruna, grzmotu, błyskawicy i deszczu¹⁸) – Słowianie i Bałtowie wyobrażali go sobie jako jeźdźcę na (ognistym) koniu, starca z długą (zwykle miedzianą) brodą, z kamiennym, żelaznym, miedzianym lub ognistym narzędziem¹⁹. Badacze, choć w różny sposób postrzegają rolę tego suwerennego boga²⁰, na ogół są zgodni co do istoty mitu o pojedynku *Peruna* z jego przeciwnikiem – Zmiejem (lub Welesem / Wołosem²¹) o wody, płodność, bydło itp.²². Mitologiczny Zmiej, istota fantastyczna, skrzydlata, o wielu głowach, ziejąca jadem i ogniem, jest ucieleśnieniem zła²³; ucieka więc przed *Perunem* (mieszkańcem „wysokiego” świata i świata „jasnych sił”, „ojcem ognia niebieskiego” zabijającym i rozganiającym siły zła), chowa się w drzewie (dębie), kamieniu, błocie i jeziorze, zmienia się w różne chthoniczne i demoniczne istoty²⁴. Gromowładca uderza za nim kamieniem (*kamieniem piorunowym*), maczugą, biczem, nożem, mieczem, strzałami, różgami, toporem lub młotem.

Ślady mitu o walce gromowładcy z przeciwnikiem autorzy odnajdywali dotychczas głównie w folklorze wschodnio- i południowsłowiańskim. Jednakże analiza ludowego materiału dostarcza argumentów na obecność śladów tego mitu także na gruncie polskiej tradycji ludowej; znajdujemy je zarówno w języku, jak też tekstach folkloru i – w szczególności – w zapisach wierzeń i opisach praktyk. Przy pełnej świadomości, że badania „starożytności słowiańskich” z perspektywy współczesnej pozostają jedynie w sferze hipotez, postaram się – respektując zalecenia historyka, by zachować

„szczególną ostrożność w wykorzystywaniu nowożytnego folkloru jako podstawy rekonstrukcji archaicznych wątków”²⁵ – skonfrontować dane wydobyte z tekstów folkloru z innymi typami danych: językowymi i etnograficznymi (zapisami wierzeń i opisami rytualizowanych zachowań). Zwróć szczególną uwagę na kwestie takie jak: rodzaj przeciwnika (w kogo bije?); obiekty, w jakie (w co?) uderza; środki ochronne i oddalające pioruny; gaszenie ognia piorunowego i wykorzystanie tego, w co uderzył piorun oraz co pozostawił.

W obrazie polskiego pioruna zachowują się echa dualistycznej koncepcji świata, w którym nieustannie ścierają się dwa porządki, walczą z sobą siły dobra i zła; w modelu mitologicznym jest to przekonanie, że piorun (bóg burzy, władający groźnymi zjawiskami przyrody, przez wiosenną, życiodajną burzę i pierwszy grzmot odnawiający ziemię) uderza w siły zła (w diabła) oraz w miejsca i obiekty, w których się ona kryje, w szczególności w wodę lub w mokradła (por. frazeologizm „[ktoś] chowa się jak diabeł od pioruna”²⁶). Uderza też w kojarzoną z diabłem czarownicę, w *uto-pca* i *planetnika* oraz w miejsca, w których ukryta jest zła moc²⁷. Bije w zoomorficzne postaci diabła – w czarnego psa, kota (stąd przekonanie, że zwierzęta te należy przed nadchodzącą burzą wyrzucić na dwór, bo ściągają pioruny), w konia, cielę lub mysz. Uderza zwłaszcza w tzw. *złe drzewo*²⁸, tj. takie, które według ludowych przekonań jest siedliskiem złego ducha, diabła²⁹ – może to być dąb, wierzbą, buk, jesion, sosna albo wiąz. Pokonawszy złe moce, utwierdza „dobry początek”³⁰.

Na terenach wschodniej Polski, a więc w kręgu wpływów wschodniosłowiańskich, za refleksy antagonizmu gromowładcy i boga bydła Wołosa można uznać przekonania na temat sposobów gaszenia ognia pochodzącego od pioruna. Ogień ten, jak wierzą, nie może być gaszony wodą („nie ważą się lać wody”³¹) ani pomyjami – może go ugasić jedynie specjalny środek o niezwykłych właściwościach – kwaśne, zsiadłe albo kozie mleko³². W zapisie XIX-wiecznego etnografa o cerkwi w Słucku czytamy: „Jako charakterystyczny rys pojęć tamtego czasu jest podanie, że kiedy się cerkiew zapaliła i dowiedziano się, że to od pioruna, to pobożni mieszkańcy okolicznych wsi w cwał przyjechali do miasta i nawieźli, ile kto mógł, kwaśnego mleka. Wtedy prosty naród wierzył, że pożar od pioruna można ugasić tylko kwaśnym mlekiem”³³.

Tę osobliwą, archaiczną praktykę potwierdziły zapisy terenowe z lat 80. XX wieku z okolic Przemyśla, Biłgoraja i Białej Podlaskiej, przy czym informatorzy dodawali: „Tak słyszałem od starszych ludzi. Ale czy to prawda, to nie wiem”; zapisy z Dereźni i Korczowa koło Biłgoraja:

[Pożar od pożaru] Można ugasić, ale od samego początku. Niektórzy mówią, że kwaśnym mlekiem zaliewają od razu i tego... i czymś takim narzucają, takim – no, takim grubym, jak tak o, od razu zapala się już³⁴.

Można gasić, ale tylko ja słyszałem, zsiadłym mlekiem”³⁵.

Na południu Polski (w okolicach Nowego Targu i Nowego Sącza) wierzą, że w gaszeniu ognia piorunowego pomocne jest mleko od kozy zupełnie białe³⁶, a w okolicach Wieliczki, że kozi lój³⁷.

Można tę praktykę traktować jako sposób wspomagania bitego przez piorun domniemanego, mitycznego Wołosa za pomocą rekwizytów z najbliższego mu kręgu: po pierwsze, mleko było atrybutem opiekuna bydła domowego Wołosa³⁸; po drugie, Wołos to etymologicznie *włos* (por. *włosiennica*), a koza jest zwierzęciem kosmatym, pokrytym sierścią, *włosem*; po trzecie kozę łączy z Wołosem także ich „diabelskość”: słowo *weles* bywa używane w znaczeniu ‘czart’ (tak w języku czeskim³⁹ i w litewskim, w którym *velnias* to ‘diabeł’, a *veles* to ‘dusze zmarłych’⁴⁰), zaś według podań ajtiologicznych koza została stworzona przez diabła⁴¹.

Traktowanie *Peruna* jako ‘demonia atmosferycznego, planetnika’ zostało przez Łuczyńskiego potwierdzone opowieścią wierzeniową z okolic Sandomierza:

Jeden pán lubiał zawdy w niedzielie przedemso ch^uodzić na polowanie. (...) Jaz tu wych^uodzi cárná chmara i zacyná z daleka grzmieć. Ten pán patrzy i widzi nad rzekom jakieś welge ptácysko, co siedzi na ka^umeńu. Myśli s^uobie: nic nie ^uup^uolowałem, trza ch^uoć to zabić. (...) Tak ten pan przysed do niego, p^uodniós i ^uogłoda, bo nigdy jesce takigo ptaka nie widział i pada s^uobie: „Sk^uoda nab^uoju, takie skaradne ptacysko”. Jaz tu nagle krzyknie chtoś, za niem: „Nie załuj, panie, ja juz przez siedem lat za tem ptakem ch^uodze i nim^uoge g^uo ^uupol^uować; jak jeś ty merzēł do niego, t^uo ja merzēłem do ciebe; jakbyś g^uo beł nie zabił, t^uo ja ciebe”. Przelok sie pa^unisko, ^uogłodnon sie i z^uobaceł przed s^uobom ^uogrumnego chłopá, jak drzewo, ze strzelbom, jak kłoda. Beł to pieron, co zawse poluje na take ptaki skaradne. (...) Peron wzion za reke tego pa^una i długo jesce z niem gadał, ^uogłodali se strzelby, ^ua p^uotem (...) ^uodliciał jak wiater⁴².

Kontekst ten zbiega się z innymi zgromadzonymi w kartotece lubelskiego słownika etnolingwistycznego danymi, w których mowa, że planetnicy potrafią zarówno sprowadzać, jak też odwracać różne klęski – pioruny, chmury, gradobicia. Według np. zapisu z okolic Siewierza, Żarek i Pilicy pioruny to głównie, które wypadają *planeciarzom* „przy poprawianiu ognia w piecach nadpowietrznych”⁴³. Z pojmowaniem pioruna jako demonia atmosferycznego koresponduje praktyka oddalania burzy przez wystawianie przed dom metalowych, ostrych narzędzi (np. kosy na długiej żerdzi) i wywracania do góry nogami żaren po to, by w sposób magiczny „rozciąć” chmurę. W relacjach potocznych zapisanych na Zamojszczyźnie mowa o tym, że chmury są prowadzone przez planetników:

Mówili casym, że chmury pchali, że tam, że ktoś prowadził. No, takie ludzie byli tam dzieś, że chmure

prowadził, chmure. No jak ni to swojo ukolice uminał, tam jak. No tak opowiadali. (...) "O to, "otóż właśnie, to planetniki te co chmury prowadzili. To nazywali ich planetnikami"⁴⁴.

Wyróżnione przez Łuczyńskiego trzecie rozumienie Peruna jako 'diabła' znajduje potwierdzenie w zapisach etnograficznych, w których to diabeł ciska pioruny i błyskawice. Według śląskich zapisów wierzeniowych dziełem diabła „może być wichura, burza z błyskawicami i piorunami, ogień lub nagle zapadanie się młyńna, kościoła czy karczmy”⁴⁵; z Poznańskiego pochodzą wierzenia, że gdy słychać grzmoty i pioruny, należy się przeżegnać, bo „za Bożym dopuszczeniem” włada nimi bies⁴⁶. Przekonanie, że diabeł *sieje burzę*, tj. pioruny, błyskawice i deszcz, utrwala bajka z Mazowsza, zanotowana przez Oskara Kolberga:

Siał gospodarz na roli, a wzdychał często modląc się Bogu o plon obfity. (...) Kiedy pot obciera (...) staje przed nim jakiś podrózný (...). Był to diabeł (...). Ja wam dam lepsze ziarnka (...) patrzta, są to ziarnka wiatru; każde go z osobna poruszy, a za całą garścią powstanie wielka burza. To wyrzekłszy rzucił ziarnko jedno, a wiatr poczał świstać; rzucił potem garść całą, a burza okropna strachem napelniła rolnika. Biły pioruny, błyskawice raziły oczy, lał deszcz obfity, którego daremnie pragnął nieraz⁴⁷.

Związek diabła z piorunem zdaje się potwierdzać stosowanie bylicy i pokrzywy jako środków pomocnych w ochronie przed piorunami. W czasie piorunów i grzmotów bylicę wtykano w strzechę⁴⁸, a w Sandomierskiem kadzono nią, by odpędzić pioruny i czarty, które „burzę powietrzną miesza”⁴⁹. Wykorzystanie pokrzywy jako rośliny, która – podobnie jak bylica – wiązana jest z siłą nieczystą i może jej przeciwdziałać, potwierdzone w przysłowiu „W pokrzywę piorun nie uderza”⁵⁰, zgodne jest z wiarą, że parzące liście pokrzywy (wywołujące „ogień”), jak wszystkie przedmioty ostre i kłujące „mogły odstręczać złe moce lub je blokować”⁵¹.

Echem myślenia mitologicznego jest funkcjonujące na całym obszarze Polski (a nawet Słowiańszczyzny) przekonanie, że w miejscu uderzenia pioruna można znaleźć małą czarną kulkę, która po siedmiu latach staje się *kamieniem piorunowym*. Wierzono, że kamień ten sprowadza do domu szczęście, może chronić przed piorunami i zapobiegać chorobom. *Uskrobaną* strzałką piorunową zasypywano rany, leczono przestrach, choroby płucne, choroby oczu u ludzi i koni. Trzymany przez kobietę pod prawym kolanem miał sprowadzać narodziny chłopca, a pod lewym – dziewczynki⁵².

Refleksem archaicznych wierzeń słowiańskich o gromowładnym bóstwie, demonie lub diable są nazwy *kamienia piorunowego*⁵³. Związek z gromowładnym bóstwem, które uderza kamiennym narzędziem lub strzałą, potwierdzają nazwy: *strzała*; *strzała piorunowa*; *strzała z/od pioruna*; *strzałka piorunowa*; *klin piorunowy*

od grzmotu; *laska piorunowa*; *prątek*, *prąt* / *pręcik od pioruna*; *kamień pioruński*; *kamyszek gromowy* / *grzmotowy* / *od pioruna*; *kamyszczek piorunowy*; *kamienny palec* itp. W związku z Perunem 'diabeł' pozostają nazwy takie, jak: *diabli palec*, *czarci palec*, *palec czarta*, *diabli paluszek*; *diabli paznokieć*, *czarci paznokieć*; *złego paznokieć*. Bezpośredniego związku z nazwą *planetnika* nie ma co prawda nazwa *kamienia piorunowego*, ale z zapisu wierzeń wynika, że planetnik działa za pomocą *piorunowej laski*. W zapisie z okolic Pińczowa czytamy:

Laska piorunowa, kiedy wyleci przy wystrzale z fuzji planetnika, zapada się w ziemię na siedem łokci głębokości; potem co rok o jeden łokieć podnosi się w górę, a po upływie siedmiu lat już się znajduje na samej powierzchni. Kiedy ja który z planetników spostrzeże, w swym przelocie po szlakach chmur, to lotem błyskawicy spuszcza się na ziemię i do dalszego użytku z sobą zabiera⁵⁴.

Echa mitologicznych wierzeń znajdują – jak można sądzić – przedłużenie w sferze tych polskich wierzeń i praktyk, które odnoszą się do drzewa rażonego piorunem. Z jednej strony wierzono, że drewna z drzewa, w które uderzył piorun, nie należy używać do budowy domu, gdyż w domu tym nie będzie się szczęścić lub że piorun może znów uderzyć. Z drugiej strony istniało przekonanie, że drewno takie daje wyjątkową siłę i moc – z tego względu ma ono specjalne znaczenie w magii i lecznictwie. Np. sproszkowane wióry podawano w mleku dziecku cierpiącemu na *przestrach*; wodę ze sproszkowanym węglem z domu spalonego przez piorun pito na „wielką chorobę”. Trzaskami drzewa rozszczępionego przez piorun obkładano kobietę, która nie mogła urodzić dziecka; dymem z takich drzazg okadzano krowę, aby stała się mleczna, i lufy strzelby, aby zwierz padł na miejscu. Kołki z drzewa rażonego piorunem zatykano w każdym rogu chałupy lub stajni, aby czarownica nie odbierała krowom mleka. Z drewna takiego robiono kołki do pługów / sochy, bo pole zaorane takim narzędziem nie rodzi ostu.

Pogłos mitologii słowiańskiej jest także obecny w praktykach odwracania piorunów za pomocą narzędzi, które miały kontakt z piecem i ogniem. By odwrócić pioruny, przed dom wystawiano *kosior*, *ożóg*, łopatę używaną do wsadzania chleba do pieca albo miotłę czy wiecheć słomy do czyszczenia pieca chlebowego. Wierzono bowiem, że – na zasadzie magii kontagialnej (styczności) – narzędzia, które miały kontakt z ogniem ziemskim, mogą przeciwdziałać również ogniewi niebieskiemu⁵⁵.

Zestawione w *Słowniku stereotypów i symboli ludowych* charakterystyki pioruna są niejednorodne. Poza elementami i pogłosami mitologii starosłowiańskiej widoczne są tu także refleksy mitologii wcześniejszej niż słowiańska, opartej na animistycznej koncepcji świata. Refleksy te odnajdujemy w najstarszych gatunkach folkloru, do których należą zagadki i zaklęcia

magiczne. Pojawia się w nich obraz pioruna jako dziękowego, ryczącego zwierzęcia: Piorun / grzmot to *wół / byk / buhaj / lew* („Ryci wół na sto mil, a na milion go słyszeć”; „Jes taki byk, jak ryknie, to słyszeć na sto gór”; „Za sto górmi lew ryczy”⁵⁶). W tym animizowanym obrazie natury człowiek jest jednym z elementów świata; roślina, zwierzę, nawet kamień, woda, ziemia w nim żyją i są obdarzone świadomością. W kontekście ludowego obrazu pioruna echo żywego, czującego kosmosu dochodzi zwłaszcza do głosu w wierzeniach, że piorun nie uderza w budynki, przy których gnieźdzą się jaskółki lub na których znajduje się gniazdo bocianie (por. przysł. „Gdzie bocian na gnieździe siedzi, tam piorun nie uderzy”⁵⁷), a bije w tych, którzy złamali zasadę „solidarności z życiem” – zabili bociana / jaskółkę lub zniszczyli im gniazdo.

Refleksy tradycji judeochrześcijańskiej: model biblijny

Model mitologiczny uległ chrystianizacji. W schrytystianizowanym modelu mitologicznemu Perunowi (bóstwo – planetnik – diabeł) odpowiada obraz Boga lub działającego z jego woli pomocnika⁵⁸: Michała Archanioła, św. Piotra, a w kręgu prawosławia – św. Eliasza (na terenach serbskich zwanego *Ilją Gromownikiem*), który używa pioruna do walki z diabłem i wymierzania kary ludziom. Pioruny ma we władaniu także Matka Boska (w bajce to ona zabija nim diabła⁵⁹) i „mitologizowani” święci⁶⁰: św. Benedykt, św. Antoni, św. Barbara (patronka dobrej śmierci) i św. Wawrzyniec (patron od ognia). Władzę nad piorunami przypisuje się także Jezusowi, przejmującemu rolę Boga Ojca. Według „listu z nieba” to właśnie on będzie karał tych, którzy nie uszanują święta.

W żartobliwych opowieściach wierzeniowych powstawanie piorunów i grzmotów tłumaczy się tym, że to aniołowie walczą z diabłami⁶¹, strzelają do siebie⁶²; w opowieściach żartobliwych mówi się, kiedy grzmi, że to aniołowie w niebie ziemniaki wożą⁶³.

W ludowej interpretacji świata chrześcijański Bóg – transcendentny i wszechpotężny, a z racji swojej potęgi obarczony instrumentalnymi „funkcjami odnoszącymi się do najpoważniejszych i najdrobniejszych ludzkich spraw doczesnych”⁶⁴, używa pioruna jako narzędzia kary. Użycie pioruna jest uzasadnione chrześcijańskim systemem etyczno-moralnym i aksjologicznym: Bóg karze tych, którzy wystąpili przeciwko niemu, weszli w kontakt z diabłem; tych, którzy pracowali w niedzielę i święta, nie uszanowali miejsca świętego, naśmiewali się z pobożnych zachowań innych osób albo nie szanowali chleba jako bożego daru. Karze podlegają osoby niemoralne, rozpustne, okrutne i skąpe. Znamienne dla polskiego folkloru jest to, że Bóg karze również zdrajców ojczyzny. W pieśniach religijnych piorun z *jasnego słońca* zabija króla, który wydał wyrok na św. Barbarę lub św. Dorotę, w widowisku bożona-

rodzeniowym piorun jest znakiem kary, jaka spotyka okrutnego króla Heroda. Zapisano też wierzenia, że piorun bije w *latawca*, tj. w dziecko zmarłe bez chrztu lub przez siedem lat nieochrzczone⁶⁵; uderza w tych, którzy zgrzeszyli przeciwko „życiu”: w *porońców*, w samobójców i topielców.

W ramach modelu „biblijnego” gaszenie ognia powstałego od uderzenia pioruna jest niewskazane (uważane wręcz za grzech) – zgodnie z zasadą, że „Bóg tak chciał”, że nie należy sprzeciwiać się jego woli, że sam Bóg budynek podpalił i dlatego ten powinien spłonąć do szczytu (w przysł. „W co dziś pieron trzaśnie, niech się pali, jaz samo zgaśnie”⁶⁶). To powszechne w Polsce przekonanie dobrze oddaje zarówno XIX-wieczna opowieść zanotowana przez Oskara Kolberga w tomie „Lubelskie”, jak też współczesna wypowiedź informatora z Chołowic koło Przemyśla:

Spałem tam w stodole w jednej wsi, a – tu w nocy burza się zrobiła i zaczęło łyskać i grzmoty biły, aż narazie piorun trzasł w tę stodołę; a choć ludzie przybiegli, to już nikt nie ratował, tylko każdy mówił, że to kara Boża (...) „to, co sam Pan Jezus zapali, tego nie wolno ratować”⁶⁷.

Kiedyś było tak, że jak piorun uderzył w budynek, to ludzie nie szli gasić. Nie gaszono ognia piorunowego, bo uznawano, że to ogień jest z nieba rzucony, to znaczy, że ten budynek ma się spalić⁶⁸.

W kręgu podobnych wierzeń pozostaje przekonanie, że człowieka porażonego piorunem nie należy ratować, a jeśli piorun go zabił, to nie należy grzebać jego ciała w poświęconej ziemi, gdyż piorun zabił w nim duszę i ciało⁶⁹.

Jeśli działaniu pioruna przypisywano – co rzadsze – moc sakralizującą, śmierć od pioruna pojmowano jako szczęśliwą⁷⁰. Np. w Kieleckiem wierzono, że jeśli piorun trafi w człowieka bez grzechu, to ten prosto idzie do nieba⁷¹.

Gdy piorun uderzył w zabudowania i decydowano się gasić taki ogień, stosowano przy tym wizerunki świętych i sakramentalia. Na obszarze zwłaszcza wschodniej Polski najbardziej rozpowszechnioną praktyką było gaszenie ognia piorunowego np. chlebem i solą poświęconymi w dniu św. Agaty (5 lutego). Obchodzono palący się budynek trzy razy z obrazem świętej, a chleb rzucano w ogień lub w stronę wolną od zabudowań:

Mówio, że już jak z pioruna sie pali, to biero chleb i obraz tej świętej Agaty i naokoło tego domu tam, czy stodoła będzie, czy dom, jak sie pali, obejdo, trzy trzy razy ublieco⁷².

Obrazy to u nas za ojca, to było, że jak w nocy nadchodziła chmura, to obraz świętej Agaty się stawiało w oknie⁷³.

Powszechnym i jednocześnie najprostszym sposobem oddalania piorunów i odwracania gniewu bożego była modlitwa (por. w przysł. „Chłop się nie przeżegna,

dopóki piorunu nie usłyszy”; „Jak Bóg zagrzmi, to chłop do pacierza”⁷⁴). Specjalnym środkiem apotropaicznym są tzw. pseudosakramentalia⁷⁵, czyli przedmioty, które miały styczność ze znakami poświęconymi przez kapłana w czasie roku liturgicznego⁷⁶.

Aby piorun nie uderzył w zabudowania, wkładano palmę, gałązki palmowe lub krzyżyki z palmy pod pierwszą przycieś, ‘podwalinę’, pod dach, u szczytu domu, nad drzwiami, przed żniwami zaś – na środku stodoły. Stawiano ją w oknie, w rogu izby lub stodoły, zatykano w strzechę, przybijano nad wejściem do budynków. Gdy grzmiało, palmę obnoszono wokół domu, palmowe gałązki kładziono na ogień albo z zapaloną gałązką obchodzono dom, żeby dym odwrócił pioruny.

Przez cały rok przechowywano w domu pisanki, a skorupki z jajek święconych zarzucano na dach, gdyż – jak wiercono – miały chronić od piorunów. Wiercono także, że od piorunów chroni tarnina z ogniska palonego w Wielką Sobotę. Dlatego święconą główkę przechowywano razem z palmą za obrazem lub zatykano za strzechę. Wodę święconą lano na krzyż pod podwalinę.

W wielu stronach gałązki drzewek (przeważnie brzoźek), stawianych przy ołtarzach na Boże Ciało zatykano na polach i zagonach, w strzechę, nad drzwiami lub oknami, za obrazami, w kącie *zastolnym* (Mazowsze) lub palono. W czasie burzy wystawiano je w oknach, wierząc, że Pan Jezus oddali wtedy burze i grzmoty.

Z wielości środków wykorzystywanych w ochronie przed burzą i oddalaniu piorunów zwracają uwagę wianki święcone w oktawę Bożego Ciała, które według powszechnego przekonania powinny zawierać *rozchodnik* – aby burza się rozchodziła i *grzmotnik* – aby ten oddalał grzmoty:

Rozchodnik to do wianków się bierze, że potem żeby się to rozchodziło, jak tak bardzo chmura idzie, pioruny bijo⁷⁷.

Krowa na polu jest i ten grzmot się święci w wianeczkach tak, że piorun nie trzaśnie w krowę⁷⁸.

Zioła święcone w dniu Matki Boskiej Zielnej (15 VIII) wieszano w izbie lub pod świętymi obrazami (powsz.). W celu uchronienia się od piorunów i zarazy morowej kadzono nimi dookoła chałupy, a gdy nadciągały groźne chmury, okadzano nimi chaty, budynki gospodarskie, a nawet granice pól. W czasie nadciągającej burzy zapalano gromnicę, świecę z czystego wosku, święconą w dniu Matki Boskiej Gromniczej (2 lutego) i ustawiano ją w kominie lub w oknie.

W kręgu biblijnych apokryfów pozostaje wierzenie, że piorun nie uderza w drzewa związane z Matką Boską, zwłaszcza w leszczyne, bo wedle legendy pod nią ukryła się św. Rodzina podczas ucieczki do Egiptu, natomiast uderza w osikę, gdyż ta odmówiła schronienia Matce Boskiej⁷⁹:

A dzieś tom mówili liegiende, że Matka Boska jak uciekała do Egiptu z Panem Jezusem, że sie chowała

pod leszczyne. Poszła najpierw pod osike i ósika nie przyjęła. Tylkó schowała sie pod leszczyne. To pod leszczyne nigdy piorun nie uderza⁸⁰.

W religijnym modelu pioruna kamień będący pozostałością po uderzeniu pioruna nosi „schrystianizowane” nazwy: *prątek boży*, *boży prątek*, *boży bicz*, *strzałka boża*, *palec boży* / *Pana Jezusa*, *paluszek Boży* / *Matki Boskiej* (nazwy te są ekwiwalentne wobec *diablego* albo *czarciego palca* czy *kamiennej strzały*, *kamiennego klina*).

Na przykładzie charakterystyk pioruna przywołanych w ramach modeli zmitologizowanego i biblijnego (judeochrześcijańskiego) widać, że system pojęć, wyobrażeń i wierzeń właściwy dla modelu mitologicznego okazał się otwarty na przyjęcie pojęć, wyobrażeń i wierzeń chrześcijańskich, i odwrotnie: doktryna chrześcijańska „szczepiona na żywym drzewie” (Hernas) była zdolna do asymilacji substratu przedchrześcijańskiego. Z perspektywy współczesnej mówi się o chrystianizacji tradycyjnego folkloru słowiańskiego i folkloryzacji przekazów chrześcijańskich⁸¹.

Model potoczny (zdroworozsądkowy)

Jedną z najsilniej utrwalonych cech pioruna w polszczyźnie potocznej oraz w obiegowych przysłowiach jest to, że piorun pojawia się nagle, niespodziewanie („ktoś jakby piorunem rażony”; „jak piorun z jasnego nieba”, a więc ‘nagle, gwałtownie, niespodzianie’; „I w pogodę piorun uderzy”⁸². Odgłos wydawany przez uderzający piorun utrwalił się w znaczeniu czasownika *piorunować* ‘grzmieć, przeklinać’; szybkość i tempo – w wyrażeniu: „zrobić coś piorunem”, ‘bardzo szybko’ i *piorunująco* szybko; gwałtowność – *piorunowy* ‘gwałtowny, silny, szybki, głośny jak piorun, przypominający piorun’ (np. *piorunowa reakcja*, *decyzja*, *odpowiedź*), *piorunujący cios* ‘rażący jak piorun’; siła – w wyrażeniu *piorunujący głos* ‘odznaczający się siłą pioruna, grmiący’. Polszczyzna potoczna utrwala rodzaje działań pioruna, który *bije*; *jak bije*, *to już to pali*; *strzela*; *uderza*; *spada*; *przeszywa powietrze*, *przelatuje po niebie*, *świdrem leci*; wydaje światło i daje efekt błyskawicy: *piorun miga*, *rozwidnia*, *rozzaśnia niebo*; *trzaska*; *razi*, *poraża*, *zapala* i *pali*.

Kiedy pytano współczesnych informatorów, czym są pioruny, otrzymywano odpowiedzi na swój sposób zracjonalizowane, dalekie od wierzeń mitologicznych czy religijnych:

No, chmura o chmure sie ociera i występują pioruny⁸³.

Jedni mawiali, że chmura o chmure trze i wypiera ogień⁸⁴.

To, to dawni mówili, że się chmura o chmure trze [śmiej] i takie powstaje, ten błysk i ten grzmot, tak to nazywali⁸⁵.

Znamienne dla potocznych relacji zapisanych podczas badań terenowych w okolicach Lublina, Przemyśla i Sławatycz jest łączenie indywidualnych, osobistych

wrażeń z elementami przyswojonej wiedzy książkowej, używanie słów „uczonych”, jak *iskra elektryczna*, *elektryczność*, *ślup ognia*, *kula ognista*, *energia*:

– No, to jest elektryczność, iskra elektryczna⁸⁶.

– No, to jest iskra elektryczna, według mego rozeznania, ścieranie się, zetknięcie się dwóch biegunów ujemnych z dodatnim, wtedy powstaje iskra elektryczna⁸⁷.

[Piorun to] Tak jakby eliestryka. I dupiro już z tego buduje się piorun⁸⁸.

Piorun to jest liestryka. W chmurach (...) robi się taki ogień. I on pada na ziemię. I taki i to taki nieraz to tak jak gdzieś spójrzysz, to widać jak on leci. Taka strzała prosto i leci już, jak ma w dom uderzyć, w dach czy co, to jidzie tak jakby ogień, sznurek taki⁸⁹.

– To jest olbrzymi ślup ognia. Przecież nie roz się widziało, jak uderzał piorun, to... To jest niesamowity huk i ślup ognia, na który nie można patrzeć⁹⁰.

– Wytwarza się w powietrzu jakaś taka kula ognista z czegoś (...). Stwarza się po prostu taka energia⁹¹.

Według opinii informatora z roztoczańskiej wsi piorun to *prąd ognia*, a pozostałość po jego uderzeniu to *kula piorunowa*:

Gdy pierun urznie panie, ji „un stale jidzie i pójdzie w zymie. To jest silny prąd ognia, ji te zymie, co „un usiaga, to weźnie stopi, ji zrobi się taka kula piyunowa⁹².

Równocześnie jednak język potoczny przechowuje też dużą część archaicznych – mitologicznych i religijnych – wyobrażeń w postaci zakrzepłych formuł o zartartym albo zmodyfikowanym znaczeniu. Wyrażenia typu „Idź / wynoś się do pioruna”, ekwiwalentne z „Idź do diabła / diaska / cholery!”, uznawane niegdyś za rodzaj kłątwy, współcześnie znaczą już tylko tyle co: ‘idź precz, nie pokazuj mi się na oczy’. Pamięć o przeszłości daje o sobie znać w formie wspomnień:

No, to kiedyś mówili, żeby nie kluć „ty piorunie”, bo może piorun uderzyć. To ludzie się bali i specjalno czcio otaczali to to, żeby po prostu tych sił przyrody nie obrazić⁹³.

Po dawnych wyobrazeniach, że piorun jest narzędziem działania jakiegoś osobowego sprawcy, pozostały frazemy odbierane już jako wyrażenia metaforyczne: ktoś *miota*, *rzuca*, *sypie pioruny* albo *piorunami* na kogoś, na coś – ‘oburza się; wyraża (wzrokiem) oburzenie’, *sypie piorunami* ‘przeklina’, (ma) *pioruny w oczach*, *w twarzy*; *pioruny słów*, *gniewu*, *przekleństw*; *piorunujące spojrzenie* to ‘wyrażające oburzenie, gromiące kogoś’.

Sens naddany przyjmują przysłowia: „W najwyższe góry bije piorun z chmury”; „W nówiksze szczytę grom uderzô”⁹⁴; „Na wielkie skały pioruny biją”⁹⁵; „W najwyższe drzewa pioruny biją”⁹⁶.

Podsumowanie: modele izolowane czy kontaminowane?

Dokonane wyróżnienie trzech modeli pioruna nie oznacza, że granice między nimi są ostre, że w konkret-

nych wypowiedziach występują one w postaci czystej. Przeciwnie, w praktyce komunikacyjnej mamy zwykle do czynienia z współwystępowaniem elementów przyporządkowanych do różnych modeli. Przenikanie się modeli na zasadzie synkretyzmu kulturowego widoczne jest regularnie w przypadku modeli biblijnego i mitologicznego. Przytoczmy na koniec przykładowe zapisy.

Oto Matka Boska, której przypisuje się władzę nad piorunami, przekazuje swoją moc planetnikowi i mówi, gdzie ten ma je spuszczać:

Planetnik ma przy sobie pioruny, ale nie może ich rzucać bez wiedzy Najświętszej Pani. Dopiero gdzie N. Pani Różańcowa rzucić mu rozkaże, to tam ciska te pioruny⁹⁷.

W okolicach Kielc skojarzono z planetnikiem samego Pana Boga:

Każdy planetnik ma od Boga Najwyższego przykazane, aby w ciągu jednego roku wybił trzy dziewięć latawców. Stąd jedni z planetników strzelają do latawców w powietrzu z fuzy piorunowymi laskami, a drudzy za tymi strzelcami planetnikami chmury na powrozach ciągną⁹⁸;

a w Krakowskim – Pana Jezusa:

Planetnik czarny jak Murzyn, no, jest to duch, zwyczajnie na pokutę dany od P[ana] Jezusa. Wygląda, jest wielki, ogromny człowiek, cały nagusieńki, chudy okropnie. Ręce, nogi ma długie, jest on ze wszystkim niezdara. Planetnik każdy (bo ich jest dużo) ma naprawione powrozy, co niemi chmury ciągnie. Jeżeli się który z planetników zgiewa na jakiego człowieka, to całe chmury obrywa, wsie zalewa, gradem wytluka całe pola. Planetnik ma także pioruny⁹⁹.

W znanej na Podlasiu i w Poznańskim praktyce oborywania wsi od „złego”, przed gradem, nawałnicą i burzą przez parę bliźniąt i „bliźniacze woły” magiczną praktykę połączono z obrzędem chrzcina:

Jedna kobieta porodziła dwóch synów bliźniąt, a sąsiada krowa uległa dwóch wolków. Właściciele zeszedszy się na chrzcinach, mówili do siebie tak: tobie Pan Bóg dał dwóch synów, mnie dał dwóch wolków; skoro podrosną, każemy im oborać wieś, co nas uchroni od gradów, nawałnic i piorunów¹⁰⁰.

Mieszanie się i zlewanie w jedno różnych modeli obecne jest także w podhalańskich praktykach gaszenia pożaru powstałego od uderzenia pioruna, podczas których do ognia wrzucano kawałek *moskala* ‘owsianego placka’ (co można odbierać jako „karmienie żywiołu”) i sól święconą, a następnie lano wodę święconą¹⁰¹.

Przywołane wyżej przykłady pokazują, że w interpretacji przyczyn powstawania piorunów i przeciwdziałania temu zjawisku postaci biblijne (Pan Bóg, Pan Jezus, Matka Boska) i chrześcijańskie sakramentalia (kreda, woda święcona) „zlewają się” z postaciami i przedmiotami przynależnymi do modelu mitologicznego (planetnik; owsiany placek). Dla nosiciela kultury ludowej nieważna jest geneza „narzędzia”, jego

powiązanie z osobą boską / świętą czy demoniczną, nieważny jest rodzaj działania (magicznego czy religijnego) i rodzaj użytego środka (sytuującego się w sferze *sacrum* lub *profanum*) – ważna jest jedynie ich pragmatyczna funkcja.

Przypisy

- ¹ Zob. tomy pokonferencyjne: *Językowy obraz świata*, red. Jerzy Bartmiński, Lublin 1990; *Język a kultura*, t. 13. *Językowy obraz świata i kultura*, red. Anna Dąbrowska, Janusz Anusiewicz, Wrocław 2000.
- ² Por. zwłaszcza: Walery Pisarek, *Językowy obraz świata*, [w:] *Encyklopedia wiedzy o języku polskim*, red. Stanisław Urbańczyk, Kraków 1978, s. 143; Jerzy Bartmiński, Tokarski Ryszard, *Językowy obraz świata a spójność tekstu*, [w:] *Teoria tekstu. Zbiór studiów*, red. T. Dobrzyńska, Wrocław 1986, s. 65-81; Jerzy Bartmiński, *Punkt widzenia, perspektywa interpretacyjna, językowy obraz świata*, [w:] *Językowy obraz świata*, dz. cyt., s. 109-127; Renata Grzegorzczak, *Pojęcie językowego obrazu świata*, [w:] *Językowy obraz świata*, dz. cyt., s. 41-49; Jolanta Maćkiewicz, *Kategoryzacja a językowy obraz świata*, [w:] *Językowy obraz świata*, dz. cyt., s. 51-59; Ryszard Tokarski, *Słownictwo jako interpretacja świata*, [w:] *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*, t. 2. *Współczesny język polski*, red. Jerzy Bartmiński, Wrocław 1993, s. 335-362; Marian Bugajski, Anna Wojciechowska, *Językowy obraz świata a literatura*, [w:] *Język a kultura*, t. 13, dz. cyt., s. 153-159.
- ³ *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, red. Jerzy Bartmiński, zastępca redaktora Stanisława Niebrzegowska [od cz. 3. Niebrzegowska-Bartmińska], t. 1, cz. 1: *Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie*, Lublin 1996; cz. 2: *Ziemia, woda, podziemie*, Lublin 1999; cz. 3: *Meteorologia*, Lublin 2012; cz. 4: *Świat, światło, metale*, Lublin 2012.
- ⁴ *Leksykon aksjologiczny Słowian i ich sąsiadów*, t. 1: *Dom*, red. Jerzy Bartmiński, Iwona Bielińska-Gardziel, Beata Żywicka, Lublin 2015; t. 2: *Praca*, red. Jerzy Bartmiński, Małgorzata Brzozowska, Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, Lublin 2016.
- ⁵ Zob. tom *The Linguistic Worldview: Ethnolinguistics, Cognition, and Culture*, red. Adam Głaz, David S. Danaher i Przemysław Łozowski, London 2013.
- ⁶ Jerzy Bartmiński, *Punkt widzenia...*, dz. cyt., s. 111. Po latach Bartmiński w zasadzie definicję tę powtórzył w swojej syntezie *Językowe podstawy obrazu świata* (Lublin 2006, s. 12), pisząc, że JOS „jest zawartą w języku, różnie zwerbalizowaną interpretacją rzeczywistości dającą się ująć w postaci zespołu sądów o świecie. Mogą to być sądy „utrwalone”, czyli mające oparcie w samej materii języka, a więc w gramatyce, słownictwie, w kliszowanych tekstach (np. przysłowiach), ale także sądy presuponowane, tj. implikowane przez formy językowe, utrwalone na poziomie społecznej wiedzy, przekonań, mitów i rytuałów”.
- ⁷ Zob. *Bibliografia zespołu etnolingwistycznego (do roku 2009)*. Opracowały: Beata Maksymiuk-Pacek, Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, Lublin 2009.
- ⁸ Korzystam tu z hasel: *burza* (autorzy: Bartmiński, Czyżewski), *błyskawica*, *grom*, *grzmot*, *pierwszy grzmot* (Niebrzegowska-Bartmińska) oraz przede wszystkim z artykułu hasłowego *piorun* (Czyżewski, Niebrzegowska-Bartmińska).

- ⁹ Autorami hasła są: Izabela Bartmińska, Jerzy Bartmiński, Ewa Paćławska i Monika Żuk.
- ¹⁰ Jerzy Bartmiński, *Obraz mira v pol'skoj narodnoj tradicii*, [w:] *Ethnolinguistica Slavica. K 90-letiju akademika Nikity Il'icha Tol'stogo*, red. S.M. Tolstaja, T.A. Agapkina, Moskva 2013, s. 26 (tłum. z j. rosyjskiego – S.N.B.).
- ¹¹ Problematyka empirycznych i wierzeniowych podstaw rekonstrukcji językowego obrazu świata rozwijana jest w pracach i szkicach różnych autorów, por. m.in.: Jerzy Treder, *Frazeologia kaszubska a wierzenia i zwyczaje (na tle porównawczym)*, Wejherowo 1989; Anna Koper, *Empiryczne i mitologiczne podstawy przepowiedni meteorologicznych*, „Etnolingwistyka” 2000, t. 12, s. 233-249; Svetlana Tolstaja, *Christianstvo i narodnaja kul'tura: mechanizmy vzaimodejstvija*, [w:] S.M. Tolstaja, *Obraz mira v tekste i rytuale*, Moskva 2015, s. 111-120; Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, *Pol'skaja narodnaja meteorologia: pervyj vesennij grom*, [w:] *Ethnolinguistica slavica. K 90-letiju akademika Nikity Il'icha Tolstogo*, red. S.M. Tolstaja, T.A. Agapkina, Moskva 2013, s. 152-161; Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, „Rzeczy wół na sto gór”. *Motywy zwierzęce w polskiej meteorologii ludowej*, [w:] *Slavische Geisteskultur: Ethnolinguistische und philologische Forschungen*, cz. 1; *Slavjanskaja duchovnaja kul'tura: etnolingwističeskie i filologičeskie issledovanija*, cz. 1. *Philologica Slavica Vindobonensia* 2, red. Anna Kretschmer, Fiodor Poljakov, Wien 2016, s. 109-122.
- ¹² Nikita Il'ic i Svetlana Michalovna Tolstye, *Zametki po slavjanskomu jazyčestvu: 3. Pervyj grom v Poles'e*, [w:] *Obrjady i obrjadovyj fol'klor*, Moskva 1982, s. 49-83 [przedruk jako *Grom i grad v Poles'e*, [w:] Tolstoj N. I., *Očerki slavjanskogo jazyčestva*, Moskva 2003, s. 126-161].
- ¹³ Zob. Aleksander Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 1982, s. 45 i nast.
- ¹⁴ Michał Łuczyński, *Kognitywna definicja Peruna: Etnolingwistyczna próba rekonstrukcji fragmentu słowiańskiego tradycyjnego mitologicznego obrazu świata*, „Studia Mythologica Slavica” 2011, r. XIV, s. 219-230; Michał Łuczyński, 2012, *Kognitywna definicja Welesa~Wolosa: Etnolingwistyczna próba rekonstrukcji fragmentu słowiańskiego tradycyjnego mitologicznego obrazu świata*, „Studia Mythologica Slavica” 2012, r. XV, s. 169-178.
- ¹⁵ Max Vasmer, *Etimologičeskij slovar' russkogo jazyka*, t. 1 [tłum. i uzup. O.N. Trubačev z niem. wyd. *Russisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1950-1958], Moskva 1986-1987, s. 246.
- ¹⁶ Wiesław Boryś, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 2005, s. 437.
- ¹⁷ Tamże, s. 437.
- ¹⁸ Wyrazy pokrewne z Perunem funkcjonują też na oznaczenie góry, skały, dębowego lasu na górze i górskich dębów (Tamaz V. Gamkrelidze, Vjačeslav V. Ivanov, *Indoeuropejskij jazyk i indoeuropejci*, Tbilisi 1984, t. 2, s. 615, por. też *Mify narodov mira. Enciklopedija*, red. Sergej A. Tokarev, t. 1, Moskva 1982, s. 303). Z kolei bałtyckie nazwy boga gromu – litew. Perkūnas, łotew. Perkuns – skłaniają niektórych etymologów do wiązania nazwy Perun z dębem, m.in. poprzez pokrewieństwo z łac. nazwą dębu *quercus* (z **percus*), zob. Aleksander Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1970 [przedruk z wyd. 1 Kraków 1927], s. 414. Jego więc z dębem (dębowym gajem) i górą (wzniesieniem), gdzie stawiano jego wyobrażenia, jest charakterystyczną cechą słowiańskich mitów i rytuałów (*Mify narodov mira...*, dz. cyt., t. 2, Moskva 1980, s. 307;

- Slavjanskije drevnosti. Ètnolingvističeskij slovar'*, red. N[ikita] I. Tolstoj, t. 1 (A-G), Moskva 1995, s. 208; *Slavjanskaja mifologija. Ènciklopedičeskij slovar'*, izd. 2-e, ispravlennoe i dopolnennoe, Otv. red. S.M. Tolstaja, Moskva 2002, s. 362.
- ¹⁹ *Mify narodov mira...*, dz. cyt., t. 2, Moskva 1980, s. 303-304; *Slavjanskaja mifologija...*, dz. cyt., s. 362.
- ²⁰ Przypisują mu funkcję władzy zwierzchniej i magicznej, wojskowej czy boga drużyny książęcej.
- ²¹ Vjačeslav V. Ivanov, Vladimir N. Toporov, *Issledovanija v oblasti slavjanskich drevnostej*, Moskva 1974, s. 31 i nast. Wątpliwości co do istnienia tego mitu i wykorzystywania nowożytnego folkloru do jego rekonstrukcji zgłosił Henryk Łowmiański w książce *religia Słowian i jej upadek (w. VI-XII)*, Warszawa 1986, s. 104 i nast.
- ²² Michał Łuczyński, 2011, *Kognitywna definicja Peruna*, dz. cyt., s. 219.
- ²³ Boris Putilov, *Slavjanskij mir v licach. Bogi, geroi, ljudi*, Sankt-Peterburg 208, s. 14.
- ²⁴ *Mify narodov mira...*, dz. cyt., t. 2, Moskva 1980, s. 304; Zajvoronok Vitalij, *Znaki ukrajins 'koji etnokul'turi. Slovník-dovidnik*, Kijiv 2006, s. 157; Boris Putilov, *Slavjanskij mir*, dz. cyt., s. 14.
- ²⁵ Zob. Henryk Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek (w. VI-XII)*, Warszawa 1986, s. 107.
- ²⁶ *Nowa księga przysłów i wyrażen przysłowiowych polskich*, w oparciu o dzieło Samuela Adalberga opracował Zespół Redakcyjny pod kierunkiem Juliana Krzyżanowskiego, t. 1, Warszawa 1969, s. 290.
- ²⁷ Por. Kazimierz Moszyński, *Atlas kultury ludowej w Polsce*, z. 3, oprac. wspólnie z J. Klimaszewską, Kraków 1936, mapa nr 5.
- ²⁸ Bazińska Barbara, *Wierzenia i praktyki magiczne pasterzy w Tatrach Polskich*, [w:] *Pasterstwo Tatr Polskich i Podhala*, red. Włodzimierz Antoniewicz, t. 7: *Życie i folklor pasterzy Tatr Polskich i Podhala*, Wrocław 1967, s. 88.
- ²⁹ Fryderyk Lorentz, Adam Fischer, Tadeusz Lehr-Splawiński, *Kaszubi. Kultura ludowa i język*, Toruń 1934, s. 89.
- ³⁰ Boris Putilov, *Slavjanskij mir...*, dz. cyt., s. 13-14.
- ³¹ Kazimierz Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, cz. 2, z. 1, Kraków 1934, s. 489.
- ³² Nadrabianie w tym celu gotowi byli użyć serwatki, zob. Jan Świętek, *Lud nadrabski (od Gdowa po Bochnię). Obraz etnograficzny*, Kraków 1893, s. 513.
- ³³ Oskar Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 52: *Białoruś – Polesie*, z rękopisów oprac. Stanisław Kasperczak, Aleksander Pawlak, red. Agata Skrukwa, 1968, s. 30-31.
- ³⁴ Grażyna Czaplak, *Obraz kosmosu w tekstach folklorystycznych wsi Matiaszówka*, praca magisterska napisana pod kierunkiem prof. Jerzego Bartmińskiego, Lublin 1987 [mps], s. 119.
- ³⁵ *Relacje o kosmosie. Teksty gwarowe z okolic Biłgoraja* (pod red. Jerzego Bartmińskiego), „Etnolingwistyka” 1989, nr 2, s. 124.
- ³⁶ „Wisła. Miesięcznik geograficzno-etnograficzny”, Kraków 1893, s. 115; Karol Mátyás, *Świat i przyroda w wyobraźni chłopca (ze wsi Zabrzecze pow. nowotararski i z Zawody pow. nowosądecki)*, Lwów 1888, s. 16.
- ³⁷ „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej wydawany staraniem Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności” 1892, s. 253.
- ³⁸ *Slavjanskaja mifologija...*, dz. cyt., s. 88; por. Joanna Szadura, *Ogień piorunowy*, [w:] *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, dz. cyt., s. 292.
- ³⁹ Zdaniem W. Iwanowa i W. Toporowa „w swojej funkcji pogańskiej Wołos / Weles przez późniejszą prawosławną tradycję był pojmowany (w tej mierze, w jakiej ona go nie asymilowała, utożsamiając ze świętym Własem) z ‘lutym zwierzem’, ‘czartem’, stąd kostromskie *ele* – ‘leśnij, čert, nečistij’, dialektalne *volosatik, volosen'* – ‘nieczysty duch, czart; to późniejsze znaczenie w pokrewnym czes. *Veles* ‘zły duch, demon’ (teksty XVI-XVII w.)”. *Slavjanskaja mifologija...*, dz. cyt., s. 88. Por. też: Piotr Kowalski, *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa – Wrocław 1998, s. 250.
- ⁴⁰ Henryk Łowmiański, *Religia Słowian...*, dz. cyt., s. 109.
- ⁴¹ Ryszard Tomicki, *Religijność ludowa*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej* t. 2, red. Maria Biernacka, Maria Frankowska, Wanda Paprocka, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1981, s. 34.
- ⁴² S. Matusiak S., *Volksthümliches aus dem Munde der Sandomierier Waldbewohner*, „Archiv für slavische philologie”, Berlin 1881, za: Michał Łuczyński, 2011, *Kognitywna definicja Peruna*, dz. cyt., s. 227.
- ⁴³ Michał Federowski, *Lud okolic Żarek, Siewierza i Pilicy. Jego zwyczaje, sposób życia, obrzędy, podania, gusła, zabobony, pieśni, zabawy, przysłowia, zagadki i właściwości mowy*, Warszawa, t. 1: 1888, t. 2: 1889, s. 300
- ⁴⁴ *Relacje o kosmosie...*, dz. cyt., s. 128 (Banachy).
- ⁴⁵ Dorota Simonides, *Wierzenia i zachowania przesądne*, [w:] *Folklor Górnego Śląska*, red. Dorota Simonides, Katowice 1989, s. 255.
- ⁴⁶ Oskar Kolberg, dz. cyt., t. 15, W. Ks. Poznańskie, cz. 7, 1962, [wyd. fotooffset. z: *Lud...* Serya XV..., 1882], s. 315.
- ⁴⁷ Oskar Kolberg, dz. cyt., t. 42, *Mazowsze*, cz. 7, z rękopisów oprac. Aleksander Pawlak, Medard Tarko, Tadeusz Zdancewicz, red. Medard Tarko, 1970, s. 593-594.
- ⁴⁸ „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej...”, dz. cyt., 1879, s. 27.
- ⁴⁹ Oskar Kolberg, dz. cyt., t. 2, *Sandomierskie*, 1962, [wyd. fotooffset. z: *Lud...* Serya I [2]..., 1865], s. 252.
- ⁵⁰ *Nowa księga przysłów i wyrażen przysłowiowych polskich*, t. 2, Warszawa 1970, s. 996.
- ⁵¹ Piotr Kowalski, *Leksykon...*, dz. cyt., s. 459. Te podstawowe rośliny o charakterze apotropeicznym, jak dowiódł Kazimierz Moszyński, były stosowane na dwóch różnych obszarach Polski – bylica na terenie „prowincji” zachodnio-południowej, a pokrzywa – północno-wschodniej, zob. Kazimierz Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, Kraków 1934, cz. 2, z. 1, s. 326-327.
- ⁵² Oskar Kolberg, dz. cyt., t. 7, *Krakowskie*, cz. 3, 1962, [wyd. fotooffset. z: *Lud...* Serya VII..., 1874], s. 146.
- ⁵³ Małgorzata Mazurkiewicz (w artykule pt. *Kamień piorunowy w polszczyźnie i kulturze ludowej (Szkic hasła do Słownika ludowych stereotypów językowych*, [w:] *Język a kultura*, t. 1. *Podstawowe pojęcia i problemy*, Wrocław 1991, s. 149) odnotowuje ten bogaty repertuar nazw za opracowaniem Władysława Kupiszewskiego, *Słownictwo meteorologiczne w gwarach i historii języka polskiego*, Warszawa 1969.
- ⁵⁴ „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej...”, dz. cyt., 1885, s. 60.
- ⁵⁵ O analogicznych zasadach w związku z wywoływaniem suszy pisze w haśle *dożd'* Svetlana Tolstaja, zob. *Slavjanskije drevnosti...*, dz. cyt. t. 1 (A-G), Moskva 1995, s. 111.
- ⁵⁶ Temat ten omawiam w innym miejscu, por. S. Niebrzegowska-Bartmińska, „*Ryczy wół na sto gór*...”, dz. cyt.
- ⁵⁷ *Nowa księga przysłów...*, t. 1, dz. cyt., s. 120.

- 58 Zob. Uspieński Borys, *Kult Św. Mikołaja na Rusi*, przeł. [z ros.] Elżbieta Janus, Maria Renata Mayenowa, Zofia Kozłowska, Lublin 1985, s. 69.
- 59 Klechdy, *starożytne podania i powieści ludu polskiego i Rusi*, zebrał i spisał Kazimierz W. Wójcicki, wybór i oprac. Ryszard Wojciechowski, Warszawa 1974, s. 256.
- 60 Używam tu sformułowania S. Tolstojowej, zob. Svetlana Tolstaja, *Christianstwo i narodna kultura...*, dz. cyt., s. 114.
- 61 Oskar Kolberg, dz. cyt., t. 17: *Lubelskie*, cz. 2, 1962, [wyd. fotoofset. z: *Lud...* Serya XVII..., 1884], s. 78.
- 62 „Wisła. Miesięcznik geograficzno-etnograficzny”, Kraków 1900, s. 464.
- 63 Materiały terenowe zdeponowane w Pracowni „Archiwum Etnolingwistyczne” UMCS, zapis z 1985 roku z miejscowości Chołowice.
- 64 Por. Antonina Kłoskowska, *Kultura*, [w:] *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku. Pojęcia i problemy wiedzy o kulturze*, red. Antonina Kłoskowską, Wrocław 1991, s. 33.
- 65 Piorunami aniołowie odstraszać cisnące się do nieba dusze niechrzczonych dzieci, zob. Oskar Kolberg, dz. cyt., t. 17: *Lubelskie*, cz. 2, 1962, [wyd. fotoofset. z: *Lud...* Serya XVII..., 1884], s. 77.
- 66 *Nowa księga przysłów...*, t. 2, dz. cyt., s. 695.
- 67 Oskar Kolberg, dz. cyt., t. 17: *Lubelskie*, cz. 2, 1962, [wyd. fotoofset. z: *Lud...* Serya XVII..., 1884], s. 153-154.
- 68 Materiały terenowe, zapis z 1985 roku z miejscowości Chołowice.
- 69 *Kultura ludowa Wielkopolski*, red. Józef Burszta, t. 3, Poznań 1967, s. 520.
- 70 Oskar Kolberg, dz. cyt., t. 51: *Sanockie-Krośnieńskie*, cz. 3, z rękopisów oprac. Tadeusz Skulina, red. Agata Skrukwa, 1973, s. 33.
- 71 Oskar Kolberg, dz. cyt., t. 19: *Kieleckie*, cz. 2, 1963 [wyd. fotoofset. z: *Lud...* Serya XIX..., 1886], s. 197-198; por. też Kazimierz Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, cz. 2, z. 1, Kraków 1934, s. 489.
- 72 Czapłak Grażyna, *Relacje o Kosmosie. Teksty gwarowe ze wsi Matiaszówka*, „Etnolingwistyka” 1990, t. 3, s. 178.
- 73 Materiały terenowe, zapis z 1985 roku z miejscowości Motycz.
- 74 *Nowa księga przysłów...*, t. 1, dz. cyt., s. 268.
- 75 Ich bogaty repertuar zestawia Feliks Czyżewski, *Sakramentalia a pseudosakramentalia (na wybranym materiale z zakresu meteorologii ludowej)*, [w:] *Folklor – sacrum – religia*, red. Jerzy Bartmiński, Maria Jasińska-Wojtkowska, Lublin 1995, s. 92-103.
- 76 Feliks Czyżewski, 1995, *Sakramentalia...*, dz. cyt., s. 92.
- 77 Jan Adamowski, Jerzy Bartmiński, Stanisława Niebrzegowska, *Ptaki, zwierzęta i rośliny w relacjach gwarowych z okolic Biłgoraja*, „Etnolingwistyka” 1995, t. 7, s. 161 (Łazory).
- 78 Jan Adamowski, Jerzy Bartmiński, Stanisława Niebrzegowska, *Ptaki...*, dz. cyt., s. 157 (Dereźnia).
- 79 Nie uderza też w lipę, brzozę, orzech, kasztan, głóg, jaśmin.
- 80 Materiały terenowe, zapis z 1985 roku z miejscowości Krasieczyn; podob. *Relacje o kosmosie...*, dz. cyt., s. 127.
- 81 Jerzy Bartmiński, *Za christianizacją na folkloru i folklorizacją na christianstwie (Po primera na polskie koledni narodni pesni)*, „Bylgarski Folklor” (Sofia) 2000, t. 3, s. 29-42.
- 82 *Nowa księga przysłów...*, t. 2, dz. cyt., s. 989.
- 83 Materiały terenowe, zapis z 1985 roku z miejscowości Krasieczyn.
- 84 Materiały terenowe, zapis z 1985 roku z miejscowości Chołowice.
- 85 Materiały terenowe, zapis z 1985 roku z miejscowości Krasieczyn.
- 86 Materiały terenowe, zapis z 1985 roku z miejscowości Motycz.
- 87 Materiały terenowe, zapis z 1985 roku z miejscowości Chołowice.
- 88 Grażyna Czapłak, *Obraz kosmosu...*, dz. cyt., s. 85.
- 89 Tamże, s. 79.
- 90 Materiały terenowe, zapis z 1985 roku z miejscowości Motycz.
- 91 Materiały terenowe, zapis z 1985 roku z miejscowości Krasieczyn.
- 92 *Relacje o kosmosie...*, dz. cyt., s. 125 (Łazory).
- 93 Materiały terenowe, zapis z 1985 roku z miejscowości Motycz.
- 94 *Nowa księga przysłów...*, t. 1, dz. cyt., s. 723.
- 95 *Nowa księga przysłów...*, t. 3, dz. cyt., s. 203.
- 96 *Nowa księga przysłów...*, t. 1, dz. cyt., s. 494.
- 97 Oskar Kolberg, dz. cyt., t. 7, *T. 7 Krakowskie*, cz. 3, 1962, [wyd. fotoofset. z: *Lud...* Serya VII..., 1874], s. 33-34.
- 98 „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej...”, dz. cyt., 1885, s. 60.
- 99 Oskar Kolberg, dz. cyt., t. 73, cz. III, *Krakowskie*, suplement do tomów 5-8, Poznań 2005, s. 94.
- 100 Oskar Kolberg, dz. cyt., t. 10, *W. Ks. Poznańskie*, cz. 2, 1963, [wyd. fotoofset. z: *Lud...* Serya X..., 1876], s. 137.
- 101 Bazińska Barbara, *Wierzenia i praktyki...*, dz. cyt., s. 137, 145

