

KWARTALNIK ETNOGRAFICZNY LUD

ORGAN TOWARZYSTWA LUDOZNAWCZEGO
ZAŁOŻONY PRZEZ ANTONIEGO KALINĘ,
POD REDAKCYĄ DRA ADAMA FISCHERA.

TOM XVIII. ∞ ∞ ∞ ZESZYT I—IV.

∞∞∞∞∞ WE LWOWIE MCMXIII ∞∞∞∞∞
NAKŁADEM TOWARZYSTWA LUDOZNAWCZEGO
CZCIONKAMI DRUKARNI W. A. SZYJKOWSKIEGO
SKŁAD GŁÓWNY w WARSZAWIE: E. WENDE i Sp.

KOMITET REDAKCYJNY „LUDU” STANOWIĄ:
 DR. ADAM FISCHER, SZYMON MATUSIAK, PROF. DR. ADAM
 KRYNSKI, DR. MIECZYSLAW TRETER.

Kwartalnik etnograficzny LUD

wychodzić będzie w roku 1913 w zeszytach objętości
 7 do 8 arkuszy.

Prenumerata z przesyłką pocztową Kor. 10.
 Mk. 10. — Fr. 12. — Rb. 5. — Doll. 4. —

Przedpłatę przyjmuje administracya „Ludu”, oraz wszystkie
 znaczniejsze księgarnie.

*Członkowie Towarzystwa ludoznawczego, którzy uiszcili wkładkę sta-
 tutem przepisaną, otrzymują „LUD” bezpłatnie.*

*Rękopisy, listy, czasopisma i książki przeznaczone dla redakcyi
 „Ludu” oraz wszelkie pisma, odnoszące się do Towarzystwa ludoznaw-
 czego, a także sprawy administracyjne, reklamacye, zamówienia wy-
 dawnictw, zgłoszenia do Towarzystwa i wkładki adresować prosimy,*

Dr. Adam Fischer
 Lwów, Ossolineum.



„LUD” (Le peuple).

*Revue trimestrielle consacrée à l'étude du folklore polonais, publiée
 par la Société de Folklore à Lemberg.*

*Prix d'abonnement d'un an (28—32 feuilles) 10 couronnes —
 10 francs — 5 roubles.*

*„LUD” signalera tous les travaux se rattachant au Folklore.
 L'échange est accepté avec toutes les revues savantes.*

*Toutes les communications relatives à la rédaction, lettres, li-
 vres, périodiques, etc. devront être adressées à M. Adam Fischer,
 secrétaire de la Société de Folklore, Lwów (Lemberg), Autriche
 Institut d'Ossoliński.*

KWARTALNIK ETNOGRAFICZNY

◎ LUD ◎

ORGAN TOWARZYSTWA LUDOZNAWCZEGO
ZAŁOŻONY PRZEZ ANTONIEGO KALINĘ,
POD REDAKCYĄ DR. ADAMA FISCHERA.

TOM XVIII. — ROK 1912.

WE LWOWIE MCMXIII. □ NAKŁADEM TOWARZYSTWA LUDOZNAWCZEGO. □ SKŁAD GŁÓWNY W WARSZAWIE: E. WENDE I SP., KRAKOWSKIE PRZEDMIEŚCIE L. 9. □ Drukarnia W. A. SZYJKOWSKIEGO.

KOMITET REDAKCYJNY „LUDU“ W ROKU 1912 STANOWILI:

DR. ADAM FISCHER, PROF. ADAM ANTONI KRYŃSKI,
SZYMON MATUSIAK, DR. MIECZYŚŁAW TRETER.



2117/1312

1666 a 1961

SPIS RZECZY.

	Str.
I. Rozprawy.	
Bogatyński Władysław. Nowotarszczyzna	58
Bystroń Jan Stanisław. Wymuszanie urodzaju na drzewach owocowych	92
Hupka Stanisław. Z badań nad rozwojem ludowego budow- nictwa drzewnego	1
Malinowski Bronisław. Totemizm i egzogamia	14
Piłsudski Bronisław. Trąd wśród Gilaków i Ajnów	79

II. Opisy i notatki.	
Biedrzycki Stefan, Kijanki	115
Ciszewski Stanisław. Do bulli gnieźnieńskiej	112
— »Masło maślane«	138
Piłsudski Bronisław. Prace rosyjskiego Towarzystwa geogra- ficznego	136
Ślaski Bolesław. Z gwary i obyczajów ludu wodnego	132
Sochaniewicz Kazimierz. Kołtąj jako pierwszy metodyk etnografii	122

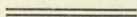
III. Materiały i poszukiwania.	
Koczwara Józef. Kilka wyrażeń ludowych z Małych Kończyc koło Zebrzydowic	217
Schnaider Józef. Z życia górali nadłomnickich	141

IV. Recenzje i sprawozdania.	
Charuzina W. N. Otczot o letniej pojeździe w Germaniju. (Br. Piłsudski)	227
Haas A. Pommersche Sagen. (A. Fischer)	235
Hartland Edwin Sidney. Primitive paternity, the myth of supernatural birth in relation to the history of the family. (A. Fischer)	234
Hupka St. W sprawie muzealnictwa etnograficznego zagranicą i u nas. (Br. Piłsudski)	227

	Str.
Igruszka, jeja istoria i znaczenie. Sbornik statiej pod riedac.	
N. D. Bartrama. (Br. Piłsudski)	229
Julien Rose. Die deutschen Volkstrachten zu Beginn des 20.	
Jahrhunderts. (A. Fischer)	234
Keller Albrecht. Die Handwerker im Volkshumor. (A. Fischer)	235
Myres J. L., B. F. Marreco i inni. Notes and Queries on	
Anthropology. (M. A. Czaplicka)	231
Niederle Lubor. Slovanské Starožitnosti. Dil kulturni. (Al.	
Brückner)	223
Posnansky Arthur. Des Treppenzeichen in den Amerikanischen	
Ideographien, mit besonderer Rücksicht auf Tihuanacu.	
(A. Fischer)	233
Rank Otto. Der Mythos von der Geburt des Helden. (A.	
Fischer)	235
Smólski Gustaw. Gwara tatrzańska i jej piśmiennictwo. (K.	
Sochaniewicz)	226
Sternberg L. Muzej antropologii i etnografii imienia Impie-	
ratora Pietra Welikago. (Br. Piłsudski)	228
Talko Hryncewicz J. Szlachta litewska. (A. Fischer)	231

V. Kronika etnograficzna.

Ś. p. Adolf Strzelecki (K. Sochaniewicz)	236
† Dr. Zygmunt Winter	239
Pierwszy powszechny kongres ras w Londynie	239
Od Redakcyi	240



SOMMAIRE

du volume XVIII. (Année 1912) de la revue ethnographique „Lud”
(Le Peuple).

Pag.

I. Études.

Bogatyński L. La contrée de Nowy Targ (en Galicie)	58
Bystroń Jean St. Les pratiques de la magie populaire pour obtenir une bonne récolte	92
Hupka St. Quelques recherches sur le développement des constructions en bois	1
Malinowski Br. Le Totémisme et l'exogamie	14
Piłsudski Br. La lèpre chez les Guilaques et les Ainos	79

II. Notices ethnographiques.

Biedrzycki E. Les battoirs	115
Ciszewski St. Rémarques au sujet de la bulle de Gniezno (en Posnanie)	112
— Origine de quelques locutions tautologiques polonaises	138
Piłsudski Br. Les travaux de la Société géographique russe relatifs à la carte ethnographique de l'empire russe	136
Ślaski B. Le patois et les coutumes des pêcheurs	132
Sochaniewicz C. Kołłątaj, le premier théoricien de l'ethno- graphie	122

III. Matériaux ethnographiques et recherches.

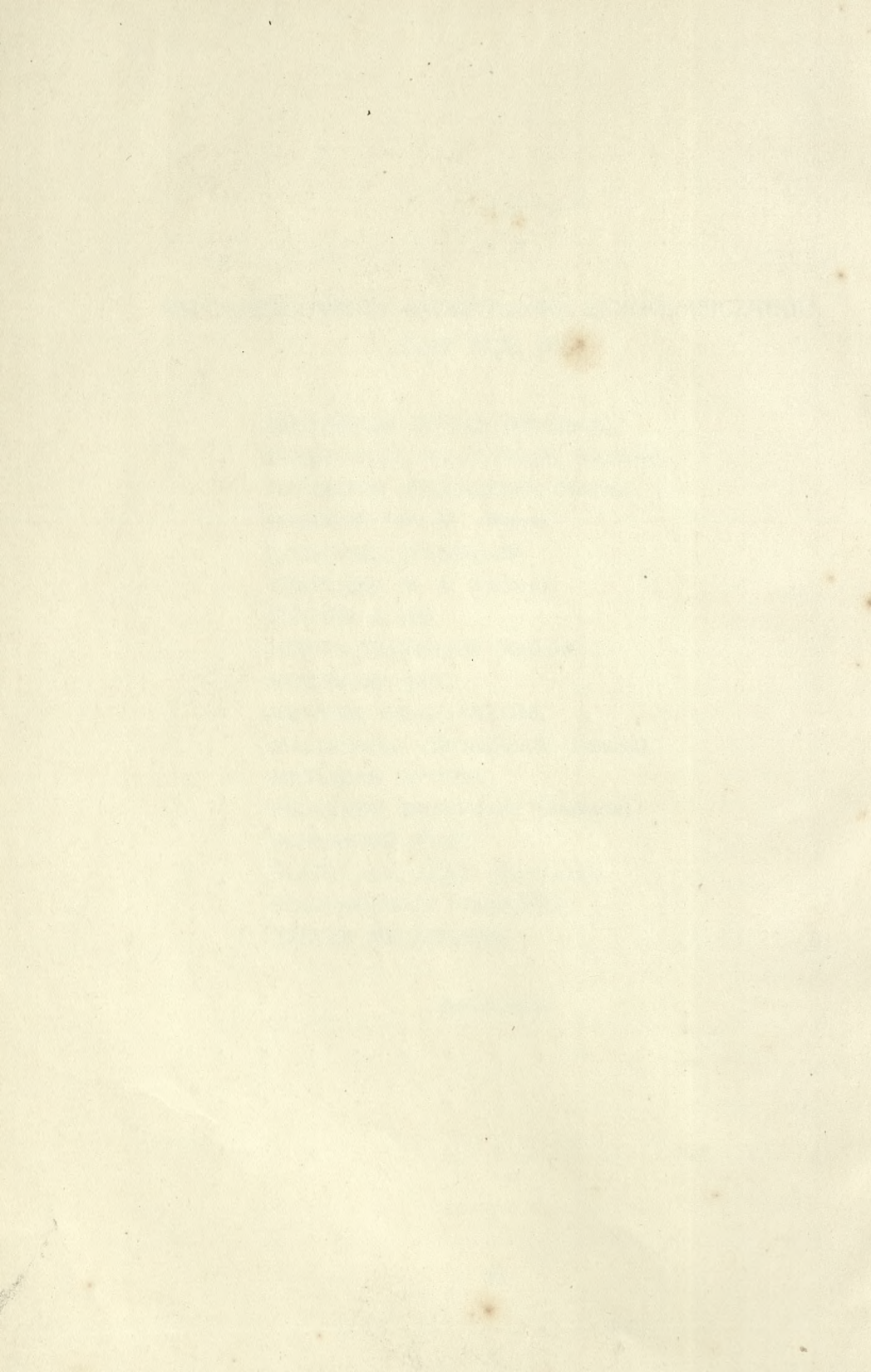
Koczwara J. Expressions populaires de Małe Kończyce près de Zebrzydowice (en Galicie)	217
Schnaider J. Quelques détails de la vie des montagnards de la Łomnica	141

IV. Comptes rendus et critique

V. Chronique d'ethnographie

WSPÓŁPRACOWNICY KWARTALNIKA ETNOGRAFICZNEGO
„LUD” W R. 1912.

BIEDRZYCKI STEFAN (Warszawa),
BOGATYŃSKI WŁADYSŁAW (Kraków),
BRÜCKNER ALEKSANDER (Berlin),
BYSTRON JAN ST. (Paryż),
CISZEWSKI STANISŁAW,
CZAPLICKA M. A. (Oxford),
FISCHER ADAM,
HUPKA STANISŁAW (Kraków),
KOCZWARA JAN,
KRYŃSKI ADAM ANTONI,
MALINOWSKI BRONISŁAW (Londyn),
MATUSIAK SZYMON,
PIŁSUDSKI BRONISŁAW (Bruksela),
SCHNAIDER JÓZEF,
ŚLASKI BOLESŁAW (Warszawa),
SOCHANIEWICZ KAZIMIERZ,
TRETER MIECZYŚLAW.





STANISŁAW HUPKA.

Z badań nad rozwojem ludowego budownictwa drzewnego.

I.

Budownictwo ludowe w Polsce przechodzi niepostrzeżenie w dobie obecnej bardzo ważne stadyum rozwoju, które wymaga tem większego zainteresowania, że po wielu już wsiach zaczynają się pojawiać poważne zaczątki ludowego budownictwa murowanego. Wskutek tego naturalny teren rozprzestrzeniania się budownictwa drzewnego zwęża się z rokiem każdym.

Budownictwo drzewne, którą to nazwą obejmujemy nie tylko budowę chaty, lecz zabudowanie całego siedliska gospodarczego, wykazuje pod względem konstrukcyi trzy typy, panujące dziś zasadniczo w różnych częściach Polski.

Zachodnia połać Polski, głównie Wielkopolska, jest terenem siedliskowym budowli w słup, zazwyczaj w formie ryglówki. Środkowo położone Krakowskie, zwłaszcza Zachodnie Krakowskie, to teren rozprzestrzenienia się budownictwa, bądź to o wątku mieszanym słupowo-węglowym, jaki spotykamy np. w starej chacie bronowickiej; bądź to o koegzystencji obu, co najmniej równie tu dawnych — słupówki i węglówki.



Cała południowa i wschodnia ściana Polski, a więc Podhale, Beskidy, Podkarpacie, znaczna część wyżyny Śląsko-Małopolskiej, głównie zaś góry Świętokrzyskie, Mazowsze leśne i pruskie (te ostatnie, o ile etnicznie jeszcze nie zniemczone) zabudowane są po dziś dzień przeważnie w systemie węglowym. Gdziekolwiek w tych południowo-wschodnich stronach Polski pojawiają się słupówka w formie ryglówki lub samoistnego systemu sumikowego w nadziemnych częściach budynków, wyłączając pałowo budowane brogi, jest naleciałością późniejszą, która nie zdołała się jeszcze wybić do rzędu form panujących.

Niewiadomo dlaczego szerokie koła naszych zawodowych i przygodnych etnografów, historyków sztuki i dyletantów, pomijając istnienie dwu pierwszych typów, ze szczególnem upodobaniem ogłaszają wyłącznie węglówkę (wieńcówkę Mokłowskiego) za typowo polski, nawskroś rodzimy wytwór budowlany. Powoływanie się ogólnikowe i jednostronne na bynajmniej nie jednolite w naszym kraju stosunki przyrodniczo-florystyczne przy zupełnem pominięciu stosunków kulturalno-geograficznych, słabo tylko przyczynić się może do wyjaśnienia tej kwestyi.

Faktem jest, że typ zachodni, typ słupówki, rozprzestrzeniwszy się znacznie pod koniec 18-go i w pierwszej połowie 19-go wieku, w znacznej części kosztem wypieranej przez się ryglówki, zamiera dziś na równi z resztkami tej ostatniej. W Poznaniu wegetuje on dziś jeszcze tylko w budowlach siedliskowych drugo- i trzeciorzędnych, rzadziej pozasiedliskowych, a i stąd wypiera go na dobre, już rozwielnione budownictwo murowane, posługujące się głównie cegłą, które pod koniec wieku 19-go uzyskało stanowczą przewagę nad typem drzewno-słupowym przy stawianiu chaty wielkopolskiej. O postępowym więc rozwoju słupowego budownictwa dziś na zachodzie Polski mowy być już nie może. Czy typ budownictwa słupowego istniał tu „od niepamiętnych czasów“ współcześnie z typem budownictwa węglowego, którego kosztem swego czasu znacznie się rozszerzył — tego w niniejszej pracy rozstrzygać nie będziemy.

Więcej odporności okazuje technicznie może najniższy w całej Polsce typ budownictwa „krakowskiego“, o wątku mieszanym słupowo-węglowym, gdzie dach spoczywa

wyłącznie na „osnowie palowej“ i jako taki nie stanowi organicznej całości ze zrębem, względnie o wátku podwójnym, słupowym i węglowym.

I tu jednak — o ile zwłaszcza budowę nowszej drewnianej chaty weźmiemy pod rozwagę — daje się zauważyć zmiana, bądź to na korzyść wyłącznie stosowanej wieńcówki, bądź to słupówki, spokrewnionej z nią do pewnego stopnia we formie systemu sumikowego. Ten ostatni w Krakowskim zaczyna się pojawiać coraz liczniej w przebudowie starych słupowo-palowych stodół i dawniejszych chat o wátku mieszanym, o ile z kolei tak chata i stodoła, jak wreszcie i inne budynki gospodarcze nie przeistoczą swej starej konstrukcyi drzewnej na murowaną, co we wsiach podkrakowskich coraz częściej napotykać się daje. Zatem mamy w Krakowskim do czynienia po części z odwrotnym kierunkiem rozwoju w obrębie budownictwa drzewnego, jak w Poznańskim, gdzie węglówka na całej linii ustąpiła słupówce, przeważnie we formie ryglówki.

W budownictwie południowej i wschodniej ściany Polski przejście zarówno częściowe jak i zupełne do konstrukcyi murowanej z cegły lub kamienia dopiero zostało zapoczątkowane; straty, jakie panujący tu typ węglówki poniósł w najnowszych czasach na korzyść słupówki, we formie samostanęcego systemu sumikowego, względnie ryglówki, są tak nieznaczne, że wobec niewątpliwego ilościowego i jakościowego rozrostu budownictwa wspomnianego już typu węglowego niemal nie wchodzi dotychczas w poważną rachubę. W całej tej części Polski mamy więc do czynienia z prawdziwym rozkwitem ludowego budownictwa węglowego, który pod względem ilościowym uwidacznia się w całym mnóstwie różnorodnych budynków, stawianych na zgoła nowych lub na starych gruntach chłopskich w zwiększonej różnorodności typów, w technicznej i w zdobniczej stronie oprawy materiału, w sposobie łączenia go w jedną całość budowlaną, wreszcie w zmianie wewnętrznego rozkładu domu. Ostatnia objawia się przede wszystkim w znikaniu jednoizbówek, mieszczących bądź to cały dobytek martwy i żywy gospodarza, bądź to służących jemu tylko samemu za wyłączne posiedzenie, na korzyść wieloizbówek, o wahaającej się liczbie, średnio od dwu do czterech „stancyi“. Rozkwit ten uwidocznił się następnie w przeobrażeniu dachu i wiązania dachowego z cztero na dwuokapowe, w którym oba

boczne „facyaty“, obywatelące się czasem bez „fartucha“ u dołu, stały się na Podhalu znacznie wcześniej, na wschodzie Polski nieco później — wdzięcznem polem dla rozwinięcia bogatego zdobnictwa i zaczątkiem użytkowania góry-poddasza, jako czasowego „piętrowego“ mieszkania ludzkiego.

Rozwój to, jednym słowem, niemal taki sam, przez jaki przechodziły w Polsce przed kilku wiekami z reguły drewniane również węglowo stawiane dwory i dworki średnio-szlacheckie, rzadziej wielkopańskie, a po części także i drewniane, późno-średniowieczne wzgl. wcześniej-nowożytnie domy miejskie.

I nietylko chata stała się wdzięcznem polem dla ulepszenia i rozwinięcia się różnorodnych systemów węglowych w południowej i wschodniej części Polski etnicznej. Rozwój dotknął również w wysokim stopniu sposób budowania stodół, samostnych komór i spichrzy, objawił się w po raz pierwszy na drobnochłopskiem podwórku Podkarpacia wystawionych samoistnych stajniach, jakoteż w budynkach, służących do przemienego użytku, jakoto: wozownie, drewnutnie i t. p., pociągając za sobą ustawiczne zanikanie niesamodzielných, częściowo słupowych, częściowo węglowych, z reguły lichy kleconych przystawek (u ludu: przytułków) o nadzwyczaj prymitywnej technicznej stronie konstrukcyi.

II.

Na szczególne rozpatrzenie zasługuje stosunek budownictwa „krakowskiego“, o wątku mieszanym, wzgl. podwójnym, do budownictwa nadziemnego, wyłącznie zrębowo-węglowego wschodniej połaci Polski.

Do niedawna było silnie rozpowszechnione mniemanie, które również podzielał Puszet w swych cennych studyach nad polskiem budownictwem drewnianem, a z nim znaczna część „dawniejszego kierunku“ w etnografii naszej, że cała Małopolska — to prastara siedziba wyłącznie wieńcówki, a słupówka jest tutaj naleciałością późniejszą. Temu, zdaniem mojem, zbyt pospiesznemu uproszczeniu sprawy przeczy właśnie typ budowlany krakowski; rozwój budownictwa tutejszego, jak już pokrótce wzmiankowałem, tak prostej drogi nie przebył.

Powyższemu bowiem uproszczonemu postawieniu rzeczy najwyraźniej sprzeciwia się do dziś dnia jeszcze zachowany typ

starej chaty bronowickiej, najstarszej z żyjących dziś generacji chłopskich, nie mówiąc już nic o budynkach gospodarczych, stawianych przez to pokolenie, stanowiących zatem niewątpliwą jego kulturalną przynależność, co zresztą i sam lud trafnie podnosi, wyrażając się np. przez usta starego wójta Franciszka Ciepeli w Bieńczycach, o nowotnych budynkach, że to już za jego pamięci „trzecie pokolenie ich idzie».

Panująca po dziś dzień przy budowie stodoł w Krakowskim słupówka zdradza jeszcze bardzo prymitywną technikę, co okazuje się jak najdowodniej w niedołęźnie wyrobionem, wyłącznie niemal jednostronnie używanem krytem czopowaniu, w posługiwaniu się również niewyrobioną ząbką, w niezdarnej obróbce materyału i wogóle w wielu razach w niewolniczym naśladowaniu przyrody, zwłaszcza przy osadzaniu słupów w ziemię.

Wobec tej prymitywnej techniki mowy być nie może nawet i bez wiarygodnych zeznań najstarszych z ludu, aby słupówka, istniejąca tu jeszcze na pierwotnym stopniu rozwoju, mogła być naleciałością późniejszą, jak to ma miejsce poniekąd, we wschodniej, a jeszcze więcej w południowej połaci Polski etnicznej, gdzie jednak słupówka w budownictwie nadziemnem odrazu zjawiała się w swej formie wyższej, ząbkowej, względnie ryglowej, o zasadniczem dwustronnem zacięciu.

Z podobnie prymitywną techniką, jak przy budowie słupowych stodoł w Krakowskim, spotykamy się w wielu jeszcze wypadkach przy sporządzaniu słupów, stanowiących osnowę — jak lud nazywa — dla wieńcowej chaty gospodarza. Osnowa ta wyłącznie podtrzymuje wiązanie dachowe. Uważne przypatrzenie się pozwala dostrzedz, jak pod nią wsunięto konstrukcyjnie, ale nie technicznie (technicznie bowiem dzieje się wręcz odwrotnie) zrąb węglowy, podobnie jak w starych stodołach słupowych, nasunięto naokół od zewnątrz zarówno konstrukcyjnie jak i technicznie chrustowe wyplecenie ścian, obejmujące słupy, co w Mogile przy Pleszowskiej drodze można do dziś dnia jeszcze wielokrotnie stwierdzić.

Tu i ówdzie w Krakowskim daje się zauważyć przy węglach starych chałup krzyżowe (poprzeczne) umieszczenie różnych słupów osnowy, co świadczy, że te ostatnie oprócz funkcji podtrzymywania dachu odgrywały w przeciwieństwie do nadzwyczaj silnych zaciosów węglowych „na zamek“ w jedno-

wątkowej chacie Górali tatrzańskich, dodatkowo rolę wzmacniania słabo i niedołącznie wyrobionych zaciosów węglowych, nie pozwalając tem samem rozsunać się końcom ścian. W tych warunkach staje się zupełnie zrozumiałem zastosowanie w budowie chaty bronowickiej wątku mieszanego. Obie zasadniczo różne konstrukcye drzewne: słupowa i węglowa, miały się uzupełniać wzajemnie i wzmacniać domostwo sporządzone prymitywnie pod względem technicznym.

Co więcej, daleko idące analogie dadzą się wykazać między budową chaty bronowickiej starszego typu, o wątku mieszanym, a sposobem stawiania chaty pańszczyznianej, o zrębie wyłącznie i nawskróś już węglowym na Podkarpaciu, gdzie jak w Ropczyckiem, Pilzneńskim i t. p. spoczywa ona z reguły na palowych „pęczkach“ dębowych, które, biorąc wstecznie rozwojowo, nie są niczem innem, jak przeobrażonymi i skróconymi słupami dębowej osnowy w Krakowskiem. Zadaniem tych ostatnich stało się z czasem na wschodzie Polski etnicznej dźwigać nie tylko same płatwie i wiązanie dachowe, lecz cały ciężar budynku, t. j. zrąb i wiązanie dachowe. W Krakowskiem w miejscowościach, gdzie dawno zarzucono osnowę, przyciesie (podwaliny) są z reguły dębowe, zaś na wschodnim polskim Podkarpaciu są one jodłowe.

III.

Gdy opuściwszy teraźniejszość, cofniemy się głębiej w dal dziejową, nasunie się nam samo przez się pytanie, jaką rolę w rozwoju budownictwa ludowego — osobiwie w Krakowskiem — odegrała słupówka oczywiście we formie swej najprymitywniejszej t. zn. we formie nieregularnej palówki i po części niesamodzielnej sumikówki. Że bowiem rola słupówki we formie rozwojowo najdoskonalszej, jaką widzimy w ulepszonej regłowce, jest w tej części Polski nieznaczna i chronologicznie bardzo późna, to nie ulega najmniejszej wątpliwości.

Stwierdziliśmy w chacie bronowickiej wspólność wątku konstrukcyjnego, a w zabudowaniu siedliska chłopskiego, zwłaszcza na wschód od Krakowa, dwoistość tego jako charaktery-

styczną cechę tu występującą „od niepamiętnych czasów“. Czy możemy posunąć się jeszcze o krok dalej i przyjąć w Krakowskim praegzystencję wątku słupowego a względną młodszość wątku węglowego? Otóż obecny stan naszych badań nie daje nam na to jeszcze stanowczej i jasnej odpowiedzi. Nie mamy jeszcze w tym względzie żadnego bezpośredniego dowodu¹⁾, są natomiast bezpośrednie poszlaki, po części do dziś dnia jeszcze przechowane w życiu wioskowem, które w sumie zebrane są bądź co bądź w braku bezpośredniego dowodu bardzo pożądane dla rozświetlenia wielu ciemnych jeszcze stron naszej paleontologii budowlanej.

Ogólne prawo rozwojowe, uwzględniające porównawczo różne rodzaje technik w obrębie i poza obrębem danej konstrukcyi, jakoteż stopniowanie, wykazujące formy niższe i wyższe, zdaje się przemawiać w pewnej mierze na korzyść wyżej wyszczególnionej formy słupówki, o której regularne i konsekwentne przeprowadzenie w budownictwie średniowiecznej chaty krakowskiej, przypuszczalnie dawno już zaginione go typu, sporu tu toczyć nie będziemy.

Główne momenty, które tu zasługują na podniesienie są następujące:

¹⁾ Jako dowód bezpośredni, że nawet jeszcze w 18-tym wieku budowano w Krakowskim chaty w słupówkę, mogłoby posłużyć — gdyby nie pewna niedokładność w jego zapiskach — świadectwo Jana Józefa Kauscha, który w r. 1791 zwiedził Polskę. Piszze on np.: „Wnosząc z niektórych szczegółów, zdaje mi się, że prosty chłop w pobliżu Krakowa po części ma się lepiej, niż we wsiach nadgranicznych. I tu atoli już się napotkasz z niektórymi obrazami najędźniejszych w świecie budowli. Dalej za Krakowem, jak mi mówiono, są one prawie powszechne. Domy te budują z chrustu ściśle z sobą splecionego“ (jak w Mogilskiem do dziś dnia stare stodoły — przyp. aut.). „Dach, jak i same chruściane ściany, podtrzymują słupy belek, a u mieszkań, które mają być cieplejsze, oblepiają chrust gliną a potem pobielają ściany“ (Liske, Cudzoziemcy w Polsce, str. 312). Słowa „dalej za Krakowem“ mogą się odnosić do dalszej nieco okolicy Krakowa w kierunku zwłaszcza na wschód, jak i do z n a c z n i e dalszego Podola, gdzie do dziś dnia chłop ruski buduje się podobnie.

Osobiście skłonny byłbym do rozumienia słów Kauscha w pierwszym znaczeniu, gdyby brak zabytków budowlanych tj. choćby szczątków chat słupowych z tak niedalekiej przeszłości, jak koniec wieku 18-tego nie dawał dużo do myślenia. Choćby niewyraźnych śladów chat wyłącznie słupowych w Krakowskim dotąd nie znalazłem; być może, że za mało jeszcze w tym kierunku robiłem poszukiwań.

Konstrukcja słupowa w swej najprymitywniejszej formie, t. j. dopóki nie zjawi się dwustronne zacięcie słupa na kryty czop, jest więcej podatną do niewolniczego naśladowania natury, dopuszcza też większego i wszechstronniejszego użycia żywych i rosnących drzew, jako swoich części składowych¹⁾, aniżeli najprymitywniejszy samodzielny system węglowy. W ostatnim zerwał już człowiek najwyraźniej ze ślepem niewolniczym naśladowaniem natury, oznaczającym niższy stopień w rozwoju wszelkiego ludzkiego wytwórstwa w zakresie wpływów materialnych, a po części i duchowych, i, przeciwstawiając się jej, zaczął tworzyć samodzielnie, wedle własnej wyżej posuniętej potrzeby. W związku z tem pozostaje niższy stopień techniki w prymitywnych budowlach słupowych aniżeli w analogicznych węglowych.

Za praegzystencją systemu słupowego w Krakowskim zdają się świadczyć drugorzędne budowle siedliskowe, w pierwszym rzędzie stodoły, które jako typ panujący, są tu wszędzie słupowo budowane w bardzo prymitywnej formie, a jak to słusznie zauważył Mokłowski, w wielu wypadkach (bynajmniej nie we wszystkich) panujący dawny typ w głównych budynkach, w naszym wypadku w chacie, przechodzi z czasem do konstrukcji podrzędnych budynków i w niej uporczywie przechowyje się wiekami całymi.

Węglowo stawiane, w Krakowskim przysadkowate stodoły w wielu tutejszych wsiach niewątpliwie nie są najnowszej daty; wedle wszelkiego prawdopodobieństwa „już drugie albo trzecie pokolenie im idzie“, w niektórych miejscowościach powstały one zapewne w pierwszej ćwierci wieku XIX lub ostatniej XVIII; nie są one i nie były tu nigdy typem panującym i wedle wszel-

¹⁾ Aby dać przykład zastosowania żywych drzew w konstrukcji, nie potrzeba się wcale uciekać aż do początków budownictwa obumarłych już kultur, jak staro-egipska lub babilońsko-asyryjska, ani też do życia ludów pierwotnych. Zastosowanie żywego rosnącego drzewa w dzisiejszem budownictwie ludowem w Polsce w konstrukcji podrzędniejszych zabudowań siedliskowych i pozasiedliskowych nie jest wcale czemś zgoła rzadkiem albo nadzwyczajnem. Co prawda, nieliczne fakta tego zastosowania rosnących lub obumarłych, ale niewykorzenionych drzew, w pierwotnem budownictwie stwierdzić się dadzą nawet w granicach Wielkiego Krakowa, w niektórych dawniej podmiejskich wsiach, jak Nowa Wieś narodowa, Czarna Wieś, Łobzów, Krowodrza i Zwierzyniec.

kiego prawdopodobieństwa powstały względnie późno, jako forma pochodna, wzorowana na węglowym wątku chaty tutejszej, pozbywszy się słupowej osnowy, zbędnej z powodu drobnych rozmiarów i skromnej wysokości zrębu gumianego.

Natomiast słupowy wątek dzisiejszej chaty bronowickiej świadczy niechybnie o niezaprzeczonem prastarem konstrukcyjnym jej pokrewieństwie ze słupową stodołą w znaczeniu wyżej już wymienionem t. j., że żadną miarą dzisiejszego typu starej stodoły słupowej wyprowadzić nie można od dzisiejszej starej chaty bronowickiej, natomiast da się on wyprowadzić od typu dziś już zaginionego chaty jednowątkowej. Że ten typ dziś już zaginionej chaty jednowątkowej był słupowej konstrukcji, zdają się wskazywać na to pewne zabytki konstrukcyjne, techniczne i lingwistyczne.

A więc sama „osnowa“, około której osnuwano pierwotnie, tak jak dziś na stare słupowe stodoły koło Pleszowa, bądź to plecioną zagrodę od zewnątrz¹⁾, bądź to na którą w późniejszych czasach nasuwano węglowe ściany od wewnątrz. Na uprzednie osnuwanie osnowy słupowej chrustem wskazuje wśród ludu krakowskiego (zwłaszcza około Morawicy) rozpowszechnione używanie wyrazu „kij“ (kije) w znaczeniu zarówno grubych kilkunastometrowych drzew ściennych, jak i w znaczeniu cienkich, z natury rzeczy, popłat.

Tu miejsce na przytoczenie tradycji ludowej, co prawda, wysoce mętnej z Bieńczyc i okolicy, która potwierdza, że „dawniej“ więcej chat stawiano słupowo, niż obecnie, względnie w ostatnich dziesiątkach lat wieku XIX-go.

Charakterystycznym jest, że w osnowę budowano z dawien dawna, tylko lichy pod względem technicznym stawiane chaty

¹⁾ Jako zabytki konstrukcji zagrodowej (płotowej) pokrewne poniekąd słupówce (a rozwojowo w wielu wypadkach ją poprzedzającej), w dzisiejszej starej chałupie krakowskiej wymieniamy. pogródkę i grodzoną powałę, częstą jeszcze nad stajniami i t. p. ubikacjami, łączącemi się z chatą właściwą w jedną organiczną całość; w stodołę zaliczamy tu wspomniane powyżej ogrodzenie słupów chrustem, zarówno jak dziś bardzo już rzadkie wyplatanie pręciem wewnętrznego boku zastronia (sąsieka) od strony boiska; chrustowe ogrodzenia poszczególnych siedlisk należą już do szybko zanikających w Krakowskiem; ustępują one miejsca okoleniom najczęściej parkanowym lub sztachetowym, rzadziej żerdziowym.

węglowe lub zakładano ją w osłabiających ze starości chałupach, celem zapobieżenia skręcaniu się ścian, skutkiem bocznego parcia na nie ciężaru dachu. Rolę podobną na niedalekim polskim Podkarpaciu (w południowym Ropczyckim) odgrywało ujęcie starych, leżących już ścian węglowych, podwójnym stemplem wiązanym witką lub zagłobieniem kołkowym przy równoczesnym podparciu „tragarza” średniego, zazwyczaj na środku izby słupowym „hadamem”. Podobnie i wyprawa zimowa chaty w krainie przejściowej (u samego brzegu karpackiego) w Pilzneńskim (n. p. w Lipinach) do niedawna posługiwała się bardzo chętnie gęsto koło siebie poumieszczanymi grubymi drągami, które jednym końcem silnie osadzano w ziemię, drugim niemniej mocno zapierano o ostatni lub podostatni „szar” łąt dachowych; powstała stąd przestrzeń między szeregiem drągów a zewnętrzną ścianą chaty upychano twardo, dla ciepła i wzmocnienia domu ściołami, lub ją zakładano szczelnie drobno rąbanymi polanami.

Rola wzmacniająca słupa jest tu (zwłaszcza w Krakowskim) jasną, jakoteż i to, że liczba samoistnych chat węglowych dopiero z czasem wzrosła w miarę postępu i doskonalenia się technicznej strony budownictwa tej konstrukcji drzewnej t. j. głównie doboru materiału, oprawy i wiązania. Ważnej wskazówki dostarcza nam stare i szeroko utarte mniemanie ludu krakowskiego, wedle którego, odkąd pamięć ludzka sięga, oznaką bogactwa i dobrego tonu gospodarza było częściowe lub zupełne zabudowanie siedliska systemem węglowym, „podczas gdy ubożsi musieli zadawałniać się konstrukcją słupową. To zarysowanie się w powyższym poglądzie pewnej różnicy społecznej nie jest o tyle bez głębszego znaczenia, że wiadomo, jak w wielu wypadkach bieda i ubóstwo są doskonałymi konserwatorami starych urządzeń.

W Krakowskim, wzmiankowany pogląd ludowy nie jest bezwarunkowo wytworem późniejszym ostatnich dziesiątków lat, za jaki może uchodzić na wschodnim polskim Podkarpaciu, lecz istotnie musi być bardzo dawny, a tkwi on po części, tak w chęci, jak rzeczywistym naśladownictwie sposobu budowania się dawniejszego dobrze sytuowanej ekonomicznie średniej szlachty, która od wieków nadewszystko ceniła węglówkę ¹⁾.

¹⁾ Zasadniczo nie jest wykluczonem, że „szlacheckie” budownictwo drzewne (t. j. budownictwo rycersko-ziemiańskiej warstwy społecznej)

Czynnikami bezwątpienia sprzyjającymi w Krakowskim budownictwie słupowemu były dawniejsze warunki fizyograficzne t. j. wielokrotnie większa niż dziś obfitość błot i lasów dębowych. Wobec niskiego stanu ścisłych badań geologiczno-względnie geograficzno-historycznych nie możemy sobie wytworzyć do k ł a d n e g o pojęcia o stanie średniowiecznego i wogóle dawniejszego krajobrazu tej części Polski, w ramach którego musiało się budownictwo ludowe rozwijać ¹⁾.

To pewne, że dąb, tak wyjątkowo dobrze się nadający do konstrukcyi słupowej, począwszy od najprymitywniejszej, a skończywszy na najwyżej rozwiniętej formie tejże, tak znaczne znajdujący zastosowanie w budowie średniowiecznych warowni, zazwyczaj wśród błot lub w czasach nieco późniejszych na wyniosłościach oblanych zewsząd wodą wykazywał niegdyś bez porównania większe rozpowszechnienie i w budownictwie ludowym ziemi Krakowskiej niż dzisiaj. Będąc w przybliżeniu dla mieszkańca Krakowskiego tem, czem dla starożytnego Egipcjanina była palma, a dla współczesnego Malajczyka bambus, zachował tu dąb do dziś dnia wśród ludu znamiona niejako drzewa świętego ²⁾. Wielkie znaczenie, jakie dąb przez długie wieki posiadał dla rozwoju kultury materialnej i życia społecznego tutejszych mieszkańców, ujawniło się też w do dziś dnia

znacznie wcześniej niż ludowe (chłopskie) odbyło w Polsce (zwłaszcza w Krakowskim) ewolucję od słupówki najpierw czystej, następnie mieszanej do węglówki; źródła dziejowe, o ile się nie mylę, bardzo mało rzucają światła na tę sprawę.

¹⁾ Na szczególniejszą uwagę zasługiwałoby systematyczne i umiejętniejsze niż dotąd przeszukiwanie torowisk, zatorfionych łączyn i t. p. liczniejszych we wschodniej części Małopolski (np. pow. Tarnobrzeski) niż na zachodzie tejże (powiat krakowski); między znaleziskami jak czarnodęby i inne, być może, że udałoby się natrafić na ślady budowli palowych, których ani okres wczesny historyczny ani okresy przedhistoryczne w Małopolsce dotychczas nie wykazują, a które zwłaszcza na w s c h o d z i e Małopolski najprawdopodobniej tu kiedyś istnieć musiały.

²⁾ W pokrewnem pod wielu względami Krakowskiemu już na Podkarpaciu położonem Pilzneńsko-Ropczyckiem, dąb należy do tych niewielu drzew, na których bez obawy popadnięcia w ciężki grzech śmiertelny (w przekonaniu ludu) wolno, (w pewnych wypadkach nawet; należy), umieścić kapliczkę, tu pasyjką zwaną, krzyżyk lub obrazek święty.

zachowanym skarbcu kultury duchowej chłopu krakowskiego (zwłaszcza ze starszego pokolenia). Ten dział kultury tem więcej jednostronnem staje się odbiciem dawno już minionych faz życia społecznego i materialnego z równoczesnem szczególnem uwzględnieniem najwybitniejszych w nim momentów, im na prymitywniejszym stopniu rozwoju stoi dany lud. Wzmiankowany dział kultury zatem wprost proporcjonalnie — do pewnej jednak granicy ¹⁾ — tem więcej zawiera pierwiastków odziedziczonych w stosunku do samodzielnego dorobku, im mniej dany lud postąpił w rozwoju.

¹⁾ Podkreślamy tu wyrażenie „do pewnego stopnia“, gdyż istotnie nie da się zaprzeczyć, że również nagromadzenie danego zasobu (skarbu) kulturalnego działa do pewnego stopnia przygniatająco na rozwój twórczy nowych pierwiastków kulturalnych, jak tego poniekąd Włochy są co najmniej podwójnie klasycznym przykładem (stąd też zrozumiały lubo zbyt jednostronny protest specjalnie włoskich „futurystów“ najnowszej doby, przeciw „pętom“, jakie nakłada bogata rozwojowo i kulturalnie przeszłość). Do pewnego stopnia słusznem więc jest twierdzenie, z jednej strony, że bogaty dorobek kulturalny „przeżytych“ już pokoleń pod pewnym względem, nie tylko nie pobudza następców do nowych samodzielnych zdobyczy kulturalnych, idących zwłaszcza w odwrotnym kierunku do odziedziczonych kulturalnego spadku, lecz owszem podobne w nich zdolności usypia, tak jak usypia i zabija w końcu zdolność do samodzielnej walki życiowej zbyt „troskliwe“ papinkowate wychowanie; z drugiej strony faktem jest, że nagromadzone wiekami zasób kultury działa poniekąd jak kapitał, który to ostatni od chwili nagromadzenia do danej wysokości sam się automatycznie niejako pomnaża, dozwalając przytem jeszcze posiadaczowi swemu na zupełnie dostatnie wyżycie z części odsetek, które poza tem odrzuca.

Bez wątpienia, że raz nagromadzone licznie zasoby kulturalne, w danym kierunku sprawiwszy pewne chwilowe zaspokojenie (nierazko nieuświadomianych sobie) potrzeb, działają często zabijająco na szersze i dalsze ich zaspokojenie zapomocą seryi nowych zdobyczy o podobnym do dawniejszego kierunku; a działanie to „zabijające“ pozostaje w ściślejszej zależności od stopnia pojemności kulturalnej, jaki dany osobnik czy dana grupa osobników np. naród wykazuje; bezsprzecznie jednak nagromadzany zasób kulturalny o danym kierunku, wywoławszy nasycenie jednych potrzeb, daje równocześnie nieodzowną podstawę do zaspakajania innych, budzących się nieraz w zgoła odmiennych dziedzinach życia kulturalnego, zapomocą porobienia, na istniejącej już nieodzownej podstawie, nowych różnorodnych od poprzednich, kulturalnych nabytków.

Powyższe ustosunkowanie rzeczy spotykamy, tak w życiu kulturalnem (w odróżnieniu od życia psycho-fizycznego, względnie biologicznego, fizyologicznego i t. p.) jednostek ludzkich, jak ich ściślejszych

Na Podhalu i w wyższej części krainy Beskidowej ¹⁾, gdzie dębu bądź to zupełnie brak, bądź to proporcjonalnie do wzniesienia i oziębienia klimatu coraz to rzedną lasy dębowe, a dąb sam jako drzewo wogóle, tylko tu i ówdzie najczęściej samotne lub w niewielkich skupieniach na górniesze miejsca podbiega, spotykamy je d y n y w P o l s c e teren, na którym w przeciwstawieniu zwłaszcza do krakowskiego, lud od samego początku osadnictwa najwyżej rozwinął i najkonsekwentniej przeprowadził całkowitą konstrukcję węglową. Obie te krainy jednak już bardzo późno, bo dopiero pod sam koniec średnowiecza, a nawet dopiero na początku nowowiecza osiedlono na stałe i masowo żywiołem polskim.

Kraków.



lub obszerniejszych związków społecznych, politycznych, wyznaniowo-religijnych, gospodarczych i t. p.

Z równą siłą u obu (u jednostki i grupy jednostek) spotykamy zjawisko zahipnotyzowania „wielką“ puścizną jakiegokolwiek rodzaju (np. puścizna historyczna, majątkowa, puścizna rodowa, nazwiska, koligacji i t. d.); podobnie hipnotyzujące działanie wywiera nie tylko zresztą puścizna, ale i wszelki większy d o r o b e k (negatywny lub pozytywny, polityczny, naukowy, moralny, materalny, artystyczny i t. p.) z lat młodszych; z pod przygniatającego ciężaru wspomnianych już dobrodru i puścizny można się tylko częściowo wyzwolić, zadając sobie pewien „gwałt wewnętrzny“ przy podjętej równocześnie z dużym nakładem sił uciążliwej pracy wewnętrznej.

¹⁾ To samo można, po części, powiedzieć o Orawie i Spiżu z dodatkiem jednak, że ten ostatni znacznie wcześniej od górnych Beskidów, a zwłaszcza Podhala, został z węgierskiej i polskiej strony osadzony żywiołem polskim w północnej swej połaci.



BRONISZAW MALINOWSKI.

Totemizm i Egzogamia.

(Ciąg dalszy).

Totemizm australski, o którym poprzednio była mowa, musiał zająć nieco dłużej naszą uwagę, przedewszystkiem dlatego, że zjawiska totemiczne w Australii przedstawiają istotnie typ ciekawy i rozwinięty, dają więc pole do całego szeregu ogólnych uwag i spostrzeżeń; a także i dlatego, że Frazer poświęca im wyjątkowe miejsce w swem dziele, zarówno w systematycznym przeglądzie jak i w teoretycznym opracowaniu tychże zjawisk. Obecnie, trzymając się porządku, w jakim prof. Frazer różne ludy opisuje, pobieżniej już przejrzymy fakty totemiczne w innych częściach świata.

Jak powyżej zaznaczyłem, przegląd Frazera jest bardzo chaotyczny. Przy każdym ludzie lub plemieniu, o którym wspomina, podaje mnóstwo ogólnych opisów jak: warunki geograficzne, zarysy kultury materialnej, organizacji społecznej i politycznej danego ludu, wyczerpująco zaś omawia zwłaszcza szczególności organizacji rodowej i pokrewieństwa.

Organizacją rodową i pokrewieństwem musi się Frazer obszerniej zajmować, gdyż znajomość tych faktów jest konieczną jako tło do opisu zjawisk egzogamii, będącej drugim przedmiotem jego traktatu. Same jednak fakty totemiczne, które nas

przedewszystkiem zajmują, giną w powodzi innych szczegółów, tak, iż trudno jest je wydobyć i powiązać w jakąś organiczną całość. Autor nie zbiera ich w sposób systematyczny, nie grupuje według żadnego schematu, nie poddaje ściślejszej analizie, porównaniu lub zestawieniu z innymi faktami.

Dla łatwiejszej orientacji w zjawiskach totemicznych utworzymy prowizoryczny schemat, który można będzie już konstruować na podstawie faktów australskich wyjątkowo pełnych i przedstawiających prawie wszystkie cechy totemizmu.

Jak zaznaczyliśmy poprzednio, totemizm jest zbiorem wierzeń stojących w ścisłym związku z organizacją społeczną, można więc rozróżnić w totemizmie stronę wierzeniową i stronę społeczną. Do pierwszej należą wierzenia, legendy i obrzędy kultu totemicznego, rozważane ze względu na treść, czyli na wyobrażenia, które w nich są zawarte; druga zaś strona społeczna określa się formą organizacji klanu totemicznego i wszystkimi funkcjami społecznymi, jakie on spełnia. Innymi słowy mówiąc mniej ściśle, można powiedzieć, że stronę wierzeniową określa stosunek człowieka do totemu, społeczną zaś wzajemny stosunek członków klanu względem siebie, oraz wzajemny stosunek klanów, jako jednostek społecznych.¹⁾

Oczywiście organizacja kultu i społeczny wpływ wierzeń, należą do drugiej kategorii cech totemizmu, gdyż w religijnych objawach totemizmu trzeba rozróżnić treść wierzeń, która należy do pierwszej części naszego schematu od formy społecznych funkcji, w której się te wierzenia uzewnętrzniają.²⁾ Obie te strony, tam gdzie występują równocześnie np. w Australii, są ze sobą organicznie związane. Tradycja totemiczna jest podstawą organizacji klanu, a funkcje społeczne w znacznej mierze ograniczają się do religijnego kultu, są więc związane z systemem wyobra-

¹⁾ Porównaj I-szą część tego artykułu w zesz. II—III „Ludu“ 1911. str. 53. Problem ścisłej definicji totemizmu będzie omawiany jeszcze poniżej.

²⁾ Schemat tu zaznaczony nie nakrywa się z podziałem zjawisk totemicznych na religijne i socyalne tak, jak go Frazer przeprowadził w pierwszym swoim studium o totemizmie. Religia jest zarówno formą organizacji społecznej jak i zbiorem wierzeń i wyobrażeń, dlatego nie można przeciwstawiać zjawisk religijnych zjawiskom społecznym, gdyż te pierwsze właśnie zawierają w sobie tak zjawisko społeczne jak również i wierzenia danego ludu.

zeń tradycyjnych. Nie mniej jednak, te dwie strony, te dwa profile tego samego zjawiska są od siebie niezależne, mogą istnieć jedna bez drugiej lub tak nierównomiernie rozwinięte, iż bezwzględnie na pierwszy plan występuje charakter totemizmu, raz jako system wierzeń czy wyobrażeń nie mających prawie wpływu na organizację społeczną, to znów jako czystej formy ustroju społecznego.

Na północ od Australii a na południe i wschód od Nowej Gwinej, ciągnie się archipelag małych wysp, położonych w cieśninie Torresa i ztąd zwanych Torres Straits Islands.¹⁾ Ludność tych wysepek stanowi antropologicznie przejście od Australczyków do Papuasów, kultura jest znacznie wyższą od australskiej, a że kultura i ustrój społeczny został dokładnie zbadany, więc i wyspy przedstawiają duży interes dla etnologii.²⁾ Wyspy na zachód położone posiadają wyraźnie zarysowany totemizm. Na każdej wysepce istnieje po parę klanów totemicznych a członkowie każdego klanu mają po kilka (aż do 7-miu) totemów; zawsze jednak jeden z nich jest totemem głównym.³⁾ Klany są przywiązane do danej miejscowości, tak, iż członkowie każdego klanu zamieszkują pewien obszar ziemi; są też egzogamiczne; totem dziedziczy się w linii męskiej t. j. że dziecko należy zawsze do klanu ojca. Klany dzielą się na dwie części, z któ-

¹⁾ O totemizmie na wyspach Torres Straits pisze Frazer w tomie II str. 1—24.

²⁾ Etnologia zmuszoną jest, niestety, w badaniach swych stosować się nie tylko do czysto rzeczowej wartości danego ludu czy plemienia dla danej kwestyi, ale i do jakości zebranego materiału. Często ludy, których znajomość z wszelkiem prawdopodobieństwem rzuciłaby najwięcej światła na niektóre podstawowe zagadnienia wiedzy o człowieku, zginęły lub zwyrodniały, zanim powierzchownie nawet zrobiono nad nimi spostrzeżenia. Te ludy, które zostały dobrze opracowane, choć nawet może mniej ciekawe, zawsze będą musiały odgrywać nieproporcjonalną rolę w etnografii, co jest zresztą jednym z jej zasadniczych kalektw. Wyspy cieśniny Torresa zostały zbadane przez uczonych etnologów uniwersytetu w Cambridge; przyczem wielka wartość ich dzieła może posłużyć za dowód jak płodnym jest przyrodniczy sposób myślenia w zastosowaniu do zagadnień i obserwacji z dziedziny kultury ludzkiej.

³⁾ Ponieważ organizacja totemiczna tych plemion, znajduje się w częściowym upadku, należałoby właściwie mówić o niektórych szczegółach w czasie przeszłym, o innych w czasie teraźniejszym. Dla wygody i uproszczenia, używam z tem zastrzeżeniem wszędzie czasu teraźniejszego.

rych jedna ma za totemy zwierzęta lądowe, druga zaś morskie. Pomiędzy członkami każdego klanu istnieje ścisła solidarność i przyjaźń a prawo gościnności obowiązuje nie tylko członków, zamieszkujących tę samą miejscowość, ale także przybywających z innej wyspy, gdyż jeden i ten sam klan może istnieć na kilku wysepkach. Podział na klany, charakterystyka funkcji społecznych klanu, egzogamia, obowiązki gościnności, stanowiące charakter lokalny klanu, odnoszą się do społecznej strony totemizmu.

Co do strony wierzeniowej t. j. co do wierzeń i wyobrażeń, które określają stosunek człowieka do jego totemu, etnologowie z Cambridge znaleźli potwierdzenie ogólnie zrobionego spostrzeżenia, że istnieje silnie odczute i głęboko zakorzenione przekonanie o mistycznym powinowactwie pomiędzy człowiekiem a jego totemem. Zdanie „*Agud* (= totem) to samo co krewny, należy do rodziny“, było często powtarzane przez krajowców, gdy była mowa o totemizmie. Ta prawie że identyfikacja człowieka z totemem jest przedmiotem silnej, ogólnej wiary. Członkowie klanu czują w sobie, a zarazem i wmawiają to pokrewieństwo do tego stopnia, iż klany, mające za totem zwierzę dzikie i drapieżne jak np. rekina, krokodyla lub węża, uchodzą za dzikie i wojownicze, łagodnymi natomiast są te klany, których patronem jest zwierzę nieszkodliwe. Krajowcy starają się też i zewnętrznie upodabniać i łączyć węzłem mistycznym ze swym totemem. Niektórzy noszą na sobie jakąś część swego totemu np. pióra lub zęby, inni wypalają, tatuują lub wycinają sobie na skórze podobizny lub symbole swego totemu. Powinowactwo i łączność z totemem, wyraża się także i tem, że krajowcy o ile możliwości nie zabijają i nie jedzą swoich totemów, gdy zaś widzą, jak ktoś inny je zabija „martwią się tem“. Do kultu jednak zwierząt totemicznych z małymi wyjątkami nigdzie nie dochodzi. Dr. Haddon, który specjalnie zajmował się badaniem wierzeń krajowców, wyraźnie zaznacza, że totemy nie doznawały żadnego kultu religijnego. Zwierzęta należące do rodzaju totemicznego danego klanu, były otaczane pewną czcią i opieką od członków swego klanu, ale był to raczej stosunek rodzinnej sympatii i przyjaźni, niż religijnej czci. Na jednej z wysp tylko zaobserwowano dla dwóch zwierząt totemicznych ceremonie podobne do wyżej opisanych a istniejących w Australii Centralnej ceremonii Intichiuma. Peryodycznie co rok, w czasie,

gdy się rozpoczyna połów na żółwie, mężowie klanu żółwia odprawiają obrządki magiczne, których celem jest powiększenie płodności żółwi. Ceremonia ta w wykonaniu swem dość prosta, nie była otoczona żadną tajemnicą, nie mniej jednak obecni przy niej mogli być jedynie mężowie klanu żółwia. Podobne obrzędy odbywają też mężowie klanu dugong, celem zmuszenia tej ryby, aby w wielkiej ilości płynęła ku wyspie. Ceremonie te treścią swą przedstawiają wyobrażenie związku człowieka z totemem. Jako akty publicznego i regularnego kultu, są niewątpliwie funkcjami religijnymi odpowiednich klanów.

Właściwy kult religijny mieszkańców tych wysp, skierowany jest ku czci bohaterów czy bogów, którzy mają jednak w sobie coś z charakteru zwierzęcego. Na wyspie Yam istnieje świątynia dwóch takich bohaterów, dwóch braci, z których jeden ma w sobie coś z natury krokodyla, drugi zaś jest w części rekinem. W świątyni tej odbywają się corocznie uroczyste tańce, wykonywane przez mężów klanów krokodyla i rekina, a uczestnicy tańców mają zapewnione zwycięstwo w walkach. Na innej wyspie (Mabuiag) czczony jest bohater Kwaian, który nie ma w sobie wyraźnych rysów zwierzęcych a czczonym był przez wszystkie klany.

Z podanego tu w krótkości opisu totemizmu na wyspach Torresa, widać odrazu, że istnieje cały szereg analogii między totemizmem tych wyspiarzy a totemizmem plemion Australii Centralnej i północnej. I tu i tam klany totemiczne posiadają charakter lokalny, w podobny sposób identyfikują się ze swym totemem, okazują mu pewną życzliwość i szacunek i w zasadzie wstrzymują się od niszczenia go i spożywania. Na wyspach Torres Straits klany są egzogamiczne tak jak i u plemion Australii północnej, ale nie u plemion Australii środkowej. Najciekawszą być może analogią jest istnienie w obu tych obszarach etnograficznych, obrzędów magicznych wykonywanych przez członków odpowiedniego klanu, których celem jest pomnożenie, wzmocnienie względnie zaś przyniesienie totemu (zwierzęcia, rośliny, w niektórych wypadkach nawet przedmiotu).

Po za wspólnymi rysami można się też dopatrzeć różnic w totemizmie australskim i mieszkańców wysp Torres Straits, choćby już z tego powodu, że ci ostatni stoją na znacznie wyż-

szym stopniu kultury.¹⁾ Ludy Australii środkowej mają bogato rozwinięty system tradycji plemiennych, posiadających doniosłe znaczenie dla ustroju społecznego tych ludów. Na tych tradycjach opiera się organizacja grupy lokalnej i rozliczne jej funkcje przeważnie natury religijnej. Tradycje te również określają stosunek człowieka do jego totemu (wiara, że każdy jest wcieleнием protoplasty totemicznego). Tak rozwiniętych tradycji totemicznych nie mają mieszkańcy wysp Torres Straits. Jakkolwiek Dr. Haddon zebrał wielką ilość bajek, opowiadań i tradycji, znamy tylko parę legend o charakterze właściwego mytu z wyspy Yam i z wyspy Mabuiag, o czym powyżej wspominaliśmy, mówiąc o kulcie bohaterów. Legendy australskie i wysp Torres Straits wykazują pewne analogie, lecz te ostatnie są mniej rozwinięte, a odpowiadają wyższemu typowi rozwinięcia umysłowego. Tu i tam legendy odnoszą się do bohaterów reformatorów (typ nazwany po niemiecku *Kultur-Heroen*), których się czci i szanuje a w Australii nawet opiewa i przedstawia ich dzieje. Frazer widzi zasadniczą różnicę między kultem bohater-skich przodków na wyspach Torres Straits a kultem totemicznym australskim w tem, że pierwszy jest kultem religijnym, drugi zaś magicznym. Ten pogląd jednakże nie ma wartości, gdyż oparty jest na bardzo powierzchownie i nie istotnie ujętem rozróżnieniu zjawisk religijnych od magicznych.²⁾ Jako ważniejszą różnicę wskazać możemy to, że totemiczny czyli zwierzęcy charakter herosów z Torres Straits Islands jest bardzo mało wyraźny, a bohater Kwaian nie ma w sobie nic prawie ze zwierzęcia, cześć zaś jego nie jest wyłączną własnością żadnego klanu. W Australii kult totemiczny nieporównanie głębiej sięga w treść życia społecznego i łączy się ze znacznie większą ilością zjawisk społecznych, jest więc dla socjologii ważniejszy. Obok tego zależny on jest i opiera się na tradycjach plemiennych, a bohaterowie są zawsze przodkami totemicznymi, od których cały klan pochodzi. Ci przodkowie Alcheringa łączą w sobie niekiedy charakter podwójny, bohaterów-reformatorów i protoplastów klanu. Dzieje ich wywierają wpływ na obrzędy

1) Różnica kultury między wyspiarzami Torres Straits a Australczykami jest tak wyraźna i opiera się na tak niezaprzeczonych kryteriach, że nie ma mowy tutaj o trudnościach porównania, jakie się nasuwają przy porównaniu kultury różnych plemion australskich.

2) Porównaj poniżej szersze omówienie tego przedmiotu.

australskie szczególnie na inicjacje młodzieży męskiej, oraz na ceremonie Intichiuma związane ściśle z odpowiednimi mytami. Bohaterowie wysp Torres Straits nie mają charakteru rodowego, nie są niczem związani z klanem, a cześć ich nie jest oparta na żadnych tradycjach totemicznych, tem się też zasadniczo różnią od bohaterów australskich. Łączność klanu australskiego tak silnie zaznaczona w tradycjach totemicznego kultu, słabo tylko występuje w kulcie wyspiarzy. Zarówno pod względem ilościowym, jakoteż pod względem treści i znaczenia społecznego, system legend australskich jest czemś zasadniczo odmiennym od podań wyspiarzy. W samej też rzeczy tak silnie rozwiniętego systemu legend totemicznych i posiadającego tak doniosły wpływ społeczny nie spotykamy u żadnego z innych ludów totemicznych, po za Australią.

Prof. Frazer w swoim opisie wysp Torres Straits nie omawia wcale poruszonych tu zagadnień porównawczych. Podaje poprostu opis faktów streszczonych i robi jedyną uwagę, że ceremonie magiczne Żółwia i Dugonga, odpowiadają ceremoniom Intichiuma w Australii, nie analizując zresztą, jak daleko sięga analogia. Główne stanowisko zajęte przez Frazera ogranicza się do ogólnej uwagi, że kult bohaterów z wyspy Yam i Mabuiag, jest formą przejściową między kultem magicznym, jakim być musi wedle Frazera każdy kult totemiczny, a kultem religijnym. Czy słusznem jest stanowisko takie, pobieżnie zresztą tylko przez autora zaznaczone, pokaże się z poniżej przeprowadzonej analizy frazerowskiego pojmowania religii i magii.

Olbrzymia wyspa Nowa Gwinea, sąsiadująca z archipelagiem Torres Straits posiada kulturę podobną do tej, jaką na tym ostatnim znajdujemy.¹⁾ Zachodnia część Nowej Gwinei zamieszkała jest przez Papuasów, wschodnia przez plemiona melanezyjskie, środek zaś jest górzysty i mało znany i w jednej tylko jego części świeżo odkryto plemiona pigmejskie. Na Nowej Gwinei bez kwestyi istnieje totemizm, ale tak mało znaną jest

¹⁾ Opis totemizmu N. Gwinei: Frazer, op. cit. tom II. str. 25—62. Najnowsze i najdokładniejsze wiadomości o angielskiej i holenderskiej N. Gwinei zawiera dzieło angielskiego etnologa Dra C. G. Seligmann'a „The Melanesians of N. Guinea“.

Wiadomości o plemionach pigmejskich przywieźli członkowie wyprawy naukowej angielskiej. Por.: Reports Brit. Asso. Section H. (Anthropology) Portsmouth meeting 1910.

etnologia plemion gwinejskich, że nie posiadamy jasnego i dokładnego obrazu totemizmu ani u jednego plemienia. Ludność nadmorskich okręgów podzielona jest na klany totemiczne. Każdy klan zamieszkuje wspólnie (ale tylko sam z wyłączeniem wszystkich do klanu nie należących) długie domy komunalne, rodzaj pierwotnych falansterów. Ten zwyczaj nadaje klanowi charakter niezmiernej spoistości, zamienia go w rodzaj rozszerzonej rodziny, w jedną organiczną całość i odróżnia zupełnie od tych ludów, w których członkowie jednego klanu, rozproszeni po całym plemieniu, jedność swą zaznaczają tylko przy specjalnych funkcjach i w wyjątkowych okolicznościach. W miejscowości Mawatta każdy klan posiada jeden główny totem, zwykle zwierzę i jeden lub dwa totemy poboczne, roślinne. *Tabu* (= zakaz) totemiczne jest bardzo ściśle przestrzegane i między krajowcami zdarzają się nieraz sprzeczki i walki, jeżeli ktoś zabije totem drugiego. Nie wolno zabijać i spożywać zwierząt totemicznych, nie wolno z drzew i roślin totemicznych budować domów, pleść maty, robić naczynia lub jeść ich owoce. W miejscowości Mawatta jest 18 totemów zwierzęcych a 10 roślinnych, w Kiwai zaś, gdzie ludność zajmuje się przeważnie rolnictwem, 4 zwierzęce a 10 roślinnych. Wogóle mało posiadamy wiadomości o totemizmie plemion Nowej Gwinei, a żadnych szczegółów o ich wyobrażeniach o stosunku człowieka do zwierząt i stosunek ten znamy tylko z zakazów totemicznych i z przywiązania człowieka do totemu a więc tylko z symptomów zewnętrznych.

Łańcuch wysp, ciągnący się wielkim łukiem od płn. wschod. krańców Nowej Gwinei, aż ku Nowej Zelandyi, zamieszkały przez ludność tworzącą antropologicznie i kulturalnie dość jednolitą całość, zwany jest ze względu na ciemną karnację mieszkańców, Melanezyą. Frazer dzieli cały ten wielki archipelag na cztery grupy, z których każda ma odmienną formę totemiczną. Najciekawsze i najważniejsze zjawiska spotykamy w grupie południowej, przeważnie na archipelagu S-ta Cruz i na Banks Islands.¹⁾

Na wyspach Raff (Reef Islands), należących do archipelagu S-ta Cruz, ludność podzielona jest na ośm egzogamicznych klanów a w każdym z nich jedno lub parę zwierząt czy przedmio-

¹⁾ Opis Melanezyi i tamtejszego totemizmu, tom II. Str. 63—150.

tów są tabu t. j. zabronione; każdy też klan ma swoją specjalną nazwę. Zwierzę tabu jest zwykle zwierzęciem morskiem, jadalnym, takim jak żółw, węgorz i różne ryby. Ciekawy jest fakt, że jeden z klanów przestrzega tabu żółwia tylko w czasie panowania jakiegokolwiek zarazy. Mieszkańcy wysp Raff mają jakieś niejasne wierzenie w pochodzenie od zakazanych zwierząt.

Na wyspach : aff jak wogóle w Melanezyi kwitną stowarzyszenia klubowe a każdy klan totemiczny posiada wspólne męskie domy klubowe. Obserwacje co do totemizmu na wyspach Raff, robione przez Dr. Riversa, stosują się prawdopodobnie i do całego archipelagu S-ta Cruz.

Na wyspie Vanicolo, leżącej na płd. od S-ta Cruz jest 10 klanów, noszących nazwy swych totemów. Sześć z pomiędzy totemów, są to ryby morskie, których członkom klanu jeść nie wolno, jeden jest trawą, po której nie wolno chodzić. Inne są wodą, której z pewnych źródeł pić nie wolno rodzaj naczynia (bowl), w którym gotowanego pokarmu jeść nie wolno i ogień bez tabu. Wszyscy wyprowadzają swe pochodzenie od swego totemu, a więc ci, co należą do klanów ryb, od ryb, członkowie klanu ognia od ognia prawdopodobnie wulkanicznego, inni od wody, a ci co mają za totem garnek, twierdzą, iż pochodzą od dziecka, które w takim właśnie garnku niegdyś na wyspę przyplętnęło. Na wyspie Efate istnieje 10 czy nawet więcej klanów egzogamicznych. Z tych 8 jest roślinnych a 2 zwierzęce, wszystkie zaś totemy są jadalne, ale czy się do nich stosuje jakie tabu, tego nie sprawdzono.

Dla totemizmu wogóle, zwłaszcza zaś dla takiego, jak go pojmują Frazer, ważnymi niezmiernie i ciekawymi są spostrzeżenia dokonane przez dr. Rivers'a na niektórych wyspach archipelagu Banks Islands. Na wyspie Mota istnieją ludzie, którym nie wolno jeść pewnych zwierząt lub owoców albo dotykać pewnych drzew. Powodem wypadków takich izolowanych tabu, jest wiara, że dana osoba jest identyczną, a przynajmniej blisko spokrewnioną z pewnym zwierzęciem lub rośliną, ponieważ te istoty wywarły na matkę jego, gdy była w ciąży, wpływ bardzo silny. Zazwyczaj rzecz dzieje się w ten sposób, że kobieta, chodząc po lesie lub nad morzem spostrzega na sobie w fałdach ubrania jakąś roślinę lub zwierzątko, zabiera je więc ze sobą, lecz po pewnym czasie istotka owa znika, co znaczy, że weszła ona w wybraną przez siebie kobietę. Dr. Rivers twierdzi, że nie

jest to wiara w fizyczne zapłodnienie, ani też wyobrażenie, że zwierzę weszło w kobietę w swej materialnej postaci, takie zwierzątko jest czemś nadprzyrodzonym, jest to duch zwierzęcy, *spirit animal*, który w sposób nadprzyrodzony wcielił się w kobietę. Zazwyczaj kobieta oddaje później rodzaj czci domowej temu zwierzęciu i buduje mu kapliczkę z kamienia.

Fakta takie jak wyżej opisany nie zdarzają się zbyt często, ale zawsze wykazują mieszaninę autosugestyi, rzeczywistości i tradycji, to jest mieszaninę taką, jaka jest podkładem wszystkich wierzeń ludowych. Gdy dr. Rivers badał wyspę Mota, świeżem było w pamięci ludzkiej następujące zdarzenie: pewna kobieta znalazła na sobie zwierzątko, zabrała je więc, aby pokazać we wsi, ale gdy otworzyła ręce, zwierzęcia nie było; zdążyło więc wejść w nią, podczas krótkiej drogi.

Pomimo tych wierzeń, fizyologiczna rola ojca względem dziecka dobrze jest znana i ludność wie, iż nawet przy takich nadprzyrodzonych wcieleniach współudział ojca jest również konieczny, jak i w tych razach, gdy dziecko przychodzi na świat, nie wzbudzając swą osobą zainteresowania u żadnego ducha zwierzęcego. Dziecku związanemu ze zwierzęciem lub rośliną nie wolno pod karą śmierci jeść tego zwierzęcia czy owocu, ani dotykać drzewa czy rośliny. Jako psychiczny motyw tych zakazów dr. Rivers skonstatował wstręt do jedzenia czegoś, co jest tem samem co pożywający, co jest więc rodzajem kanibalizmu. Z tego widać wyraźnie, że człowiek w tym wypadku identyfikuje się z owym zwierzem czy rośliną. Ten sam zasadniczy pogląd przebija się i w wierze, iż każdy człowiek otrzymuje pewne psychiczne własności od swego patrona, zwierzęcia lub rośliny. Następujące zwierzęta wywołują podane poniżej cechy u osób z sobą związanych: wąż morski i węgorz — powolność, słabość i brak energii; krab pustelnik — gwałtowność temperamentu; jaszczurka — łagodność i delikatność; indyk — dobroć; dzikie malajskie jabłko — wielkie brzuchy; a owoc womara-kuraquat — łagodne, dobre usposobienie. Kobiety pragnące mieć dziecko o pewnym charakterze chodzą na miejsca, gdzie mogą spotkać zwierzę o usposobieniu, jakiego sobie życzą dla potomstwa.

Wierzenia te, odnoszące się do niektórych tylko osobników, określają stosunek człowieka do zwierzęcia czy rośliny na

dwóch zasadniczych punktach: tabu i podobieństwa. Nie są one też dziedziczne.

Porównywając te fakty z wierzeniami analogicznymi innych ludów, uderza nas wielkie podobieństwo, między faktami opisanymi na wyspach Banks'a a znachodzącymi się w Australii, które są jednak znacznie mniej proste. Australskie pojęcie ducha dziecięcego (*spirit-child*), który wchodzi w kobietę, aby ją zapłodnić, jest bardzo skomplikowane i nie całkiem jasne. Poza tem łańcuch, który łączy człowieka ze zwierzęciem jest dłuższy, bo w Polinezyi zwierzę samo wprost łączy się z kobietą, tu zaś duch dziecięcy jest pozostawiony przez przodków Alcheringa, którzy byli pół ludźmi a pół zwierzętami, w łańcuchu więc pomiędzy człowiekiem a zwierzem jest parę ogniw. Ale i pod względem społecznym różnica tych dwóch faktów jest wielka, bo jedne odgrywają rolę w życiu tylko niektórych osobników, ale nie stanowią podstawy żadnej organizacji społecznej, nie określają wzajemnych stosunków członków żadnej grupy, drugie zaś przenikają całą organizację społeczną i są podwaliną całego ustroju.

Dr. Rivers wypowiada pogląd, że gdyby na wyspach Banks'a totem uzyskany w sposób, o którym mówiliśmy powyżej, był dziedziczny, powstałby tam totemizm. Uczony ten przechodzi w ten sposób mimo wobec podstawowego zagadnienia rozwojowego: w jaki sposób z wierzeń odnoszących się do pojedynczych osobników, powstają wierzenia będące podstawą organizacji grup. Totemizm taki, jak go spotykamy w Australii, nie jest tem samem, co wiara mieszkańców wysp Banks'a w połączeniu z zasadą dziedziczności. Różnica nie w tem tylko polega, że w jednej z tych miejscowości wierzenia odnoszą się do pojedynczych osób, w drugiej zaś do całych grup. Różnica zasadnicza polega w tem, że w Australii totemizm jest formą organizacji społecznej, posiadającą swoje dogmata a więc wierzenia przenikające całkowicie tę organizację, podczas gdy na Banks Islands nie ma żadnej organizacji, wierzenia więc są ze socyologicznego i psychologicznego punktu widzenia, czemś zasadniczo odmiennem. Chodzi tu o podstawowe rozróżnienie socyologiczne. Z jednej strony mamy system dogmatyki mitologicznej, będącej podstawą nader doniosłej i skomplikowanej organizacji społecznej, z drugiej mamy wierzenia określające pewne strony postępowania niektórych osób w stosunku do

danego zwierzęcia czy rośliny, a więc wierzenia, które nawet nie mają cechy powszechności, czyli że nie mogą być uważane za część etyki społecznej. Fałszywem jest więc przypuszczenie, iż wprowadzając dziedziczność w faktach łączenia się zwierząt z ludźmi w Melanezyi, stworzyłoby się tam totemizm całkowity. Odnosząc pojęcia i wierzenia autochtonów do naszego schematu można powiedzieć, że na wyspach Banks'a istnieje wyłącznie strona wierzeniowa totemizmu. Ale równocześnie widzimy, że same wierzenia różnią się tak dalece pod względem socyologicznym od wierzeń połączonych z organizacją społeczną, że z korzyścią teoretyczną możemy ograniczyć pojęcie totemizmu do tego drugiego stanu rzeczy i powiedzieć, że w wypadkach dopiero co opisanych totemizmu nie ma.

Frazer całej tej dyskusyi nie przeprowadza a wierzenia, o których mowa, uważa za totemizm. Dla zrozumienia psychologicznego podkładu wierzeń totemicznych, ważny jest jeszcze fakt, któremu znakomity etnograf melanezyjski biskup Codrington przypisuje bardzo ogólne i doniosłe znaczenie. Chodzi tu niejako o odwrócenie wierzeń totemicznych, o typ wierzeń bardzo zresztą szeroko rozpowszechnionych na ziemi, o to co nazywamy „metampsychozą”. Mieszkańcy południowych grup wysp melanezyjskich wierzą, iż dusze wielkich wodzów i naczelników plemion, przechodzą po śmierci w jakąś roślinę czy zwierzę. Gatunek takich zwierząt czy roślin staje się wtedy *buto* dla pewnej miejscowości czy plemienia i jest dla nich tabu. Związek między grupą osób a gatunkiem tych istot, oparty jest więc nie na wierze w to, iż zwierzę wcieliło się w człowieka, ale odwrotnie na przekonaniu, iż dusza ludzka przeszła w zwierzę lub roślinę. Wierzenia takie nie są oparte na zdarzeniach mitycznych i metampsychozie przodków, nie są więc tylko legendą, przeciwnie są one rzeczywistością, która się zdarzała i zdarza a na wyspie Florida w świeżej pamięci ludności jest wypadek przejścia duszy potężnego naczelnika w drzewko bananowe. Świadomość mieszkańców o tym fakcie opiera się na tem, że ów wódz umierając przepowiedział powrót swej duszy i wcielenie jej w krzew bananu.

Na archipelagu Salomona jest 6 klanów egzogamicznych, z których każdy ma 1 lub więcej przedmiotów tabu; nie wolno jest ich zatem ani jeść ani dotykać. Te istoty zakazane stoją w związku bliskim z przodkami klanu, panuje tu bowiem ogólne

w Melanezyi przekonanie dopiero co wzmiankowane, że człowiek znakomity zmienia się w zwierzę lub roślinę i w ten sposób istoty te stają się tabu dla potomków.

Północna Melanezya, którą Niemcy nazywają obecnie archipelagiem Bismarka, składa się z dwóch wielkich wysp: Nowej Brytanii i Nowej Irlandyi i z małej wyspy księcia Yorku (Duke of York Island). Ludność tych wysp złożona z kilku plemion, dzieli się w każdym plemienu na dwie sekcye czy klany egzogamiczne. Każda para tych sekcji czy klanów posiada swoich patronów a ci zależnie od plemienia są albo dwoma owadami, albo dwoma ptakami, albo dwiema istotami mitycznymi. Jedna z tych istot jest uosobnieniem dobrego, druga zaś złego. Członkowie klanu okazują swoim patronom dużo czci i wszystko, co istnieje w naturze podporządkowane jest i rozklasyfikowane według tych dwóch istot. Członków klanu łączy ściśle poczucie solidarności, tak że nawet w walkach dwóch plemion, członkowie tejże samej sekcji unikają się wzajemnie. Podział plemion na dwie wielkie grupy egzogamiczne, bardzo jest rozpowszechniony na całym świecie. Ma on zupełnie odmienny charakter socyologiczny, niż podział na wielość klanów tego typu jak klany totemiczne Australii środkowej na Torres Straits.

Z funkcji społecznych klanu totemicznego, pozostała w pierwszym przypadku tylko egzogamia, jako jedyna i najważniejsza cecha sekcji. Stosunek takiej sekcji do jej zwierzęcia patrona jest bardzo niejasny i brak w nim podstawowych cech totemizmu, to jest tabu, odnoszącego się do patrona. Nie ma też wierzeń o łączności człowieka z totemem. Być może zresztą, że brak nam tylko informacji co do tych faktów, lecz wogóle totemizm fratrii, to znaczy dwóch sekcji czy klanów, na które całe plemię jest podzielone, wydaje się być formą mniej wyraźną, w której związek klanu z totemem jest tylko słabo zaznaczony.

Na mniejszych archipelagach płn. Melanezyi (Admiralty Islands wyspy Tang i Aneri) istnieją klany z totemami czy patronami przeważnie zwierzęcymi, które na wyspach Tang i Aneri nie są tabu. Na wyspach Admiralicji panuje tak ścisła solidarność między członkami klanu, że nie walczą ze sobą a nawet nie okradają się nawzajem.

Melanezyjczyków przewyższają znacznie kulturą mieszkańcy Polinezyi, małych wysp, rozrzuconych w kilku archipelagach po Środkowym Oceanie Spokojnym. Ci wyspiarze zgubieni

wśród olbrzymich obszarów otaczającego ich morza, rozwinęli do bardzo wysokiego poziomu niektóre strony życia społecznego i niektóre działy kultury, zwłaszcza zaś sztukę.¹⁾

Na wszystkich prawie archipelagach spotyka się wierzenia i urządzenia, posiadające pewne podobieństwo z totemizmem, najwyraźniej jednak może spotykamy to na wyspach Samoa, gdzie istnieje ciekawa forma kultu oddawanego bogom o naturze zwierzęcej lub roślinnej. Tych bogów są dwa rodzaje, jedne są indywidualne względnie rodzinne, bo każda rodzina oddaje cześć patronowi ojca rodziny, drugie zaś lokalne dla danej wsi lub miejscowości. Zaczniemy od bogów osobistych, które były także bogami rodziny danego człowieka. Każdy człowiek ma swego boga czy ducha opiekuńczego, którego dostaje przy narodzeniu. Gdy dziecko na świat przychodzi, ojciec modli się i wzywa na pomoc ducha. Jeżeli poród jest ciężki i jeden duch nie pomaga, wzywa drugiego, a nawet trzeciego. Ponieważ ojciec zawsze najpierw wzywa pomocy swego opiekuńczego ducha a potem dopiero boga swej żony lub jeszcze innego, przeto kult jest zazwyczaj dziedziczny w linii męskiej, bywa jednak dziedziczny i w linii żeńskiej. Każdy bóg czy duch opiekuńczy jest ściśle skojarzony z jakimś zwierzęciem, rzadziej rośliną, czasem przedmiotem lub szeregiem przedmiotów, każdy ma też jakąś nazwę jak np.: Dziecię księżycy, Czerwona wątroba, lub inne w tym rodzaju. Totemy, z którymi te bogi bywają połączone są np.: księżyc, stonoga, dziki gołąb, końce liści, węgorz, ośmiornica, krab, żółw, węgorz morski, jaszczurka, ptactwo domowe i dużo ryb i zwierząt morskich. Z małymi wyjątkami wszystkie totemy przytoczone przez Frazera, są to zwierzęta lub rośliny jadalne. Frazer wymienia przeszło 20 bóstw a każde z nich ma jedną lub parę inkarnacji totemicznych. Inkarnacje te są przedmiotem czci a zarazem istnieje odnośnie do nich cały system zakazów (tabu). Zarówno jednak tabu jak i kult stosuje się zawsze do totemicznych wcieleń tych bogów. Księżyc nie był przedmiotem żadnych zakazów, ale ludzie, którzy go mieli za totem w pewnych okolicznościach modlili się do niego. Totemów zwierzęcych stanowczo jeść nie wolno, a kto miał za totem końce liści, musiał obcinać końce traw i jarzyn, zanim je użył na pokarm. Ludzie, którzy mieli wcielenie swego boga

¹⁾ Por. Frazer, tom II. str. 151—184; Samoa, str. 151—167.

w rybie (stinging ray) bronili jej i starali się ją uwolnić, nawet gdy została schwytaną przez innych. Każda rodzina modliła się do swego boga-totemu, modlitwę odprawiał zwykle wieczorem ojciec rodziny; czasem zaś urządzano domową uroczystość na cześć boga, który niekiedy nawet przemawiał przez usta swego kapłana, to jest ojca rodziny. Niektóre totemy jak np. stonoga (centipede) i węgorz znane są jako przynoszące ulgę i pomoc w chorobach. Tabu pokarmowego zawsze się ściśle przestrzega, panuje bowiem przekonanie, że przekroczenie zakazu spowoduje ciężką chorobę. Jeżeli jednak znajdzie się ktoś, co złamie tabu i dopuści się przekroczenia, to aby go ratować w niebezpieczeństwie i uchronić od skutków grzechu, kładzie się go w piec i udaje, że się go piecze.

Obok bogów rodzinnych istnieją u Samończyków bogi czy duchy opiekujące się wioskami. Każda miejscowość ma takiego boga, który ma poświęconą sobie świątynię, odbiera cześć i doznaje regularnego kultu od specjalnego kapłana, modlącego się i składającego ofiary. Ale i patron wioskowy posiada do pewnego stopnia charakter zwierzęcy lub roślinny, a zwierzę czy roślina, z którym dany bóg był skojarzony, było też święte i nietykalne dla mieszkańców wioski. Przykładami takich totarów są: węgorz morski, jaszczurka, błyskawica, chmura, koncha, muszla, nietoperz i różne gatunki ryb. Niektórzy bogowie wcieleni byli w pewne kamienie, inni w mityczne postaci, a jednym z takich był legendarny ludożerca. Niektórzy bogowie miejscowości są identyczni z bogami rodzin i mają takie same wcielenia, przyczem jeden bóg może mieć parę inkarnacji. Zwierzęta i rośliny totemiczne są zawsze tabu a jedzenie ich spowoduje ciężkie choroby. Śmierć zwierzęcia opłakują mieszkańcy całej wioski. Bogowie miejscowości mają swoje świątynie, kapłanów i odbierają ofiary. I tak bogowi wcielonemu w kamień składa się ofiary, aby uzyskać od niego pogodę. Innych bogów uważa się za sprawców deszczu, pomyślnego połowu, yamów, owoców chlebowych, orzechów kokosowych itd. Niektóre totemy jak chmury, błyskawice i jaszczurki służą za wyrocznie, a też samą funkcję wyroczni spełniają i bogowie zupełnie innej kategorii, bo bogowie wojny (war-godo), wcieleni zwykle w ptaków. To też wyruszając na wyprawę wojenną, Samończycy odgadują z lotu ptaków przyszłe swe powodzenie.

Krótki ten zarys wierzeń samońskich porównany z defi-

nicyą totemizmu i podanym powyżej schematem wskazuje jasno, iż wierzenia na wyspie Samoa są wyraźną formą totemizmu, o dość ograniczonym zakresie wpływów społecznych. Stosunek człowieka do totemu nie zdaje się być określony żadnym systemem legend, nie ma też wiary w pochodzenie danej grupy od totemu. Natomiast, stosunek ten, tak dla totemu rodzinnego, jako też i miejscowego, określa cały system zakazów, żal, jaki członkowie klanu okazują swemu zabitemu zwierzęciu, pomoc, jaką go otaczają i jakiej w zamian sami doznają od niego, cześć oddawana totemowi jako bogu, ofiary i modlitwy. Przynależność totemiczna członków szerszej grupy (wioski) określa się faktem urodzenia w tejże wiosce, klany są więc lokalne a zasada przynależności zupełnie prosta. Takież same klany lokalne w Australii środkowej, oparte są na niezmiernie skomplikowanym systemie wierzeń i legend. Totem członków rodziny określony jest dziedzicznością, ograniczoną do pewnego stopnia przypadkowym przebiegiem porodu. Funkcye społeczne grupy związane z totemami, są dość ciasne, polegają wyłącznie na kulcie religijnym. Funkcye te są bardziej zróżniczkowane, wyspecjalizowane a tem samem bardziej ograniczone co do znaczenia społecznego, niż odpowiednie funkcye totemiczne w Australii środkowej. W Australii kult totemiczny, będący też pewną formą religii, zawiera w sobie prawie całe życie publiczne plemienia, podczas, gdy na wyspach Samoa istnieje cały szereg funkcji publicznych, nie mających nic wspólnego z religią i totemizmem. Tutaj socyologiczny charakter totemizmu jest bardzo zmodyfikowany faktem, że klany totemiczne nie są jednostkami specjalnemi, ale nakrywają się, bądźto z rodziną, bądź też z jednostką lokalną to znaczy z wioską. Co do charakteru samego totemu, to Turner a za nim i Frazer używa wszędzie wyrazu „bóg“ i mówi o wcieleniach jego zwierzęcych lub roślinnych. Z opisów jednak widać wyraźnie, że ów „bóg“ nie istniał całkiem po za swemi wcieleniami i że właściwie pozostaje tylko niezależność nazwy, w której nie wyraża się jego zwierzęca natura. Wszystkie przepisy postępowania, wszystkie wierzenia, cała etyka i dogmatyka odnoszą się do totemicznych postaci bóstwa. Jako formą religii jest to więc niewątpliwie totemizm, w którym zawsze totem posiada obok zwierzęcej także i ludzką postać, co jest zresztą powszednim objawem totemizmu

Prof. Frazer odmawia jednak wierzeniom i urządzeniom

samoąńskim prawa do nazwy „totemizm“. Pisze on: „Z poprzedniego szkicu widać wyraźnie, że samoąński kult zwierząt roślin i innych naturalnych przedmiotów, nie był czystym totemizmem, bo w czystym totemizmie nie ma nic, coby można określić jako kult totemów, (worship of the totem). Nie składa się im ofiar, nie buduje świątyń, nie naznacza kapłanów ani nie wznosi modłów. To co nazywamy totemem, we właściwym słowa tego znaczeniu, nie jest więc nigdy bóstwem, ale tylko pewnym rodzajem przedmiotów naturalnych, połączonych z grupami ludzi jakimś ścisłym a mitycznym węzłem. Ale w samoąńskim społeczeństwie istoty czczone są wyraźnie bogami. Ludzie modlą się do nich i czynią im ofiary, naznaczają święta na ich cześć, budują i utrzymują świątynie dla ich kultu... Uważamy też za bardzo racjonalną hipotezę, że bogowie samoąńscy a przynajmniej większa ich część rozwinęła się z totemizmów.

To rozumowanie wydaje nam się niezadowolające. Dlaczego totem ma przestać być totemem z chwilą, gdy mu zaczynają oddawać cześć, budować świątynie, stawiać ołtarze i składać na nich ofiary? Określenie ścisłe tak skomplikowanego i wielostronnego zjawiska jak totemizm, może być dane tylko a posteriori po gruntownym poznaniu i analizie całego szeregu systemów totemicznych, ale nie wolno autorowi na początku prawie przeglądu odnośnych faktów i bez głębszego uzasadnienia, nakładać omawianemu zjawisku jakieś aprioryczne ograniczenia i twierdzić, że totemizm nie może posiadać pewnych cech. Pozatem nasuwa się jeszcze i inne doniosłe pytanie: Czy wymienione przez Frazera cechy sięgają tak głęboko w istotę zjawisk, ażeby mogły służyć za kryterium podstawowej klasyfikacji socjologicznej?

Rozumowanie Frazera zrozumieć można tylko na tle ogólnych jego poglądów na istotę religii i magii. Uważa on bowiem kult i cześć, ofiary, świątynie, modlitwy za zasadnicze wskaźniki przy rozróżnianiu religii od magii, odmawia też totemizmowi nazwy religii i uważa go wyłącznie za formę magii. Ponieważ kwestya różnicy między religią a magią jest bardzo ważną dla zrozumienia istoty totemizmu i ponieważ poglądy Frazera na tę kwestyę wydają mi się zupełnie błędne, pragnąłbym dokładniej tę sprawę omówić, jakkolwiek Frazer obszerniej ją rozbiera nie w swoim traktacie o totemizmie, ale w dziele „The

Golden Bough“, którego obecnie wychodzi 3 wydanie, a dotąd ukazało się 7 tomów.

Przy określeniu zjawisk religii i magii, Frazer rozpoczyna od rozbioru istoty magii a następnie wskazuje, na czym polega różnica między religią a magią. Istota magii według Frazera daje się ująć w dwóch zasadniczych prawach: „najpierw, że podobne wywołuje podobne, czyli że skutek podobnym jest do swej przyczyny, a następnie, że rzeczy, które były kiedyś w styczności ze sobą i nadal działają na siebie na odległość nawet wtedy, gdy fizyczna styczność zostanie zniesiona“ ¹⁾. Z pierwszej z tych zasad tj. z prawa podobieństwa czarnoksiężnik wnosi, iż może wywołać każdy skutek, jakiego pragnie, jedynie naśladowując tenże skutek; z drugiej znów zasady wnosi, że cokolwiekby uczynił przedmiotowi, który był niegdyś w styczności z daną osobą lub stanowił część jej ciała (włosy, paznokcie), to wszystko owa osoba odczuje, jakby jej było czynione ²⁾. Frazer twierdzi, że „magia jest systemem błędnym praw przyrodniczych, zarówno jak złudnym sposobem postępowania; jest tak samo fałszywą nauką, jak poronioną sztuką“ ³⁾. I mówi dalej, że „te dwie wielkie zasady magii, są, jak się okazuje, poprostu dwoma fałszywemi zastosowaniami kojarzenia się wyobrażeń“ ⁴⁾.

Trudno się zgodzić na tę analizę procesów psychicznych, z których magia ma czerpać swe soki. Czarnoksiężstwo czy to ludów pierwotnych czy też wyżej rozwiniętych, nie jest tylko czysto teoretyczną spekulacją. W skład jej wchodzi mnóstwo czynników natury emocjonalnej, które się nie dadzą sprowadzić do kojarzenia wyobrażeń ani do czysto myślowych procesów ⁵⁾. Ale obecnie chodzi nam nie tyle o psychologiczne podłoże magii, ile o jej stosunek do religii.

¹⁾ Frazer „The Golden Bough“. Part I. „The Magic Art. and the Evolution of Kings“. Tom I. str. 52.

²⁾ Ibidem.

³⁾ Op. cit. str. 53.

⁴⁾ Ibid.

⁵⁾ Krytykę tych poglądów Frazera, opartą na świetnym zrozumieniu i na ciekawem zestawieniu faktów, czytelnik znajdzie w artykule pp. Hubert & Mauss „Essai d'une théorie générale de la magie“. Année Sociologique vol VII.

„Przez religię“ mówi Frazer „rozumiem błaganie lub przednywanie potęg wyższych od człowieka, o których się wierzy, że kierują i kontrolują bieg natury i życia ludzkiego. Według tej definicji, religia polega na dwóch czynnikach, teoretycznym czyli na wierze w potęgi wyższe od człowieka i praktycznym a więc na usiłowaniu pojednania sobie tych potęg i przypodobaniu się im“¹⁾). Element praktyczny może być albo rytuałem, albo etyką²⁾). W ten sposób zdefiniowana religia „przyjmuje, że bieg natury jest do pewnego stopnia elastyczny i zmienny i że możemy przekonać lub nakłonić potężne istoty, które nim kierują, aby ów bieg wypadków odwróciły na naszą korzyść z korzy, któreby one inaczej popłynęły“³⁾). I tu leży właściwie różnica między magią a religią, bo zawarta w religii wiara w „elastyczność czy zmienność natury, jest wprost przeciwna zasadom magii i nauki, które obie przyjmują, że przebiegi przyrody są sztywne i niezmiennie... Różnica między obu przeciwnymi poglądami na świat, obraca się koło odpowiedzi, którą daje na zasadnicze pytanie: czy siły, które rządzą światem są świadome i osobiste, czy nieświadome i nieosobiste... bo pojednanie nigdy nie bywa stosowane wobec rzeczy, które się ma za martwe, ani w obec istot, o których zachowaniu się w danych okolicznościach wiadomo, że jest ono określone z bezwzględną pewnością“⁴⁾). Autor wprawdzie przyznaje, że w wielu razach magiczne praktyki skierowują się ku opanowaniu i zmuszeniu duchów a nawet bogów do pewnych działań, ale uważa on to za pomieszanie w praktyce dwóch elementów, które w istocie swej są zasadniczo odmienne i które myślowo należy ściśle odróżniać.

Pośród licznych przykładów, które Frazer przytacza, aby objaśnić naturę wierzeń magicznych, ważnemi są dla nas ceremonie Intichiuma, które w obecnym artykule zaliczone zostały do praktyk kultu religijnego, a które Frazer uważa za typowe formy czarnoksięstwa⁵⁾). Do tego przedmiotu później jeszcze powrócimy.

¹⁾ Frazer, op. cit. str. 222.

²⁾ Ibidem str. 223.

³⁾ Str. 224.

⁴⁾ Tamże.

⁵⁾ Por. cytowany tom, Rozdz. III. „Sympathetic Magic“, str. 52—219 gdzie autor ilustruje swoje niezmiennie proste teorie olbrzymią ilością faktów.

Poddajmy obecnie krytyce poglądy Frazera na religię i czarnoksiężstwo czyli magię. Na pierwszy rzut oka teorie jego jakkolwiek nie dają ścisłego określenia, czym jest istota całego kompleksu zjawisk magicznych i religijnych, zawierają w sobie przynajmniej jasne, konsekwentne i ścisłe rozróżnienie obu tych dziedzin. Przy bliższem rozpatrzeniu jednak, mało co da się przyjąć z tych teorii. Już powyżej zaznaczyliśmy, że fałszywem jest określenie magii, jako poglądu na świat, który przyjmuje istnienie niezmiennych praw przyrody. Ujęcie to, stoi w sprzeczności, zarówno z zasadniczym charakterem myślenia pierwotnego, jak też i zasadniczą cechą magii, która polega na nierozróżnianiu tego, co w przyrodzie jest stałym, niezmiennym, co jest prawem, od tego, co się da pokierować ludzką wolą i ludzkim usiłowaniem. Nie będziemy się jednak zajmować bardzo ogólnem i zasadniczem rozważaniem psychologii człowieka pierwotnego, a nawet człowieka w ogóle, bo niema chyba umysłu, któryby zupełnie wyrósł ponad przesady i nigdy w postępowaniu nie kierował się zabobonem i magią.

Teorie Frazera nie dadzą się utrzymać zarówno z powodu określenia natury całego kompleksu zjawisk ma iczno-religijnych, które implicite jest zawarte w przytoczonych ustępach, jako też z powodu kryteriów rozróżnienia religii od magii. Jeżeli ściśle zbadamy, jaką jest istota tych kryteriów, to znajdziemy, iż określona jest postawą psychiczną, którą człowiek przybiera wobec przedmiotu kultu; tem, czy uważa ten przedmiot za coś osobistego i świadomego czy nieosobistego i nieświadomego. Postawa ta jest wyrazem niezmiernie skomplikowanych procesów psychicznych, do których określenia trzeba by znać cały szereg wyobrażeń oraz czynników emocjonalnych i subiektywnych. Nauka ma i powinna dążyć do obiektywizmu, takie więc przesunięcie zasadniczych kryteriów klasyfikacji w kierunku najbardziej skomplikowanych, najbardziej subiektywnych i nieuchwytnych stanów psychicznych musi być uważane za zasadniczą wadę. Już nawet w odniesieniu się wierzącego osobnika wyższej kultury do religii, zasadnicza postawa w obec bóstwa i ujęcie istoty jego zmienia się na niezmiernie rozległej skali. Nawet w filozofującej dogmatyce, Bóg może być raz ściśle osobowo, antropomorficznie pojętym, innym zaś razem jako bezosobowy absolut, podlegający konieczności i nie kierujący bynajmniej dowolnie, elastycznym biegiem świata. Jeżeli we-

źniemy kilku ludzi należących do tej samej religii, ale różniących się stopniem kultury, to nieścisłość klasyfikacji Frazera wystąpi tem wyraźniej. Czy np. wieśniak kalabryjski, który kijem okłada świętego czy madonnę, ponieważ nie wysłuchali jego modlitwy i w ten sposób, karząc za winę, stara się zabezpieczyć sobie życzliwsze ich postępowanie w przyszłości, czyż ten wieśniak stoi w stosunku religijnym czy magicznym do swego bóstwa? Proceder, który stosuje do osiągnięcia swych celów, nie „wyraża” karnej postawy błagającego o pomoc, ani przeważnej części cech, które Frazer przypisuje religijnemu światopoglądowi. W tym wypadku równie trudno odnaleźć stronę teoretyczną religii „wiarę w potęgę wyższe od człowieka”, jak i jej stronę praktyczną „usiłowanie pojednania tych potęg, czy przypodobania się im”. Wprawdzie Frazer sam wymienia przykłady czarnoksięstwa, które głęboko zapuściło korzenie w wierze i praktykę kościołów chrześcijańskich, ale skonstatowanie tej trudności i próba ominięcia jej nie wytrzymują krytyki. Rozróżnienie Frazera doprowadza do nieprzewyżczonych trudności ponieważ opiera się na terytoryach, których określenie jest rzeczą wprost niemożliwą, a także ponieważ w łonie tego samego systemu wierzeń i praktyk pozwala na podporządkowanie zjawisk raz religii, to znów magii.

Pierwsza z tych trudności staje się tem wyraźniejszą, im niżej zstępujemy po drabinie kulturalnego rozwoju. Niestłychanie trudno określić w przybliżeniu nawet postawę wewnętrzną choćby naszego chłopca wobec przedmiotu jego kultu. Toż samo jest już absolutnie niemożliwością w przypadku człowieka dzikiego. W psychologii jego nie orientujemy się prawie całkiem, o ile chodzi o głębsze, istotniejsze jej ujęcie i niema zgody co do poglądów na najogólniejszą nawet kwestję: czy umysł dzikiego posiada zasadnicze cechy wspólne z naszym, i czy możliwem jest dla nas dokładnie zrozumieć i odtworzyć sobie podstawowe rysy jego sposobu myślenia¹⁾. O tem aby mózdz wnikać w najbardziej ukryte, najbardziej skomplikowane i subiektywne stany psychiczne dzikiego, naturalnie mowy być nie może. Obserwatorzy najdokładniej obeznani z danym plemieniem, nie są w stanie tego uczynić, tem mniej można się

¹⁾ Por. Levy Bruhl „Les fonctions mentales dans les sociétés inférieurs“.

tego spodziewać po etnologicznych obserwacjach, robionych dorywczo, bez dostatecznej znajomości ludności i bez teoretycznego przygotowania. To też dla etnologii klasyfikacja Frazera jest całkiem nieużyteczna, bo kryteria jej z natury rzeczy usuwają się wszelkiej obserwacji nawet w najlepszych warunkach. Definicje zaś dla użytku etnologii należy opierać na faktach obiektywnych, konkretnych i łatwo dających się zaobserwować.

Ale, jak widzieliśmy powyżej, definicja Frazera posiada jeszcze jedną i to bardziej zasadniczą wadę metodyczną. Na podstawie jego określenia dany system wierzeń może być podporządkowany religii czy magii, zależnie od tego, czy będziemy obserwowali jej odbicie w psychologii jednego lub drugiego osobnika. Zarzut ten można sformułować w ten sposób, że Frazer przy określeniu całego kompleksu magiczno-religijnych zjawisk, ma przed oczyma zjawiska psychologiczne, nie zaś fakty socjologiczne. Przeglądając cytowane powyżej z Frazera ustępy o religii, spostrzegamy łatwo, że do sklasyfikowania pewnych zjawisk wedle teorii Frazera, nie potrzeba zupełnie zwracać się do społecznej strony tychże zjawisk; wystarczy zastanowić się nad ich treścią, nad jakością wyobrażeń w nich zawartych. Wprawdzie Frazer w wielu miejscach swego dzieła wymienia fakty socjologiczne, w których wyraża się różnica między religią i magią¹⁾. Stosownie do jego twierdzenia, częściami składowymi religii są: instytucja kapłańska, ofiara, modlitwa; do magii należą: czarnoksiężnik, rytuał, zaklęcie. Ale tutaj przesunięcie kryteriów w sferę obiektywnych zjawisk socjalnych jest czysto pozornem; bo pomiędzy kapłanem a czarnoksiężnikiem różnica według Frazera polega na tem, że pierwszy błaga osobowe bóstwa, drugi zaś zmusza nieosobowe siły magiczne. Pomiedzy ofiarą a obrzędem również niepodobna przeprowadzić linii granicznej, opartej na jakichś zewnętrznych obiektywnych danych. Kryterium spoczywa tu również w intencji czy postawie człowieka spełniającego rzeczony akt. Modlitwa jest błaganiem kornem, zaklęcie rozka-

¹⁾ Ale nie czyni tego w rozdziale IV „Magic and Religion“ tomu I cytowanego dzieła, gdzie omawia to zagadnienie systematycznie i zasadniczo. Z tego już widać, jak małe znaczenie przywiązuje do socjologicznej strony problemu.

zem wyniosłym w rozróżnieniu Frazera. Tu widać jeszcze jaśniej, że na podstawie zewnętrznych obiektywnych cech mało można powiedzieć i że tylko rozplątanie zawiłych procesów wewnętrznych, może dać jakąś określoną odpowiedź, o ile odpowiedź taka jest możliwą. Wogóle Frazer socjologicznych kryteriów zupełnie nie uwzględnia i to jest stanowczo błędem. Religia jest zarówno formą organizacji społecznej jak zbiorem wierzeń a i te ostatnie są u każdego człowieka uwarunkowane jego współżyciem z innymi członkami społeczeństwa. Jeżeli przy określeniu religijnych zjawisk ma się przed oczyma tylko odbicie wierzeń w duszach ludzkich, to z konieczności określenie takie będzie sprzeczne i fałszywe.

Określenie religijne choćby tylko pobieżne, jest w tem miejscu tembardziej konieczne, ponieważ totemizm został w tym artykule ujęty jako systemat religijny i tylko na tle porozumienia się co do religii, może być to ujęcie zrozumiałem.

Przy określeniu religii i jej stosunku do magii nie można posługiwać się wyłącznie psychologicznymi pojęciami. Niewątpliwie religia jest wynikiem zasadniczych własności duszy ludzkiej. W stosunku do otaczającego świata człowiek znajduje się zawsze w położeniu zupełnie bezradnem. Wszędzie dążenia i najgorętsze pragnienia ludzkie rozbijają się o bezwzględnie sztywne zapory konieczności i w przeznaczeniu swem człowiek — na jakimkolwiek stopniu kulturalnego czy indywidualnego rozwoju by się znajdował — musi widzieć zasadnicze zaprzeczenie tych celów, do których cała jego istota zdaje się być stworzoną. Z drugiej strony człowiek w groźbie świata zewnętrznego dostrzega karę za własne przewinienia, widzi skutki niedoskonałości swego własnego postępowania, któreby go zabezpieczyły od winy i kary ze strony tajemniczych i mściwych sił, które go zewsząd otaczają. Ale jakkolwiek źródła tej twórczości ludzkiej leżą w duszy indywidualnej i tylko z osobistych doświadczeń i przeżyć zrozumiane być mogą, rezultaty są wynikiem pracy pokoleń skryształizowanej w utwory socjologiczne i obiektywne. Człowiek doświadczenia swoje w tych sprawach przekazuje innym i owoc doświadczeń licznych pokoleń i wieków w sposób, wspólny wszystkim nabytkom kultury ludzkiej, gromadzi i kryształizuje w wielkie systemy religijne, które każde społeczeństwo, najdziksze nawet, posiada i które w każdym odgrywają pierwszorzędną socjologiczną rolę. W każdym takim

systemie możemy rozróżnić z jednej strony zbiór wierzeń, legend, aktów rytualnych, przez które człowiek stara się wejść w związek z „nadprzyrodzonymi” siłami świata i stara się w sposób uroczysty i poważny siłami temi pokierować; z drugiej strony normy postępowania ściśle i organicznie połączone z wierzeniami i aktami kultu.

Ale akty religijne nie są społecznymi wyłącznie i jedynie z tego powodu, że jak wszelki dorobek kultury istnieją w społeczeństwach i przez społeczeństwa. Mają one społeczny charakter także i dla tego, że spełnianie aktów i przepisów religijnych jest do pewnego stopnia rzeczą przymusową, nad której wykonaniem społeczeństwo czuwa.

Ponieważ w religii chodzi o najżywotniejsze interesy ludzkie, bo o utrzymanie stosunku z siłami nadprzyrodzonymi, od których zależy los człowieka tu i po śmierci, dalej ponieważ poczucie solidarności i wzajemnej odpowiedzialności członków grupy w obec tych sił jest niezmiernie silnie rozwinięte i to tembardziej im niższą jest kultura, więc stanowisko człowieka w obec religii nie jest zostawione jego woli i uznaniu. Praktykowanie przepisów religii, zarówno aktów kultu jak i spełniania norm etycznych, są to obowiązki, nad spełnieniem których ogół czuwa i do których zmusza jednostki.

Ta strona religii występuje tem silniej, im bardziej oddalamy się od współczesnego pojmowania religii jako kwestyi czysto indywidualnej, jako sprawy zbawienia własnej duszy. Bogowie ludów pierwotnych, mają znacznie bardziej kolektywistyczny światopogląd i za winy jednostek karzą całe grupy, mszczą się na rodzinie, niszczą miasta i tępią całe plemiona. Dlatego też grupa musi we własnym interesie pilnować, aby żaden z jej członków nie naraził się bóstwu, bądź to zaniedbując obowiązki kultu, bądź też nie zachowując przepisów moralnych.

Hasło wolności sumienia, jest bardzo świeżym wynalazkiem, a pośród większości ludów, u których religia jest najpierwszym obowiązkiem publicznym, hasło takie wydawałoby się podstawowym paradoksem. Nie trzeba też zapominać, że droga od hasła politycznego do faktu socjologicznego jest daleka!

Religia jako społeczny wyraz wszystkich transakcyi człowieka z światem nadprzyrodzonym, przenika też wszystkie dzie-

dziny życia społecznego i to tem szerzej, im niżej zstępujemy ku ludom pierwotnym. Bo człowiek dziki nie oddziela tak wyraźnie rzeczy codziennych od nadprzyrodzonych i przy każdej sposobności gotów jest niepokoić wyższe potęgi o użyczenie mu „chleba naszego powszedniego” i wielu innych potrzeb codziennych. Religijne wyobrażenia przenikają więc prawie wszystkie akty społeczne żywotne i doniosłe; nadają ramy i wykończenie wszystkiemu, co w oczach człowieka jest ważne, bo tem wszystkim siły z tamtego świata kierują według swej woli.

Z drugiej strony obok aktów kultu, istnieją ściśle z nimi połączone normy etyczne. Są one także przymusowe, połączone z organizacją społeczną i ujęte w organiczną całość. Tak jak akty kultu muszą przedstawiać jedność — niewątpliwie nie logiczną ale organiczną, według swoistej logiki dogmatycznej — tak samo normy etyczne muszą być zebrane w pewien całości kształt i muszą być powiązane z systemem dogmatyki i kultem. Bo tak normy etyczne jak i akty kultu odnoszą się do takich samych potęg i dążą do tego samego celu, muszą więc posiadać wewnętrzną konsekwencję ze względu właśnie na ten cel wspólny.

Co do norm religijnych, to trzeba zwrócić uwagę na to, że, ponieważ normy te istnieją celem nienarażenia się wyższym istotom, a więc sankcja tych norm jest z natury rzeczy przede wszystkim nadprzyrodzoną. Przekroczenia pociągają automatycznie karę z ręki potęg wyższych, a choć społeczeństwo może na własną rękę ukarać grzesznika, ale pierwsza i najwyższa sankcja, ta która odróżnia przepisy etyczne od prawnych, jest nadprzyrodzona. Oczywiście, tak jak zaznaczyłem powyżej, im baczniej zstępujemy po drabinie kultury, im pierwotniejsze są ludy, z którymi mamy do czynienia, tem wyraźniej obie sankcje występują równolegle i równoważnie. Niemniej normy religijne różnią się tem od norm czysto prawnych, że w pierwszych obok sankcji społecznej istnieje też sankcja nadprzyrodzona, automatyczna.

Zbierając powyższe uwagi w krótkie określenie możemy powiedzieć: religią nazywamy każdy zbiór wierzeń i praktyk, odnoszących się do sił nadprzyrodzonych, a powiązanych w organiczny system, który się wyraża w życiu społecznym szeregiem aktów kultu regularnego, publicznego i przymusowego, opartego na tradycji (mitologicznej w niższych społeczeństwach a teologi-

czno-dogmatycznej w wyższych) i szeregiem norm postępowania, określonych również tradycją, ściśle powiązanych z dogmatami kultu i posiadających obok społecznej także sankcję nadprzyrodzoną. Kryteria w ten sposób określonej religii, leżą w faktach społecznych, obiektywnych i dlatego względnie łatwo dostępnych ścisłej obserwacji, nawet u dzikich ludów.

Takie określenie religii jest niewątpliwie bardzo ogólne i może się nawet wydawać ogólnikowe zwłaszcza w porównaniu z niezmiernie konkretną definicją Frazera. Ale właśnie dając określenie tak ogólnych i podstawowych zjawisk jak religia, koniecznem jest utrzymać je w dostatecznie szerokich ramach. Religia jest zjawiskiem przenikającym wszystkie strony duszy ludzkiej; w jej przejawach socyologicznych ta wielostronność też się odbija, nie podobna więc przy określeniu religii stawiać daleko idących ograniczeń.

Z drugiej strony religia zawiera w sobie czynniki zupełnie swoiste, nie dające się sprowadzić do żadnych elementów prostszych a więc nie dające się określić. Takim jest np. pojęcie świata „nadprzyrodzonego“, które zawarliśmy w określeniu religii. Ogólna definicja religii powinna tylko wskazywać drogę, na której szukać należy zjawisk religijnych; a bliższe określenie tak zasadniczego zjawiska podać można jedynie wyliczaniem faktów. Trzeba się tylko wystrzegać apriorycznych ograniczeń, sztucznych konstrukcyi, zwłaszcza zaś skierowania badań na faktyczne pola, co niewątpliwie czyni definicja Frazera.

A teraz spróbujmy zastosować nasze określenie religii do faktów nam znanych z życia dzikich ludzi. Przedewszystkiem widzimy, że australski totemizm jest formą religii, posiada bowiem system organicznie powiązanych tradycyi, przenikających całą organizację społeczną (organizacja grupy lokalnej, klanu totemicznego i podziału egzogamicznego).

Na tych tradycjach oparty jest także kult publiczny, przymusowy i regularny (ceremonie Intichiuma i pokrewne). Tradycje są tłem, na którym odbywają się wszystkie doniosłe akty życia Australczyków, zarówno inicjacje młodzieży męskiej jak i pogrzebowe ceremonie, gdyż wszystko łączy się zawsze w tym samym systemie wierzeń i tradycyi totemicznych o przodkach Alcheringa. Normy totemiczne, głównie tabu, również są tradycyjnie uzasadnione: ponieważ przodkowie postępowali w taki sposób, więc trzeba teraz tak samo postępować, albo też, kie-

dyndziej, wprost przeciwnie — logika mitu i tradycji nie jest jednoznacznie określoną. W wierzeniach samońskich znajdujemy najzupełniej analogiczny stan rzeczy.

Gdybyśmy teraz zechcieli zastosować teorie Frazera do faktów totemicznych australskich i samońskich, napotkalibyśmy nieprzewyciężone trudności. Przy ceremoniach Intichiuma śpiewane są pieśni opowiadające dzieje przodków. Czy wedle Frazera taki śpiew jest modlitwą czy zaklęciem? Wszak w wielu innych religiach a między innymi i w naszej istnieją pieśni nabożne, opowiadające zdarzenia z życia świętych i wielkich w kościele ludzi, a jednak nawet na podstawie kryteriów Frazera nikt nie mógłby uważać pieśni tych za magiczne zaklęcia. Ażeby śpiewy australskie zaliczyć do zaklęć magicznych tak jak to czyni Frazer, trzeba by dzikim śpiewakom przypisywać niezmiernie skomplikowane i subtelne rozróżnienia, do czego nie mamy żadnych danych i których najbieglejszy obserwator nie mógłby sprawdzić.

Jeszcze parę słów należy dodać o różnicy między religią a magią. Obok wierzeń ujętych w organiczną całość, w których tradycja łączy się z kultem i etyką nierozzerwalnymi węzłami, istnieją wierzenia poszczególne, luźne, przekazywane tradycją, w które nie wszyscy ludzie wierzą i tylko w pewnych warunkach do tych się wierzeń stosują. Wierzenia te nazywamy przesądami lub zabobonami, praktyki czarnoksięstwem czy czarnictwem, zbiór zaś wierzeń i praktyk — magią.

Praktyki magiczne nie są oparte na organizacji społecznej, nie są przymusowe, ani powiązane w organiczną całość kultu i etyki.

Te uwagi, do których usprawiedliwienia i dowiedzenia potrzebnym byłby cały traktat, mają na celu jedynie zaznaczyć stanowisko zajęte w tej kwestyi w tym artykule. Definicji magii nie dajemy, gdyż nie jest to zadaniem obecnego artykułu. Jest to tembardziej zbędne, ponieważ w tej kwestyi można się odwołać do doskonałego artykułu Huberta i Maussa o magii (patrz poniżej). Wogóle stanowisko tu zajęte, jakkolwiek nie nakrywa się zupełnie, odpowiada jednak do pewnego stopnia poglądom Durkheima i Huberta i Maussa (*Année Sociologique* vol II.—VIII. Artykuły Durkheima o definicji zjawisk religijnych, Hubert'a i Mauss'a o teorii ogólnej magii). Materiał etnologiczny, na którym opierają się ci badacze, zaczerpnięty jest w znacznej części z obszernych prac Frazera.

W dalszym przeglądzie zjawisk totemicznych musimy po-
minąć, lub wspomnieć tylko pobieżnie te ludy, u których, albo
ze względu na izolację chronologiczną, albo ze względu na za-
rodkową formę, totemizm do ujęcia w szkic związły mniej się
nadaje. Na archipelagu Sundajskim zjawiska totemiczne spoty-
kamy u ciekawego ludu Batta na wyspie Sumatrze ¹⁾. Ci tubyl-
cy, którzy posiadają dość wysoką kulturę, uprawiają obok tego
ludożerstwo, mają organizację totemiczną. Są podzieleni na
klany, z których każdy związany jest z jakimś zwierzęciem lub
rośliną, której spożywanie i niszczenie zabronione jest członkom
klanu. Zakazy te motywowane są tradycjami o pochodzeniu
klanu od zwierzęcia lub rośliny totemicznej; albo też wiarą, że
dusze ludzkie po śmierci przejdą w dany totem; albo nakoniec
podaniami, że przodek klanu doznał od danego zwierzęcia ja-
kiegoś dobrodziejstwa. Funkcje klanu określone są poczuciem
solidarności członków; obowiązkiem wzajemnej pomocy i egzo-
gamią. Poza Battakami totemizm spotykamy jeszcze u innych
ludów Indonezyi. U ludów drawidyjskich, zamieszkujących gó-
rzyste i lesiste wnętrza półwyspu Hindostańskiego, znajdują się
również urządzenia i wierzenia o charakterze wyrażnie totemi-
cznym. Niestety szczegóły tego totemizmu bardzo mało są
znane. Frazer podaje szereg opisów, ale w każdym z nich nie
wiele więcej ponad wyliczenie totemów, wśród których jest
bardzo dużo roślin stosunkowo. Są one zarówno tabu, jakoteż
dzicy okazują im pewną cześć; nie wolno ich dotykać, ani pa-
trzyć się na nie; niektóre zaś zwierzęta doznają rodzaju kultu
od członków swego klanu ²⁾.

Trochę dłużej trzeba będzie zatrzymać się nad zjawiskami
totemicznymi w Afryce; na tym bowiem kontynencie są one
szeroko rozpowszechnione i posiadają w niektórych przypadkach
formy wyraźne i charakterystyczne, o których posiadamy dobrą
informację ³⁾. Frazer konstatuje totemizm, mniej lub bardziej
jasno zarysowany u trzech grup ludów afrykańskich: u plemion
rasy Bantu, zamieszkujących Afrykę Południową; u Bantu'w

¹⁾ Por. Frazer tom II. str. 185—217, o totemizmie w Indonezyi; str.
185—197, specjalnie o Sumatrze.

²⁾ Totemizm w Indjach vide tom II. str. 218—335.

³⁾ Totemizm w Afryce Południowej; tom II. str. 354—393, w Afryce
Wschodniej i Centralnej, tom II. str. 394—542.

Afryki Środkowej i Wschodniej, oraz u czystych Negrów Zachodniego wybrzeża.

Zaczynając od ludów Bantu Afryki Południowej, istnieje totemizm u licznych plemion Hererów czyli Domarów, w którym ważną rolę odgrywa bydło domowe, odpowiednio do pasterskiej natury tego plemienia. Istnieją u nich dwie formy klanów. W jednej z nich klany mają charakter bardziej socjalny; nie ma zakazów totemicznych, ani odznak specjalnych, określających związek z totemem i temsamem przynależność do klanu, ani wyobrażeń o pokrewieństwie czy związku między totemem a człowiekiem. Klany te są asocjowane ze słońcem, deszczem, źródłem, krzewem, drzewem i t. p.; nie ma między nimi żadnego zwierzęcia. Legendy konstatują tylko luźny związek między totemem a członkami klanu. I tak np. klany słońca i deszczu opowiadają, że były 3 siostry, które miały iść na pogrzeb; ponieważ słońce świeciło niezmiernie silnie, jedna siostra nie poszła na pogrzeb, a dwie inne poszły. Klan, który pochodzi od tych dwu ostatnich jest połączony ze słońcem; klan, pochodzący od pozostałej siostry, ma deszcz za swój totem. Klany te nie są lokalne i są one rozsiane po całym plemieniu. Własność dziedziczna jest w linii żeńskiej; innemi słowy pozostaje stale w klanie macierzystym. Klany te są egzogamiczne.

Obok tych klanów, istnieją i miejscowe, o charakterze totemicznym wyraźniej zaznaczonym. Przynależność do nich dziedziczna jest w linii męskiej; w tym systemie więc dziecko należy do klanu ojca. Pośród przedmiotów, według których klany te są nazwane, figuruje też bardzo mało zwierząt. Natomiast każdy klan posiada tabu, odnoszące się głównie do bydła. Członkom klanu zakazane jest jako żywność bydło specjalnie znaczone, posiadające specjalny kształt rogów, albo kolor skóry; nie wolno im używać mleka niektórych krów, ani używać skór takich bydła do przyodziewku. Ważnem z punktu widzenia ekonomicznego jest też, że taboo obejmuje też zakaz trzymania, hodowania danego bydła.

U Beczuanów, ludu także pasterskiego, większość klanów nazwana jest według zwierząt. Natomiast pasterski sposób życia nie miał widocznego wpływu na ich ustrój totemiczny, gdyż między ich totemami nie ma bydła hodowanego. Klany ich są lokalne. Totem każdego klanu jest taboo; nie wolno go jeść ani używać na ubranie, ani nawet patrzeć na niego lub dotykać

się go. Członkowie każdego klanu wykonują taniec i śpiewają pieśni na cześć swego totemu, ale nie wykonują żadnego rytuału ani ofiar nie składają. Klan krokodyla uważa go za ojca swego i naczelnika i okazuje mu zawsze cześć. Członkom klanu nie wolno patrzeć na krokodyla, gdyby zaś który z nich został ugryziony przez te bestye, albo skropiony wodą, którą krokodyl rozprysnął swym ogonem, taki uchodzi za shańbionego i musi iść na wygnanie. Członkowie klanu jeżozwierza ochraniają go i okazują zmartwienie i żal, gdy ktoś zabije to zwierzę. Mięso tego zwierzęcia jest taboo, którego przekroczenie spowodowałoby nieuchronną śmierć na grzesznika. Za zabicie lwa członkowie jego klanu muszą odbyć ekspiację, bo inaczej straciłoby wzrok. Nie jedzą oni jego mięsa ani nie ubierają się w jego skórę. Tak samo członkowie klanów bawoła i koziorożca, nie jedzą tych zwierząt ani używają ich skór. Klan żelaza nie obrabia tego metalu; a klan motyki używa tego narzędzia tylko do niezbędnie potrzebnych funkcji.

Teoretycznie ważnym jest wyraźny wpływ zajęć pasterskich Hererów na ich totemizm. Fakt podwójnego systemu ich klanów, u Beczuanów zaś lokalny charakter klanu, który pokrywa się tam z plemieniem, wykazują, że pod względem morfologii społecznej klany nie są bynajmniej czemś określonym, ale że formy, które przyjmują, zmieniają się w bardzo szerokim zakresie. Zaznaczyć też trzeba, że legendy Hererów o powstaniu klanów są całkiem odmiennego typu od tradycji totemicznych ludów Oceanii i Australii. Opowiadania Hererów są poprostu bajkami, które mają i mogą wyjaśnić jak klany powstały, zadowolić teoretyczną niejako ciekawość. Ale widać z ich treści, że nie mogą wywrzeć żadnego wpływu na kult, ponieważ nie opowiadają zdarzeń świętych ani doniosłych, któreby mogły być naśladowane w obrzędach religijnych. Nie mogą też stanowić podstawy etyki, ponieważ zdarzenia w nich opowiedziane nie odnoszą się do dziedzin, w którychby postępowanie bohaterów tradycji mogło służyć za pierwowzór. Tak więc widać, że na podstawie samej treści tych tradycji można odmówić im charakteru mitu we właściwym znaczeniu tego słowa, przez które rozumiemy legendy, wywierające ważny wpływ społeczny na kult i etykę.

Znacznie ciekawsze formy posiada i odgrywa donioślejszą rolę w mechanizmie społecznym totemizm u ludów rasy Bantu,

zamieszkujących Środkowo-Wschodnią Afrykę. Z pośród licznych plemion, które Frazer opisuje, najlepiej będzie wybrać jedno, a mianowicie to, o którym najwięcej wiemy i którego wierzenia są prawdopodobnie typowymi dla totemizmu tej gałęzi, Bantu'w.

Naród Baganda, zamieszkujący królestwo Uganda, jest kulturalnie i antropologicznie najwyższym przedstawicielem rasy Bantu. Ustrój polityczny państwa, kultura i zalety osobiste stawiają ich bezsprzecznie wyżej od licznych plemion ościennych, a także od Bantu'w innych części Afryki. Posiadamy zaś o nich doskonałe informacye dzięki pracom licznych badaczy, w pierwszej linii świeżo ogłoszonym obserwacyom angielskiego misjonarza Rev. J. Roscoe, który poza tem liczne dodatkowe materiały oddał do rozporządzenia prof. Frazera ¹⁾.

Frazer daje barwny opis pięknego i żyznego kraju Uganda o wysokim stanie uprawy ziemi, która tam polega głównie na plantacyi bananów, pięknie zbudowanych domów, malowniczo rozrzuconych wiosek i sieci dróg, które łączą wszystkie części kraju i przeżynają nieraz niedostępne bagniska na długości kilku mil ang. Baganda posiadają wysoko rozwinięty przemysł rękodzielniczy, osobiście zaś odznaczają się niezwykłą dzielnością i inteligencyą. Formą rządu jest monarchia, z niezwykle rozwiniętym ceremoniałem dworskim.

Ludność podzielona jest na szereg klanów totemicznych. Każdy taki klan jest egzogamiczny; zakaz zaś małżeństwa wewnątrz klanu motywują oni tem, że wszystkie kobiety, należące do klanu są siostrami. Członkom klanu nie wolno spożywać zwierzęcia czy rośliny totemicznej; panuje przekonanie, że przekroczenie tego zakazu spowodowałoby ciężką chorobę lub nawet śmierć. Członkowie klanu poczuwają się i są zobowiązani do ścisłej solidarności. Każdy klan posiada swoje posiadłości, rozrzucone po różnych częściach kraju. Na najlepszym z takich kawałków ziemi siedzi zazwyczaj naczelnik, „Ojciec” klanu. Legendy i tradycye totemiczne, odnoszące się do powstania i początków klanu i do zakazów pożywania totemu, nie są rodowej natury. Nie ma tam wyobrażeń o wspólnem pochodzeniu od przodków zwierzęcej czy roślinnej natury. Wogóle cała mitologia Bagandów odnosi się do czasów króla Kintu, pod którego wodzą mieli oni, jak podania głoszą, przyjść i zawojować swoją

¹⁾ Opis Totemizmu Baganda; tom II. str. 463—513.

obecną ojczyznę, stworzyć organizację społeczną i założyć królestwo Uganda. Oto podania totemizmu opowiadają, że za czasów tego króla Kintu było mało zwierzyny i, ażeby jej oszczędzać, zakazano niektórym klanom jeść pewne gatunki, przyczem trzymano się zasad, rzec można, higienicznych: jeżeli członkom jakiegoś klanu nie służył dany pokarm, to stawał się on dla nich tabu, a także temsamem gatunek ten, zwierzęcy lub roślinny, stawał się nadal totemem danego klanu.

U Bagandów totemizm posiada wogóle tę stronę społeczną znacznie wyraźniej rozwiniętą, niż stronę wierzeniową. Każdy klan, obok posiadłości specjalnych, które mu nadają niejako podstawę ekonomiczną, spełnia cały szereg specjalnych funkcji społecznych głównie w życiu politycznym, które się koncentruje około dworu królewskiego. Natomiast niema prawie całkiem kultu totemów; obok totemizmu zaś istnieją inne formy wierzeń posiadające kult i etykę. J. Roscoe, który świeżo badał ten lud podaje jeszcze jedno ciekawe spostrzeżenie, odnoszące się, rzec można, do fizjologii totemizmu: Każdy klan ma swój wyraźny typ fizyczny, po którym na pierwszy rzut oka można poznać, do którego klanu człowiek należy. Jest to tembardziej dziwnem, że przynależność do klanu dziedziczy się po ojcu nie po matce; klany zaś są egzogamiczne, tak, że w danym klanie wszystkie matki muszą pochodzić z innych klanów. Frazer stara się fakt ten, niezmiernie dziwny, nieprawdopodobny nawet, a jednak podany przez inteligentnego i sumiennego badacza, wytłumaczyć wpływem, jaki na kobiety wywiera otoczenie przed i podczas ciąży. Ponieważ w Uganda kobieta od młodości przebywa w klanie swego przyszłego męża, typ więc tego klanu najsilniej wbija się w ich wyobraźnię i podczas ciąży formuje rysy i budowę dziecka. Czy tłumaczenie to da się utrzymać, czy wogóle obserwacja, o której mowa, zasługuje na bezwzględną wiarę — to pytanie trzeba będzie zostawić otwarte, bo sprowadziłoby rozważania obecne w dziedzinie biologii, specjalnie zagadnień o dziedziczności.

U innych plemion Bantu Afryki Wschodnio Centralnej totemizm znany jest mniej szczegółowo. Jakkolwiek Frazer wymienia przeszło kilkanaście plemion, nie wiele więcej o nich wiemy, niż nazwy totemów. Tabu totemiczne jest i tu także tą cechą, która, jako najwyraźniejsza, najczęściej była obserwowana. U plemienia Angoni, gdzie totemy są przeważnie zwierzęce

nie wolno ich zabijać, niszczyć; nie wolno spożywać zwierząt, ani roślin, bo za karę spotka choroba; nie wolno też używać skór zwierząt totemicznych na ubranie. U plemienia A-Kamba zwierzęta totemiczne są taboo; o ile zaś totemem jest zwierzę przyswojone, domowe nie wolno go trzymać.

Ważną jest ogólna u tych plemion wiara w transmigrację dusz ludzkich w zwierzęta po śmierci. Ale brak jest ścisłych ogniw pomiędzy tą wiarą a totemizmem.

Porównując totemizm ludów Bantu wogóle z faktami omawianymi poprzednio widać, że strona religijna jest tu mniej rozwinięta; przynajmniej o ile chodzi o akty kultu religijnego, którego prawie całkiem niema. Natomiast wszędzie istnieją zakazy totemiczne, posiadające wyraźny charakter norm religijnych, ponieważ sankcja ich jest nadprzyrodzona i automatyczna. Zakazy te przybierają u ludów tych, stojących na wyższym stopniu ekonomicznego rozwoju, charakter wyraźniej ekonomiczny, niż u ludów Oceanii lub u prymitywnych łowców N. Gwinei i Australii.

Wielką różnorodność form totemizmu spotykamy na kontynencie Ameryki; zwłaszcza zaś na północnej jego połowie gdyż w Ameryce Południowej istnieją tylko ślady wierzeń totemicznych¹⁾. W Ameryce Północnej totemizm istnieje, a raczej istniał u plemion Indyan Czerwonoskórych, zamieszkujących dawniej olbrzymie prerie, dorzecza wielkich rzek i jezior. Dziś plemiona te częścią wyginęły doszczętnie, częścią dogorywają w rezerwach. Odmienną kulturę a więc i odmienne formy totemizmu posiadają plemiona Indyan Północno-Zachodnich, zamieszkujących Alaskę i Kolumbię Brazylijską. Trzecią grupę stanowią Indianie zamieszkujący niektóre stany południowe, zwani Pueblos, ponieważ prowadzą życie osiadłe i zamieszkują kamienne, a nawet warowne osady²⁾. Natomiast totemizm nie istnieje u najmniej cywilizowanych plemion czerwonoskórych, koczujących w południowo zachodnich lasach Kalifornii. Frazer zwraca uwagę na ten fakt, i zaznacza, że w Ameryce Północnej totemizm oznacza niejako wyższe stadium kulturalnego rozwoju³⁾.

¹⁾ Frazer poświęca tom III. swego dzieła totemizmowi ludów Ameryki, str. 1—250, totemizm czerwonoskórych Stanów Zjedn. i Kanady. Str. 251—369 tot. Indyan Płn. Zach. Ameryki. Str. 370—456. O instytucji „Duchów Opiekunich” (Guardian Spirits).

²⁾ Po hiszpańsku *pueblo* znaczy wieś, osada.

³⁾ Tom III. str. 2 i 3.

Co do jakości informacji, które posiadamy o totemizmie w Ameryce Północnej, to niewątpliwie totemizm stwierdzono u bardzo wielu plemion, ale w większości wypadków nie wiele więcej o nim wiemy, niż nazwy totemów i niektóre funkcje społeczne klanu. Nawet tabu totemiczne, o którym zazwyczaj wiemy najwięcej u wszystkich innych ludów, tu zostało zanotowane w niewielu tylko razach. Wogóle można powiedzieć, że wiemy znacznie więcej o stronie społecznej, niż dotyczy to w pierwszej linii Indian preryi wschodnich, od których też rozpoczniemy tu opis totemizmu. Frazer przypuszcza, że jest to głównie spowodowane okolicznością, że badacze amerykańscy, którzy opisywali te plemiona, zajęci przede wszystkim problemami ustroju społecznego, mniej zwracali uwagi na formę wierzeń i tradycji totemicznych. Czy przypuszczenie to jest słuszne — nie można odpowiedzieć na pewne. Ale wydaje się to bardzo prawdopodobnem, zwłaszcza, że u jednego z plemion indyjskich, u plemienia Omaha, u którego totemizm badany był dokładnie, znaleziono i opisano szereg wierzeń totemicznych, zwłaszcza zakazy, odnoszące się do pożywania totemu. Otóż jest rzeczą wręcz nieprawdopodobną, ażeby wierzenia i zabawy totemizmu Omahów były faktem izolowanym, zwłaszcza że plemię to pod żadnym innym względem się nie wyróżnia.

Plemię Omaha należy do wielkiej rodziny plemion Siuskich (Sioux) czyli Dakota, zamieszkujących dorzecza Missisipi i oba brzegi Missouri ¹⁾. Omahowie żywność swą czerpią częściowo z rolnictwa (uprawiają kukurudzę, groch, dynie, melony), częściowo zaś z polowania na bawoły, jelenie, bobry i wydry. Pośród ich totemów jest jedenaście zwierząt, jedna roślina i cztery przedmioty martwe. Wyraźnie więc przeważają totemy zwierzęce. Dwanaście totemów jest jadalnych, dwa stanowią przedmioty użytkowe, pozostałymi dwoma są: grzmot i ziemia czerwona. Klany totemiczne, których jest dziesięć (niektóre są podzielone na podklany z osobnymi totemami, stąd piętnaście totemów) podzielone są na dwie grupy czyli fratrie. Przy rozbijaniu obozowiska fratrie te rozkładają się w dwa półkola, jedna po lewej, druga po prawej stronie linii marszu; każdy klan ma określone miejsce w kole tak utworzonym. Tak więc podział na klany ma podkład lokalny, pomimo, że plemię pro-

¹⁾ Por. Frazer, tom III. str. 85—117.

wadzi żywot koczowniczy. Ta lokalna podstawa ma oczywiście charakter czegoś sztucznego, zrobionego, geometrycznego, ale nie mniej a może nawet tembardziej zaakcentowano lokalny związek członków klanu, a także podział plemienia na pewną ilość grup mniejszych. Każdy klan ma pewną ilość imion osobistych, odnoszących się do zwierzęcia totemicznego. I tak w klanie bawoła były różne imiona określające fizyczne i moralne własności bawołu. Niektóre klany posiadają w przechowaniu święte przedmioty, jak np. fajkę świętą i inne insygnia plemienne.

Przechodzę teraz od ściśle społecznych cech totemizmu do wierzeń i tych funkcji klanu, które określają stosunek człowieka do totemu. Plemię Omaha jest jedynem, jak zaznaczyłem powyżej, co do którego posiadamy względnie obfitą informację na tym punkcie. Przedewszystkiem wiemy, że każdy klan miał pewne określone tabu; i tak np. klan „Czarnych ramion“ (Black Shoulders) miał zakazane pożywanie niektórych części bawołu. Inny klan miał zabronione jedzenie jelenia, inny zaś niedźwiedzia. Można powiedzieć, że zarówno te zwierzęta, które były najniebezpieczniejsze w polowaniu, jak i te, które ekonomicznie były najważniejszymi dla plemienia, były przedmiotem zakazów totemicznych. Sam bawół w różnych swych częściach i organach, był tabu dla siedmiu klanów. Spotykamy więc tu analogiczny stan rzeczy, jak u plemienia Hererów w Afryce Południowej, a mianowicie, że zwierzę stanowiące podstawę ekonomiczną plemienia odgrywa najważniejszą rolę w systemie zakazów totemicznych, ale równocześnie tabu albo ogranicza się tylko do części zwierzęcia, jak to ma miejsce u Omahów, albo też do specjalnie określonych egzemplarzy, jak to widzieliśmy u Hererów.

Omahowie posiadają również tradycje o powstaniu swych klanów. Tak np. klan Black Shoulders wierzy, że przodkowie jego byli bawołami i żyli pod wodą; podobne tradycje, które znamy jednak tylko ogólnikowo, istnieją i u innych klanów.

Stosunek między członkami klanu a totemem jest pozatem zaznaczony rozmaitymi faktami. Członkowie każdego klanu noszą włosy ułożone w imitacji swego totemu. Istnieją różne ceremonie, których celem jest upodobnienie, zidentyfikowanie człowieka z jego totemem. Przy urodzeniu dziecka z klanu jelenia malują plamy na dziecku, ażeby je uczynić podobnem do

małego jelonka. Przy śmierci człowieka z klanu Black Shoulders istnieje rytuał pogrzebowy, którego celem jest wyprawienie ducha zmarłego na tamten świat, ażeby się połączył z przodkami-bawołami. Poza tem każdy klan posiada władzę wykonywania pewnych, zresztą bardzo prostych ceremonii magicznych, celem osiągnięcia danego praktycznego rezultatu; np. przeciw plagom szkodliwych ptaków lub robaków. Jeden klan wykonuje znowuż pewną ceremonię przy pierwszym piorunie, ażeby go unieszkodliwić.

Widać więc stąd, że tradycja co do pochodzenia klanów, ceremonie przy urodzeniu i śmierci, imiona osobiste związane z totemem, sposób noszenia włosów, naśladowający pewne cechy totemu, ceremonie magiczne, dające członkom niektórych klanów władzę nad pewnemi stronami przyrody (jakkolwiek nie wyłącznie nad totemem) — to wszystko wyraża związek pomiędzy człowiekiem a totemem. Związek ten zaś, jak widać, określony jest tu w sposób bardzo zbliżony do innych form totemizmu. Tak, jak wogóle, tutaj też na pierwszy plan występują zakazy totemiczne. Mają one niewątpliwie duże znaczenie ekonomiczne; przestrzeganie ich zaś, połączone z trudnościami i prywacjami jest nieomylnym symptomem, że związek człowieka z totemem jest rzeczą ważną dla tego ludu. Szczególnie ważną jest forma, jaką u Omahów przybierają tabu totemiczne, charakterystyczna dla rozwoju, któremu podlegają zakazy totemiczne w wyższych stadiach ekonomicznej organizacji. Ogólnie mówiąc, tabu obejmuje najdonioślejsze źródła pokarmu, ale ogranicza się do pewnych, specjalnych części totemu, względnie do specjalnych obozów.

Do rodziny Dakota należy także plemię Ponka. Jest ono podzielone na 16 klanów totemicznych, których ustrój zarówno jak i wierzenia, regulujące go, są bardzo zbliżone do totemizmu Omahów — o ile wiadomo; znacznie bowiem mniej o nich wiemy. Klany Ponków też podzielone na 2 fratrje, które układają się w obozowisku kołem, w którym każdy klan ma swoje stałe miejsce. Bawół, który odgrywa wielką rolę w ekonomicznem życiu Ponków, jest u nich również jednym z najważniejszych totemów, gdyż tabu jego obejmuje aż 8 klanów.

Podział klanów na dwie fratrje i stały układ tychże w obozowisku istnieje także u plemion siuańskich Kansas i Jowa. U pierwszego z nich istnieją pewne ceremonie magiczne, któ-

rych celem jest wstrzymanie śnieżycy lub burzy, a więc ceremonie typu Intichiuma; u drugiego znamy tradycje o pochodzeniu klanu od zwierzęcia totemicznego. U innego Siuańskiego plemienia Mandanów — o których totemizmie mało wiemy, pozatem, że istnieje, t. zn., że plemię podzielone jest na klany — godnemi uwagi są ceremonie magiczne typu Intichiuma, odnoszące się do zwierzęcia ekonomicznie najważniejszego dla tego plemienia, do bawołu i do najważniejszego pokarmu roślinnego do kukurudzy; ceremonie te nie są jednak ściśle totemiczne, ponieważ biorą w nich udział wszyscy członkowie plemienia. Każdy dorosły mężczyzna musiał posiadać skórę z głowy bawołu z rogami i być stale w pogotowiu, aby na dany znak ją przywdziać i w takim przybraniu rozpocząć taniec na placu publicznym. Niektórzy tancerze nosili całkowite skóry bawole z rogami, kopytami i ogonem. Rozkaz do rozpoczęcia tańca wodzowie wydawali wtedy, kiedy od dłuższego już czasu nie było widać bawołów i głód zaczynał dokuczać mieszkańcom. Wówczas 10—15 mężczyzn, w przebraniu ze skóry bawolej, rozpoczynało taniec, w którym naśladowali ruchy i dźwięki tych zwierząt, czyniąc to aż do kompletnego wyczerpania. Gdy który z tancerzy czuł się już zupełnie wyczerpanym, ślaniał się w tańcu; wówczas jeden z wojowników, stojących naokoło, strzelał doń z łuku tępą strzałą. Tak ugodzony tancerz padał na ziemię, a towarzysze wyciągali go poza koło tańczących; natychmiast miejsce jego zastępował kto inny, i tak taniec trwał bez przerwy aż do osiągnięcia skutku, to jest aż do chwili, kiedy wojownicy rozstawieni na czatach dali znać, że bawoły już nadciągają. Przez cały czas tańca bito w bębny, śpiewano i krzyczano; wszystko to, aby tem silniej przyciągnąć zwierzyne. Ta ceremonia nie była wykonywana w określonym sezonie, ani też peryodycznie, ale zawsze wówczas, gdy okazała się ku temu potrzeba. Natomiast Mandanowie wykonują peryodycznie, na wiosnę, inną ceremonię, której celem jest podniesienia płodności bawołów. Tutaj treścią ceremonii jest przedstawienie aktu rozrodczego przez ludzi przebranych w skóry bawole. Ceremonia ta jest pełną wielu groteskowych rytów a nawet towarzyszą jej fakty rzeczywistej rozwiązłości.

Na wiosnę również Mandanowie wykonują ceremonię magiczną, której celem jest zabezpieczenie obfitego zbioru kuku-

rudzy. Ceremonię tę wykonują głównie stare kobiety, tańcząc i jedząc rytualnie suszone mięso i kukurudzę.

Podobne ceremonie, odnoszące się do użyżnienia kukurudzy, wykonują członkowie innego Siusańskiego plemienia Minnetaree. Ceremonie te, jakkolwiek nie ściśle totemiczne, bo nie są one monopolem jednego klanu, są ciekawe jako analogia ceremonii Intichiuma. Istnienie ceremonii, tak bardzo zbliżonych u ludów tak oddalonych i w warunkach tak odmiennych jak te które panują w Australii i w Płn. Ameryce, dowodzi, że są one wyrazem pewnych głębokich właściwości natury ludzkiej, których zbadanie i głębsza analiza rzuciłaby niewątpliwie ciekawe światło na obie strony tych ceremonii: ekonomiczną i magiczno-religijną.

Z pośród innych narodów indyjskich na specjalną uwagę zasługują Irokezi, z powodu wysokiego stopnia swej kultury i dokładnych informacji, które o nich posiadamy, głównie dzięki badaniom sławnego etnologa amerykańskiego Morgana. Ale właśnie być może z powodu jednostronnego zainteresowania się tego badacza wyłącznie organizacją społeczną, nic nie wiemy o wierzeniowej stronie totemizmu Irokezów. Naród ten, składający się z sześciu plemion rozpadał się, niezależnie od tego podziału, na ośm klanów. Klany niedźwiedzia, wilka, bobra i żółwia stanowiły jedną fratrię; klany jelenia, bekasa, jastrzębia i sokoła, drugą. Ścisła solidarność łączyła członków klanu poprzez różnice plemienne. Każdy klan miał specjalne imiona, które nadawano jego członkom. Imiona te nie stały jednak w żadnym związku ze zwierzęciem totemicznym klanu. Przynależność do klanu, własność, stanowisko społeczne, tytuły — wszystko to było dziedziczne w linii żeńskiej. Bardzo wyraźnie zarysowywał się podział na dwie grupy czyli fratrie. Były one przedewszystkiem egzogamiczne. Członków fratrii obowiązywała solidarność w razie, gdyby ktokolwiek z pośród nich został skrzywdzony. Na całej fratrii ciążył obowiązek wykonania vendetty, względnie pokojowego załatwienia sprawy przez zadośćuczynienie ze strony winnego. Jedność fratrii wyraża się również w ceremoniach pogrzebowych, przy naradzie plemiennej, przy wyborze sachemów (wodzów), nawet przy grze w piłkę. Każda fratria miała swoje własne rytuały religijne i sprawowała je na własną rękę; ale o tych „Medecine Lodges“ bardzo mało co wiemy.

Wogóle więc znamy dobrze społeczną stronę totemizmu Irokezów. Natomiast nic prawie nie wiadomo o jego wierzeniowej stronie. Prawie nic nie wiemy o religijnych funkcjach fratrii, nic zaś zupełnie o religijnych funkcjach klanu. Nie znamy żadnych mitów, we właściwym tego słowa znaczeniu, o pochodzeniu klanu od jego totemu; bo opowiadania odnośne nie odgrywają, o ile wiadomo, żadnej roli społecznej. Imiona własne, które każdy klan posiada, nie mają, jak zaznaczono, nic wspólnego z totemem. Najważniejszym jednak jest tutaj zupełny brak informacji co do zakazów totemicznych, o których u Irokezów, tak jak i u prawie wszystkich innych plemion indyjskich nic nie wiemy. Stosunek więc między człowiekiem a totemem u Irokezów jest dla nas całkiem nieokreślony; i nie wiadomo zupełnie, jak im się ten stosunek przedstawiał, czy mieli wogóle jakiekolwiek wyobrażenia o nim, czy też nazwy zwierzęce były wyłącznie etykietami klanów, zwierze zaś było z klanem związane tylko przez nadanie tej nazwy, to znaczy faktycznie całkiem nie związane.

Totemizm podobny do totemizmu Irokezów posiadali Huroni, plemię Irokezom pokrewne. Podzieleni byli na dwanaście klanów, których totemy są wszystkie zwierzętami i które rozpadają się na dwie egzogamiczne fratrie. Pięć z tych dwunastu klanów ma za totemy żółwie — co stoi w związku z faktem, że żółw odgrywa bardzo wielką rolę w mitologii Huronów i w całej ich organizacyi społecznej. Każdy klan posiada specjalne imiona. Widać ztąd, że, o ile nasza informacja sięga, totemizm Huronów, jakkolwiek znacznie mniej znany, jest bardzo podobny do totemizmu Irokezów.

Nie opisuję już totemizmu innych plemion zamieszkujących prerye, ponieważ to co zostało powiedziane o plemionach Dakoty, Irokezach i Huronach jest wystarczające dla zilustrowania totemizmu Indian Preryi.

Odmienny typ natomiast przedstawia totemizm Indian Płn. Zachodniej części kontynentu. Plemiona te zamieszkują częściowo wilgotne i ciepłe wybrzeża Brytyjskiej Kolumbii, osłonięte od Wschodu grzbieciem Gór Skalistych i ogrzewane ciepłym prądem japońskim; częściowo mroźne przestrzenie Alaski i suche, nieurodzajne wnętrza kontynentu, na Wschód od Gór Skalistych. Żyją one głównie z myśliwstwa i rybołówstwa. Plemię Tlinbit, mieszkające na wybrzeżu południowej Alaski, po-

dzielone jest na dwie fratrie totemiczne, kruka i wilka, które znowuż zospadają się na 18 klanów, mających totemy wyłącznie zwierzęce. Fratrie są egzogamiczne. Każda z nich wywodzi się od mistycznego bohatera; fratria kruka od bohatera Jehl, fratria wilka od bohatera Kanook. Klany totemiczne nie są lokalne; żyją pomieszane ze sobą. W klanach nie ma wyraźnych tradycji o pochodzeniu od poszczególnych bohaterów, jakkolwiek istnieją dość nieokreślone wierzenia o tem. Najbardziej charakterystycznym dla totemizmu plemienia Tlinbit, jak i innych plemion Płn. Zachodnich wogóle, jest niezmierny rozwój sztuki heraldycznej. Istnieje u nich cały system odznak czy herbów totemicznych, rzeźbionych w drzewie, które odgrywają ważną rolę w życiu społecznym tych plemion. Każdy klan Tlinbitów ma swój herb, który zazwyczaj przedstawia część jego zwierzęcia totemicznego. Takie herby są wyróżnione lub wymalowane na domach, łodziach, wiosłach, kołdrach, przedmiotach użytku codziennego, tarczach etc.; i, przy uroczystych okolicznościach, jak pogrzebach, tańcach, świętach pamiątkowych ludzie często występowali kompletnie przebrani za swoje totemiczne zwierzęta. Herby te i odznaki nie są ściśle zlokalizowane w klanie; ta sama odznaka może być używana w kilku klanach, a ludzie bardzo bogaci mogą używać tylu herbów ile im się podoba. Niemniej jednak członkowie każdej fratrii mają prawo do pewnych motywów zwierzęcych; a także każdy klan ma swój herb, który specjalnie ceni. Herby te są także wymalowane na twarzach mężczyzn. Ale najciekawszą i najlepiej znaną formą plastycznego przedstawiania totemów w Ameryce Płn. Zachodniej są słupy totemiczne. Są to pnie drzewne nieraz niezmierniej wielkości, na których od góry do dołu rzeźbione są figury zwierząt i ludzi, naprzemian, jako przedstawienie totemicznych przodków człowieka. Słupy takie mogą być dwojakiego rodzaju. Albo stoją one w pobliżu domu i wówczas są poprostu inną formę heraldycznych znaków; albo też mieszczą one w sobie prochy zmarłego człowieka i wówczas są rodzajem grobowca i pomnika zarazem. Wogóle wszystkie znaki totemiczne, wszystkie plastyczne przedstawienia totemów, mają swoją legendę, w której wyjaśnionem jest ich powstanie i znaczenie.

Plemię Haida, zamieszkujące wyspy Królowej Karoliny (Queen Charlotte Islands), posiada bardzo podobne formy tote-

mizmu. Plemię to rozpada się na dwie fratrie, Kruka i Orła, podzielone znowuż na pewną ilość klanów totemicznych, z których każdy nazwany jest wedle jakiegoś zwierzęcia. I u nich wybitną rolę odgrywają znaki heraldyczne, których każda grupa totemiczna ma po kilka; istnieją też legendy o powstaniu herbów totemicznych. Plemię Kwakiutl, zamieszkujące część wyspy Vancouver i przylegające wybrzeże British Columbia, podzielone jest na sześć klanów, bobra, osła, wilka, kruka i delfina. Są one egzogamiczne i każdy klan ma jeden lub więcej znaków heraldycznych i legendy wyjaśniające jego znaczenie. W niektórych z tych legend przodek klanu spotkał zwierzę totemiczne i zaprzyjaźnił się z niem; w innych samo zwierzę jest przodkiem klanu. Nie wiadomo, jak dalece te legendy są związane z funkcjami społecznymi klanu. Tabu totemiczne nie zostało skonstatowane u wymienionych plemion; natomiast wiadomo, że istniało u plemienia Tshimshian. U tegoż plemienia istnieją tańce ceremonialne, które są dramatycznymi przedstawieniami mitów.

Wogóle wiadomości, które Frazer podaje o tych plemionach są bardzo skąpe i niewystarczające do tego, ażeby można było wnikać bądź w wierzeniową, bądź w społeczną stronę totemizmu. Nie wiele wiemy o społecznej stronie ich mitologii; z drugiej zaś strony klany totemiczne przedstawiają się niejasno, ponieważ mało wiemy o ich funkcjach społecznych.

Jeszcze mniej głęboko możemy wnikać w istotę totemizmu na podstawie wiadomości, które posiadamy o wierzeniach i organizacyi Indyan Pueblo ¹⁾. Zamieszkują oni płaskowzgórze Stanów Arizona i N. Mexico, poprzerzynane olbrzymimi przepaściami, canonami, jak je tam nazywają. Na wystających zrębach skał, na samotnie stojących szczytach budują oni wioski obronne, ażeby uchronić się od napaści swych wojowniczych sąsiadów Apachów i Navajów. Żyją z rolnictwa, głównie z hodowli kukurudzy.

Wioski plemienia Hopi położone są na samoistnie stojących blokach piaskowca, wzniesionych jakie 500—800 stóp nad najbliższymi źródłami, z których wodę kobiety muszą przynosić w dzbankach na głowie, wchodząc po wąskich i spadzistych schodkach. Domy wznoszą się tarasami jedno nad drugim.

¹⁾ Tom III. str 195—241.

Indyanie ci mają pewną formę totemizmu. Klany ich są niezmiernie małe, liczą zazwyczaj po parę osób tylko; ugrupowane są one w większe jednostki społeczne, fratrje. Dawniej fratrje te były egzogamiczne; dziś nawet członkowie tego samego klanu żenią się między sobą. Zarówno majątek jak przynależność do klanu dziedziczne są w linii żeńskiej. Mieszkańcy wioski Wualpi, należącej do plemienia Hopi, podzieleni są na dwanaście fratrji, które znów rozpadają się na mniejsze klany. Każdy z takich klanów jest niezmiernie nieliczny; jest ich bowiem przeszło sto, ponieważ zaś wioska liczy około trzystu mieszkańców, a więc na każdy klan przypada około trzy osoby. Większość totemów stanowią zwierzęta i rośliny; pozatem jest parę zjawisk przyrody, jak grzmot, śnieg i deszcz i parę przedmiotów użytku domowego. Każdy klan ma swoją tradycję i pewne ceremonie, mające dość duże znaczenie w życiu społecznym. Ale nic określonego o tem wszystkiem nie wiemy, tak, że fakty te mało pogłębiają nasze wiadomości o totemizmie.

Na zakończenie przeglądu zjawisk totemicznych trzeba parę słów wspomnieć o specjalnej formie, którą wierzenia o związku człowieka ze zwierzęciem przyjmują u niektórych plemion Ameryki Północnej ¹⁾. Istnieje u nich wiara w Duchy Opiekuńcze (Guardian Spirits, jak je nazywa Frazer) — coś, coby można w przybliżeniu określić jako totemy indywidualne; stoją oni bowiem w związku nie z grupą społeczną, klanem, ale z poszczególnym człowiekiem. Instytucja ta posiada bardzo wiele cech wspólnych z właściwym totemizmem, mianowicie o ile chodzi o stronę wierzeniową. I tu i tam z totemem wiąże się tabu. Przyczem trzeba jeszcze pamiętać, że we właściwym totemizmie właśnie w Ameryce Północnej nic nie wiemy o tabu, z wyjątkiem plemienia Omaha. Gdy zwierzę będące duchem opiekuńczym jest ważnem źródłem pokarmu, wówczas tabu rozciąga się tylko na pewne części jego; jest to rys, spotkany już przy totemizmie. W przypadku duchów opiekuńczych istnieje wiara, że duch przekazuje swoje własności swemu pupilowi, tak samo jak totem nadawał je klanowi w wielu wypadkach. Zasadnicza różnica leży oczywiście w społecznej stronie: duch opiekuńczy

¹⁾ O totemizmie w Ameryce Południowej jest bardzo mało co do powiedzenia. Frazer załatwia się z tymi faktami w trzech krótkich rozdziałach; tom III. str. 557—583.

jest patronem danego indywiduum, totem jest patronem grupy społecznej. Ztąd wynika, że totemizm posiada ważny i rozgąłęziony wpływ na życie społeczne; reguluje on stosunki wewnątrz członków wewnątrz grupy i zewnętrzne stosunki grup jako całości. Wiara zaś w duchy opiekuńcze nie odgrywa prawie żadnej roli w organizacyi społecznej. Ta różnica jest oczywiście zasadnicza, tak, że lepiej wraz z Frazerem ograniczyć pojęcie i termin totemizm do zjawisk o społecznym wpływie, a nazwać wierzenia indywidualne inaczej i tem podkreślić ich odmienny charakter. Ważna różnica między temi dwoma instytucjami polega też na tem, że totem dziedziczy się, duch opiekuńczy zaś jest zawsze osobiście pozyskany przez człowieka, który mu podlega. U plemienia Algonkinów n. p. chłopiec w wieku lat 14—15 czerni twarz i udaje się do samotnego i oddalonego miejsca, gdzie przez parę dni pozostaje sam, zupełnie nic nie jedząc i oddając się kontemplacyom. Wyczekiwanie, oparte na przesądnej wierze, zmęczenie i głód robią swoje: we śnie doznaje wizyi przeróżnych, w których najczęściej i na pierwszym planie pokazuje mu się pewne zwierzę albo przedmiot. Otóż rzecz ta, będąca główną treścią jego snów, staje się na resztę życia duchem opiekuńczym człowieka. Stoi ona w ścisłym związku z jego charakterem, usposobieniem, względnie przyszłym powołaniem. Człowiek, predestynowany na wojownika, będzie śnił prawdopodobnie orła lub niedźwiedzia; myśliwy — wilka; szaman — węża i t. d. Przez całe życie Indyanin nosi przy sobie, jako rodzaj amuletu, rzecz, którą śnił, albo też część jej: kawał kości, pióro, skórę węża, kłak sierści i t. p. Indyanin oddaje temu patronowi rodzaj kultu, składa mu ofiary z tytoniu, dziękuje mu w pomyślności, zwraca się doń w nieszczęściu. Wizye więc tej decydującej epoki, kiedy młody chłopiec wśród postu i samotności szuka swego ducha opiekuńczego, odgrywają ważną rolę w dalszych losach człowieka. Pewien wódz Dakota, jakkolwiek pochodził z rodziny wojowników, nigdy nie był na wojnie, ponieważ we śnie inicjacyjnym śnił o antylopie, która była duchem pokojowym jego plemienia. Pomimo to był on wysoce szanowanym w plemieniu i nikt nie podejrzewał go o tchórzostwo.

Na pierwszy rzut oka widać, że instytucja, o której mowa, nie będąc totemizmem, ma z nim dużo wspólnego i rzuca nań

ważne i ciekawe światło. Będziemy mieli sposobność krótko jeszcze wspomnieć o tym przedmiocie przy omawianiu teorii totemizmu, do której się obecnie zwracamy, kończąc przegląd faktów totemicznych.

Londyn, 1912.

(Dokończenie nastąpi).





DR. WŁADYSŁAW BOGATYŃSKI.

Nowotarszczyzna.

I.

Najznakomitsze pasmo Karpat, Tatry — otoczyły trzy walne doliny: od północy dolina Nowotarska, od zachodu dolina Orawska, od południa i południowego wschodu dolina Spisko-Liptowska. Dolina Nowotarska rozpostarła się między Tatrami od południa a Beskidem zachodnim od północy, w tym kierunku na przestrzeni czterech mil. Jeżeli w tym kierunku przyjmujemy wymiar szerokości, to długość jej od zachodu na wschód tj. od sąsiedniej doliny Orawskiej ku Pieninom wynosi blisko ośm mil. Dolina Nowotarska stanowi wraz z sąsiednią doliną Orawską jakby jedną wielką zapadłość podtatrzańską, jedynie drobne wzgórza, tworzące garb na przestrzeni kilkunastu kilometrów rozdzielają te dwie doliny. Obserwowana z góry przedstawia się dolina Nowotarska jako jednostajna płaszczyna, Jednak taką nie jest. Posiada bowiem liczne zmarszczki, fałdy, z których największym jest wzniesienie na południowym skraju doliny, ciągnące się wężem równolegle do Tatr, zwane wzniesieniem Gubałowskim albo krótko Gubałówką. Spada ona łagodnie w dolinę Nowotarską, stromo ku Tatrom a raczej zagłębieniu, jakie rozdzieliło ją od Tatr. To zagłębienie zwane często doliną Zakopiańską tworzy jakgdyby odrębną jakąś zapadłość, kryjącą w sobie szereg osad także etnograficznie ró-

żnych od reszty osad doliny Nowotarskiej. Od północnej strony staczają się na dolinę zwolna Zachodnie Beskidy, kolisto ją zamykając. Poza tem jest dolina Nowotarska prawie jednostajną płaszczyzną, w jednym niemal poziomie wznoszącą się, poprzerywaną licznymi rzekami i potokami, które czynią z niej jedną z najbogatszych dolin karpackich pod względem wód. Niewątpliwie zawdzięcza to w głównej części Tatrom i Zachodnim Beskidom, które licznymi strumieniami zasilają bądź oba Dunajce, Biały i Czarny, bądź połączone w jeden Dunajec. Dwukrotnie przerznął Dunajec dolinę Nowotarską, w zachodniej jej części jako Czarny, drugi raz środkiem doliny jako Biały, oba razy z południa ku północy, by potem połączywszy się pod Nowym Targiem, stolicą Nowotarszczyzny, pod wpływem zapory, jaką stanął szeroki łańcuch Beskidów Zachodnich, przybrać kierunek południowo-wschodni i przebiegłszy resztę wschodniej części doliny podążyć ku wapiennym, dziwnie uroczym kształtów — Pieninom. Cała masa dopływów Dunajca i pomniejszych strumieni odwadnia dolinę, daleko znowu stosunkowo obficie od strony południowej t. j. Tatr. Z tej bowiem strony płynie najdalej na zachód Czarny Dunajec, powstały ze zlania się dwóch głównie strumieni z doliny Chochołowskiej i doliny Kościeliskiej, leżących po północnej stronie Tatr, z pod Gubałówki płynie znowu bogaty w liczne dopływy Wielki i Mały Rogoźnik, by przed samem ujściem do Czarnego Dunajca połączyć się razem. Środkiem Doliny, jak już wspomniano, toczy burzliwie swe fale Biały Dunajec, bogaty w liczne strumienie i potoki, zewsząd zlewające do niego swe wody. Podobnie, jak Czarny i on także powstaje ze złączenia się dwóch głównie rzek: Zakopianki i Porosicy, które połączywszy się u stóp Gubałówki w Biały Dunajec, przerywają ją, by śpiesznie potoczyć swe fale na spotkanie Czarnego Dunajca. Do zbratanego już pod Nowym Targiem „wieczystym ślubem“ Dunajca znów zewsząd śpieszą rwące, górskie wody, wśród których prym wiodą Leśnica, choć z niedaleka płynąca, bo z pod Gubałówki i Białka, ta z dalekiej wędrówki, bo z głębi Tatr, z doliny tej samej nazwy. Wszystkie tutaj wymienione rzeki i strumienie płyną po południowej stronie doliny, nie brak jednak ich i po stronie północnej z Beskidów Zachodnich, choć te poskapiły dla Dunajca i Nowotarskiej krainy swych wód, dając szczerzej za to sąsiednią Orawę i jej dolinę.

Gleba doliny Nowotarskiej składa się z łupków i piaskowców oraz w znacznej mierze z iłów. Nie brak i wapienia na wzniesieniu Gubałowskiem, bliżej Pienin, tu i ówdzie na dolinie, stanowiącego może podkład geologiczny dla tutejszego piaskowca karpackiego. Dopiero na tych utworach spoczywają żwiry, gliny i piaski, z których znów pierwsze przeważają, zalegając wszędzie niemal dolinę, co geologowie tłumaczą jako pozostałość i wytwór moren z okresu lodowcowego. Te żwiry o składzie skał tatrzańskich, gliny i piaski składają wierzchnią glebę doliny, a obok nich torf, który zjawia się tam, gdzie nieprzemakalne łyły i łożypki, oraz żwir. Torfowiska zajęły bardzo znaczną część doliny. Mają one być dowodem istnienia niegdyś w dolinie Nowotarskiej jednego wielkiego jeziora. Najwięcej torfu występuje po obu brzegach Czarnego Dunajca, skutkiem czego przedstawia się rzeka jak ciemno-zielona smuga, skąd i nazwa rzeki w przeciwieństwie do Białego, który ubogi w torf rozwija swą srebrną wstęgę, tocząc się z hukiem po łożu, zasłanem grubym odtokiem granitu jasnej barwy. Te torfowiska nazywa lud tamtejszy borami lub pustaciami z powodu ubogiej roślinności ¹⁾. Sosna błotna, pewien gatunek brzozy, rokita i wierzba, — wszystko okazy skarłowaciałe, stanowią roślinność tych obszarów torfiastych obok licznych krzewów, a liczniejszych jeszcze mchów. Torf doliny nie jest bez pożytku. Wprawdzie miejsca torfiaste nie nadają się pod uprawę, (najwyżej na nieszczególne pastwisko), przecież sam jako środek do uprawy roli przydatny, stanowi nawet znaczną podpórę dla tutejszego rolnictwa. Przerabiają go bowiem na nawóz w ten sposób, że mieszają z gnojem. Używają też torfu na opał, ale spodniego, uwarstwionego, który ryją. Roślinność tych torfowisk, jak twierdzą geologowie, nie była zawsze tak ubogą, jak dzisiaj, owszem niegdyś musiał je pokrywać las wysokopienny, skoro ślady tego znachodzi się w torfach. W ślad za tem musiała być i fauna bogata i naturalnie zupełnie odmienna od dzisiejszej. Tłumaczenie torfowisk istnieniem niegdyś w dolinie wielkiego jeziora jest zbyt czyste, skoro zasób wilgoci w naszych warunkach klimatycznych może być doskonale utrzymanym przez łyły, łożypki i żwir, co sprzyjało wytworzeniu się torfowisk i obecnie jeszcze dalszemu wytwarzaniu się sprzyja.

¹⁾ Maryan Raciborski. Z przeszłości Tatr. Wszechświat. Warszawa 1893. str. 33—7.

Klimat ¹⁾ Nowotarszczyzny ostry i wilgotny. Naturalnie klimat taki, jaki jest, zawisł od znacznej wysokości terenu ponad poziom morza, nadto od bliskości gór, szczególnie Tatr. Niemało także przyczynia się do ostrości klimatu niszczenie lasów. Rzecz charakterystyczna, że górale wschodnich Karpat, jak Bojkowie i Huculi więcej dbają o lasy i gospodarstwo leśne, niż wogóle górale zachodnich Karpat, a w szczególności tatrzańscy. Klimat ostry, bo blisko $\frac{2}{3}$ roku przypada na porę jesienną i zimową, a $\frac{1}{3}$ na wiosenną i letnią. W wiosennych i letnich miesiącach średnia temperatura Nowego Targu bardzo mała, niższa od średniej temperatury Krakowa. Natomiast im bliżej Tatr, tem różnica większa. Średnia temperatura Poronina, wzniesionego 742 m n. p. m. we wszystkich miesiącach w przecięciu o 2°R niższa niż w Krakowie. Jeżeli przyjmiemy za zasadę, że na każde 170 m. w górach spada ciepłota o 1° C., to również dojdziemy mniej więcej do tych samych wyników. Opadów, których ilość również wzrasta w górach z rosnącą wysokością, jest w Nowotarszczyźnie mniej więcej dwa razy więcej, niż w okolicach Krakowa i to w miesiącach letnich więcej, niż w zimowych. Śnieg w zimie spada obficie pokrywając całą dolinę, dopiero w t. zw. „małym maju“ znika pod wpływem ciepła słonecznego, jednak stopniowo od północy ku południowi t. j. ku Tatrom, których niejednen szczyt i przez lato bieleje od śniegu. Obok promieni słonecznych działają także wiatry ciepłe i suche z południa, węgierskie. Czasem, zwykle na wiosnę i w jesieni, wiatr taki dmie ze straszną siłą orkanu w niejednostajnych przerwach i spada gwałtownie ze szczytów Tatr po stokach ich północnych w dolinę. Wtedy nazywa się wiatrem halnym, a siłą i skutkami, nie ustępuje foehnowi alpejskiemu. Obok tych wiatrów zachodni przynosi deszcz, ulewę, zamiecie śnieżne, wschodni pogodę. Klimat jest przytem wilgotny przez to, że torfowiska w znacznej mierze mszyste zatrzymują w sobie wielką ilość wody z opadów oraz strumieni i rzek. Taki klimat nie sprzyja rolnictwu i tak już ubogiemu z powodu małej ilości gleby uprawnej, znajdującej się w miejscach glinia-

¹⁾ Dr. Daniel Wierzbicki. Wyniki spostrzeżeń meteorologicznych, (Pam. Tow. tatr. r. 1896, 1899, 1900).

L. Świerż. Wyniki spostrzeżeń meteorologicznych. (Pam. Tow. tatr. r. 1901).

stych, osadowych przeważnie, które często trzeba oczyszczać z szutru, by stały się podatnymi pod uprawę. Gleba ta jest wcale płonną i jałową. Wogóle najwięcej udaje się owsa i ziemniaków, mniej żyta i jęczmienia, kapusty i lnu, najmniej pszenicy spotykanej tu wyjątkowo. Owoców też mało. W miejscach niezdatnych pod uprawę w znacznej mierze rozpościerają się łąki i pastwiska, nieraz bardzo bujne, umożliwiając chów bydła, wśród którego owce i krowy, woły i konie największą mają wartość. Statek ten czyli majątek na lato wypędzają na hale w Tatry, możniejsi na własne, ubożsi na najęte. Gdy mało płodów rolnych, nie brak przecież roślinności, miejscami wcale bujnej i bogatej, jak na Gubałówce, obfitującej w łąki i pastwiska na miejscu dawnych lasów, oraz w roślinność alpejską — na wapiennych skalicach. Na ogół występują w dolinie Nowotarskiej wcale gromadnie lasy jodłowe, bukowe i świerkowe. Nie brakuje i sosny na miejscach piaszczystych, jesionu, hodowanego przez górali, wcale ważnego w ich domowym przemyśle. Leszczyna, jarząb, lipa, topola, kasztan, modrzew, olsza i dzwonkowate kwiaty polne uzupełniają roślinność Nowotarszczyzny. Odpowiednią do flory, klimatu i ukształtowania kraju spotykamy faunę¹⁾. Różni się mało od fauny Karpat wschodnich. W najwyższych regionach powietrznych szybują orły (mało ich) i jastrzębie, jest i puhacz, w borach za szyszkami uganiają głuszce, nie brak w kniejach jarząbków i słomki, na jałowcach widać kwiczoły, na bukach wiewiórki. Do rzadkich już dzisiaj w Nowotarszczyźnie zwierząt należy niedźwiedź, jeszcze bardziej od niego ryś. Zresztą pospolity kret, jeż, tchórz, nietoperz, kuny, sarny (mniej), borsuk, lis żółty, wilk. Płazy i gady reprezentują żaby, jaszczurka zielona i żmija. W ryby obfituje Nowotarszczyzna i to różnych gatunków. Głowacz, brzana, kiełb zwany w Nowym Targu zmarzlicą lub płocicą, strzebel, uklej stebnowany, zwany w Nowym Targu siekierką, jelec, świnka, łosoś zwany tu klępem, pstrąg, lipień, występują gromadnie w rzekach Nowotarszczyzny. Dopełniają bogatej fauny liczne gatunki motyli (charakterystyczny Apollo i pokłonnik) i owadów (pleń).

¹⁾ Sprawozd. Kom. fizyograficznej Akad. Umiej. r. 1867 I. Zapiski o ssakach tatrzańskich. Ant Kocyán. Zapiski z fauny tatrzańskiej. Dr. Nowicki.

Zapadłość Nowotarska zasłużyła rzeczywiście w całej pełni na nazwę doliny. Hołowkiewicz ¹⁾ wyraża pięknymi słowy wrażenie, jakie robi dolina. „Wśród morza gór i przepaścistych uskoków“ pisze on „rozlewa się u naszych stóp rozkoszna dolina, jedyna zasługująca wśród Karpat na nazwę prawdziwej doliny, bo to nie kotlina, nie wąwóz, nie przesmyk, które często niewłaściwie nazywamy dolinami“. A dalej o Tatrach pisze ten sam autor: „Od południa wspiął się nagle i stromo trzon skalisty i zamknął widnokrąg. Potężne dolomitowe iglice i granitowe turnie, poprzeplatane szaro-białymi płatami wiecznego śniegu, składają się na ponuro majestatyczny widok — ale groźny ten wyraz starają się złagodzić melancholijnem swem obliczem niżej położone, świerkiem i kosodrzewiem szumiące regle. To Tatry, najwspanialsza świątynia przyrody ziem polskich“. I nie należy się dziwić temu zachwytowi autora, gdyż Tatry z doliny Nowotarskiej wyglądają wspanialej niż ze strony południowej od Spisko-Liptowskiej zapadłości, mimo, iż z tamtej strony wzniosły się nagle z niziny najwyższe szczyty Tatr. Zawdzięcza zaś to Nowotarszczyzna raz położeniu Tatr, dostępnych z tej strony w całej niemal swej długości dla oka, to znowu rzeźbie Tatr, która pozwala tylko z tej strony wejść do wnętrza pasma, gdyż szczyty najwyższe, wznosząc się ze strony południowej nie zasłaniają tego wszystkiego, co przed nimi od strony północnej leży. Nie w tym co prawda stopniu, ale przecież pięknie przedstawia się strona północna i wschodnia doliny, gdzie rozwinął się wspaniały łańcuch Zachodnich Beskidów, z Babią Górą oraz cudnej formy skalice wapienne na wschód wysunięte, znane jako Pieniny.

W tej uroczej, wspaniałym wiankiem wysokich gór owitej dolinie Nowotarskiej leżą rozsiane liczne osady, wsi i miasteczka.

W samym środku doliny świeci białym swym szczytem wyniosłej wieżycy miasteczko, stolica Nowotarszczyzny — Nowy Targ. Na rozległej dolinie, ubarwionej ciemnymi borami, a w lecie także zieleniejącymi polami, zasianej domostwami licznych osad ludzkich, widnieje on już z bardzo daleka. Wokoło otoczyły go gęsto wsi i osady ciągnąc się przeważnie wązkim pa-

¹⁾ Emil Hołowkiewicz. Dolina Nowotarska i jej torfowiska. Przew. nauk. i liter. t. IX. r. 1881. 70.

sem wzdłuż doliny Dunajca aż po Czorsztyń prawie Tylko na północ od Nowego Targu i północny zachód rozpościerają się szerzej, bo sięgają południowych stoków Beskidów Zachodnich czyli t. zw. Gorców. Na wschód i południowy wschód od Nowego Targu po tej samej stronie Dunajca spotykamy kolejno ku Czorsztynowi wsi: Waxmund, Ostrowsko, Ostrowiec, Łopuszne, Grońków, Charklowę, Dębno, po drugiej stronie Dunajca: Knurów, Hubę, Szlembark, Mizerne, Siegulin, Maniowy, Kluczkowice. Ostatnie osady stanowią przejście do górali pienińskich. Na południowym zachodzie i zachodzie ku Czarnemu Dunajcowi i po obu jego stronach leżą: Rogoźnik, St. Bystre, Czarny Dunajec, wybitnie na zachód Ludzimierz, Krauszów, Długopole, Wróblówka, Dział, Załuczne, Odrowąż. Wreszcie ku północnemu zachodowi i północy leży: Niwa, Lasek, Magdalenówki, Klikuszowa, Obidowa, Morawczyna, Pieniążkowice, Pyrówka. Wszystkie osady i wsi wybitnie na południe, południowy wschód i zachód od Nowego Targu i okalających go wsi Nowotarszczyzny zaliczyć należy już do Podtatrza właściwego, świata tatrzańskiego. Leżą bowiem bądź pod Gubałówką, bądź na niej bądź wreszcie za nią w zapadłości u stóp samych Tatr zwanej często doliną zakopiańską. Granica, dzieląca je od Nowotarszczyzny biegnie od zachodu na wschód Podczerwonem, Zaskalem, Maruszyną, Szaflarami ku rzece Białce, za którą znowu zaczyna się już kraina górali pienińskich. Różnią się one wcale wybitnie od rdzennych osad Nowotarskich, o czym niżej pomówimy. Są to już osady górali, którychby można nazwać zbiorowo „od Zakopanego“ albo w ściślejszym tego słowa znaczeniu Podhalanami lub góralami tatrzańskimi w przeciwieństwie do górali nowotarskich, zwanych zwykle obok licznych lokalnych nazw a raczej przezwisk, góralami „od Nowego Targu“ lub krótko Nowotarżanami.

II.

1.

W tak wytkniętych granicach Nowotarszczyzny leży przeszło 30 rozsianych osad, o łącznej liczbie 30 tysięcy z górą mieszkańców. Na czele stoi Nowy Targ, stolica Nowotarszczyzny z 8 tysiącami prawie ludności, po nim idzie Czarny Dunajec z blisko 3 tysiącami mieszkańców. Każda osada liczy prze-

ciętnie do 1000 mieszkańców. Zastanawiając się nad obecnym rozsiadleniem i zaludnieniem Nowotarszczyzny nasuwa się pytanie, kiedy nastąpiło i w jaki sposób. Ruch osadniczy¹⁾ na Nowotarszczyźnie i Podhalu zaczął się w XIII wieku, a osadnictwo dokonało się w przeciągu 4 wieków. Już w pierwszej połowie XIII wieku spotyka się nazwy potoków tatrzańskich i rzek nowotarskich, jak również kilku wiosek. Są dwa Dunajce, Czarny i Biały i ich dopływy: Ostrowsko, Rogoźnik Wielki i Mały, Lepietnica, Leśnica, oba Poroniny i Piekienik, wsie: Ludzimierz, Rogoźnik, oraz łąki i pola: Dębno, Długopole, Ostrowiec, Ostrowsko, tj. Stary Ostrów i Wilcze Pole. W r. 1327 istnieje już Nowy Targ, a obok niego osada Cło. Spotyka się już w XIII. w. i myto książęce, co wszystko dowodzi, że byli tu jacyś ludzie, a nawet nic nie sprzeciwia się ich istnieniu w XII. w.

Ruch osadniczy popierają już w XIII. w. nadania książąt dla rodów szlacheckich w tych stronach, dalej działalność gospodarcza Cystersów w Ludzimierzu, a potem w Szczyrzycu oraz klasztoru Klarysek w Nowym Sączu. Obok polskich wpływów znać na osadnictwie nowotarskiem od czasu najazdów tatarskich wpływy niemieckie z sąsiedniego Spiżu i węgierskie, tem więcej, że małżonki naszych książąt krakowskich są Węgierkami i mają uposażenie w ziemi sądeckiej, w której skład wchodzi z końcem XIII. wieku Nowotarszczyzna. W XIV. w., zwłaszcza pod koniec panowania Władysława Łokietka i za Kazimierza Wielkiego wzmaga się tutaj niezwykle ruch osadniczy, połączony z takimż ruchem w całym kraju. Klasztory przywołują Niemców. Cystersi w Szczyrzycu odgrywają w tym ruchu poważną rolę, nie mniej rody możne, mające tu szereg posiadłości, jak Śreniawici. Nowem wzmożeniem się ruchu osadniczego zaznacza się dopiero wiek XVI., dzięki bogacącej się szlachcie małopolskiej. Jordanowie z Zakliczyna i Pieniążkowie

¹⁾ Kar. Potkański. Pierwsi mieszkańcy Podhala. (Pam. Tow. tatr. 1897. 82—93).

Kar. Potkański. Granica i osiedlenie Podhala. (Spraw. z posiedzeń Akad. Umiej. 1896.)

St. Zakrzewski. Najdawniejsze dzieje klasztoru Cystersów w Szczyrzycu. (Rozprawy Akad. Umiej. dział historyczno-filoz. t. 41. r. 1902).

St. Zachorowski. Węgierskie i polskie osadnictwo Spiżu do połowy XIV. w. (Rozpr. Akad. Umiej. t. 52. r. 1909).

stoją na czele. Powstają nowe osady, rozwija się przemysł dzięki bogactwu lasów. Gospodarstwo pasterskie bierze zrazu górę z powodu napływu wołoskich osadników-pasterzy na Spiż, do Beskidu i Sądeczyny. Prędko jednak, bo już za Stefana Batorego rozwija się rolnictwo, powstają nowe osady polskie, żywiol polski przeważa i asymiluje obcych przybyszów. W całym tem osadnictwie Nowotarszczyzny rzeki miały pierwszorzędne znaczenie. Najwybitniejszą jednak rolę odegrał Dunajec, po którym szedł prąd osadniczy dostawszy się ku dolinie nowotarskiej i krańcom Beskidu Skawą i Rabą. Cała Nowotarszczyzna dzieliła się na 3 rodzaje osad: Opatowszczyznę tj. wsi, należące do Cystersów, Szlachetczyznę t. j. dobra, należące do pewnych rodów szlacheckich, pochodzące przeważnie z nadań książęcych czy królewskich, wreszcie na Królewsczczyznę t. j. główny zrąb Nowotarszczyzny, oddawaną w dzierżawę nieraz przez kilka pokoleń zasłużonym ze szlachty. Rzecz ciekawa, że chociaż od upadku Polski sto lat z górą upłynęło, przecież podział ten, chociaż nie istnieje w rzeczywistości, utrzymuje się jeszcze dotychczas w tradycji ludu tutejszego.

2.

Górszczyzna stanowi jakby odrębny świat w stosunku do równin. I nic dziwnego. Natura stworzyła inne warunki bytu dla górali, inne dla „równiaków“, co przecież musiało odmiennie nadać im charakter fizyczny¹⁾. Mniej zrozumiałe są różnice i właściwości odrębne w łonie samej górszczyzny karpackiej. Lecz i tutaj zapewne nic innego, jak warunki fizyczne, taką odznaczające się w górskich okolicach różnistością, musiały na to wpłynąć.

Wzrost górala z Nowotarszczyzny jest średni, niższy stosunkowo od wzrostu „równiaków“. Barwa skóry, oczu i włosów u górali polskich stanowczo przeważa jasna, chociaż znowu u Nowotarzan i Podhalań przewaga nie jest tak znaczną, jak np. u górali Beskidu Zachodniego i mieszkańców równin. W budowie czaszki u mieszkańców Nowotarszczyzny i Podhala czoła i potylicy mierne, wogóle znacznie przeważają nad szerokimi i wąskimi, jednakże górale Wschodniego Beskidu ró-

¹⁾ Charakterystyka fizyczna ludności galicyjskiej. (Zbiór wiadomości do antrop. kraj. Wyd. Akad. Umiej. 1877. t. I).

nią się pod tym względem od Nowotarzan i Podhalań oraz górali Zachodnio-Beskidowych, a zbliżają się znacznie do mieszkańców równin, u których czoła i potylice są bardzo często szerokie. Długość twarzy jest zawsze znaczniejszą u mieszkańców równin, niż u górali. Przecież Zachodnio-Beskidowi oraz Nowotarzanie i Podhalań mają twarze nieco dłuższe od Wschodnio-Beskidowych górali. Szerokość twarzy rzadsza u mieszkańców równin niż u górali, wśród tych ostatnich w Zachodnich Karpatach częstsza stosunkowo u Zachodnio-Beskidowych oraz Nowotarzan i Podhalań, niż u Wschodnio-Beskidowych. Kształt twarzy wogóle u górali szeroki lub okrągły, przecież na Nowotarszczyźnie i Podhalu przeważa kształt okrągły. Nos zwykle prosty, spotyka się jednak nosy płaskie i zadarte, a nawet orle, których znów więcej u rdzennych Podhalań, niż u Nowotarzan.

Wogóle więc Nowotarzanie są krótko lub krótkawo-głowi, czoła i potylice mają mierne, rzadko szerokie lub wąskie, twarz pospolicie szeroką lub okrągłą, nos prosty, niekiedy zadarty. Dodajmy jeszcze silną budowę, kształtność ciała, zgrabność, lekkość i zwinność, wzrok śmiały i bystry, powierzchowność i wejrzenie przyjemne, a dostaniemy typ przeważający w góralszczyźnie Karpackiej wogóle, w zachodnich zaś Karpatach szczególnie. Mowa tu o typie męskim, który pod względem zalet fizycznych i urody przewyższa znacznie powszechny typ kobiety i figurze okrągłej, policzkach wystających, nosie krótkim a grubym.

3.

Przypatrzmy się z kolei ubiorowi Nowotarzanina. Jest on jak i Podhalańin przywiązany do swego rodzinnego stroju. Na koszulę krótką, pod szyją spiętą spinką lub guziczkiem wkłada nierozłączny serdak, na nogi zaś spodnie białe obcisłe wyszywane, nadto zarzuca na siebie gunię, zwaną cuhą koloru kawowego, za obuwie służy mu kierzpce, chociaż spotyka się i buty. Na głowę wkłada kapelusz o małym obwodzie. Strój odświętny jest naturalnie bogatszy w ozdoby i z lepszego materiału. Koszula, którą dawniej nosili na wierzchu, a dzisiaj naśladując Podhalań chowają do spodni, jest z cienkiego płótna, cuha długa kawowa z wyszyciami „z oblamkiem“, spodnie sukienne, wełniane, opięte, z wyszyciami: „z rakami i parzenicami“,

kierpce z żółtej skóry, ozdobione „ryzami“ tj. ząbkami po bokach i na „nosie“, wkładane na stopę, okrytą lnianą onucką („onycką“). Naturalnie i kapelusz ozdobiony sznurkiem muszelek i piórem. Strój taki noszą, tak Nowotarżanie jak i Podhalanie. Wśród pierwszych spotyka się często, zwłaszcza blisko Nowego Targu zamiast opiętych spodni, hajdawery „z paceśnego“ lub „zgrzebnego“ płótna. Są to wpływy górali Zachodnio-Beskidowych, pochodzące od chłopów nadwiślańskich. Nowotarżan można w stroju łatwo odróżnić od Podhalan po pewnych odrębnych właściwościach w stroju. „Cuha“ czyli „gunia“ górala z Nowotarszczyzny jest długa, kawowa w przeciwieństwie do guni górala z Podhala krótkiej i białej. Także wyszycie ozdobne spodni mają Nowotarżanie zwykle z włóczki czerwonej ¹⁾, Podhalanie z niebieskiej. Ubiór codzienny kobiet i dzieci wcząt skromny. Na koszulę wkłada góralka serdak. Spodnice wełniane lub perkalowe są fałdziste, krótkie. Kierpce na nogach lub buciki, na głowie chusteczka kolorowa. Bogatszy daleko strój odświętny góralki. Wtedy wkłada na koszulę, czerwono wyszywaną na kołnierzu i mankietach, a pod szyją związaną wstążką, gorset czerwony i niebieski z bogatej materii, sznurowany wstążką na piersiach. Spodnic nakłada na się sporo, by wyglądać „kopiato“. Na wierzchnią z nich zakłada krótki fartuszek (zapaskę). Buciki przeważnie zamiast kierpcy, kolorowa „tybetka“ lub „atłaska“ na głowie, zarzucona ciężka wełniana chustka — uzupełniają strój świąteczny góralek.

4.

Jeśli spotyka się pewne odrębne właściwości w stroju między Nowotarżanami a Podhalanami, to w daleko większym stopniu spotyka się je w budowie domów, ich urządzeniu a zwłaszcza ornamentacyi. Domy na Nowotarszczyźnie stoją zwykle wzdłuż drogi (gościńców) z oknami zwróconemi ku ulicy (drodze) jak w Czarnym Dunajcu lub Nowym Targu, bądź ku budynkom gospodarczym, jak to spotyka się na Podhalu. (Wsie przeważnie leżą nad rzekami, które zawsze nęcą do siebie osadników). Domy zbudowane są z okraglaków (belek), z drzewa jodłowego

¹⁾ Czarno-Dunajczanie z włóczki niebieskiej. (Czarny Dunajec, monografia etnograficzna. Józef Kantor. Materiały antropol.-archeol. i etnogr. Wyd. Akad. Umiej. 1907).

lub świerkowego, często przerzniętych na długość, a zwanych wtedy płazami. Stąd też i nazwa domów na Nowotarszczyźnie—płazówki. Dach domu spiczasto zbity z gontów i desek zw. dranicami. Domy te zewnętrznie nie przedstawiają się dobrze, często mają wygląd ubogich i brudnych chat. Wewnątrz jednak przeważnie czyste, robią miłe wrażenie. Przez drzwi umieszczone zwykle z boku chaty, rzadziej w środku wchodzi się do sieni. Tu spotyka się czasem rodzaj kominka do warzenia strawy, z sieni prowadzą schody lub drabinka na strych, pod schodami otwór do piwnicy. Z sieni też wchodzi się do izb mieszkalnych, z których dwie szczególnie zasługują na uwagę. Jedna czarna czyli dymna, bo często brak komina, skromnie urządzona, w której mieści się kuchnia, piec piekarski i warsztat, jeśli właściciel trudni się rzemiosłem. Podłogi tu drewnianej lub kamiennej brak, zastępuje ją zwykle szuter wysypany. Zgoła odmiennie przedstawia się izba biała czyli świetlica. Tu już jest i piec z cegły a nawet u bogatszych kaflowy i podłoga. Łóżko wysoko pościelą posłane a na ścianach listwy z talerzami i miskami za nie zatkniętymi. Na jednej ze ścian wisi przytwierdzona do niej szafka czyli rodzaj kredensu, choć czasem zamiast wisieć, stoi na niskiej szafce. Sprzęty najrozmaitsze, skrzynie, stół, stołki, ławy uzupełniają urządzenie świetlicy. Nie brak też zwykle w domu komory, która jest szatnią gazdostwa. Jeśli drzwi i sień, (co się rzadko spotyka na Nowotarszczyźnie) są w środku chaty, wtedy izba czarna zwykle jest po lewej stronie, biała po prawej, licząc od wejścia. Odmiennie nieco wyglądają domy mieszkalne Podhalań. Są prawie zawsze zwrócone oknami na południe. Z boku zaś pod kątem prostym przylega budynek gospodarczy czy szopa. W ten sposób zakrywa się Podhalańin od północy domem, od zachodu szopą, unikając przez to choć w części przykrych objawów meteorologicznych. Nowotarzanin jest mniej na nie wystawiony, to też nie tyle kieruje się tego rodzaju względami przy budowie chaty. Przytem wogóle chata podhalska a w szczególności zakopiańska nie tylko stanowi schronienie przed zimnem, deszczem czy wiatrem, lecz także wyższy typ budownictwa drzewnego. W chatach podhalskich okazalszych i zewnętrznie często ozdobnych drzwi są zawsze niemal umieszczone w środku, po prostu wstawione jako rzecz odrębna między dwie ściany, nie stanowiące konstrukcyjnie całości organicznej ze zrębem ścian, przyczem szczególnie w Za-

kopaniem wyróżniają się „z ostrokatnego charakteru linii całej budowy łukowato wyciętą belką górną” ¹⁾). Tymczasem w chacie nowotarskiej drzwi nie stanowią odrębnej całości a umieszczone z boku chaty, stanowią bramę (wrota), w której łukowata linia górnej belki ledwie znaczna. A przytem w chacie Nowotarżanina jakże mało ozdób, prawie ich niema w stosunku do ozdób chaty Podhalanina, a cóż dopiero mówić o chacie górala Zakopiańskiego. Tu już począwszy od zewnętrznej szaty domu, skończywszy na sprzętach i naczyniach — wszystko ozdobne. Im głębiej w Nowotarszczyznę, tem mniej ornamentacyi, wogóle stylu.

5.

Góral z Nowotarszczyzny mimo wcale nieprzyjaznych warunków, jakimi go przyroda obdarzyła, ogólnie biorąc nie stanowi najuboższego odłamu góralszczyzny karpackiej. Zawdzięcza to w pierwszym rzędzie sobie. Nowotarżanin — to góral niezwykle pracowity. A pracuje nietylko na swej roli, ale także szuka innego zarobku czy to w przemyśle domowym, czy też pracując na obcej roli. Góral z Nowotarszczyzny rzadko posiada większą ilość gruntu. Przeciętnie biorąc najmniejsza własność nie przekracza czterech morgów, największa ośmiu. Ale nie dość na tem. Ta skromna posiadłość zawsze prawie jest rozbita, najczęściej z przyczyn fizycznych terenu. Drobną nieraz własność spotkać w kilkudziesięciu parcelach nie należy do rzadkości. Nawet kilka zagonów razem nie często się spotyka. A przecież na ogół jest nawet względny dobrobyt. Glinkę, która stanowi przeważnie glebę uprawną Nowotarszczyzny, zwykle płonną i jałową uprawia Nowotarżanin nawozami i to nietylko rodzimymi lub rodzimego wyrobu z torfu, lecz także, co dziwniejsza, nawet sztucznymi np. z kości mielonych. Stara się zatem o ile możności poprawić żyzność roli, co mu się nawet udaje w pewnej mierze. A przecież jest on w posiadaniu lepszej jeszcze ziemi niż Podhalanin bliżej Tatr lub pod samemi Tatrami. Nowotarżanin sieje owies przedewszystkiem i najwięcej,

¹⁾ Drzwi chaty góralskiej w Zakopanem. S. Witkiewicz (Wisła II. 120—1).

Styl zakopański. St. Eliaz Radzikowski. (Lud. 1900. 172—193).

Budownictwo ludowe na Podhalu. Wł. Matlakowski. Kraków. 1892.

skąd go zwą złośliwie Podhalańskie „owskiem“, jęczmień, żyto, o pszenicy prawie mowy być nie może, do takiej należy rzadkości. Nadto sięgają koniczynę, len, sadzą ziemniaki (grule), kapustę, mniej groch. Na wiosnę, która tutaj przypada na kwiecień, nieraz później zaczynają się roboty w polu i ciągną się przez maj. Góral tutejszy rozwozi nawóz na rolę, orze pługiem a po zoraniu sieje owies, jęczmień, żyto, potem sadi ziemniaki, sieje len i koniczynę, wreszcie zabiera się do ogrodnin: kapusty, grochu i innych. Naturalnie, jeśli gdzieś znajduje się jakiś skromny sad, nie omieszka w nim zrobić niezbędnych wiosennych prac. Sady są tu rzadkością, choć w większym jeszcze stopniu na Podhalu im bliżej Tatr, a nawet uprawa ich nie pociąga górala, zdaje się dla małego zysku z powodu niedoborowych owoców, w czym znowu wina przyrody. Skoro tylko zasiane czy zasadzone płody rolne zejdą, co przypada w maju, robota trwa dalej w polu, bądź przy plewieniu, bądź, jak przy ziemniakach, plewieniu i „rusaniu“. Na czerwiec często, zwłaszcza uboższy Nowotarzanin opuszcza rolę i idzie czy jedzie na zarobek, lecz wraca już z końcem lipca, a w każdym już razie z początkiem sierpnia. Z końcem bowiem lipca odbywają się sianozęcia, w drugiej zaś połowie sierpnia żniwa, (na Podhalu z końcem sierpnia), kiedy już na równinach dawno po nich. Przy żęciu zboża używa góral tutejszy kos, sierpów nie używa. Około św. Michała a więc późnym wrześniem odbywa się kopanie ziemniaków. W październiku już pustki na polach, chyba tylko śnieg zagości, co czasem już w czasie żniw (koniec sierpnia) się zdarza, daleko naturalnie częściej na głębokim Podhalu. Gdy zima zawita, góral jeszcze nie wypocząwszy po jednej pracy, zabiera się do nowej. Młóci zboże, jeździ do boru po drzewo, rźnie sieczkę dla koni, a gdy się z tem wszystkiem upora, zabiera się do przemysłu domowego. Wyrabia sukno z wełny, przeważnie dla siebie, taksamo płótno, trudni się wyrobami koszykarskimi, jednak już na zbyt. Kobiety przędą, płuczą płótno i pobielają, robią wyroby koronkarskie, zresztą razem z mężczyznami zajęte są przy domu i gospodarstwie. Góral bowiem z Nowotarszczyzny wszystkie sprzęty zwykle sam robi, również drobniejsze naprawy domu i budynków, stąd ciesielka nie jest mu obcą, a nawet służy niektórym za rzemiosło i zarobek. Bardzo dba o inwentarz żywy, w którym główną rolę odgrywa bydło rogate, przedewszystkiem krowy.

W „statku” tym domowym widzimy owce, z których mleka wyrabia góral tutejszy ser, a z wełny sukno, ze skóry zaś kozuchy, dalej kozy, które więcej mają tu znaczenia, niż na Podhalu, wreszcie świnie. Naturalnie o jakiejś wybitnej poprawie rasy nie może być mowy nawet z powodu warunków fizycznej natury. I tak jest jednak lepiej obecnie, niż było dawniej. Kiedy bowiem przed 15 laty w okolicach Nowego Targu zaraza na bydło znaczne zrządziła szkody, dzięki poparciu materialnemu Towarzystwa rolniczego, rządu i Wydziału krajowego do dziś dnia zdołano polepszyć gatunek bydła. Tak płody ziemi jak cały „statek” i wyroby własnych rąk w bardzo nieznacznym stopniu stanowią artykuły handlu. Z płodów ziemi sprzedają len, który wywożą w znacznej ilości żydzi, a to z powodu braku przędzalni. Poza tem Nowotarżanie przeważnie zużywają płody ziemi na utrzymanie własne, z wyjątkiem tylko niewielu bogatszych, którzy się części zbytecznej wyzbywają. Całe pożywienie niemal górala tutejszego jest niczem innem jak owocem ziemi, rozmaicie przyrządzonym. Wszak głównymi potrawami mieszkańca Nowotarszczyzny jest papka (bryja) na wrzącej wodzie z mąki owsianej, żur, kwaśnica t. j. na kwaśno przyrządzona kapusta, „grule” czy „rzepy”, jak znowu nazywają w Czarnym Dunajcu ziemniaki i kluski owsiane. Resztę pożywienia stanowi nabiał, w bardzo małej mierze i rzadko, bo tylko chyba we święto — mięso. Nabiał jest także artykułem handlu, częścią surowy, donoszony z okolic Nowego Targu do miasta i na targi, tamże odbywające się, częścią przerobiony na ser, bryndzę, masło. Zresztą z przemysłu zjawiają się w handlu wyroby koszykarskie, koronkarskie, z drzewa oraz specjalne wyroby góralskie jak fajki, spinki i inne. Z tych ostatnich jednak znacznie więcej Podhale właściwe, a na niem wieś Ratułów pod Gubałówką. Pracy zatem głównie zawdzięcza Nowotarżanin, że mimo nieprzyjaznych warunków przyrody nie cierpi na ogół biedy. Obok pracowitości jest oszczędny, nieraz aż do skąpstwa i wyzysku. (Dlatego żyd w wioskach niektórych ledwie wegetuje). Nad temi właściwościami Nowotarżan góruje wielka zapobiegliwość. Gdy góral tutejszy nie ma gruntu lub ma go bardzo mało, opuszcza grunt i rodzinę i wyjeżdża do Ameryki „za szczęściem”. Ciekawe jednak, że je znajduje, że zarabia tam na obczyźnie wcale nieźle, skoro przysyła pieniądze do domu a i sam po paru lub kilku latach wraca do

domu, przywożąc sporo nieraz ze sobą grosza. Niemało też obok siebie zawdzięcza Nowotarżanin dobroczynnej działalności licznych towarzystw ekonomicznych. Istnieje tu Towarzystwo rolnicze powiatowe, Towarzystwo zaliczkowe rolnicze i kilka kas Raiffeisena. Szczególnie Towarzystwo zaliczkowe rolnicze i kasy Raiffeisena rozwijają dzięki pracy wybitnych jednostek oraz poparciu rządu i Wydziału krajowego szeroką i pożyteczną niezwykle działalność. Towarzystwo rolnicze zaliczkowe udziela pożyczek na bardzo dogodnych warunkach, taksamo kasy Raiffeisena, w których znowu specjalne Kółka zajmują się podniesieniem gospodarstwa rolnego przez sprowadzanie nawozów sztucznych. Jedna tylko instytucja tak pożyteczna i potrzebna jak Towarzystwo Wzajemnych Ubezpieczeń najwięcej ma tu do zwalczenia, trudno bowiem wytłumaczyć Nowotarżaninowi konieczną potrzebę asekuracji z korzyścią dla niego w pierwszym rzędzie.

Tak w gospodarstwie, jak i zatrudnieniach widać różnicę między Nowotarszczyzną a Podhalem. Gdy tutaj na Nowotarszczyźnie chów bydła niejako równoważy się z gospodarstwem rolnem, tam na Podhalu przewyższa je, stanowi podstawę życia i zatrudnień mieszkańców.

Wogóle gospodarka rolna na Podhalu niżej stoi, niż na Nowotarszczyźnie z powodu bardziej jeszcze niekorzystnych warunków fizycznych.

6.

Natura i charakter Nowotarżanina odzwierciedlają się w jego życia obyczajowym i duchowym. Życie rodzinne w stosunku do przeszłości wykazuje charakter zachowawczy. Głową domu jest wszędzie ojciec rodziny, on wszystkiem zarządza, o wszystko się stara. Pomocą jest mu żona, matka rodziny, także dzieci, o ile są starsze. Jednakowoż żona jest wykluczona, jak wogóle wszystkie niewiasty od spraw ważniejszych. Upatrują w tem niektórzy badacze przyczyny rozwiązłości kobiet, do czego dodają wszakże inne, może ważniejsze przyczyny, jak ostre powietrze, samotność, ciągłe zatrudnienie mężczyzn. Nowotarżanin jest gościnny i chętnie gości przybysza w swym domu. W pożyciu codziennem z innymi gospodarzami (gazdami) wsi na ogół panuje harmonia, choć względna, namiętność; bowiem do pieśniactwa cechuje wybitnie tak Nowotarżan jak i ich najbliższych

sasiadów — z Podhala, W kierunku tym starają się przeciwdziałać księża, którzy tutaj są panami sytuacji. Dla Nowotarżanina wszyskiem jest ksiądz, jego słowo — prawem. Nikt we wsi nie ma takiej powagi i znaczenia jak ksiądz. Nowotarżanin choć posłuszny władzom poczawszy od wójta i Rady gminnej, z którymi żyje mimo to wcale patryarchalnie, przecież najwięcej słucha księdza i ma dlań najwyższe poważanie. Ksiądz też często musi bronić szkoły i nauczyciela, ktorego Nowotarżanin uważa za jednostkę narzuconą, nie umie ocenić jego pracy, nie pojmuje doniosłości nauki. Góral tutejszy posyła dzieci do szkoły, bo musi, ulegając przymusowi szkolnemu, a trudno mu go ominąć np. wymówką wielkiej odległości od miejsca zamieszkania, skoro niema prawie wsi bez szkoły choćby jednoklasowej. Szkoła ma tu wielkie zadania do spełnienia. Przedewszystkiem musi przekonać górala, że oświata konieczna, powtórę uświadomić go narodowo. Chociaż pod tym względem jest postęp w stosunku do tego, co jeszcze niedawno było, ale bardzo nieznaczny, mimo usilnej pracy szkół, nauczycielstwa, duchownych i wybitnych jednostek z inteligencji. Szczególnie trudno uświadomić górala narodowo. Póki w szkole słyszy o Polsce, to coś tam o niej wie. Gdy opuści szkołę, wszystko to puszcza w niepamięć, uważa się za górala w pojęciu narodowości odrębnej od Polaków z równin, których nazywa Łachami czyli mieszkańcami równin w znaczeniu pogardliwym. I choć ta odrębność do pewnego stopnia widoczna w cechach antropologicznych, języku, stroju, zwyczajach, przecież to lud polski z małą domieszką z czasów kolonizacji osadników wołoskich, oraz szczególnie tutaj na Nowotarszczyźnie osadników niemieckich, (których na Podhalu znacznie mniej się zmieszało). Życie obyczajowo-zwyczajowe wraz z jego obrzędami rozwinęło się głównie w dwóch kierunkach: 1) w święceniu pewnych dni w roku, przeważnie świąt, 2) w urządzaniu i obchodzeniu pewnych uroczystości w życiu rodzinnem. W pierwszym kierunku na szczególniejszą uwagę zasługuje Nowy Rok, w którym obok zwykłych wzajemnych życzeń spotyka się odpowiednie wiersze, Trzech Króli (odbywa się znane święcenie kadzidła i pisanie kredą inicjałów imion trzech królów, w ten dzień też zwykle odchodzi ze służby czeladź lub umawia się z gazdą na rok następny), Święto Matki Boskiej Gromnicznej (święcą gromnice). Ostatki obchodzą na Nowotarszczyźnie stosunkowo

suto, pieką mięso wieprzowe lub cielęce, piją wino, wódkę i piwo. W niedzielę Białą czyli trzecią po Wielkiej Niedzieli chodzą dziewczęta po domach ze „śmierziom“ tj. lalką, ubraną w białe płótno i śpiewają, w kwietną niedzielę święcą „bazicki“. Święcone obchodzą uroczyście, młodzi w poniedziałek wielkanoćny leją dziewczęta wodą, często z sikawek. W Zielone Święta gazda święci poczynające się zielenić zagony. Inne wybrane dni czy święta w roku łączą się z podobnymi uroczystościami czy obrzędami jak u naszego ludu ¹⁾, często tylko nazwa odmienna. Tak np. w Boże narodzenie chłopcy chodzą po chatkach przebrani „z żywą szopką“, co się zwie turoniem. Wtedy też a raczej jeszcze w wigilię zwykli Nowotarżanie, odprawiając rozmaite praktyki, przepowiadają, jaki będzie rok przyszły pod względem meteorologicznym. W drugim kierunku trzy głównie uroczystości, połączone także z obrzędami kościelnymi zwracają na się uwagę: Chrzest, Wesele, Pogrzeb. Chrzest, a raczej cała uroczystość chrztu w głównych zarysach nie różni się od obrzędu u naszego ludu w Krakowskim. Tak samo ojciec szuka kumotrów, taksamo po obrzędzie kościelnym kumotrowie obchodzą ołtarz ze świecami i rzucają na tacę ofiarę, taksamo w domu odbywa się huczna zabawa, połączona z sutą ucztą. Różnice polegają na drobnych właściwościach, bądź w samej uroczystości domowej, bądź w pewnych nazwach lokalnych. Natomiast koloryt zupełnie swojski posiada obrzęd weselny. Rodzice zwykle układają małżeństwo, w którym równość majątkowa bywa utrzymana. Przed ślubem rodzice panny młodej dają panu młodemu ślubną koszulę, haftowaną, wyszywaną i „kabat“ czarny. Panna młoda stara się o bukiet dla pana młodego i drużbów. Drużbowie spraszają gości na wesele. Panna młoda dostaje od rodziców parę ziarenek owsa, jęczmienia i lnu do bućków, a za „pazuhe“ chleba kawałek, cukier i pieniądze. (Taki zwyczaj jest w Czarnym Dunajcu ²⁾ nie zawsze i nie wszędzie na Nowotarszczyźnie przestrzegany). Przed pójściem do kościoła, więc do ślubu, odbywa się cała ceremonia szukaniania panny młodej przez drużbę, po błogosławieństwie idą, częściej jadą do kościoła. Malowniczy to widok: stroje piękne,

¹⁾ Na Matkę Boską Zielną święcą zioła. w dniu Zadusznym niosą lampki z tłuszczem do kościoła i t. p.

²⁾ Czarny Dunajec, monografia etnogr., jak wyżej.

barwne, jaskrawe, tak kobiet, jak i mężczyzn mienia się zwłaszcza w pogodny słoneczny dzień. A przytem co za huk, zgiełk, fantazyja u tych gości weselnych! Po ślubie (zwykle rano) wesele i tany, w południe obiad, po obiedzie znów tany, przed wieczorem czepiny, do których trzeba wykupić pannę młodą z tańca z parobkami. Gaździny ubierają pannę młodą w czepek muślinowy, biorą ją między siebie i rozpoczynają czepiny. Do czepca wrzucają rodzice panny młodej i wszyscy goście weselni pieniądze, które mają dla pary młodej służyć na zagospodarowanie. Po czepinach tańczą kobiety z panną młodą „poloneza“, by pokazać, że bez mężczyzn się obejdą. Potem trwa w dalszym ciągu huczna zabawa przez całą noc, poczem odprowadzają pannę młodą do pana młodego. Opisane tutaj wesele wzięto z życia Czarno-Dunajczan¹⁾; przecież jednak wygląda ona niemal taksamo na całej Nowotarszczyźnie, tu i ówdzie tylko ulegając drobnym zmianom. Ciekawym jest wcale obrzęd pogrzebowy, bo obfituje w mnóstwo zabobonów, tak znamienitych dla Nowotarzan i Podhalań. Znów dla przykładu garść szczegółów z pogrzebu u Czarno-Dunajczan. Gdy gazda kona, należy zastukać do uła, obudzić pszczoły, także do stajni, obudzić bydło, by razem z konającym nie odeszli. Gdy bydło wtedy na pastwisku, sprzedać je zaraz, boby się nie darzyło. Przy wynoszeniu do kościoła trumny z ciałem nieboszczyka z izby, gdzie spoczywała, należy ją trzy razy na próg postawić, by nieboszczyk jako strach lub strzygoń nie przychodził do domu. Poza tego rodzaju zabobonami wierzeniami, obrzęd żałobny w głównym zarysie nie różni się prawie od takiegoż obrzędu u ludu krakowskiego²⁾.

Zabobony i wierzenia, taką rolę wybitną odgrywające, tworzą się głównie dziedziny przyrodniczej, a w tej znowu przede wszystkim meteorologii. Przepowiadają, robiąc przytem często pewne praktyki wróżbiarskie, jakie będzie rok przyszły, czy zima będzie mroźna i obfita w śniegi, czy wiosna będzie wczesna i jaka, taksamo lato i jesień, jakie będą urodzaje i t. p. Nierzadko też spotkać we wsiach Nowotarszczyzny wróżbiarki i wróżbiarzy zwanych często planetnikami. Nowotarżanie, po-

¹⁾ Czarny Dunajec... j. w.

²⁾ Dawniej były różnice: np. trumnę z gazdą w nocy składano na boisku w zabudowaniach gospod., trumnę gaździny w komorze, bo tam były ich rządy.

dobnie jak Podhalanie, stworzyli sobie cały świat duchów, strachów, rusałek, dziwożonów, strzygoniów, boginek. Mieszczą go w przyrodzie, w której znów roślinom szczególne przypisują własności, nieraz cudowne. Z roślin robią rozmaite leki, o rozmaitych jeszcze nazwach, ale — co ważniejsze — upatrują w niektórych z roślin jakiejś mocy cudownej, dającej np. szczęście. I u nich, podobnie jak u ludu z równin, paproć odgrywa niepospolitą rolę. Znają aż trzy rodzaje paproci: paproć zwykłą, „florencyne“ i „słodycke“. Zdawałoby się, że wobec tej zabobonności, Nowotarżanin jest mało religijny. Tak nie jest. Jest bardzo religijny, lecz jakoś ciekawie, po swojemu, umie wiarę głęboką pogodzić z zabobonnością, wierzeniami, a nawet czasem czarami. Pod wpływem księży wyzbywa się ich powoli.

Wierzenia i zabobony znajdują często swój wyraz w licznych na Nowotarszczyźnie podaniach i opowieściach. W nich to występuje także cała przyroda ze wszystkimi swoimi żywiołami, ale obok niej nie brak tematów, opartych nawet na prawdzie z przeszłości, tylko suto ubranej, zmienionej nie do poznania. Tu też należą liczne bardzo podania i opowieści o zbójnikach z wodzem ich i bohaterem w oczach tutejszych górali, Janosikiem. Jest to ulubiony temat, zwłaszcza na sąsiednim Podhalu. Ale obok takich tematów spotyka się dość często opowieści, osnute na tle życia Świętych, nawet Samego Pana Jezusa. To godzenie motywów, wziętych nieraz z biblii z motywami natury zupełnie świeckiej, nieodpowiadającymi całkiem tamtym jest właśnie tak charakterystyczne dla Nowotarżan, Podhalan i wogóle ludu.

7.

Tensam charakter fizyczny i duchowy Nowotarżan odbija się w mowie, pieśniach, muzyce i tańcach. Mową jest gwara taka, jak podhalska z małemi zmianami i lokalnemi właściwościami. Gwara ta, czy ją nazwiemy nowotarską czy podhalską jest zdaniem badaczy jedną z najpiękniejszych gwar ludowych, a nawet „bodaj, że najpiękniejszą“. Bron. Dembowski we wstępie do „Słownika gwary podhalskiej“ ¹⁾ tak się o niej wyraża: „Odmienna od reszty płaskiego kraju przyroda górską Podhalą, zgoła różne warunki bytu górali i długie ich odosobnienie od

¹⁾ Br. Dembowski. Słownik gwary podhalskiej. (Spraw. kom. jęz. Akad. Umiej. 1894).

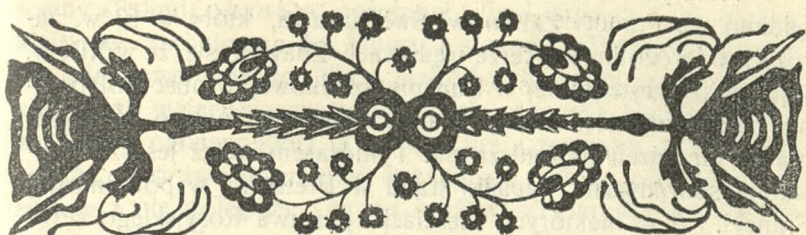
głównych arterii życia narodowego wpłynęły z jednej strony na oryginalność gwary ludowej i jej bogactwo, z drugiej znów pozwoliły przechować się mowie ludu w prastarej i nieprzeistoczonej formie". Obok tych cech odznacza się giętkością języka, zwięzłością, obrazowością. Widać w niej tę czerstwość i zdrowie fizyczne górala, widać spryt, energię, temperament i duże zdolności intelektualne.

Pieśni spotyka się mnóstwo, rozmaitych: miłosnych, pasterskich, wojackich, kołysanek, okolicznościowych, wreszcie choć najmniej zbójcekich (w przeciwieństwie do Podhala). Najwięcej jest okolicznościowych i miłosnych, które właściwie mieszają się z sobą, gdyż niema prawie pieśni bez treści miłosnej. Do typowych pieśni okolicznościowych należą pieśni, śpiewane przez dziewczęta przy miedleniu lnu, w czasie sobótek itd. Nierozłączną prawie całość z pieśnią stanowi u górala muzyka, często połączona też z tańcem. Muzyka góralska nosi charakter jakiejś monotonności, a przytem melancholijności i dzikości. Taką jest też muzyka na Nowotarszczyźnie i Podhalu. Instrumentów znają tu niewiele: fujarka, kobza, skrzypce, oto wszystko. Odpowiedni muzyce jest taniec. Górale tutejsi znają rozmaite tańce. Najbardziej rozpowszechniony na Nowotarszczyźnie „cyfrowany“ zwany także podhalańskim, bo jest równie częstym na Podhalu. Jest to taniec solowy. Góral młody tańczy, a dziewczyna przebiegając drobnutko nóżkami „bockuje“ wokoło tańczącego. Z innych tańców najulubieńszych wymienić można krzesanego, krakowiaka, półkę, poloneza.

ZAKOŃCZENIE.

Pokrótce skreśliliśmy życie fizyczne i duchowe Nowotarszczyzny, ciekawe ze wszech miar, bo dochowujące nam obraz przeszłości, mało zmienionej z powodu ekskluzywności i konserwatyzmu mieszkańców. Widzimy w nim lud nie tylko w obecnej dobie, lecz także w dalekiej moze przeszłości.

Kraków, 1912.



BRONISŁAW PIŁSUDSKI.

Trąd wśród Gilaków i Ajnów.

Trąd, lub lepra, był i jest postrachem ludzkości, a pomimo wysiłki badaczy dotychczas nie zbadano go do dna, chociaż już dziesiątki wieków zna go Europa, jako okrutnego niszczyciela rodzaju ludzkiego. Obecnie spotykamy trąd przeważnie w krajach o niskim poziomie kultury ekonomicznej i nędznych warunkach higienicznych, lecz nie zupełnie zanikła pamięć o trądzie w Europie, gdzie grasował począwszy od 8 wieku (od czasu zetknięcia się z żydami i ludami Saraceńskimi), zaś szczególnie od czasu wojen krzyżowych. Dziś jeszcze spotykamy prawie wszędzie ślady istnienia wzbudzającej niegdyś współczucie, tak strasznej choroby. Oto np. w Neuchâtel, gdzie obecnie przebywam, jedna z pięknych ulic nazywa się Maladière, bo w średniowieczu były przy niej przytułki urządzone dla trędowatych. Przypominają się więc tu czasy, gdy już walczono z zarazą bezwzględem izolowaniem trędowatych, gdy coraz surowiej odnoszono się do nieszczęśliwych chorych, pozbawionych wszelkich praw, wyrzucanych z życia społecznego a czasem mordowanych pod wpływem gniewu tłumów, przypisujących trędowatym różne dyabelskie czyny — jak porywanie dzieci, zatrucie studzien, stosunki z dyabelską siłą i chęć szkodzenia zdrowym ludziom.

W 17-ym wieku przytulki były już prawie puste i resztki oddano we Francyi Zakonowi Św. Łazarza, który w 12 w. założyli w Jerozolimie rycerze trędowaci. Zdawało się, że w XIX w. trąd znikł przynajmniej w Europie środkowej w obec polepszenia odżywiania się, zdrowych mieszkań, stopniowego zwiększania się urządzeń higienicznych. Tymczasem wciąż jeszcze konstatają sporadyczne wypadki trądu w Bretanii i w południowej Francyi. A w niektórych częściach państwa Rosyjskiego (Prowincjach Nadbałtyckich, Bessarabii, Ziemi Kozaków Dońskich trąd istnieje stale epidemicznie. Na ostatnim (XII-ym) zjeździe lekarzy rosyjskich imienia Pirogowa (w 1910 r.) omawiano kwestyę trądu, który nazwano jedną z klęsk Rosyi. W obec niedokładnej statystyki naliczali jedni do 2.000, inni 10.000 chorych w całym państwie.

Dwa razy przejeżdżałem przez kraj, gdzie trąd wśród nielicznej ludności jest zjawiskiem stałym. Są to puste smutne wybrzeża jednej z największych rzek na świecie, Amuru. Ludzie boją się go tak, iż jadąc starają się nie jeść nic pochodzącego ze wsi Amurskich, mieć jak najmniej styczności z mieszkańcami, wśród których procent chorych na leprę jest ogromnie duży. I dziwne, w jednej wsi, gdzie przebyłem 10 dni (Troickoje), zachorowała na trąd żona urzędnika pocztowego, która, bojąc się tej choroby unikała wszelkiego zetknięcia się z ludnością i zabezpieczała się stale od możliwości zarażenia się od chorych, czego np. ja ani inni nie robili.

Trąd istnieje również endemicznie wśród tubylców, zamieszkających na wybrzeżach Amura, między innymi u Gilaków, szczepu, zaliczonego do grupy pale-azyatyckich ludów, którego ogólna liczba w r. 1897 wynosiła 4.500 osób. Chorobę tę uważają Gilacy za najstraszniejszą ze wszystkich innych, i wiele osób nie chce wymawiać nawet jej nazwy. Pomimo me dobre długoletnie stosunki niejednokrotnie wprowadzono mię w błąd i dawano odmowne odpowiedzi co do istnienia tej choroby wśród Gilaków Sachalińskich. Zaledwie w ostatnim roku mego pobytu na Sachalinie zdołałem otrzymać odpowiedzi szczere i zawierające ciekawe szczegóły, które dalej przytoczę.

Gilacy wewnątrz wyspy zamieszkali wzdłuż rzeki Tymy i na wschodnim wybrzeżu nazywają leprę — k w a t ũ d , na wybrzeżu zaś zachodnim i na lądzie Azji u ujścia Amura — c h a ć ũ d ż .

Przyczynę jej przypisują Gilacy chorej rybie z gatunku łososiny (Salmo), która w ogromnej ilości zachodzi do wszystkich rzek Sachalinu i do Amuru i stanowi główne pożywienie się miejscowej ludności. Otóż pośród wyłowionej ryby zdarzają się okazy, mające wewnątrz na mięsie robaczka białego zwykle w okolicy ogona. Ryba ta miewa już z zewnątrz trochę inny wygląd, jest zwężoną i oko wprawnego rybaka od razu ją pozna, lecz nie polegając, na tej możliwości określenia i natychmiastowego odrzucenia chorego okazu, Gilacy skrzętnie oglądają każdą sztukę przy oczyszczaniu jej i dzieleniu na kilka cienkich pasm mięsa, przeznaczonych do suszenia na słońcu i zwanych powszechnie w Syberii ju k o ł a. Nie bywa tej chorej ryby wiele, lecz mówili mi Gilacy na Amuru, iż w każdy sezon trafia się w jednej wsi kilka takich sztuk. Niedokładne oczyszczenie a następnie spożycie przez kogokolwiek takiej chorej ryby (ch a r i h r y č o, tj. z robakiem ryba) jest właśnie zdaniem Gilaków przyczyną tej strasznej choroby, trądu.

Symptomy lepry określają Gilacy następująco: więc przede wszystkim obrzęknięcie nad brwiami ¹⁾ i wypadanie z brwi włosów, następnie stan ogólnego obrzęknięcia, jak gdyby człowiek znacznie tyć zaczął. Wreszcie czernieje cera, chudnie ciało, zjawiają się rany, zmiana głosu, osłabienie.

Już w pierwszym stadium choroby Gilacy oddzielają chorego od reszty rodziny, będąc przekonani, iż trąd jest niebezpiecznie zaraźliwym. Tylko dziecko, подростка zmuszeni są zostawić w domu wśród rodziny; wydzielają mu jednak osobny kąt, pościel dla jego własnego użytku, i naczynie, którego już nikt inny się nie dotyka. Dorosłego zaś dotkniętego trądem oddzielają zupełnie, budują mu osobną chatkę i to najczęściej nie w pobliżu osady, a co najmniej w kilku od niej kilometrach i u innej rzeczki. Dostarczają tam choremu pokarmu, lecz nigdy nie zmuszają go pracować.

Bywają wypadki, że chory samodzielny gospodarz zostaje z dziećmi w jednym domu, lecz wówczas środki ostrożności stosują już do całej rodziny. Częściej, jak opowiadają Gilacy, chory właściciel domu, żałując żony i dzieci, sam się oddziela

¹⁾ Wobec tego, iż Gilacy zdejmują odzienie, tylko w nocy i nigdy jeden przy drugim nie obnaży się, pierwsze ślady lepry w formie plam na ciele unikają ich świadomości.

i rozpoczyna tylko staranne leczenie. Zostawiają też trędowatego w domu, w którym oznaki choroby jego się objawiły, a reszta rodziny buduje sobie nowy dom, nie biorąc z sobą nic, z czem trędowaty miał częstą styczność.

By nie zarazić się, Gilacy, biorąc w ręce jakiegokolwiek rzeczy chorego np. naczynie, dotykają się go tylko końcami palców i uważają, by na dłoni nie został choćby najdrobniejszy proszek. Podchodząc do trędowatego, nie dopuszczają, by powiedział pierwszy jakie słowo, bo już i tą drogą zaraza może przejść na zdrowego. Zawsze więc zdrowy spieszy rozpocząć rozmowę. Niektórzy chorzy, wiedząc o tym przesądzie milczą i czasem uśmiechając się, czekają z tą rezygnacją ludzi odepchniętych i czujących swe upośledzenie. Żony trędowatego nikt nie bierze, chociażby ona dłuższy czas była zdrową. Również człowiek z oznakami tej choroby żony nie otrzyma, chociażby była mu obiecana.

Pomimo tej bojaźni przed trędem nie jest on jednak uważany za nieuleczalny. Przedewszystkiem pomaga specjalna dyeta, a więc nie dają trędowatym ryżu, jaj, ikry, ani ryby lub jukoły i jagód. Mięso i tłuszcze zaś, nie wyłączając niedźwiedziego jest zalecane, również wszelkie rośliny jadalne, szczególnie czeremsza (*Alium victoriale*)¹⁾. Zabraniają też dawać tłuszcz małej pstrej foki, a natomiast jest zalecany tłuszcz foki dużego gatunku.

Chociaż zwykle w przeciągłych wypadkach chorób szaman jest niezbędnym doradcą i lekarzem u Gilaków, lecz leczyć trędowatego nie podejmuje się przeciętny szaman. Boi się również, mówią Gilacy, by choroba nie przeszła na niego samego. Porywają się do walki ze złym duchem, który chorobę sprowadził, tylko najpotężniejsi szamani. Oto jak leczył szaman z Adoływi starą kobietę z Natro: po seansie szamańskim w nocy posadził chorą nagą do dużego kotła, z Mandżury sprowadzonego (bez uszy), nalał tam trochę wody i zaczął całe jej ciało skrobać przygotowanym uprzednio drewnianym nożem (zrobionym według modelu zwykłego żelaznego). Tak zeskrobał niby wszystkie robaki, które poobsiadały ciało trę-

¹⁾ Na Sachalinie osiedlnicy i katorżnicy używają tej rośliny w dużej ilości pomimo bardzo przykrego zapachu jako środek profilaktyczny przeciw skorbutowi.

dowatej. A były one, upewniał szaman, zupełnie podobne do robaków w rybach odnajdywanych, głowy tylko ich były czarne. Kociół przywrócono dnem do góry i więcej go nie ruszano. Chorej zaś miało się polepszyć i w 5 lat później umarła już od innej choroby.

O drugim wypadku wyleczenia przez szamana również trędowatej kobiety (nazywała się Awylk) ze wsi Lankri opowiadali mi Gilacy z pod Nikołajewsk na Amurze. Udano się na małą wysepkę w ujściu Amura i tam szaman tak samo posadził chorą do kotła i skrobał jej ciało swymi własnymi pazurami. Też poodpadały niby robaki, które zostawione były w kotle, przykrytym innym takim samym. Wyrzucono też i ubranie chorej, a odziano ją zupełnie nowem. Szaman odbywał operację w ubiorze ze złotogłównia chińskiego, który Gilacy przechowują, jak skarb. Otrzymał go od krewnych chorej jako zapłatę za podjęcie się leczenia. Chora wyleczyła się i syn jej Lahbain i wnukowie są zupełnie zdrowi.

Lecz oto środki znane wszystkim, które stosowano bez żadnej porady szamańskiej i czasem z pożądanym skutkiem:

1. Trędowatego nagiego wkładają do mrowiska, i jeżeli go nie chcą kąsać mrówki, jest to zły znak, bo nadziei już żadnej nie ma; jeżeli zaś mrówki opanują ciało i kąsają, to zostawiają go ile możności jak najdłużej w mrowisku i chory potem może uzdrowieć.

2. Daleko silniejszym środkiem na trąd jest krew i kał świeżo zabitego niedźwiedzia. Dodają jednak wymaganie, by sam chory zabił niedźwiedzia, potem rozpruł mu zaraz wnętrzności i wytarzał się w nich. Nazywają ten środek *čeh yf n our p s und*, tj. „brzuchem niedźwiedzia wymyć się”. Niedawno umarł starzec z Kekerwo (na Wsch. brzegu Sachalinu), który będąc młodym, wyleczył się pono takim sposobem od trądu.

3. Trzecim sposobem leczenia, o którym tylko od Gilaków Amurskich słyszałem, jest częsta zmiana miejsca. Urządzają choremu gdzieś w lesie, w niezaludnionem miejscu domek i przynoszą mu jedzenie, przy powtórnem przyjsciu — a odwiedzać go starają się jak najrzadziej — jeżeli widzą pewną poprawę, wyrażającą się powiadają, przedewszystkiem w tem, że chory nic prawie nie je — to przeprowadzają go do dalszego cichego miejsca i tam budują ponownie mały domek. Po kilku takich zmianach, czasem chory czuje się o tyle do-

brze, że ma już dostatecznie sił (jeżeli to mężczyzna) chodzić na polowanie. Wówczas jest pozostawiony sam sobie. Poluje, buduje sobie szałas i gdy zupełnie dobrze się czuje, wraca z powrotem do domu, do rodziny. Zdarzało się jednak nieraz, że taki poprawiający się, zaskoczony zimą, zamarał gdzieś w dzikich, dziewiczych lasach.

Gdy zaś nie było nadziei na poprawę i choroba rozwijała się, niszcząc stopniowo organizm chorego, to, mówili mi przyjaźnieni Gilacy, zabijano go. Omawiano takie zamierzone zabójstwo z wpływowymi członkami rodu, dyskretnie, by nie słyszała młodzież, dzieci, kobiety. Polecenie wykonania tej smutnej konieczności otrzymywał zawsze najbliższy krewny chorego: ojciec lub brat — mężczyzny, ojciec lub mąż — chorej kobiety. Zjawiał się taki egzekutor do trędowatego i doradzał przeniesienie się do innego miejsca i wybudowanie nowego domku. I w chwili, gdy chory usiadał gdziekolwiek, wykonawca rozkazu rodowego z tyłu z nienacka uderzał dzidą, starając się trafić w okolicę serca. Na Sachalinie mówiono mi, iż używano łuku i strzały. Oręż rzucano tu przy trupie, zostawianym bez pogrzebu. Wykonawca oddalał się jak najszybciej, lecz po powrocie do domu nikomu ani słówka jednego nie mógł powiedzieć o całym zajściu. Charakterystyczne jest to, iż u Gilaków istnieje dotychczas srogo przestrzegana krwawa zemsta, zakazująca wszystkim członkom jednego rodu odemścić za zabójstwo swojego śmiercią jakiegokolwiek mężczyzny z rodu zabójcy. Tu zaś odważa się swój zabić swego bez bojaźni kary boskiej. Przypuszczam, że odgrywa główną rolę więc w tych wypadkach pobudka współczucia dla cierpień chorego, którego beznadziejny stan jest widocznym, z drugiej zaś pełne rezygnacyi poświęcenie jednego dla zbawienia innych członków rodu. Zabójstwo dokonane nad trędowatym, mówił mi Sachaliński Gilak Ziemiałak, jest najlepszym środkiem ukrócenia złowrogiej działalności tego ducha, prześladowającego tą chorobą dany ród.

Ciekawą jest również mądra psychologia tego pierwotnego szczepu. Rozporządzić się życiem chorego można było tylko wówczas, gdy był już on dorosłym. Osobnika młodego (do 20 mniej więcej lat) nie śmiano zabijać, chociażby już miano przeświadczenie o nieuniknionym końcu rozwijającej się okrutnej choroby. Względem osoby młodej nie śmia tracić nadziei w „vis medicatrix naturae” i ona to przyzwyciężała wszel-

kie osobiste i rodowe-egoistyczne uczucia, które mogłyby podsuwać myśl prędszego usunięcia chorej jednostki, mogącej być zarazkiem niebezpiecznym dla innych. Na ogół Gilacy są dla swych chorych i niedołączonych członków rodziny bardzo względni, po za chorobami uznanymi za zaraźliwe. Podczas epidemii ospy chorych nie tylko wydzielają do osobnych szałasów, lub domków, lecz czasem zostawiają ich samych przenosząc się, jeżeli mają możność, do innego nie zarażonego miejsca.

Oto jakie jeszcze ostrożności zachowują względem zmarłych trędowatych, których, wydaje mi się, boją się jeszcze więcej niż żywych. Zapewne sądzą, że zły duch, który siedział w chorym jest już oswobodzony i czeka tylko sposobności, by wcielić się w kogo innego. Tak np. gdy do bardzo źle już mającego się trędowatego, przychodzi jego krewny niosąc mu pożywienie (nigdy przytem nie dają mu jedzenia ugotowanego w domu, otrzymuje zaś zapasy, z których sam musi, jeżeli może, ugotować dania), to stara się nie wchodzić do szałasu, lub domu, przekonać się, czy nie umarł już chory. Gdy brak oznak życia, to nie wchodził, a pospiesznie wracał do domu. Miejsce zaś, gdzie umarł trędowaty pozostawało na zawsze zabronionem do zwiedzania, do zbierania tam jagód, do polowania.

Chociaż przeważnie Gilacy swych zmarłych palą, jednak trędowatych, którzyby zmarli w pobliżu osad, lub nawet w domach zamieszkałych przez ich rodziny, chowają inaczej. Gilacy na Amurze układają zmarłego na trąd do dużego kotła, przykrywają innym takim samym kotłem, zawiązują siecią i odnoszą taką trumnę możliwie daleko do lasu, co najmniej 5 kilometrów. Jeszcze częściej przewożą na drugą stronę rzeki i również porzucają ją w głębi lasu a nigdy nie zostawiają kotła z trupem blisko wody. Obok trumny układają wszystkie rzeczy, używane przez chorego. Wracają potem uczestnicy pogrzebu do domu, okrążając długo las i śpią w nim w różnych miejscach 2—3 noce.

Na Sachalinie trędowatego również nie palą, lecz pogrzebu moi przyjaciele nie umieli mi opisać, którzy mi z pewnym strachem wszystkich danych o trądzie udzielali. Mówili tylko, że uczestnicy pogrzebu wracając zasypywali ślady swych nóg próchnem (nazywają to *pizif heu wewund*, tj. swoją drogę zakryć). Przytem, by zmęczyć i oszukać złego ducha, który

prawdopodobnie stara się ich dopędzić, robią stale zakręty, idąc i wracając, przeskakując przez krzaki, zbaczając wciąż z drogi prowadzącej do ich wsi. W pewnem miejscu przygotowuje się dla wszystkich świeże odzienie. Nie dochodząc do niego, rozbierają się do naga rzucają odzienie, w którym podczas pogrzebu byli ubrani, i znowu starannie przysypując prochem ślady swoje, podchodzą do czystego ubrania. Wdziawszy je, idą już spokojniej i prędzej do domu. Zły duch trądu, w postaci robaka zawsze pojmowany, ma nie znosić próchna, zasypującego mu oczy, i przy zastosowaniu opisanych środków ostrożności jest oszukany, ludzie zaś są pewni, iż niebezpieczeństwo już tak bliskie zachorowania na trąd jest tym razem usunięte.

Co do rozpowszechnienia trądu, to Gilacy i na Sachalinie i na Amurze jednogłośnie upewniali mię, iż najczęściej trąd się spotyka wśród Olczów (Margunów) zamieszkających między Gilakami i Goldami. Na Sachalinie zaś trąd zdarzał się na północy, zarówno na wybrzeżu wschodniem, jak i zachodniem. Przeważnie chorowali ludzie zamożni, tak iż są przekonani Gilacy, że „zły duch trądu lubi bogatych“¹⁾. Gilacy z rzeki Tymy i na południowej granicy ich rozsiedlenia zamieszkali pono nigdy na trąd nie zapadali, również nie słyszeli, by na trąd zapadali Ajnowie.

Niestety badacze życia Gilaków jak L. Schrenk, L. Sternberg nie wspominają o trądzie i tylko Dr. Zeland (z Warszawy), który przebył kilka lat w Nikołajewsku nad Amurem notuje, że „trąd wśród Gilaków czasem się spotyka“. Lekarz ten widział „dwa wypadki u ojca i syna, wówczas gdy drugi syn był zupełnie zdrow“²⁾. Osobiście nie udało mi się zobaczyć trędowatego Gilaka, chociaż w tym celu zwiedziłem w 1905 r. leprozoryę w pobliżu Nikołajewska przez rząd urządzoną. Jednakże nie zastałem ani jednego chorego z pośród tubylców. Przełożona, siostra miłosierdzia, Łotyszka z pochodzenia, która się poświęciła opiece nad trędowatymi, opowiadała mi, iż kilku

¹⁾ Porównać np. francuskie określenie trądu z 13. w., które mówi, że ta choroba nie szczędzi ani króla, ani hrabiego (ki n'espargne ni roi ni conte). La Grande Encyclopedie. Lepreux.

²⁾ Dr. Zeland — O Gilakach. Izwiestija Antropologicznego Oddziału Tow. Miłośników Przyrodoznawstwa, Antropologii i Etnografii w Moskwie XLIX tom, str. 123.

zmarło, parę zaś osób zabrali krewni po wydaniu nowego rozporządzenia miejscowej władzy, znoszącego przymusowy pobyt chorych w leprozoryi. Wprowadzony był on w tym kraju w 1896 r., lecz pod wpływem opinii zjazdów lekarskich został cofnięty. Zdarzały się bowiem wypadki, że chorzy tubylcy woleli samobójstwem przerwać swe smutne dnie, niż iść pod przymusem policyjnym do wydającego się im strasznym przytułku przez rząd uformowanego ¹⁾. Fakt zabrania chorych z powrotem przez krewnych pomimo świadomości niebezpieczeństwa choroby dowodzi, że litość dla trędowatych dominuje nad strachem przed nimi.

Nie będąc specjalistą-lekarzem, ale wobec niepoznanej dotychczas etiologii trądu, pozwałam sobie poruszyć jedną ciekawą kwestyę dla mnie niewyjaśnioną, a mianowicie, czemu Ajnowie będąc otoczeni z północy Gilakami, z południa Japończykami, wśród których trąd grasuje ²⁾, sami prawie że nie zapadają na niego.

Dodaję prawie, bo jednak wypadki trądu wśród Ajnów Sachalińskich podobno się zdarzają, przynajmniej według ich słów własnych: nazywają oni tę chorobę *para ikoni* lub *para araga* ³⁾, dodając przytem, że to japońska choroba *dosu*, dosi (ludowa japońska nazwa trądu, częściej przerabiana przez Ajnów na słowo *tosi*). Mam jednak pewne wątpliwości co do uznania *para ikoni* za trąd. Opowiadano mi np. o dwóch, jakie mogli opowiadający mi Ajnowie (Sachalińscy) zapamiętać, wypadkach zachorowania na trąd: kobiety Wenturimy ze wsi Sakajamy i mężczyzny z Tunajeri. Lecz ponieważ mówiono mi, iż oboje byli wzięci do szpitala okręgowego, więc pytałem lekarzy i dowiedziałem się, że oboje byli chorzy na syfilis. Z opowiadań też Ajnów o symptomatach

¹⁾ Za czas 1896—1909 przebyło w nim do 100 ludzi. Приамурск. М. 1909. 194 str.

²⁾ Rząd japoński w 1907 r. zatwierdził prawo rejestrowania i doglądania chorych na leprę. Oficjalna statystyka podała jednocześnie 30.000 trędowatych. Lecz misjonarze chrześcijańscy, którzy uprzednio jedni opiekowali się tymi nieszczęsnymi po kraju całym porozrzucanymi uważają, że cyfra ta jest zbyt niską i liczą minimum 100.000. (Mélanges Japonais r. 1907).

³⁾ *ikoni* i *araga* oznacza jedno i to samo „choroba, ból”; *para* — „szeroki”.

para-araga nie wyniosłem przekonania, iż mówią o prawdziwym trądzie. Bardzo być może, iż pewne formy syfilisu wyróżniają od objawów zwykłych zaliczanych do kaxta j araga (syfilis). Potwierdzają te moje przypuszczenia dwie notatki Dra Dobrotworskiego¹⁾, który jako lekarz wojskowy przebył 5 lat na południowym Sachalinie i miał możliwość widzieć i leczyć sporą ilość Ajnów. Oto pisze on, że „w 1867 r. spotkał wypadek para araka (ale nie poró-araka) u Maurukari z Sumao-kotana. Ta choroba, według zdania Ajnów, z dawnych czasów nie ma związku z syfilisem, co, ma się rozumieć, jest błędem“. Dalej podając statystykę chorych, którą prowadził w 1870 r. podczas swej wycieczki z południa na północ, przytacza „dwa wypadki para-araka (jeden z ranami na nogach, syfilis), drugi — brodawki po całym ciele“. W słowniku zaś, zapewne ze słów Ajnów podaje: „para araka (nie poro araka) upokaza“, tj. trąd²⁾. Że p. Dobrotworski nie wierzył w istnienie u Ajnów trądu widać jeszcze i z tego, że w swym opisie Ajnów³⁾ nie wspomina zupełnie o trądzie, chociaż na 3 str. pisze o chorobach i medycynie u Ajnów⁴⁾. Nie mówi też nic o trądzie inny lekarz N. Kiriłow, który przebywał na Sachalinie w latach 1896—1899 i napisał artykułik o Ajnach w Sachalińskim kalendarzu⁵⁾ za 1897 r., opierając się na własnych spostrzeżeniach i również na pracach japońskich, szczególnie Dra Segiby z Sapporo o chorobach u Ajnów wyspy Jezo.

O trądzie u Ajnów na Hokkaido (czyli Jezo) nie mówi żaden ze znanych mi autorów, którzy poświęcili temu ciekawemu dla Europejczyków szczepowi krótsze lub dłuższe opisy, czy poważniejsze prace. Jedyne A. H. Savage Landlor⁶⁾ mówi iż widział jedną starą kobietę we wsi Jamakka (nad rzeką Tokaci) z oznakami lepry. Lecz autor ten chciał przedstawić całą swą podróż niełatwą co prawda (konno przez Hokkaido)

¹⁾ Ajno-Russkij Słownik. Kazań 1875. Priłożenija. str. 68—69.

²⁾ Słownik. str. 245. Każdym razem dla ścisłości autor zaznacza: lecz nie poro araka, co oznacza „bardzo boli, silna choroba“.

³⁾ Wstęp do słownika str. 31—46.

⁴⁾ Niestety nie znam broszury tegoż autora: „Russkaja narodnaja medicína sravnitelno z narodnoju medicinoju Sachalińskich Ajnów. Kazań 1874 r.“

⁵⁾ N. Kiriłow. Ajny. Sachalińskij kalendar za 1897 r.

⁶⁾ Alone with the Hairy Ainu. London 1893. str. 54.

w takich barwach, iż żadnych przejawów nie żałował, budzi słusznie pewne niedowierzanie do swych przesadnych opisów.

Ajnowie zaś z Hokkaido sami, z którymi się stykałem (ze wsi Sirawoj, Piratori, Nikap, Mobet) twierdzili stanowczo, że trąd Ajnów nie dotyka, chociaż znają tę chorobę i wiedzą, że wśród Japończyków jest ona silnie rozpowszechnioną. Nawet istnieje z dawnych czasów połajanka dla Japończyków, którą zanotowałem też w jednej dość starej, bo sięgającej przymusowych robót, na Japończyków, piosence: tosi wej siśam, tj. „trędowaty zły Japończyk“.

Niema powodów przypuszczać, że mogą w danym wypadku odgrywać rolę warunki klimatyczne lub wogóle geograficzne. Bo na Hokkaido chorych Japończyków jest sporo, a na Sachalinie trąd wśród ludności białej był odnaleziony przez lekarzy, którzy już uprzednio mieli do czynienia z tą chorobą, więc daje to większą pewność, iż diagnoza nie była mylną. Prawda miało to miejsce w środkowej części Sachalinu, we wsiach nad rzeką Tymi i jej dopływach leżących, lecz w każdym razie na tem terytoryum, gdzie Gilacy, posiadający tam silną przymieszkę krwi Ajnoskiej na trąd nie chorowali. Południowa część Sachalinu jest jedyną miejscowością na tym pasie ziemi od Amura zaczynając i kończąc archipelagiem japońskim — co do której brakuje pewnych danych o pojawieniu się tam trądu wśród ludności białej i Japończyków. Lecz różnice fizyograficzne tej części Sachalinu od sąsiedniej lub północnej części Hokkaido nie są tak wielkie, by można było tylko im przypisać ten wyjątek. Raczej negatywne dane co do trądu w tej części Sachalinu mogą być przypisane mniejszemu dozorowi lekarskiemu, bo wsie nie były tak skupione jak w środkowym Sachalinie a były porozrzucane na ogromną przestrzeń na wschodnim i zachodnim brzegu, które widziały lekarza tylko w razie jakiejś sądowo-medycznej sprawy. Kilka tysięcy dojeżdżających na sezon rybołowny japońskich rybaków, kilkuset, którzy zostawali na zimę, było zupełnie pozbawionych pomocy lekarskiej — nie licząc jednego lekarza japońskiego przez wielkiego przedsiębiorcę p Dembi z Mauki sprowadzonego na lato, i bardzo powierzchownej kontroli przyjezdnych odbywanej w głównym punkcie Korsakowsku na statkach.

Brakuje mi wiadomości, czy zapadają na trąd mieszkańcy z Japończyków i Ajnów, których istnieje spora ilość na Hokkaido ¹⁾. Lecz w obec przedstawionych wyżej danych, śmiem zrobić przypuszczenie, iż Ajnowie nie są skłonni do trądu.

W poszukiwaniu jakichkolwiek objaśnień tego zjawiska odrazu nasuwa się myśl, iż główną przyczyną był sposób odżywiania się. Ajnowie byli narodem żyjącym prawie wyłącznie tylko mięsem, i tylko w ostatnich czasach ryba zajmuje już pierwsze miejsce wśród pokarmów. W bajkach prawie zawsze opowiada się o polowaniu na zwierzęta i o mięsie, jako pożywieniu. Ludożerstwo było uprawiane niegdyś na wielką skalę, bo i teraz zachowały się o niem tradycje. Znaczący z życia Ajnów z Hokkaido misjonarz angielski J. Batchelor jako jedną z przyczyn znacznego zmniejszenia się ilości Ajnów widzi między innymi w zmianie odżywiania się po zabronieniu zabijania jeleni i odebraniu rybołównych stacyi, tak iż Ajnowie stali się prawie wegeteryanami ²⁾. Bogactwo Sachalinu w niedźwiedzie, renifery i inne lądowe i morskie zwierzęta oraz ptactwo, i łatwość polowania na nie, ściągało na wyspę i Gilaków i sąsiednich Olczów. Mięso na stole mieszkających na Sachalinie jest daleko częściej niż u ludności Amura.

W tym też kierunku szła ludowa myśl spostrzegawcza. Gilacy jak widzieliśmy wyżej, chorym na trąd zalecają jeść mięso i poprawiający się chodzi na polowanie i żyje wyłącznie wówczas ze zwierzyny zabitej. U Japończyków istnieje również wiara, że trąd można zwalczyć. Pamiętam, jak po wydaniu wspomnianego wyżej rozporządzenia administracyi kraju Nadamurskiego co do zebrania wszystkich trędowatych do urzędowego leprozoryum, kilka bogatszych chorych z ludności rosyjskiej uciekło do Japonii, by tam rozpocząć leczenie. Mówiono mi wówczas, że leczą tam pokryjomu ludzkim mięsem. Nie chciałem temu wierzyć. Lecz w 1906 r. podczas pobytu mego w Tokio odbywał się proces potwierdzający ten przesąd. Młody

¹⁾ Gilacy nad Tymi i na południowej części zachodniego brzegu, gdzie albo na wpół, albo w pewnej części mają krew Ajnoską, na trąd nie chorowali.

²⁾ J. Batchelor. The Ainu and their Folk-lore. London 1901 17—18 str. Sądzę że autor uogólnia niesłusznie zjawisko, które może być zastosowane do kilku lepiej znanych autorowi miejscowości. W większości wypadków Ajnowie odżywiali się rybą w morzu lub w rzekach łowioną.

człowiek, który ukończył gimnazjum i parę lat studyował w wyższej szkole obcych języków, zakochał się w dziewczynie, siostrze wybitnego poety, pochodzącej atoli z rodziny trędowatych. Chcąc zbawić swą narzeczoną od możliwego objawienia się trądu i u niej, nieszczęśliwy młodzieniec zabija kilkunastoletniego chłopca, gotuje z niego zupy i karmi tem swą ukochaną. Proces dzięki temu tłu romantycznemu wywołał wielką sensację a moi znajomi Japończycy potwierdzili mi, iż lud wierzy głęboko w możliwość wyleczenia się od trądu ludzkim mięsem. W Chinach istnieje pono taki sam przesąd. Zresztą i w Europie w 12 w. istniała powszechna wiara, którą zanotowaną spotykamy i w życiorysach świętych i w zbiorach literackich, że trąd może być wyleczony za pomocą kąpieli z ludzkiej krwi. Dlatego też p. A. Giry (*La Grande Encyclopédie. Lepreux*) sądzi, że zbrodnie, które przypisywano trędowatym w średnich wiekach, nie zawsze były zmyślane.

U Jakutów, według Sieroszewskiego¹⁾, trąd jest rozpowszechniony na północy w błotnistych miejscowościach, gdzie mieszkańcy karmią się przeważnie najgorszego gatunku rybami.

Prof. J. Talko-Hryniewicz, który przebył 16 lat w Troicko-sawsku, na zjeździe przyrodników i lekarzy polskich w Krakowie w 1911 r. wypowiedział swoje spostrzeżenie, iż Mongołowie, którzy odżywiają się przeważnie mięsem, na trąd nie chorują, a odwrotnie trąd się spotyka wśród Mongołów tam, gdzie jako pokarm zjawia się ryba.

Ma się rozumieć, że trzeba specjalistom pozostawić rozstrzygnięcie tej kwestyi, lecz niech wolno będzie i etnografom przyczynić się, o ile to jest w ich możliwości do zbadania tej strasznej plagi ludzkości i może dopomóc tym ofiarnym jednostkom, które dla walki z leprą poświęciły swe życie.

¹⁾ 12 lat w kraju Jakutów. Warszawa 1900. str. 121.





JAN STANISŁAW BYSTRON.

Wymuszanie urodzaju na drzewach owocowych.

Zwyczajem powszechnym w Polsce i w innych krajach jest wymuszanie urodzaju na drzewach owocowych w najrozmaitszy sposób; tak negatywny, jako to uważanie, by drzewu nic nie szkodziło, by nie zeszło po śmierci gospodarza, by pierwsze owoce, którym przypisuje się szczególne własności, nie dostały się w niewłaściwe ręce, jako też i pozytywne środki, to jest ofiary dla drzew, trzęsienie ich, bicie, opalanie, groźby, tańce i śpiewy: wszystko w tym celu, by podnieść urodzajność drzewa.

Drzewa otaczane są na ogół troskliwą opieką. Nie można więc na nie wchodzić w butach (koło Łańcuta, MAAE ¹⁾ VI. 253) nie może go opatrywać ktoś, kto zmarłego ubierał do trumny (Rzeszowskie, Wola Zgłobieńska MAAE, X. 134). W Niemczech powszechny jest zwyczaj, że drzewa zawiadamia się o śmierci właściciela, podobnie, jak czyni się to i u nas w stosunku do pszczoł; w niektórych okolicach drzewa się wtedy trzęsie, by nadal rodziły, gdyż inaczej zeschłyby ze śmiercią właściciela,

¹⁾ MAAE = Materyały archeologiczno-antropologiczne i etnograficzne Akademii Umiejętności, Kraków.

WAK = Wiadomości do Antropologii krajowej.

podobnie, jak schną drzewa szczepione przez umierających. (Sébillot, *Le paganisme contemporain chez les peuples celto-latins*, 1908, 250. Mannhardt, *Antike Wald und Feldkulte*, I. *Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme* str. 9. Meyer, *Deutsche Volkskunde* 1898, str. 207, Wuttke, *Der Deutsche Volksaberglaube*³ 428). Także we Francji zawiadamia się drzewa o śmierci właściciela, przyczem się je wstrząsa, mówiąc: zmieniacie pana. Jeśli się tego zaniedba — zasychają. Gdzieś wieszka się na drzewach czarne sukno; zwyczaj analogiczny stosuje się także do pszczół. (Sébillot, *Le Folk-lore de la France*, 1904—1906, III. 375, A. de Nore. *Coutumes, mythes et traditions des provinces de la France*, 1846, 228). W Arnay koło Liège w dzień Wszystkich Świętych rodzice zmarłego kładą czarną wstążkę na drzewo zasadzone przez zmarłego, następnie z każdego drzewa zrywają gałązkę i z wiązką gałązek idą się modlić na grób; poczem wrzucają te gałązki w ogień, gdyż inaczej drzewaby uschły. (*Revue des Traditions populaires*, 1910. 310). Widzimy tu bliski związek człowieka z drzewem, które zasadził: z paraleli polskich wystarcza przypomnieć „Zaczarowane Koło” Rydla, gdzie ścięcie drzewa powoduje śmierć danej osoby. W Monowicach, pow. bialski, w Galicyi zachodniej, nie wolno dotykać cudzych drzew. Czasami jednak kradzieży małych drzewek nie uważa się za grzech, gdyż skradzione lepiej rosną (Jurkowszczyzna, pow. zwiahelski gub. kijowskiej, WAK, XIII. 165); motyw kradzieży uświęconej spotyka się dość często: w Krakowskim i Miechowskim a zdaje się też i gdzieindziej wianek dożynkowy wije się ze skradzionego zboża, w Boże Narodzenie często kradnie się u sąsiadów, a zwyczaj to dawny, skoro na nim Wacław Potocki osnuł swą fraszkę, w której to pan w święta dwukrotnie okradziony powiesić kazał złodzieja (przytacza ją Brückner w „Polskich kazaniach średnio-wiecznych”). Gdzieindziej jednak drzewo, które pierwszy raz ma owoce, okradzione — usycha. (Meyer, *Deutsche Volkskunde*, 207). Wogóle pierwszy owoc zostawia się zazwyczaj na drzewie, by zapewnić na rok przyszły urodzaj lub też zbierają go dzieci noszone na ramionach i to sięgając ręką poza siebie. Przesąd również panuje, że ten, kto zje pierwszy owoc, umrze. Zwyczaj ten powszechny są w całych Niemczech. (Meyer, *Deutsche Volkskunde*, 207. Wuttke, *Der deutsche Volksaberglaube*, 295. Jahn, *Die deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht*,

1884. 209. 210). W Macedonii pierwszych owoców nie może jeść kobieta nieplodna, lecz daje się je matce wielu dzieci — podobne zwyczaje są w Bawarii i Austrii. (Abbott, *Macedonian Folklore*, Cambridge, 1903, 122). Zależność tę urodzajności drzewa od kobiet spotykamy i w Palatynacie, gdzie kobiety w czasie miesiączki nie mogą sadzić drzew. (Wuttke, *Der deutsche Volksaberglaube*, 426). U wielu ludów owoce jak jabłko, granat itp. były symbolem płodności (A. Galtier, *La pomme et la fécondité*, *Revue des Traditions populaires*, 1899. 65—71). Podobnie w całych Niemczech przy każdym zbiorze pozostawia się część jabłek, czasami dziesiątą, czasami kilka jabłek na końcu dla nimfy drzew lub wiatru (*Holzfräulein*, *Windfräulein*) w Szwecji dla Glösö. Gdzieniegdzie zostawia się je dla biednych, lub też mówi się: by było co do jedzenia na zimę (w Luxemburgu) (Meyer, *Deutsche Volkskunde*. 207. Wuttke, *Der deutsche Volksaberglaube*, 427. Jahn, *Die deutschen Opfergebräuche*, 208, 209. *Revue des Traditions populaires*, 1907, 415). Zwyczaje te przypominają zostawianie ostatnich paru kłósów na polu „na borodku dla Spasa“, jak mówią Rusini, co również ma na celu zapewnienie urodzaju na rok przyszły. Nierównie jednak ciekawsze są zwyczaje bezpośredniego oddziaływania na drzewa, które obecnie w krótkim przeglądzie zestawimy.

* * *

W Niemczech i we Francji życzą wieśniacy swoim drzewom pomyślnego nowego roku, przypuszczając, że w ten sposób uzyskają obfite zbiory.

We Francji w okolicy Nantes mówi się do drzew: *Bon jour, bon an, — la paille au cul et le feu dedans*; albo też:

l'u souhaite un' bonne année,
Une bonne santé
La morve au nes, (choroba końska)
Toute l'année
Et une descente de toyaux
Jusqu'au dimanche des Rameaux.

(*Proverbes et dictions du pays Nantais*, *Revue des Traditions populaires*, 1910, 366).

Podobnie życzenia noworoczne z wyrażeniem nadziei obfitego plonu i poparte groźbą wyrażają drzewom wieśniacy w Walonii i Auxois.

(Sébillot, *Le Folklore de la France*, III. 375, i *Le paganisme contemporain*, 250).

W Niemczech północnych życzenia noworoczne składają wieśniacy w Wetterau, Hannowerze i Brandenburgii (Meyer, *Deutsche Volkskunde*, 206). Podobnie czynią wieśniacy w Meklemburgii i Palatynie, strzelając przytem w powietrze. (Wuttke, *Der deutsche Volksaberglaube* 65, 426).

W Środkowych Niemczech w noc Sylwestrową śpiewają dzieci, tańcząc wokoło drzew:

Freue ju Böme
Nüjar is kômen,
Dit Jar ne Käre vull,
Up et Jar en Wagen vull.

(Mannhardt, *Antike Wald- und Feldkulte*, I. 9. Wuttke, *Der deutsche Volksaberglaube*, 65).

Nie poprzestaje się jednak na platonicznych życzeniach, ale także obdarza się drzewa, czasami nawet pieniędzmi.

I tak w Meklemburgu wkłada się drzewu srebrny pieniądz pod korę (Wuttke, *Der deutsche Volksaberglaube*, 426). Dzieje się to szczególnie wtedy, gdy drzewo jest jałowe lub też gdy owoce zeń skradziono. Pieniądz powinien być srebrny lub też ofiaruje się szyling jako monetę srebrną, wkładając ją pod korę, lub kładąc na korzenie. (Jahn, *Die deutschen Opfergebräuche*, 211). Zaznaczyć należy, że odbywa się to milcząco. Podobnie na Pomorzu i w Bawarii. W Hannowerze (Salzdetfurth) obchodzi się drzewa trzy razy, bijąc je i strzelając w ich korony. następnie wbija się monetę w pień. (Meyer, *Deutsche Volkskunde*, 207). Zwyczaj ten wspomina już autor dziełka: *Chemnitzer Rockenphilosophie*, (5 wyd. 1759), pisząc: „Wenn man einen Schwerdtpfennig (Kursächsischen Pf.) am Weynachtsheiligabend in den Stamm eines Obstbaumes schlägt, so trägt er dasselbige Jahr gewiss Früchte“. (Jahn, *Die deutschen Opfergebräuche*, 211).

Podobnie składa się ofiary drzewom w innych porach roku. Powszechnie wyrzuca się pod drzewa resztki obiadu wigilijnego. W północnych częściach Dolnej Austrii włościanie,

idąc na pasterkę, rzucają pod drzewa łupiny orzechów i jabłek. Toż samo czynią Ślązacy, którzy rzucają także i ości ryb świątecznych. Gdzieindziej rzucają drzewom wnętrzności zwierząt lub też kości (Czechy). (Jahn, *Die deutschen Opfergebräuche*, 213. Wuttke, *Der deutsche Volksaberglaube*, 295).

W Usedom w noc św. Sylwestra kładą wieśniacy na drzewach placki „dla świętego Piotra“. W Górnej Austrii w wilię Trzech Króli ktoś napełnia szeroko usta pączkami i całuje drzewa, mówiąc:

Bâm i, bâm i
Buss di,
Wir sâ voll (wird so voll)
As wie mâ Mäul.

(Meyer, *Deutsche Volkskunde*, 207. Jahn, *Die deutschen Opfergebräuche*, 212).

Całowanie drzew spotyka się także u nas, w Wileńskim, gdy podczas kucy trzęsie się i całuje drzewa (zwyczaj polski czy białoruski?) Wisła, 1905, 278 (Szukiewicz). Kodeks z XIV. w. w St. Florian w Austrii powiada: die paum chust man so werden se fruchtper des jars. (Jahn, *Die deutschen Opfergebräuche*, 212). W Kornwalji włościanie w Boże Narodzenie odwiedzają większe sady parafii, w każdym z nich wybierają drzewo, mające reprezentować wszystkie inne, pozdrawiają je w formie inkantacji — a następnie wylewają nań jabłecznik. Kończy uroczystość taniec koło drzew. (Sébillot, *Le paganisme contemporain*, 251). W Gironde we Francji wylewa się na pień drzewa łyżkę rosółu we wtorek zapustny: tu te souviendras du bouillon du mardi-gras. W Modenie posypuje się w Trzech Króli drzewa popiołem, wyrażając życzenie, by pokryły się owocami wielkimi i małymi. (Sébillot, *Le folklore de la France*, III. 378, *Le paganisme contemporain*, 251). Podobnież za ofiarę możnaby uważać „bicie rogami“, plackiem świątecznym u południowych Słowian, którzy za „rog“ chcą mieć „rod“ (urodzaj). (J. S. Krauss, *Volks Glaube und religiöser Brauch der Südslaven*. 34). Także i ofiary zwierzęce, a raczej ich przeżytki możemy zauważyć. Tak np. w Żołyni, w powiecie przemyskim w Galicyi, ażeby drzewa owocowe rodziły, zakopuje się pod korzeniami zdechłego koguta lub kure. (WAK, XIII. 74). Kogut jest najczęstszą ofiarą we wszystkich obrzędach ludowych wszystkich

krajów europejskich, czy to w obrzędach wiosennych jak n. p. we Francji, czy też w obrzędach żniwarskich, jak n. p. na Litwie, gdzie to dziś jeszcze w czasie dożynek, rudinoi, zabijają koguta i następnie go zjadają potajemnie. (Wolter, *Materyjały dla etnografii łatyszskiego plemienia*, 78) lub też w Niemczech, gdzie ślady widzimy np. w nazwie uczty dożynkowej na Śląsku: Arhenne (Erntehenne) lub też w zupie z drobiu, którą w Westfalii jedzą żniwiarze również w czasie dożynek (Drechsler, *Schlesische Erntegebräuche*, *Ztschrift des Vereines für Volkskunde*, XII. 1902. 337—341. cf. także Jahn, *Die deutschen Opfergebräuche*, passim.).

Na Śląsku i w Wetterau, gdy zdechnie pies podwórzowy, zakopuje się go pod drzewem owocowym, co ma być środkiem podniesienia urodzaju. (Wuttke, *Der deutsche Volksaberglaube*, 427). W jednej z okolic Niemiec łapią około Wielkiejnocy kota, gotują i następnie w nocy zakopują go pod stojącym osobno drzewem, by zły duch nie szkodził polu. Jestto więc ofiara raczej dla pól, niż dla drzewa. (Wuttke, *Der deutsche Volksaberglaube*, 295). Także, chcąc, by drzewo obficie nosiło owoce, przywiązuje mu się kamienie na gałęziach, jak n. p. w Brandenburgii i Turynii. (Meyer, *Deutsche Volkskunde*, 207. Wuttke, *Der deutsche Volksaberglaube*, 227). Zwyczaj ten przypomina podobną praktykę przy żniwie, gdzie ostatni snop obciąża się kamieniami, a żniwiarze z udanym trudem go dźwigają i odwożą do domu wozem zaprzęgniętym w szereg koni, czasami jak np. w Anglii we wszystkie konie wioski — wszystko dlatego, by ten ostatni snop ciężki był pomyślną wróżbą na rok nadchodzący. Także i w Polsce mamy ten zwyczaj poświadczony w Żołyni w powiecie przemyskim (Galicya), ale tu ów kamień, który się przywiązuje do drzewa, a który waży do 20 kg. uważa się za karę dla nieplodnych drzew „nie chcesz rodzić, to dźwigaj”. WAK, XIII. 74.

Również ciekawą formą zjednywania sobie urodzaju drzew zapomocą obejmowania drzew rękami oblepionymi ciastem świątecznym widzimy np. w Jaworniku w powiecie myślenickim w Galicyi, gdzie gospodyni rękami nieobmytymi z ciasta obejmuje drzewa nieurodzące, zaklinając je: rodzicie! (MAAE VII. 42). Na Ukrainie gospodyni również nie obmywszy rąk robi przewiąsła i obwiązuje niemi nieurodzące drzewa (WAK III. 124). Wieśniaczki morawskie na Boże Narodzenie zaklinają

drzewa, by przyniosły wielki plon, pocierając je przytem rękami, lepkiem świątecznem ciastem. (Mannhardt, *Antike Wald- und Feldkulte* I. 9. Wuttke, *der deutsche Volksaberglaube*, 295). Zwyczaj ten spotykamy także w Tyrolu (Alpach). (Jahn, *Die deutschen Opfergebräuche*, 212). W zmienionej formie widzimy ten zwyczaj w Skawicy w Galicyi zachodniej (powiat myślenicki), gdzie myje się w Wielką Sobotę drzewa owocowe tą wodą, którą obmywano chleb podczas pieczenia (MAAE, VII. 65). W Pieniążkowicach, w powiecie nowotarskim również w zachodniej Galicyi chłopcy w czasie świąt obłapiają drzewa rękami (MAAE, VII. 42).

Innego znów rodzaju dar drzewu złożony widzimy na Śląsku austriackim w Spachendorf. W dzień świętego Ruperta wywożą wieśniacy na pole bałwana ze słomy ubranego w skórę owczą, którego się następnie rozbiiera i wrzuca w ogień. Wtedy z płonącego stosu każdy właściciel drzew owocowych zabiera ze sobą wiecheć, by go powiesić na gałęzi drzewa lub też zakopać w roli. (Mannhardt, *Antike Wald und Feldkulte* I. 498). Podobny przykład mamy z Czarnogóry, gdzie z płonącego w noc wigilijną bandnjaka, czyli dębiny resztki niedopalone kładzie się na młode drzewka owocowe, by uzyskać urodzaj. Podobnie mają robić i Albańczycy (Mannhardt, *Antike Wald- u. Feldkulte*, I. 225). W objaśnieniu dodać należy, że bandnjak jest to niemiecki Christblock, francuski souche du Noël (buche du Noël) angielski Christmasblock czy Yule-clog: pień drzewa, który się pali w noc wigilijną i któremu przypisuje się szczególne własności (*Revue des Traditions populaires*, II. 534. Meyer, *Deutsche Volkskunde*, 253, ogólnie rozpatruje zwyczaj ten Mannhardt, *Antike Wald- und Feldkulte*, I. 224—251, Christblock und Weihnachtsbaum). Jest to oczywiście pewna forma demona wegietacyjnego; być może, że należałoby, jak to czyni N. W. Thomas połączyć go ściśle z demonami zbiorów jesiennych, który w zimie okazuje się w ten sposób. (N. W. Thomas, *La survivance du culte totémique des animaux et les rites agraires dans le pays de Galles*, *Revue de l'histoire des religions*, 1898). Podobną zresztą myśl już wygłosił Mannhardt, przypuszczając, że polskie „turonie“ świąteczne są właśnie duchami żytnimi, co popiera także Frazer. (Frazer, *The Golden Bough*,³ V. *The Spirits of the Corn and of the Wild*, I. 275).

Na Pokuciu, w okolicy Kołomyi, palą wieśniacy na Nowy Rok rano słomę zebraną z podłogi i siano na stole od świąt leżące między drzewami owocowymi. Ma to skutkować na urodzaj i zarazem wytepić gąsienice. (Kolberg, Pokucie, I. 131). W Basiówce, polsko-ruskiej wsi koło Lwowa obwiązują drzewa płonąca słomą ze świątecznego „diducha“, który również jest postacią demona wegetacyjnego. (Wisła, IV, 787). Niemieccy wieśniacy w Czechach okadzają w wilię drzewa ziołami, zebranymi w noc świętojańską, którym przypisuje się szczególne własności. (Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube, 426). W okolicach Malmédy (Wallonie prussienne) w wilię św. Marcina pali się snop słomy w sadzie mówiąc: Bon Saint Martin, avoyez nos des pommes et des peûres (poires) et... don, don, s'i v'plait bin. Zwyczaj ten praktykuje się też w Audrimont koło Liège. (Sebillot, Folklore, III, 376).

Ogromnie częstym jest zwyczaj obwiązywania drzew przewiąsłem słomianem w pewne określone dni świąteczne, najczęściej w Wilję, ale także i w same dni świąteczne, w dzień św. Sylwestra, Nowy rok, Trzech Króli i t. p. Zazwyczaj więc idzie gospodarz do sadu i obwiązuje drzewa słomą, zebraną z podłogi chałupy: Bronowice w W. Ks. Krakowskiem (MAAE, III. 171). Białobrzegi pow. łańcucki (Lud, VIII. 362). Brzeziny powiat ropczycki (WAK, XVI, 261). Łodygowice pow. bialski (MAAE, VII, 43). Żołynia pow. przemyski (WAK, XIII, 68). Rudki we wschodniej Galicyi (Lud. V, 348). Krynice pow. tomaszowski gub. Lubelskiej (Wisła, IV, 107). Łukowiec Mazowiecki pow. garwoliński gub. siedleckiej (WAK VIII, 265). Głuszyn na Kujawach, (Kolberg, Kujawy, I. 92). Ziemia Dobrzyńska gdzie zamiast słomy używają grochowin (WAK II, 21). Chlewo pow. ostrzeszowski, W.Ks. Poznańskie (Kolberg, Poznańskie III, 106), (przyczem wieśniacy uważają, że słoma żytnia skuteczniejsza od pszennej — widzimy to także w czasie zbiorów jesienich, gdy gdzieniegdzie tylko ze sprzętem żyta łączą się czynności obrzędowe), (tamże III, 39 I, 115). Czasami słomę do wiązania bierze się ze sobą na jutrznię. W Iwoniczu w Galicyi funkcję tę spełnia parobek boso. Podobnież K. W. Wóycicki pisze w Zarysach domowych III, 272 (przytoczono u Kolberga Chełmskie, I. 113): „gospodarz boso i w jednej koszuli pędzi do sadu i drzewa częścią snopa wigilijnego okręca“, by drzewo to rodziło tak obficie, jak zboże, z którego wzięto tę słomę.

Zauważyć należy, że zrzucanie ubrania częściowo czy też całkowicie spotyka się często w czynnościach obrzędowych, zwłaszcza tajemnych. W pewnych okolicach Niemiec sieje się nago, więc w nocy. W Polsce praktyki czarownic mają słę odbywać nago.

Z sąsiednich terytoriów etnograficznych podobne mamy zwyczaje. W chełmskiem obwiązują wieśniacy drzewa przewiąsłami ze słomy jako obronę przeciwko mrozowi i na urodzaj. (Kolberg, Chełmskie, I, 113) Także w Jurkowszczyźnie, pow. zwiahelski gub. kijowskiej obwiązywanie to służyć ma przeciw mrozom. (WAK XIII, 165). Na Huculszczyźnie obwiązuje drzewa gaździna (Szuchiewicz, Huculszczyzna, III, 212). W Niemczech zwyczaj ten istnieje od dawna: Seb. Franck w „Weltbuch'u“ (1567) pisze: Etliche binden jre bäum mit ein Stroband an der Weihnacht für alle hagel, wurm und brandt. Podobneż świadectwa mamy w: „Der alten weiber philosophie 1537“ i „Chemnitzer Rockenphilosophie“, gdzie autor podaje, iż w Turyngii w pierwszej połowie XVIII. w. wszystkie drzewa łączono jednym powrozem słomianym. Obecnie zwyczaj ten jest rozpowszechniony w całych Niemczech. W Schleswig-Holstein i Meklemburgu używa się do tego słomy, na której leżały kiełbasy świąteczne (Jahn, Die deutschen Opfergebräuche, 214, 215). Na Pomorzu dopełnia tego aktu gruby chłop, dźwigający na barkach drugiego: w Prusiech zaś parobek, którego niesie dziewczka; (Meyer, Deutsche Volkskunde, 207), jest to oczywiście symboliczne wymuszenie na drzewie obfitego plonu.

W Czechach niemieckich w Wielki Czwartek smaruje się nitkę miodem i następnie przed wschodem słońca przewiązuje się drzewa (Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube, 427). Mówi się również. obwiązując drzewo: Drzewko, ja ci daję dar, a ty mnie też obdaruj. (Frazer, The Golden Bough I, The Magic Art and the Evolution of Kings, II, 16). We Francyi, w Bretanii również obwiązuje się drzewa słomą, by zabezpieczyć je przed mrozem: zwyczaj ten ma się datować jeszcze od Gallów, do których wprowadził go pono cesarz Julian. (Alfred de Nore, Coutumes, mythes et traditions des provinces de France, 1846, str. 230, — Revue des traditions populaires, II, 531, Basse Bretagne). Wiemy na podstawie świadectw piśmiennych, że zwyczaj ten istniał we Francyi w XI. wieku i utrzymuje się jeszcze gdzieniegdzie. W Cortèze obwiązuje się drzewa w wilię Bożego

Narodzenia, ale stosuje się to tylko do drzew jałowych, by wyróżnić je jako przeznaczone w przyszłości do ścięcia. (Paul Sébillot, *Le paganisme contemporain*, 252). W Beauce i Perche zwyczaj ten w ostatnich czasach zagał. (Chapteau, *Le folklore de la Beauce et du Perche*, I. 265.)

W Modenie młode dziewczęta obwiązują drzewa na urodzaj nicią, które uprzedły w wilię. (Sebillot, *Le paganisme contemporain*, 252) W departamencie Oise we Francji zanurza się czerwoną nitkę w źródle St. Servien i następnie wiesza się na drzewie jako lekarstwo na gorączkę. Mamy tu do czynienia najprawdopodobniej ze spaceniem zwyczaju pierwotnego. (Sebillot, *Notes sur le culte des arbres*, *Revue des Traditions populaires*, 1899. 452). Dla Szwecyi zwyczaj ten poświadcza Jahn, w cytowanym często dziele (Jahn, *Die deutschen Opfergebräuche*, 215). W Walonii także ten zwyczaj spotykamy. (Sébillot, *Le folklore de la France*, III, 375, *Le paganisme contemporain*, 250). Tutaj wieśniak, obwiązując drzewa mówi do nich: „Obdarowuję cię, więc jeśli nie chcesz nieść więcej owocu, to nieś tyle, jak poprzednio“.

Zwyczaj ten wymaga paru objaśnień. Niewątpliwą jest jego powszechność. Spotykamy go na bardzo szerokim obszarze, tak, że mowy o tem niema, by, jak to czyni Ulrich Jahn, ograniczyć go do szczepów germańskich. Natomiast kwestya pochodzenia i znaczenia tego obwiązywania jest sporna. I tak Frazer w „*Golden Bough*“ uważa zwyczaj ten jako część integralną kultu drzew, powszechnego w północnej Europie za czasów pogańskich, którego ślady widzimy dziś w zwyczajach ludowych. Stanowisko wręcz przeciwne zajmuje tu Jahn, który ze względu, że pochodzenie drzew owocowych w Europie jest dość świeżej daty, sądzi, że w żadnym wypadku nie można uważać zwyczaju tego za pierwotny, i wyjaśnia go w bardzo prosty sposób, twierdząc, że opaski ze słomy nakładane na drzewa są obroną przeciwko samiczkom *Geometra brunata*, które wychodzą po pniach na drzewa, by w pączkach móżdż złożyć jajka. (Jahn, *Die deutschen Opfergebräuche*, 217 esq.)

Tłumaczenie to pozornie wystarczające, bo najprostsze, jest jednak niewłaściwe, gdyż trudno przypuścić, by zwyczaj ten pierwotnie czysto sadowniczy miał stracić z czasem zupełnie ten charakter, by stać się czynnością zwyczajową, obrzędową? Wszędzie, gdzie zwyczaj ten spotykamy, a jest on po-

wszechny, nawiązuje go się do pewnych dni, najczęściej świąt Bożego narodzenia, do pewnych pór dnia i do pewnych warunków szczegółowych np. co do jakości słomy lub co do sposobu wiązania itp. Odrzucenie tłómaczenia Jahna (co zresztą wyraźnie czyni Frazer) wcale nie zmusza do uznania zwyczaju tego za „pierwotnie pogański”. System wierzeń i zwyczajów nie jest czemś jednolitem pierwotnem, ale ma swoją historię, swój długi i ciekawy rozwój. Jeśli w czasach „pierwotnie pogańskich” nie było drzew owocowych — więc i nie było wierzeń i zwyczajów do nich się odnoszących. Nie wynika jednak z tego, aby nie mogły się one wytworzyć w czasach, gdy drzewa te do nas wprowadzono i to w łączności z innemi wierzeniami i praktykami współczesnemi. Być może, że należałoby zwyczaj ten połączyć ścisłym węzłem ze zwyczajami żniwarskimi, które bezwątpienia są daleko wcześniejsze. Otóż wiemy, że po żniwach przyniesiony wianek dożynkowy zachowuje się przez całą zimę w domu: zboże zeń wykruszone sieje się jako zadatek pomyślności przyszłych zbiorów, lub też daje się ptactwu domowemu, również dlatego, by lepiej się chowało. Duch żytni, który w czasie zbioru jest w łanie zboża, przez zimę ukrywa się w chacie. Świąta Bożego Narodzenia w wielu szczegółach mają charakter święta agrarnego, w którym wróży się na rok nadchodzący i gdzie, jak np. w polskich zwyczajach spotykamy postacie zwierzęce, które możnaby bez zbytej lekomyślności połączyć ze zwyczajami jesiennymi. W ten sposób możnaby zrozumieć znaczenie snopka wigilijnego, stawianego na stole czy też w kącie izby, słomy na podłodze i siana pod obrusem — wszystko to byłoby symbolem ducha żytniego, okazującego się w czasie zimy. Dołączyć by tu można zwyczaje jak np. stawianie snopka wigilijnego na polu w dzień Nowego Roku, palenie świątecznego diducha na Rusi, które również ma na celu podnieść urodzaj — wreszcie przykłady, przytoczone poniżej ze Śląska austriackiego i Czarnogóry zdają się potwierdzać tę hipotezę. Nie naszym zresztą celem starać się o uzasadnienie tego pomysłu, który choć poruszany przez Mannhardta, Frazera, Thomasa nie został dotąd rozwinięty — lecz tylko chodzi tu o wskazanie, że w ten sposób można wytłómaczyć powstanie zwyczaju obwiązywania drzew na urodzaj i stosunek jego do całości systemu wierzeń ludu naszego w od-

ległych latach bez konieczności przyjęcia nieprawdopodobnego tłómaczenia Jahna.

Sposobem wymuszenia urodzaju na drzewach, również często używanym jest ich trzęsienie lub bicie, połączone z formułami lub tańcami około drzew. Czasami też spotyka się formułę samą jak np. na Huculsczyźnie, gdzie gaździna obwiązując drzewo na Boże Narodzenie mówi: „Jak te święta nigdy nie przemijają, tak ażeby ten sad nigdy nie przeminał, ażeby się w nim wszystko rodziło!“ Na tak zabezpieczonem drzewie nie osiada nigdy grzybek. (Szuchiewicz, Huculsczyzna, III, 212). Krótką formułą „rodźcie“, zaklina drzewa gospodyni w Jaworniku, pow. myślenicki. (MAAE, VII, 43). Czesi w Wielki piątek padają na kolana przed drzewami, mówiąc: „Modłę się, ażeby Bóg uczynił was urodzajnymi“. (Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte, I, 277). Szeregi podobnych zaklęć widzimy w zwyczajach francuskich tzw. dimanche des Brandons.

W Jaworniku (pow. myślenicki w Galicyi) włościanie, wracając z pasterki potracają drzewa, zawiadamiając je: Wstańcie, bo narodził się Jezus Chrystus! (MAAE, VII, 43.) Lud w Galicyi Zachodniej trzęsie drzewa w Wielki Czwartek, Wielką Sobotę lub Niedzielę Wielkanocną. (Wieliczka, WAK, XVI, 262, Sanockie, Lud, XII, 311). Z Wileńskiego podobny zwyczaj notuje Wandalin Szukiewicz; wieśniacy w Wilję Bożego Narodzenia trzęsą drzewa, a następnie je całują. (Wiśła 1905, 278). Zwyczaj ten szeroko rozpowszechniony w krajach germańskich. W Niemczech wypowiada się przytem formułę:

Ich schüttel' dich, ich rüttel' dich,
Du sollst mir tragen, dass die Aeste beugen sich.

(Jahn, Die deutschen Opfergebräuche 211).

W Palatynacie górnym trzęsie się drzewa w czasie postu, w Niemczech południowych i Czechach (niemieckich) w noc św. Sylwestra, św. Tomasza lub Wielki Piątek (Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube, 426). W Szwabii potrzasa się drzewa orzechowe tak mocno, że liście opadają. (Mannhardt, Antike Wald- u. Feldkulte, I, 277).

Częstszym jest zwyczaj uderzania drzew: odbywa się to w formie bicia, pukania czy biczowania: czasami spotykamy tylko groźbę bicia lub ścięcia. W Poznańskim parobek obwiązuje drzewa słomą, a gospodarz puka kilkakrotnie w każde

drzewo „kultą“ czyli kijkiem $\frac{1}{4}$ — $\frac{1}{2}$ łokcia długim, służącym do otrzeptywania lnu, mówiąc: żebyście tak plenowały, żebyście owoców więcej jak liścia miały. (Kolberg, Poznańskie, II. 57, okolica zachodnia). Z. Gloger przytacza podobny zwyczaj z nad Narwi zdaje się: chłopcy i dziewczęta obwiązują drzewa powróżkami ze słomy i uderzają je kilkakrotnie laską grożąc: „Będiesz rodziła, będę po tobie chodziła“. (Wisła 1888). W Kałiskiem obchodzą wieśniacy w wilie sad ze szczapą drzewa, aby obfitość owocu była na rok przyszły. (Wisła 1889, Piątkowska). Często spotykamy ten zwyczaj połączony z groźbą, ścienia i dyalogiem, — przykłady niżej. W południowej Styryi Słowienicy uderzają w Wielką Sobotę drzewo, niechające rodzić, pomietłem. (Lud, VIII, 341). W Serbii i Bułgarii gospodarz grozi jałowym drzewom: Ako ne ćeš ragjati, ja ću te posjeći! Nie chcesz rodzić to cię zetnę. W Dalmacyi i Sławonii bije się korzenie drzewa „rogiem“ to jest kawałkiem (piętką) ciastka świątecznego, mówiąc: ja tebe rogom, a ti mene rodom; ja cię biję rogiem, a ty mnie bij urodzajem. Jestto zresztą w formie bicia podana ofiara, lub sympatyczny środek na urodzaj. (Krauss, Volksglaube und religiöser Brauch der Südslaven, 1890, str. 33). Także Czesi w noc z Wielkiego Piątku na Sobotę biegają po sadach, wołając: Drzewa, wypuszczajcie pączki, bo będę was bił prętem! (Mannhardt, Antike Wald u. Feldkulte, I. 277). W Rumunii w dzień św. Piotra i Pawła (29. czerwca) parobcy zrzucają pałkami owoce z drzew: zwyczaj ten przypuszczalnie jednak tu nie należy. (Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte, I, 277). Bardzo częstym jest ten zwyczaj w Niemczech. W czasie pobytu Antoniego Praetoriusa w Büdingen, wedle świadectw współczesnych z r. 1597, wieśniacy w nocy św. Walpurgi (z 1 na 2 maja) chodzili gromadą ze strzelbami, strzelali w kierunku pól (przykłady polskie cf. powyżej) i bili drzewa, aby odpędzić czarownice. Obecnie dzieje się to dotychczas w Meklemburgu, Oldenburgu, Szwabii, Tyrolu i Kurlandyi, w noc Sylwestrową, w czasie postu, w wielki tydzień lub dzień niewiniątek. W Ranggen w Tyrolu, gdzie robi się to w niedzielę wielkanocną, mówi się przytem: Bam wach und trag, heint ist der heilige tag. Także we Flandryi bito drzewa biczem i śpiewano przytem pieśń na urodzaj. W Anglii (Sussex, Devonshire etc.) gonili chłopcy w dzień św. Sylwestra całemi gromadami po sadach, otaczali drzewa po kolei kołem i śpiewali, bijąc je kijami:

Stand fest root, bear well top,
Pray God send us a good howling crop.
Every twig apples big,
Every bough apples enou,
Hats full, caps full,
Full quarters sack full!

(Mannhardt, Antike Wald- u. Feldkulte, I. 276, 277).

Ogólnie dla Niemiec zwyczaj ten stwierdza Jahn (*Die deutschen Opfergebräuche*, 211). Pieśń zupełnie podobną do ostatnio przytoczonej podaje Herbert M. Bower, (*The Elevation and Procession of the Ceri at Gubbio*, 1897, 75), z hrabstwa Kent, nadmieniając, że chłopcy domagają się następnie poczęstunku względnie podarku, a w razie przeciwnym przeklinają drzewa.

W Sussex gospodarze dają drobne pieniądze dzieciom, które tańczą wokoło drzew, śpiewając pieśni, wyrażające nadzieję obfitych zbiorów. (Sébillot, *Le paganisme contemporain*, 251).

Także w Modenie w święto Trzech Króli bije się drzewa, wymawiając przytem formułę. by w nadchodzącym roku pokryły się owocami. (Sébillot, *Le paganisme contemporain*, 253). W Holandyi (Limbourg) w czasie postu w dzień św. Gertrudy zapalają wielkie ognisko, dzieci tańczą koło niego, śpiewając:

Vastenavond!
Vonk, vonk, fakerelen,
Zoo menigeen vonk
Zoo menigeen appelen.
[iskra, iskra, pochodnia,
ile iskier,
tyle jabłek (niech będzie)]

(*Revue des Traditions populaires*, 1908, 10).

Liczne przykłady tu należące spotykamy we Francji. Wieśniacy dolno-bretońscy w wilię Bożego Narodzenia biją drzewa owocowe carsprenne'm, to jest częścią pługa, której przypisują własności czarodziejskie. (*Revue des Traditions populaires*, II, 531. Sébillot, *Le paganisme contemporain* 253). Najczęściej jednak praktykowano ten zwyczaj w niedzielę Invoncavit, zwaną powszechnie la dimanche des brandons. Zapalano wtedy ognie i z pochodniami goniono po polach i ogrodach, przytem czę-

sto grożono drzewom, że się je spali lub zetnie, jeśli nie będą rodziły. Nazwa brandons pochodzi przypuszczalnie, jak sądzi Cortet, od niemieckiego Brand. (Cortet, *Essai sur les fêtes religieuses et les traditions populaires qui s'y rattachent*, 1867, 99). Niedziela ta już w roku 1222 zwie się dominica brandonum albo też brandones — w Lotaryngii dies focorum (1254). (Mannhardt, *Antike Wald- und Feldkulte*, I, 456, 536). Zwyczaj ten był ogólnie praktykowany we Francji w pierwszej połowie XIX. wieku. Dziś również jeszcze się go spotyka. (Sébillot, *Le paganisme contemporain*, 252. Alfred de Nore, *Coutumes, mythes et traditions des provinces de la France*, 1846, 39). Spiewano wtedy przy palącym się ogniu:

Brandons, brulez,
Par ces vignes, par ces blés,
Brandons, brulez,
Pour les filles a marier

— w dniu tym bowiem czyniono wróżby. (Chapteau, *Le folklore de la Beauce et du Perche*, I, 315). Zwyczaje te przenoszono czasami na dzień Trzech Króli, jak n. p. we Franche Comté, Champagne, w Ardennach, Normandii. Także w Hiszpanii w Festa de los Reges tańczono i krzyczano przy świetle płonących pochodni, przyczem temperament południowy zamieniał zabawę w orgię „un effroyable charivari — on dirait une légion de diables en déroute”. (Cortet, *Essai sur les fêtes religieuses*, 40). W departamencie L'Ain, młodzież po nieszpórach chodziła po wsi krzycząc: „Pourta, pomi, atant dé foliet que de frui” (ile liści tyle owoców) — obdarzano ich jabłkami i orzechami. Z nadejściem nocy zapalali pochodnie i biegali znów po wsi krzycząc: „Pourta pomi” albo też „Pourta noyi” (drzewo orzechowe) atant dé foliet qué de gnui” (orzechów). Starcy tłómaczyli ten zwyczaj jako ochronę przeciw mrozom i gąsienicom. (*Revue des Traditions populaires*, II, 25). Podobnież dzieje się w niedzielę brandonum w Loire et Chèr, gdzie ma to być ochroną przeciw kretom; w Champagne zależy od tego wynik żniwa. (Mannhardt, *Antike Wald- und Feldkulte*, I, 536). W Valenciennes gonili chłopcy uzbrojeni w smolne pochodnie zwane „bouhours” przez ulice, krzycząc:

Bour peumes, poires,
Des chérisses toutes noires, i t. d.

(A. de Nore, Coutumes, mythes et traditions 338).

Słowo „bour“ objaśnia Mannhardt o. c. 536, jako beurre, masło. Nie widzę sensu w zdaniu, gdyby tak „bour“ tłómaczono — może raczej należałoby złączyć je z nazwą pochodni, bouhours, która spotyka się także we formach behourd, bihourt, bohourt, bouhourt, behourdich i była w średniowieczu nazwą świętą, a pochodzi przypuszczalnie od behoorten, behoorden, z którego też francuskie heurter się wywodzi. (Cortet, Essai sur les fêtes religieuses 97). Zdarzało się też, jak np. w Auvergne, że wychodzono na drzewa z pochodniami. (Revue des traditions populaires, XIII, 92).

W Normandyi Dolnej chłopcy i dziewczęta z zapalonemi pochodniami krążyli po sadzie śpiewając. (Sébillot, Le folklore de la France, III. 376.) W Bourbonnais pod wieczór compère bierze swą conmère pod rękę i oboje idą z zapalonymi wiechciami słomy do sadu, gdzie opalają gniazda gąsienic, recytując przytem okolicznościowe strofki. Potem zapala się wielki stos, i jest to zarazem dzień przyrzeczeń i zaręczyn. (Perrot, Le dimanche des Brandons. Revue des Traditions populaires 1911, 9 str.).

Podobnież w Auxois, życząc drzewom dobrego Nowego Roku i bijąc je przytem trzymają dzieci zapalone wiechcie w rękę. (Sébillot, Le folklore, III, 375. Le paganisme 250). We Franche Comté podczas palenia pochodni dzieci wyrażają życzenia pomyślnych zbiorów; jeśli które z nich formułę przekreśli, ma to skutek przeciwny. Podobnież zwyczaje są w Champagne, w Ardennach również w dzień Trzech Króli, a w pierwszą niedzielę postu w l'Aube i Marne. (Revue des Traditions populaires, III, 113—116). W departamencie de l'Orne zwyczaj ten zwie się coulines; opala się tu mech na drzewach a śpiewa ciekawą piosenkę. (A. de Nore, Coutumes, mythes, traditions, 253—254). Podobnież brzmi ta pieśń w Normandyi (Calvados, La Manche) w wilię Trzech Króli. (Revue des Traditions populaires, IV, 112). Zwyczaj ten stwierdza Dawid Ferrand w połowie XVI. wieku. Grożą także wieśniacy francuscy drzewom ucięciem „ręki i nogi“, jeśli byłoby domowe nie wyzdrowieje. Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte, I, 12). W Perche grożą dzieci drzewom, trzymając zapalone pochodnie. (Sébillot, Le folklore, III. 376). Czasami też spotyka się groźby bez poparcia biciem lub opalaniem. W Sabaudyi wieśniacy mówią drzewom:

Régardez, si vous ne portez pas de bons fruits, vous serez aradiés selon le mot d'Evangile". (Sébillot, Le folklore, III, 376).

Groźby te rozwijają się czasami w następującą pantominę: jedna osoba, zazwyczaj właściciel drzewa, chce ściąć nieurodzajne drzewo, lecz druga osoba broni drzewa, ręcząc, że w tym roku obrodzi. Tak np. w Polsce, w wilgę gospodarz idzie do sadu z siekierą i zamachuje się na drzewo; gospodyni, czy też parobek przyrzeka urodzaj w tym roku, wobec czego gospodarz opuszcza siekierę, zostawiając drzewu rok czasu „do poprawy”. Oczywiście ścięcie nigdy nie następuje, choćby już dlatego, że powszechny jest przesąd, że ten, co ścina drzewo owocowe albo sam wkrótce umrze, albo też straci kogo z rodziny. Żołynia, pow. przemyski (WAK, XIII, 74), koło Łańcuta, (MAAE VI, 253), Borowa pow. pilzneński (MAAE VII, 100). Przykłady analogiczne dyalogu notuje Ulanowska u Górali zwanych Zagórczanami w Nowotarskiem koło Rabki, (Wisła 1888), dalej (Kolberg, Krakowskie, I. 194, Tyniec: gospodyni i czeladź wypraszają tu drzewo do ścięcia), Radłów, pow. brzeski, gdzie parobcy gromadnie chodzą po sadach (Lud, X, 156, XIV, 133). Złota, również brzeski powiat, (Lud IV, 326), w okolicy Ropczyc (miasto powiatowe), (WAK, X, 88, IV, 40), Przebieczany, pow. wielicki (MAAE IV, 112), Tarnawa, pow. żywiecki, Łodygowice, pow. bialski (MAAE VII, 42), w tarnobrzescim, (WAK XIV, 161), Żabno pow. Krasnostawski, gub. lubelskiej (Wisła 1902, 371), Jagodne w Siedleckiem, (Z. Wasilewski, Jagodne, str. 104), Radomskie, gdzie drzewa biją wałkiem od maglownicy, (Kolberg, Radomskie, I. 74), w Kieleckiem zwyczaj ten praktykuje się na Nowy Rok — Sławków, (WAK X. 221), w Sieradzkim (Lud, IV, 419). Także Staniszevska (Wisła 1902) opisuje podobny zwyczaj, gdzie na groźby gospodarza gospodyni odpowiada: będzie rodzić, tylko trzeba ze święconej słomy pasek zrobić. Obowiązwszy wszystkie drzewa, gospodarz strzela na wiwat, poczem odbywa się powszechnie znane w Polsce „ciskanie kóp” — wróżba urodzaju na rok nadchodzący.

Zwyczaje te jednak nie są właściwe wyłącznie tylko polskiemu ludowi. Południowi Słowianie również odgrywają przed drzewem tę scenę: właściciel drzewa trzykrotnie zamachuje się siekierą na jałowe drzewo, a drugi wieśniak obok stojący broni: nie sijeć, rodić; nie siecz, będzie rodziło. Po tej ceremonii drzewo z wszelką pewnością obrodzi. (Krauss, Volksglaube und

religiöser Brauch der Südslaven, str. 33. Frazer, *The Golden Bough*, I, *The Magic Art*, II, 21). W Ucria na Sycylii w Wielką Sobotę chce gospodarz ściąć drzewo, lecz towarzysz jego broni je i drzewo odtąd zaczyna rodzić. (Sébillot, *Le paganisme contemporain*, 253. Frazer, *The Golden Bough*, I. *The Magic Art*, II, 22). Podobnie dzieje się w Abbruzzach w dzień św. Jana nad ranem i w Armenii. Na Lesbos, jeśli drzewo pomarańczowe lub cytrynowe nie niesie owoców, gospodarz bierze czasami lustro, ustawia je przed drzewem, sam zaś zamierza się siekierą w kierunku odbitego w lustrze drzewa, krzycząc z gniewem „Nieś owoce lub cię zetnę“. Ale nawet poza granicami szczepu aryjskiego zwyczaj ten napotykaemy. W Estonii wieśniak nad ranem ubrany tylko w koszulę, dopełnia tej czynnej groźby. We wschodnich Indyach Malajowie hodują drzewo durian, dające dobre, choć nieprzyjemnie pachnące owoce. Koło Jugra w Selangorze, gdy drzewo to źle obrodzi, w pewnym oznaczonym dniu gromadzi się cała wieś; jeden z czarowników miejscowych bierze siekierę i kilkakrotnie uderza najmniej płodne drzewo mówiąc: „Chcesz rodzić, czy nie? Jeśli nie, to cię zetnę“. Na to odpowiada ktoś z drzewa magortin (gdyż drzewo durian wysyła pierwsze gałęzie na znacznej dopiero wysokości, tak, że wspiąć się na nie niepodobna) „Tak, już będę rodziło, proszę cię, byś mnie nie ścinał“. Podobnie i w Japonii na groźby ścięcia drzewa przyrzeka ktoś, siedzący między gałęziami, że drzewo będzie obficie rodziło. (Frazer, *The Golden Bough*, I. *The Magic Art* II, 21, 22).

Nie łączymy bynajmniej wszystkich tych przykładów ostatnio przytoczonych w jedną całość i nie wyprowadzamy ich z jednego źródła: byłoby to niewłaściwe. Przypuszczać należy, że zwyczaje te rozwinęły się niezależnie od siebie w różnych punktach świata; rozwój tego zwyczaju w Europie tłumaczyć należy istnieniem tamże szeregu zwyczajów co do drzew owocowych, mających na celu wymuszenie ich urodzajności, a w pierwszym rzędzie bicia drzew, które samo przez się jest pojmowane częstokroć jako groźba. Pierwotnie jednak inne ma ono znaczenie. Widzimy, że oprócz kija, używa się często do tego celu i narzędzi rolniczych, gałązek itp., więc nie idzie tu o ból, któryby drzewu można zadać, tylko o samo uderzenie; czy ono jest lekkie, czy silne, to rzecz drugorzędna. Ale nie tylko drzewa bije się w tym samym dniu — czasami stosuje

się to i do ludzi. Tak np. w Rhöngelbirge w dzień niewiniątek dzieci biją prętem każdego dorosłego na ulicy, ażeby go zmusić do daru — a równocześnie bije się także i drzewa. (Mannhardt, *Antike Wald- und Feldkulte*, I, 276). W Macedonii w dniu Nowego Roku, gdy dzwonią na ranną mszę, dzieci biją wszystkich gałązkami, krzycząc: „Niech święty Bazyli da wam dużo pszenicy, dużo żyta, dużo dzieci“ — za to obdarza się je orzechami, figami itp. (Abbott, *Macedonian Folklore*, 81). Mordowcy w Carevokokszajsk podobnie wypędzają „szajtana“, bijąc mury, ławki, krzesła i piece w każdym domu. Być może, że zwyczaj ten powstał pod wpływem wielkoruskim, choć mógł też powstać zupełnie niezależnie. (Smirnov-Boyer, *Les populations finnoises des bassins de la Volga et de la Kama*, 1898, I, 187). W innych chwilach, choć wyłącznie na wiosnę, spotykamy ten zwyczaj w Polsce, gdzie w niektórych okolicach podczas Śmigusu bije się też gałązkami wierzbowymi. Zwyczaj ten tak częsty jest w Palmową niedzielę, zwą ją gdzieś wierzbną — werbna na Rusi, gdzie mówią przytem; Ne ja bju, werba bje, za tyżeń wełykdeń. Bydło po raz pierwszy wychodzące na paszę bije się gałązkami wierzbowymi. W Niemczech w Wielki tydzień dzieci biją gałązkami dorosłych, oczekując za to datku; byłem sam świadkiem tego zwyczaju na Śląsku opawskim. Ogromną ilość podobnych przykładów przytacza Mannhardt (*Wald- und Feldkulte* I. 251—303, *Der Schlag mit der Lebensrute*). Zwyczaj ten stoi w ścisłym związku z szeregiem podobnych zwyczajów, mających swe źródło w poglądach na naturę: gałązki w tym zwyczaju, który opisujemy, nasz gaiczek, maiczek niemiecki Maibaum, także we Francji częsty, t. zw. mai d'aout, Erntemai, gałąź zatknięta na ostatnim snopie, souche de Noël, Yule Aog, Weihnachtsbaum, bandjak — wszystko to są symbole wegetacyjne, mające podnosić urodzajność pól i drzew, lub też zabezpieczyć zdrowie ludziom. W ten też sposób należy bicie drzew objaśnić, jako symboliczne ich ożywianie i podnoszenie ich płodności. Dołączają się tu częstokroć groźby — jestto już oczywiście późniejszy dodatek, skoro zatracono sens zwyczaju i pojmowano go jako strofowanie drzew biciem. Więc i groźby — samorodne zresztą, jak widzieliśmy w Selangorze i Japonii — wkrótce się tu dołączyły, tak, że dziś w poszczególnych wypadkach trudno określić, czy mamy tu do czynienia wyłącznie z groźbą, czy też w biciu upatrywać należy szczątek pierwo-

tnych zwyczajów wiosennych. Dlatego też przykład ten może być pouczający dla metodyki badań folklorystycznych. Mamy tu do czynienia bezwątpienia z rzeczywistością historyczną, ale musimy się ograniczyć do nakreślenia ogólnych linii rozwoju, posługując się ku temu celowi przede wszystkim porównaniem. Nie możemy z wszelką pewnością określić pochodzenia tego lub owego zwyczaju, jestto niemożliwe z powodu braku źródeł dokładnych i wątpliwości terenu, skoro wkraczamy w czasy dawniejsze. A zresztą, choćbyśmy nawet zdołali to uczynić ilość włożonego w to wysiłku nie stałaby w odpowiednim stosunku do rezultatów; stąd więc i praktyczne względy nakazują nam ograniczenie się do określenia znaczenia zwyczaju, jego części składowych i najogólniejszego szkicu rozwoju historycznego, tj. rozpowszechnienia, łączenia się z innymi zwyczajami, wreszcie wypaczenia i zaniku.

Paryż, 1912.





OPISY I NOTATKI.

Do bulli gnieźnieńskiej.

Chełstać — chełst.

Mamy na ziemiach polskich sporo miejscowości, nazywających się: Chełst, lub Chełsty. Jest wieś Chełsty, albo Chełst, po niem. Selste w pow. brodnickim (W, Kętrzyński, O narodowości polskiej w Prusiech Zachodnich, Pamiętnik Akademii Umiejętności, Kraków, 1874, I., 140) i wieś Chełst w pow. Czarńkowskim. W pow. plockim istnieje wieś Chełstowo, w pow. ostrołęckim nad Narwią, wieś Chełsty, gniazdo rodu Chełstowskich, w pow. nowomińskim osada Chełst, a w powiecie wołkowyskim folwark Chełstowszczyzna, puścizna oczywiście po Chełstowskich. Mamy dalej wieś Chełst w powiecie opoczyńskim, a w powiecie olkuskim, w lesie, należącym do wsi Bukowno, ukryte jest obfitujące bardzo w źródła jezioro, które się dziś nazywa Chełst, w r. 1633 nazywało się jednak: Chełsty (usque ad locum, dictum Chylsty, A. Kraushar, Odwieczny spór o granice między dobrami Boleśław a miastem Olkuszem, Warszawa, 1880, 84).

Powtarzają się więc nazwy: Chełst i Chełsty na obszarze etnograficznym polskim bardzo często. Co jednakże znaczy: chełst, a w l. m.: chełsty.

J. Karłowicz w swoim Słowniku gwar polskich podaje zakomunikowany mu ustnie z plockiego prowincjonalizm:

chełst w znaczeniu: „szum trzciny“. Ten, jak się zdaje, prowincjonalizm płocki mając na myśli tłumaczy A. Brueckner (Dzieje języka polskiego, 58; porów. J. Rozwadowski, Materyały kom. językowej, Kraków, 1909, IV, 447) Chełst (Chelzt), nazwisko człowieka w bulli gnieźnieńskiej, jako szum. Jabym mniemał, że pierwotne znaczenie wyrazu chełst jest inne. Dowiedziałem się o tem przypadkiem, a jak się dowiedziałem, opowiem, ponieważ wyjdzie przy tem na jaw ciekawy szczegół etnograficzny.

Spotkałem niedawno na ulicy w Sierpcu starą kobiecinę, niosącą na sądach wiadra z wodą. Pływały w nich duże, kapuściane liście. Zaciekawiony, coby miało za cel przykrywanie wody w wiadrach kapuścianemi liśćmi, poprosiłem kobietę o wyjaśnienie.

„Włożyłam, proś pana“, odpowiedziała mi „dwa listeczki, ze sie to tak nie chełsce“.

Miało to znaczyć: nie chluszcze.

Taki pierwotny sposób zapobiegania chełstaniu się wody w wiadrach zdarzyło mi się widzieć w Sierpcu raz tylko jeden. Codziennie natomiast widywałem przyrządek, przeznaczony do spełniania tych samych funkcji, co kapuściane liście, ale nierównie od nich praktyczniejszy. Ów celowo już zupełnie skonstruowany przyrządek jest to do objętości wiadra przystosowany krzyżyk, zbity z cienkich, wąskich deseczek, wystającym w górę na parę cali, a służącym do chwytania krzyżyka, kołeczkiem. Gdy się idzie po wodę, krzyżyk spoczywa na dnie wiadra. Skoro się zaś naczepnie w wiadro wody, wypływa na jej powierzchnię i, wirując podczas niesienia wiader na sądach, zapobiega rozpryskiwaniu się płynu.

Okazuje się tedy, że chełstać się¹⁾ jest po prostu odpowiednikiem chlustać się. Są to formy bliźniące. Wobec tego sam przez się wysnuwa się już wniosek, iż

chełstać: chełst = chlustać: chlust, że więc chełst nie jest to właściwie szum, lecz chlust (wody).

¹⁾ H. Łopaciński (Prace filologiczne, V, 937) notuje prowincjonalizm śląski: wychelstać, wycheltać. Ma to znaczyć: rozszerzyć. Chodzi pewno o wychlustanie, wymulenie, wyżłobienie przez wodę.

Ztąd: 1) *chełst* (l. m. *chełsty*) = miejsce, w którym woda chełszcze, czyli chluszcz, wytryskując strumieniem z ziemi, źródło; 2) *chełst* = bałwan, fala wodna (K. Nitsch, *Dialekty polskie Prus wschodnich. Materyały... kom. język., 1907, III, 474*); 3) *chełsta* = ulewny deszcz, niepogoda, burza, flaga. (W. Pracki, *Prace filologiczne, VI, 221*), a w dalszem jeszcze rozwinięciu znaczenia (*chełstać* — *chlustać* — *skakać*); — 4) *chełst* = skok. *Chełstem* — skokiem jest właśnie, jak mniemam, *Chełst* w bulli gnieźnieńskiej, zaś *chlustać* = skakać istnieje dotąd w Sierpcu (S. Ciszewski, *Lud, XVII, 161*).

Ł u k n a.

Miejscowość, którą bulla gnieźnieńska nazywa: *Le c n a*, inne dokumenty XII. i XIII. w. piszą stale: *Ł u k n a*. A. Brueckner (*Prace filologiczne, VI, 597*) tłumaczy to poprostu fałszywą pisownią, ale, jak słusznie zaznacza J. Rozwadowski (*Materyały... kom. językowej, VI, 455*), zanadto jakoś często powtarza się ta pisownia i to właśnie daje do myślenia. Rzecz bądź co bądź ciekawa, iż w staroczeszczyźnie mamy wyraz *l u k n o* = naczynie, miara na miód (*lukno mellis*), który to wyraz H. Jireczek (*Slovanské právo w Čechach a na Moravě Praga, 1863, I, 87 i 1864, II, 59*) wywodzi od *łyka*, przypuszczając, że *l u k n a* z *łyka* właśnie były robione. U Słowaków miara do mierzenia zboża służąca do dziś dnia nazywa się *l u k n o*. Zaznaczyć też warto, iż dawni podróżnicy arabscy oraz perscy, widywali u Słowian drewniane naczynia na miód i że spotykali ludzi, którzy wyrabiali rocznie po całej setce takich naczyń (A. Szelągowski, *Najstarsze drogi z Polski na Wschód, Kraków, 1909, 58—59*).

* * *

Na zakończenie kilka jeszcze rozmaitych uwag.

Wobec tego, że posiadamy gwarowe młp. *tyrpnąć*, *potyrpnąć* = potrać, popchnąć, zaustawowane w bulli na zwisko *Tyrpis* czytałyby się może dało poprostu: *Tyrpisz*, t. zn. *potracacz*, *popychacz*. *Porów*. *Ochwisz*, *okpisz*, *wykpisz* itd.

Z racyi nazwy miejsc. *V z o r o u i c i* (467) zaznaczam, iż w Małopolsce nazywają *wzorem*, albo *wzorkiem* kawałek

ziemi ornej, odznaczającej się równością. Nazwa powtarza się często. Wzór (Sułkowice, pow. olkuski). Wzór („takie równe“, Maszków, pow. olk.). Wzór („Jak to ta takie równe, równizna, dobry kawałek gruntu“. Zerkowice, pow. miechowski). Średni (w)zór (Szarbia, pow. miech.). Wzorek („Równy taki plac“, Luborzyca, pow. miech.). Wzorek („Pole równe“, Pobiednik, pow. miechowski).

Czczelowie i Czekelowie są to Szeklerzy. W r. 1614 niejaki Adam Czczeli był cechmistrzem w Sławkowie, w powiecie olkuskim. Z tego powodu, Czczelówkę, a może i czeskie Čečelice, z pomiędzy przykładów, podanych przez Rozwadowskiego na str. 479 należy chyba usunąć.

Lwów, 1912.

Stanisław Ciszewski.

Kijanki.

Lato 1911 roku spędziłem na Żmudzi, przejeżdżając z miejsca na miejsce; z wędrowek tych postanowiłem skorzystać i zebrać do warszawskich zbiorów etnograficznych trochę okazów zdobnictwa drewnianego; brak znajomości języka litewskiego i niemożność bezpośredniego obcowania ze wsią utrudniały nadzwyczaj robotę i sprowadziły ją prawie do zera, potwierdzając dobitnie znane przysłowie, że nie tylko „przez posły wilk nie syty“, ale tem bardziej przez tłumaczy. W każdym razie udało mi się zebrać kilkanaście okazów bogato rzeźbionych kijanek (pralnik, po litewsku kułtuwies) z różnych okolic guberni kowieńskiej. W kijankach tych obok zdobnictwa, wielce zbliżonego do zakopiańskiego, uderzyła mnie forma, zupełnie odmienna od znanej mi w Królestwie a, jak miałem możność przekonać się podczas wędrowek, stała i niezmienna dla całej guberni kowieńskiej.

Kiedym po powrocie do Warszawy zebrane okazy złożył w zbiorach etnograficznych Muzeum przemysłu i rolnictwa ¹⁾ i zechciał porównać z okazami, pochodzącymi z okolic czysto polskich, przekonałem się ze zdumieniem, że kijanek w zbio-

¹⁾ Warszawa, Krakowskie Przedmieście 66.

rach wcale niema i że na tę nieodzowną broń każdej kobiety wiejskiej nikt ze zbieraczy, zasilających zbiory warszawskie, uwagi dotąd nie zwrócił, wskutek czego postanowiłem wyzyskać życzliwość swych uczni i zapełnić zauważone braki. W ciągu roku 1911 i 1912 otrzymałem kilkadziesiąt kijanek, pochodzących z najrozmaitszych okolic ziem polskich oraz ościennych gubernii, co dało mi możność od razu porównać kształty kijanek i wyprowadzić stąd pewne wnioski, z którymi obecnie chcę się podzielić z szerszym ogółem. Otóż przedewszystkiem muszę zaznaczyć, że zwyczaj zdobienia kijanek zanika już prawie całkowicie i w wyjątkowych tylko okolicach można je jeszcze znaleźć; daleko ważniejszą jednak, zdaniem mojem, jest forma kijanki aniżeli jej zdobienie; zdobienie zależy od zdolności i od umiejętności tego, kto kijankę robił oraz od wzorów, jakie miał stale przed oczami; forma jest od tych wpływów prawie zupełnie niezależna i można twierdzić, że odtwarza ona jak najwierniej formy najdawniejsze, używane w danej okolicy. Pomiedzy kilkudziesięciu zebranymi kijankami, wyraźnie wyróżniają się cztery następujące formy, które pozwolę sobie nazwać od miejscowości, z których pochodzą mianem 1) polskiej, 2) litewskiej, 3) białoruskiej i 4) małoruskiej; piąta zupełnie od poprzednich odmienna, spotyka się na stosunkowo bardzo nieznacznym obszarze, na pobrzeżu Wisły od Sandomierza do Lwangurodu. Zanim jednak przystąpię do opisu poszczególnych typów wymienię te nazwy, jakie dla oznaczenia kijanki są używane w różnych okolicach. „Kijanka“ (pochodzenie „kij“) używana jest w całym Królestwie i innej nazwy lud nie zna; jakiej nazwy używa lud w Galicyi, Poznańskiem, na Prusach i t. d. nie wiem. Na Litwie Polacy używają nazwy „pralnik“, Litwini „kułtuwies“, białorusini „pranik“ (akcent na ostatniej sylabie), małorusini „prac“, Rosyanie „пра́льник“. W Niemczech spotkałem się z trzema nazwami „Schlägel“, „Schlagbaum“, „Waschstock“. We Francyi podano mi nazwę „un battoire“; we Włoszech „batti pane“ (?). Wreszcie w Kroacyi „bät“. Innych nazw dotąd zebrać mi się nie udało; w każdym razie widzimy tu dwa pierwiastki: „bić“ ewentualnie „kij“ oraz „prac“, przyczem się pierwiastek „prac“ prawie wyłącznie spotyka się u plemion ruskich.

Podając opis wyliczonych powyżej typów przytaczać będę odrazu okolice, w których spotykają się one jako forma wyła-

czna i jedyna, lecz odnosić się to będzie tylko do zaboru rosyjskiego, ponieważ z innych zaborów nie udało mi się zebrać ilości, któraby pozwalała na stawianie jakichkolwiek wniosków.

Kijanka polska.

Forma łopatki, rękojeść leży w płaszczyźnie łopatki i jest jej przedłużeniem; obydwie płaszczyzny mogą uchodzić za robocze, choć znajdowałem okazy z jednej strony rzeźbione, na innych zaś znać było ślady jednostronnego używania. Pomijając rękojeść, jednakową u wszystkich mogę na podstawie większej ilości pomiarów podać wymiary przeciętne.

Kijanka bywa lekko zwężona na końcu albo też równa prostokątnie łopatkowa. Szerokość łopatki wynosi 9—10 cm. Grubość łopatki nie jest jednakowa, na końcu 2 cm., przy rękojeści 3 cm., a wtedy zowie się kijanka lekko „spuścista“. Długość łopatki bywa od 20 do 30 cm. Kijanka na ogół lekka zrobiona z drzewa białego (liściastego).

Forma ta spotyka się jako jedyna z lewej strony Wisły na całym obszarze Królestwa; z prawej strony Wisły zajmuje ona prawie wyłącznie zachodnią jej część gub. Płockiej oraz znaczne połacie gub. Lubelskiej wyłączając Powiśle; w gub. Siedleckiej oraz we wschodnich powiatach gub. Lubelskiej obok niej spotykają się i inne typy, choć pod tym względem gub. Lubelską należy uważać za czystszejszą od Siedleckiej.

Poza granicami Królestwa typ taki sam lub też konstrukcyjnie bardzo podobny spotyka się w Galicyi zachodniej, w Poznańskim; oprócz tego na podstawie pojedynczych okazów, jakie udało mi się otrzymać od osób życzliwych oraz tych, które widziałem w zbiorach berlińskich i kopenhaskich przypuszczam, że podobna łopatkowa forma kijanki spotyka się w całych Niemczech, Francyi i Włoszech; dla nas ciekawszą zdaje się rzeczą jest to, że kijanka z Rugii (zbiory berlińskie) jest również formy łopatkowej.

Kijanka litewska (kułtuwies).

Robocza część łopatki nie płaska, lecz lekko wygięta, co z góry przesądza jednostronność użycia; w dodatku rękojeść nie stanowi dalszego ciągu płaszczyzny łopatki lecz jest jakgdyby przylepiona do łopatki z góry; w kijankach precyzyjnie odrobionych ta dwoistość jest dobitnie uwydatniona, a po-

nieważ forma taka jest nienormalna dla drzewa, to też bardzo często zdarza się widzieć, że kijanka pękła właśnie w płaszczyźnie połączenia rękojeści z łopatką i że trzeba ją było zbić gwoździem. W kijankach mniej precyzyjnie odrobionych i jakgdyby tylko z grubsza ociosanych połączenie rękojeści z łopatką tworzy na łopacie garb, który znacznie zmniejsza wierzchnią płaszczyznę łopatki, zazwyczaj pokrytą rzeźbą.

Łopátka ma kształt różny; czasami prawidłowy prostokąt; czasami łopátka ta ku końcowi się zwęża, częściej jednak rozszerza się dosyć wyraźnie. Zaokrąglenie łopatki oraz umieszczenie rękojeści w odmiennej płaszczyźnie sprawia, że podczas pracy palcami nie uderzamy w deskę; pracując kijanką polską musimy tak układać bieliznę na desce, ażeby ręka zawsze znajdowała się poza deską. Pod względem wygody pracy kijanka litewska jest krańcowem przeciwieństwem kijanki polskiej; o ile tamta jest konstrukcyjnie niepomieranie prosta, ta przedstawia pewną doskonałość techniczną, wypracowaną w szczegółach.

Kijankę tej formy spotykałem jako jedyną na całym obszarze zaboru rosyjskiego, mówiącym po litewsku. Czy też sama forma spotyka się u Litwinów zaboru niemieckiego — nie wiem. Również ciekawe byłoby stwierdzić, jaką jest forma kijanki łotewskiej, estońskiej i fińskiej — na pytania te jednak dotąd nie znalazłem odpowiedzi.

Typ małoruski (прачъ).

Ogólna forma łopatki, ale nie płaskiej, lecz wyraźnie wypukłej, dzięki czemu rękojeść, stanowiąca przedłużenie łopatki jest wzniesiona do góry i chroni palce od stłuczenia. Wygięcie obejmuje nie tylko płaszczyznę dolną, lecz i górną wskutek czego cała łopátka nosi charakter wygiętej, podczas gdy w kijance litewskiej wygięcie to ogranicza się do płaszczyzny dolnej. Wybitną cechą kijanki małoruskiej jest jej znaczny ciężar spowodowany nie tylko znaczną grubością, ale i rodzajem drzewa (najczęściej dąb). W kijankach wielkoruskich (przynajmniej w tych egzemplarzach, które mi się zebrać udało) forma jest zupełnie ta sama, ale zarówno wymiary jak i waga są znacznie mniejsze. Wogóle pod względem wagi kijanki małoruskie tak odbijają od reszty kijanek, że wprost wywołują zdziwienie, że tego rodzaju narzędziem można pracować, używając jednej ręki;

drugie przypuszczenie, które możnaby zrobić na podstawie porównania wagi kijanek, że były one przeznaczone do prania bardzo grubej bielizny. Płaszczyzna wierzchnia w niektórych okazach jest zdobiona, choć mam pewne wątpliwości, czy w bardzo ciężkich i topornie odrobionych kijankach małoruskich zdobienie takie było rzeczywiście rozpowszechnione.

Łopatka bywa albo prostokątna, albo też wyraźnie i nawet dosyć silnie rozszerza się ku końcowi. Wymiarów nie podaję, ponieważ zebrane przezemnie okazy nie obejmują znaczniejszej ilości okolic. W każdym razie jako cechę charakterystyczną podkreślić należy, że łopatka jest stale grubsza od rękojeści, dzięki czemu tworzy się odstęp, dopomagający do uchronienia palców.

Kijanka białoruska (pranik).

Kijanek tych posiadam zbyt mało, ażebym mógł ustalić ich kształty, choć cechy ich są tak odmienne od opisanych powyżej, że odważyłem się wydzielić je w osobną grupę. Łopatkowa kijanka jest przeważnie płaska, ale górna jej powierzchnia jest jak gdyby obstrugana siekierą, wskutek czego tworzy się podługowaty garb, przechodzący w rękojeść, która dzięki temu jest wzniesiona nad dolną powierzchnię łopatki; przód łopatki jest niejednokrotnie zaokrąglony. Bardzo wątpię, czy kijanka ta była kiedy zdobiona, ponieważ sam kształt, mało precyzyjny, toporny, nie usposabia ku temu.

Typ piąty (?).

Oprócz tych czterech typów spotkałem jeszcze jeden, zupełnie odmienny od innych, a tak silnie różniący się od pozostałych, że nie mogłem pominąć go milczeniem. Najlepiej określić go słowami, że ma on kształt obosiecznego miecza, jaki sobie robią z drzewa chłopcy; typ ten, którego posiadam jedynie trzy egzemplarze, spotykałem w wielu miejscach Powiśla, ale jedynie pomiędzy Sandomierzem i Iwangrodem; czy spotyka się on gdzieindziej — nie wiem.

Takie są zasadnicze typy kijanek; wybrałem te a nie inne okazy jako typowe nie tylko dlatego, że wyglądem zewnętrznym różnią się one między sobą lecz głównie dlatego, że pojmując rzecz konstrukcyjnie nie mogą one być brane jako ewolucyjny rozwój jednej formy w drugą. Kijanka polska jest wyrabiana

z deski; kijanka ruska z bierwiona obciosanego na płasko; kijanka białoruska z kłoca; i jedynie kijankę litewską możnaby rozpatrywać jako ewolucję kijanki białoruskiej, ponieważ z topornej kijanki białoruskiej można wyrobić kijankę litewską. Charakterystycznym w tej całej sprawie jest to, że na terenie ziem polskich spotykamy tak wyraźne granice kilku typów kijanki, świadczących o głęboko idących różnicach etnograficznych. Jak jednak wytłumaczyć sobie tak silną i wybitną różnicę pomiędzy typem polskim, białoruskim i małoruskim a tak silne podobieństwo kijanki polskiej z niemiecką, francuską i włoską? Za mało zdaje się danych posiadamy po temu, ażeby odpowiedzieć na to pytanie; w każdym razie możemy chyba stwierdzić, że w formie kijanki zyskujemy jeszcze jeden dowód przeszłości etnograficznej i to dowód nie słabszy lecz równorzędny lub nawet pewniejszy, aniżeli różnice ubiorów, zwyczajów obrzędowych a nawet dyalektu. W dziedzinie ubiorów pomimo całego konserwatyzmu rządzi moda i przystosowanie się do środowiska tak odmiennego od prahistorycznego; zwyczaje i obyczaje a szczególnie zabobony i gusła wędrują z okolicy do okolicy; dyalekt wreszcie, choć jest może najmniej zmiennym objawem, wymaga zawodowego badacza, ażeby można było na nim opierać jakieś wnioski ogólniejsze. Kijanka jako narzędzie codziennej potrzeby była tak samo potrzebna przed wiekami jak i obecnie; nie stanowiła ona czegoś tak wybitnego, ażeby można było przypuszczać przenoszenie jednej formy w okolice rozpowszechnienia innej; wreszcie budowa jej jest tak prosta, że dotychczas wyrabiana ona jest w domu i na żadnym jarmarku nabyć jej nie można. Jako okaz etnograficzny może ona wielce ułatwić określenie granic etnograficznych, ponieważ do zgromadzenia licznych zbiorów nie są konieczni zbieracz-zawodowcy, lecz posilkować się można chętnymi i licznymi zazwyczaj amatorami, których cała rola polegać będzie na zebraniu kijanek i zanotowaniu na nich miejscowości. W ten sposób zgromadziłem moje zbiory, a jeżeli nawet czasami zbyt „życiwi“ zbieracze dostarczyli mi kijankę „wystylizowaną“ to z łatwością można ją było odróżnić od prawdziwych i odrzucić.

Zbiory moje są zbyt nieliczne, ażeby na ich podstawie można było odważyć się na kreślenie granic etnograficznych nawet na terenie Królestwa; co najwyżej mógłbym twierdzić, że z lewej strony Wisły nie widzę różnic pomiędzy mazurami

i niemazurami; przeciwnie mamy tu do czynienia z terenem jednolitym. Gubernia lubelska prawie całkowicie przedstawia również teren jednolity polski i to nawet w okolicach mówiących już po rusińsku i jedynie w okolicach Włodawy spotkałem wpływ kijanki białoruskiej. Dziwnym jest klin Powiśla, o którym wspominałem, a którego nie rozumiem; dla wyjaśnienia tej zagadki należałoby zbadać rozpowszechnienie tej kijanki „mieczowej“ w Galicyi. Największym jednak terenem jest gubernia Łomżyńska, północna część Siedleckiej i przylegające powiaty Warszawskiej; jest to teren wybitnie mieszany, gdzie nieraz w jednej i tej samej wsi można spotkać kilka typów kijanek; co ciekawsze, że kijanki o formie czysto polskiej są rzadkie, najczęściej zaś spotykają się pomieszane formy: litewska z białoruską. Czyż możnaby przypuścić, że są to okolice pierwotnej kolonizacji polskiej i że mazurzy osiedli na terenie etnograficznie odmiennym? Przypuszczenie śmiałe, lecz może nie dalekie od prawdy, jeśli zwrócić uwagę, że kolonie polskie zaszyły jeszcze dalej ale już jako oddzielne wysepki. Zresztą hipotezę podobną należałoby poprzeć dowodami z innych dziedzin i nie opierać jej wyłącznie o kijanki. W każdym razie fakt różnorodności kijanek na omawianym terenie musi zastanowić.

Jako wywód z powyższego ośmieliłbym się postawić następujące wnioski:

1. należy uznać kijankę za okaz etnograficzny zasługujący na baczniejszą uwagę;
2. w muzeach i zbiorach gromadzić okazy ze ścisłym oznaczeniem pochodzenia;
3. dążyć do wykreślenia na podstawie tego wskaźnika granic etnograficznych i porównać je z granicami wykreślonymi na podstawie innych danych;
4. Wreszcie pożądane byłoby poznanie kijanek innych narodów i porównanie ich z opisanymi powyżej. Szczególniej ciekawe byłoby zestawienie kijanek Słowian południowych z naszymi.

Na zakończenie wszystkich interesujących się tą sprawą pozwolę sobie skierować do zbiorów etnograficznych w Warszawie — Krakowskie Przedmieście 66, gdzie złożyłem nagromadzone kijanki.

Warszawa.

Stefan Biedrzycki:

Kołątaj, jako pierwszy metodyk etnografii. (Uwagi i Przyczynki).

Zabierać głos w sprawie wymienionej tytułem po tylu już w tej mierze wypowiedzianych zdaniach, wydaje się na pierwszy rzut oka rzeczą co najmniej zbędną. Tembardziej zaś, jeśli się ma na myśli wielokrotnie cytowany dokument, jakim jest w tym wypadku list Kołątaja do Jana Maja z dnia 15. lipca 1802 r.¹⁾ pisany z Ołomuńca. Znaczenie jego wielokrotnie oceniano: można niemal powiedzieć, że posługiwano się nim aż do znudzenia. Mimo to, nie zdołano podchwycić istotnego znaczenia tego dokumentu, zarówno dla teorii naukowej jak i dziejów umysłowości polskiej. Henryk Schmitt wskazał jak się zdaje pierwszy w opracowaniach na znaczenie listu tego dla historii²⁾. Dał zarazem wytyczną dla wyzyskania go w dziejach naszej historyografii. Reprezentantami wyłącznie tego kierunku w ocenie listu stali się Wł. Smoleński³⁾ i W. Tokarz⁴⁾. Obydwaj prócz pierwiastku refleksyjnego nic nowego w tym względzie nie wnieśli. Drugi kąt widzenia: to interes historyka etnografii polskiej a zwrot uwagi na moment ten datuje się od r. 1885, a więc w lat 25 po Henryku Schmittcie. Wówczas to Dr. Kopernicki w artykule „Etnografia i Etnologia“⁵⁾, a równocześnie P. Chmielowski w swem dwutomowem dziele o Adamie Mickiewiczu⁶⁾ znaczenie tego listu wybitnie podkreślili. Zarazem podał Chmielowski wiadomość, że list ten komunikował T. Czacki warszawskiemu Towarzystwu przyjaciół nauk⁷⁾. Źródła tej wiadomości nie podał; była więc ona gołosłowną i jako taka powtarza się w pracach Zdziarskiego i Dropiowskiego. Stąd wytworzył się jedynie problem teoretycznej war-

¹⁾ X. Hugona Kołątaja Korespondencya listowna z Tadeuszem Czackim. (Listy w przedmiotach naukowych). Kraków. 1844. T. I. s. 12—30.

²⁾ H. Schmitt. Pogląd na żywot i pisma X. Hugona Kołątaja. Lwów. 1860. s. 291—293.

³⁾ Władysław Smoleński. Szkoły historyczne w Polsce. (Główne kierunki poglądów na przeszłość). Pisma historyczne. T. III. Kraków 1901.

⁴⁾ Wacław Tokarz. Ostatnie lata Hugona Kołątaja. Kraków 1906. Tom I.

⁵⁾ Encyklopedia wychowawcza. T. III. Warszawa 1885.

⁶⁾ P. Chmielowski. Adam Mickiewicz. Zarys biograficzno-literacki. Kraków i Warszawa. 1886. T. I.

⁷⁾ Op. cit. T. I. s. 154.

tości omawianych myśli Kołłątaja, bez możliwości ustawienia ich w należyтым stosunku ewolucyjnym do łańcucha myśli polskiej, czy to historycznej czy też etnograficznej. Chmielowski bowiem niejednokrotnie potem rzecz tę omawiający, powtarza się¹⁾, a nadto, tam nawet, gdzieby to uwzględnić należało (np. w *Historii lit. pol.*) traktuje rzecz jednostronnie ze stanowiska etnograficznego, negując zupełnie znaczenie dla metody historii polskiej. Również niedostatecznie oświecił poglądy H. Kołłątaja W. Dropiowski w swem niezwykle cennem studium historycznym dla twórczości ludowej polskiej²⁾. W podobny sposób ujmowali zagadnienie St. Zdziarski³⁾ i A. Fischer⁴⁾. Wszyscy trzej ujęli zagadnienie jednostronnie, a nadto ostatni dwaj pominęli szczególnie zaznaczony przez Dropiowskiego w przypisku, że ukazał się on drukiem za życia Kołłątaja, na który Dropiowski należytej uwagi nie zwrócił. Z tego przeglądu dało się zauważyć, że nie sprecyzowano dostatecznie stosunku tych idei do ówczesnych celów i zadań naukowych w teorii i praktyce, z drugiej strony oddzielono od siebie, jak to niżej wykażę, rzeczy organicznie związane nie postawiwszy pytania, czy rzeczy te od siebie oddzielać można. Nakoniec trzeba zaznaczyć, że głosy badaczy jednomyślnie podkreśliły niezwykle znaczenie tego dokumentu myśli Kołłątaja w dziejach naszej umysłowości wieku XIX. zarówno w zakresie historyografii jak i ludoznawstwa. Słusznie więc jako jeden z najcenniejszych pomników spuścizny Kołłątajowskiej pomieścił go, choć w skróceniu, w szeroko dostępnej publikacji Stanisław Krzemiński⁵⁾, choć i on zdaje się mu przypisywać znaczenie tylko teoretyczne. Źródło tego poglądu

¹⁾ „Jak należy traktować utwory poezji ludowej w historii literatury polskiej“. Referat na zjeździe hist.-lit. im. J. Kochanowskiego. (Archiwum do dziejów literatury i oświaty w Polsce. t. V. s. 36 i nn. i 154 i nn.). „Metodyka historii lit. polskiej“. Warszawa. 1899. str. 40—41. „Hist. literatury polskiej“. Warszawa 1899. T. III. s. 29—31. itd.

²⁾ P. W. Dropiowski. Pierwsze ślady zajęcia się twórczością ludową w literaturze polskiej XIX. w. (Sprawozd. gimn. w Rzeszowie za rok 1900).

³⁾ St. Zdziarski. Pierwiastek ludowy w poezji polskiej XIX. wieku Warszawa 1901. Rozdział I.

⁴⁾ Adam Fischer. Ignacy Lubicz Czerwiński (Ruś. R. I. 1911. Z. 2). Tenże. „Hugo Kołłątaj, pierwszy metodyk etnografii polskiej“. (Kronika powszechna 1912. R. III. Z. 9. jubileuszowy Kołłątajowski).

⁵⁾ Wiek. XIX. Sto lat myśli polskiej. Warszawa 1906. T. I. s. 90—97.

na znaczenie teoretyczne tego listu ¹⁾ pochodzi stąd, że zasłużony wydawca puścizny pośmiertnej Kołłątaja, Ferdynand Kojśiewicz, ogłosił go wprost z rękopisów ²⁾, będących dziś w posiadaniu Akademii Umiejętności w Krakowie ³⁾ Kojśiewicz, wydając wzmiankowane listy w przedmiotach naukowych, nie sprawdził, które z nich były drukowane i spowodował tem z gruntu fałszywe mniemanie, że listy te, a między innymi tu omawiany, nie były znane przed rokiem 1844 ⁴⁾. Za argument zaś późniejszą służyła niczem niepoparta wiadomość Chmielowskiego ⁵⁾ o znajomości jej w Warszawskim Tow. przyj. nauk za pośrednictwem Czackiego. Wiadomość ta znajduje już dziś potwierdzenie w fakcie wielce znamienitym. Udało się bowiem znaleźć współczesny odpis listu pochodzący z kół warszawskiego Tow. przyj. nauk. Mieści się on obecnie w Bibliotece Zakładu nar. im. Ossolińskich ⁶⁾. Należał on niegdyś do twórcy Zakładu Ossolińskich, o czym świadczy kilka jego autografów ⁷⁾. Kodeks ten pisany kilkoma rękami XIX. wieku ⁸⁾, już swą treścią wskazuje na pochodzenie współczesne i to z kół warszawskich. Świadczy o tem w bezpośrednim sąsiedztwie zostająca tu rozprawka Ignacego Potockiego, „O denarach Piastów“ z datą 18. XI. 1804 r. (str. 453—472). Data ta staje się zarazem terminem a quo znajomości tego listu; a trzeba podkreślić, że list ten ⁹⁾ odpisany pod imieniem Kołłątaja (nie anonimowo) nie jest całkowity, lecz częściowy i co ciekawe urywa się w pewnym charakterystycznym miejscu ¹⁰⁾. Fakt ten łączy istnienie tego odpisu organicznie z anonimo-

¹⁾ Kopernicki l. c. wyraża żal, że list ten tak późno był drukowany i pozostał bez wpływu.

²⁾ Zob. nota 1).

³⁾ Jan Czubek. Katalog rękopisów Akademii Umiej. w Krakowie. Kraków. 1906. s. 35. L. Rps. 210—211.

⁴⁾ Zob. nota 1.

⁵⁾ Zob. nota 6 na s. 122.

⁶⁾ L. Inw. 725.

⁷⁾ Wiadomość tę zawdzięczam. W. P. Dyr. W. Kętrzyńskiemu, za co na tem miejscu serdecznie składam podziękowanie.

⁸⁾ Opisał go W. Kętrzyński. Katalog rękopisów. T. III. s. 221—223.

⁹⁾ Strona Rps. 476—485.

¹⁰⁾ Według tekstu Kojśiewicza obejmuje część początkową aż do słów „gdzie zaś prawda z obu stron jest uznana, tam nie zostaje nic więcej do mówienia“. (T. I. s. 12—26 w. 2 z góry). Podaję tu odmianki stylistyczne, wzięwszy za podstawę tekst Kojśiewicza:

wem wydrukowaniem tego listu z r. 1810, a zarazem zdaniu Chmielowskiego wypowiedzianemu głośno daje należyty sprawdzian. Niewątpliwie list ten zakomunikował członkom Towarzystwa Czacki. Odpis listu tego posłał bowiem Kołłątaj Czackiemu jako załącznik do listu pisanego z Porycka dnia 6. marca 1803 (veteris styli)¹⁾. On też jak przypuszczać należy, umieścił go częściowo w Pamiętniku warszawskim²⁾. Jakiż związek zachodzi między rękopisem a przedrukiem? Jest on bardzo ścisły: przedruk bowiem warszawski nie jest również całkowity, a obejmuje część tę samą, co omawiany rękopis. Również porównanie tekstu i odmianek wskazuje na blizkie pokrewieństwo³⁾. Wniosek z tego prosty i jasny: wskazuje wyraźnie na zainteresowanie się pomysłami Kołłątaja w kołach naukowych warszawskich w latach 1804—1810. Zyskuje w ten sposób list charakter nowy: przestaje być listem prywatnym — owszem staje się artykułem naukowym, który musiał być przedmiotem naukowej dyskusji. Świadczą za tem obok tych zewnętrznych okoliczności pewne wewnętrzne znamiona, zwłaszcza część przedrukowana w Pamiętniku warszawskim: autor bierze za punkt

- s. 14 w. 9 z góry takiego — takowego.
- „ 15 „ 9 z góry rejestrów — rejestrów.
- „ 16 „ 8 z góry cząstkowej — początkowej.
- „ 16 „ 1 z dołu wydane — wydani.
- „ 17 „ 12 z dołu rejestru — rejestru.
- „ 21 „ 12 z góry niewiele mało.
- „ 22 „ 2 z dołu fizyognomiach — fizyonomiach.
- „ 23 „ 12 z góry dobrych rysunków — rysunków dobrych.
- „ 24 „ 2 z dołu Podskarbich i komisjach — Podskarbich,
o komisjach.

¹⁾ X. H. Kołłątaja. Korespondencya listowna op. cit. T. I. s. 1—12.

²⁾ Pamiętnik warszawski (Osińskiego) R. 1810 T. II. s. 27—42 pt. List H. K. do T. (sic!) M. z Ołomuńca, dnia 15. lipca 1802 r. pisany. Długie czasy artykuł ten nie był oznaczony. (Zob. L. Finkel. Bibliografia hist. pol. T. I. str. 349 a. l. p. 5822. List o potrzebie wydania zbioru historyków itd.). Dropiowski l. c. wymienił go po raz pierwszy w nocie, bez zwrócenia bliższej uwagi na tę okoliczność.

³⁾ Przedruk ten nie jest całkowity a obejmuje część tę samą co wzmiankowany rękopis. Również odmiany tekstu wskazują na blizkie pokrewieństwo rękopisu i przedruku. Za podstawę poniższego zestawienia służy również wydanie Kojśewicza:

- s. 14 w. 9 z góry takiego — takowego.
- „ 15 „ 9 z góry rejestrów — rejestrów.

wyjścia ostatnie dzieło T. Czackiego¹⁾. Odbiega od tematu i wypowiada cały szereg postulatów dla ówczesnej nauki. Było to raczej „Credo“ naukowe wypowiedziane, wobec faktu zawiązania się Towarzystwa naukowego, o czym Kołłątaj w liście czyni wzmiankę²⁾. Zanim wskażę na właściwe momenta genezy listu, zarówno ideowe, jak i praktyczne, muszę zaznaczyć, że list ten opublikowano, jak się zdaje za wolą samego Kołłątaja. Dowodu na to bezpośredniego niema. Świadczył by o tem list z 4. stycznia 1810 pisany z Krakowa do Śniadeckiego³⁾, poruszający znowu kwestyę wydawnictw źródłowych do dziejów Polski. Powtórzenie raz wypowiedzianych myśli, jest w każdym razie bardzo znamienne.

Należałoby wyświetlić teraz genezę tego listu: rozwiązanie tego pytania rzuci światło na jego właściwe znaczenie. Kołłątaj uwieczniony w listopadzie 1794 r.⁴⁾, następnie przewieziony do Ołomuńca, zatopił się w pracy naukowej, głównie dziejopisarskiej: trzymając rękę na pulsie społeczeństwa pierwej, on który zdaniem Śniadeckiego, jedyny był na historyka swoich czasów,

s 15 „ 12 z dołu Polak jeżeli nie chce przestać na mierności
jeżeli jest troskliwy — Polak jeżeli jest troskliwy.

„ 16 „ 1 z dołu wydane — wydani.

„ 17 „ 12 z dołu rejestru — rejestru.

„ 20 „ (7 z góry)
„ (8 z góry) go — je.

„ 20 „ 7 z dołu była niegdyś Polska — była Polska.

„ 21 „ 7 z góry źródła — źródła.

„ 21 „ 9 z dołu Bischünga — Büschinga (pisownia właściwa).

„ 22 „ 2 z dołu fizyognomiach — fizyonomiach.

Nawiasowo dodaję, że w tymże tomie Pamiętnika warszawskiego (1810 t. II. s. 1—26) ukazała się po raz pierwszy anonimo rozprawka Kołłątaja „Rada dla Imć Pana M.(irowskiego), jakim sposobem najpożyteczniej dawać można Historię i Jeografię w szkołach publicznych“ (H. Kołłątaj. Korespondencja z T. Czackim. T. III. s. 171—191) także częściowo.

¹⁾ T. Czacki. O litewskich i polskich prawach, o ich duchu, źródłach, związku i o rzeczach zawartych w pierwszym statucie dla Litwy 1529 r. wydany. Warszawa 1800. Tomów 2.

²⁾ Korespondencja op. cit. T. I. s. 30.

³⁾ „Odpowiedź X. Kołłątaja z Krakowa 4. stycznia roku 1810“. Dzieła Jana Śniadeckiego. Wydanie nowe Michała Balińskiego T. II. Warszawa 1837. Żywot H. K. Noty str. 84—92. W odpowiedzi na zachętę do pisania dziejów narodowych żąda wydawnictwa źródeł str. 89—92.

⁴⁾ Wł. Smoleński. Uwieszenie Kołłątaja. Pisma historyczne. T. II. Kraków. 1901. s. 456—483.

stojąc obok Naruszewicza, jako jeden z filarów umysłowości czasów Stanisławowskich — począł snuć refleksy nad losem polskiej wiedzy. Skalpelem wysokiego krytycyzmu dotknął jednego z najważniejszych problemów polskiej nauki — stworzenia dzieła o dziejach narodowych. „Żaden naród — jak mówi ¹⁾ — nie uzyskał inaczej doskonałego dzieła swej historii ogólnej, tylko przez długie wprzód przysposabianie materiałów nieuchronnie do tego potrzebnych. U nas tylko ośmielono się pisać historię narodową bez takiego przysposobienia. Wszelako śmiały w swych przedsięwzięciach Naruszewicz doświadczył na sobie tego niepodobieństwa“.

Geneza zatem listu jasna: jest to wynik refleksyi nad losem historyografii polskiej: żądanie zbioru historyków. Drugi moment: wybranie człowieka do tej pracy ma być nim Czacki. Około tego pomysłu wydawniczego obraca się część I. listu. Część druga zajmuje się pytaniami, które tak gorliwie zajęły naszych etnografów.

Związek ten jest ściślejszy, niż się na pierwszy rzut oka wydaje.

„Trudno zaprzeczyć, że to dzieło ogromne²⁾, będąc zbiorem bez braku, nie będzie powszechnie przyjemne osobliwie zaś dla czytelników: którzy w książkach szukają raczej zabawy niż nauki. Aby więc temu zapobiedz i zrobić go różnem od innych podobnych edycji, możnaby go ożywić bardzo pożytecznymi dyssertacyami, stósownie do każdego wieku naszej historii, albo przynajmniej do szczególnych jej epok, na które zwyczajnie dzieloną była, lub dobierając ważniejszych materij, któreby wyjaśniały stan rzeczy naszych w tych przedmiotach, o których zazwyczaj historia ogólna ledwie kiedy nawiasem wspomina“ ³⁾. Pragnie więc dać rodzaj encyklopedyi koniecznej dla historyka. Opracowania te mają być następujące: 1) Geografia tej części Europy, na której była niegdyś Polska. 2) O obyczajach i zwyczajach narodu polskiego. 3) O religiach. 4) O wychowaniu i historii nauk i umiejętności. 5) O pasterstwie i rolnictwie. 6) O miastach. 7) O formie rządu polskiego. 8) o sposobie wojowania Polaków. 9) O dyplomatyce polskiej. 10) O prawo-

¹⁾ Korespondencya l. c. T. I. s. 14.

²⁾ t. j. *Scriptores rerum polonicarum*.

³⁾ Korespondencya l. c. s. 20.

dawstwie polskiem. 11) O rzeczy skarbowej. 12) O politycy krajowej. Cel dzieła, względnie prac jasny: „aby przez nie wszystkie ciemniejsze miejsca historyi mogły być wyjaśnione, te zwłaszcza, które nikną w historyi ogólnej“¹⁾. Uderza nas już z góry brak terminu „etnografii“ i „etnologii“, które wskazują nam już samodzielność tych nauk. To zaś co by się dało wciągnąć pod pojęcie etnografii ma znaczenie pomocnicze dla historyi. Tak więc merytoryczna strona listu, wyjaśnia nam samą tegoż genezę. Refleksye te spisane w formie listu skierowanego do Jana Maja. Faktu tego nie należy kłaść na karb przypadku. Jan May, księgarz, autor i wydawca — a od r. 1796 redaktor *Gazety krakowskiej*²⁾, mógł łatwo pośredniczyć między Kołłątajem a publicznością: nadawałby się do tego rodzaju publikacji ówczesny dodatek do *Gazety krakowskiej*³⁾. Widocznem jest jednak, że list ten zachował sobie Kołłątaj w odpisie, skoro wypuszczony z więzienia⁴⁾, w rok niemal, z Wołynia (z Berehu 13/III. 1803) pisząc do Czackiego, w kopii go posyła⁵⁾. Przeznaczał go widocznie do druku, albowiem rzeczy najbardziej obchodzącej Czackiego tj. uwagom na temat dzieła „O litewskich i polskich prawach“ osobny traktat poświęca⁶⁾. Na tę decyzję mogła wpłynąć inna okoliczność: dokładne obeznanie się z zamiarami i celami Warszawskiego Towarzystwa przyjaciół nauk, o którym do połowy lipca 1802 r. żadnej nie miał wiadomości⁷⁾.

Widocznem jest, że stanowisko Towarzystwa, bezwzględnej kontynuacji dzieła Naruszewicza, kazało mu tę myśl wypowiedzianą, niejako na nowo powtórzyć. Fakt ten nie pozwala podsuwać Kołłątajowi jakiejś idei ludoznawczej (celowej i świadomej). Poruszone zagadnienia metodyczne, o ile tyczą etnografii schodzą na plan dalszy wobec pomysłu wydania zbioru histo-

¹⁾ I. c. s. 25.

²⁾ K. Estreicher. Bibliogr. pol. XIX. stulecia. T. I. s. XXXIII. (katalogi) T. II. s. 20. (*Gazeta krakowska*). T. III. s. 39.

³⁾ Jest wielkie prawdopodobieństwo, że Maj rzeczony listu nie drukował. Przeglądnięcie *Gazety krakowskiej* za rok 1802 dało rezultat ujemny.

⁴⁾ Maryan Dubiecki. X. Hugo Kołłątaj na Wołyniu. Fragment biograficzny. Ruś. R. I. z. I. s. 1—35.

⁵⁾ Korespondencya I. c. T. I. s. 11.

⁶⁾ I. c. s. 12, 30—53.

⁷⁾ I. c. s. 30.

ryków. Przeceniono te szczegóły i szereg luźnych uwag wyolbrzymiono zanadto. Błąd leży też w tem, że wskutek tego włączono H. Kołłątaja w ów ogólny prąd zwrotu ku ludowości, którym nas wita początek w. XIX.¹⁾ w swych jeszcze nawpół świadomych objawach. We właściwą harmonię z prądem ogólnoeuropejskim wszedł on w epoce Mickiewiczowskiej. Zajęcie się bowiem twórczością ludową na przełomie XVIII. i XIX. stulecia było wynikiem fermentu społecznego i umysłowego: „Ludy Europy... zaczęły odczuwać potrzebę silniejszego pokarmu, bardziej odpowiadającego wymogom ich organizmu“²⁾. Tej myśli u Kołłątaja doszukać się trudno. Obdarzony subtelnym zmysłem historycznym³⁾ — zachował swój odrębny punkt widzenia. Przedstawia się tu jako historyk-fatalista — który w okropnej chwili dziejowej „anankę“ chce Polskę z ostatnich chwil jej życia wraz z całą przeszłością dziejową zostawić ciemnej przyszłości „ad perpetuam memoriam“. Widać to z celu, jaki sobie zakłada: „Takowe zaś dzieło nieskończenie byłoby potrzebne 1) dla objaśnienia naszej historii początkowej⁴⁾; 2) dla dania odpowiedzi na tysiączne kalumnie i czernidła obcych pisarzy; 3) dla zostawienia potomności rzetelnego świadectwa, w jakim stanie były obyczaje naszego ludu przy ostatniej rzeczy naszych zmianie“⁵⁾.

Przyjęło się powszechnie, że uwagi, którym się przypisuje ważne znaczenie dla etnografii⁶⁾ powstały pod wpływem dzieła Czackiego o litewskich i polskich prawach; jest w tem pewna doza słuszności; dzieło to bowiem uległo ówczesnej modzie Skandynawszczyzny i niejednokrotnie w interpretacji pomników prawnych sięgało do zwyczajów i podań ludowych. Trzeba jednak pamiętać, że dzieło to nie stoi jeszcze na stanowisku, które przyjmuje rodzimość praw — owszem raczej hoł-

¹⁾ Pietnastoletni Joachim Lelewel jako pierwszy zbieracz piosnek ludu w r. 1801. (Ks. pamiątk. na uczczenie setnej roczn. ur. A. Mickiewicza. Warsz. 1899). I. s. 83—92. — A. Fischer. Ignacy Lubicz Czerwiński Ruś 1911. z. 2. s. 127—134.

²⁾ Dropiowski I. c. s. 15.

³⁾ W. Tokarz I. c. T. I. s. 209.

⁴⁾ Jest to zdaje się pierwszy raz rzucona myśl zastosowania wyników etnografii do badań historycznych.

⁵⁾ Korespondencja I. c. s. 23.

⁶⁾ Dropiowski I. c. s. 25.

duje jeszcze zasadam wpływów „literackich” na prawo. Rozpatrzywszy jednak, to co mówi Kołłątaj w 2-iej części listu¹⁾, co nawiasowo ma znamiona bezpośredniej autopsyi, należałoby poglądom Kołłątaja przypisać większą oryginalność. Pozatem wypowiedziane tu poglądy wyprzedzają nieco — analogiczne pomysły Brodzińskiego.

Z tego samego ściśle historycznego punktu widzenia (idea ratowania pomników przeszłości) wypłynęły pomysły wydawnicze źródeł. Myśl sama zresztą nie nowa²⁾ — przechodziła różne stadia mniejszych lub większych usiłowań; często łamała się w samym zarodku wskutek obojętności społeczeństwa jak to np. było z pomysłem Michała Grölla³⁾; jednakże metodyczne ujęcie zagadnienia wypowiedziane było przez Kołłątaja po raz pierwszy. Ujęcie to przypadło wcześniej niż podobne w Niemczech przed rozpoczęciem epokowego wydawnictwa „*Monumenta Germaniae historica*”⁴⁾. Nie zwrócili uwagi na to wielbiciele tych pomysłów, jak Smoleński⁵⁾ i Tokarz⁶⁾. Pomysł ten reprezentuje bezwzględna negacyę kierunku zainicjowanego przez Naruszewicza. Stanowisko to musiało go postawić w zasadniczej opozycji wobec warszawskiego Tow. przyj. nauk, jako bezwzględnych kontynuatorów Naruszewicza. Odzwierciedliło się to wyraźnie na kartach „Pamiętnika warszawskiego”, który po półtorarocznym efemerycznym żywocie przestał wychodzić⁷⁾. Stoi on ściśle pod sztandarem Albertrandych i Niemcewiczów⁸⁾. Koronę tej idei tworzy „Prospekt historii narodu

¹⁾ Korespondencya I. c. s. 26—30.

²⁾ Zeissberg, *Geschitsschreibung Polens im Mittelalter* (podana we wstępie historya wydawnictw źródłowych).

³⁾ Adolf Pawiński, Michał Gröll, obrazek na tle epoki. Kraków i Warszawa 1896 s. 63—64.

⁴⁾ Archiv d. Gesellschaft f. ältere deutsche Geschichtskunde Tom I. Frankfurt a. M. 1819 „Ankündigung und Plan-entwurf einer Sammlung der Quellen...” s. 9—32. (Uderza nas tu ogromne podobieństwo postulatów).

⁵⁾ Wł. Smoleński. „Szkoly historyczne w Polsce” (Pisma historyczne T. III.) s. 247—254.

⁶⁾ I. c. T. I. s. 209—212.

⁷⁾ F. Bentkowski. Hist. lit. pol. T. I. s. 133. § 9. Pisma peryodyczne.

⁸⁾ Druk pośmiertnej puścizny Albertrandego. Pam. warsz. 1809, T. I. s. 249—57; 1809. T. II. s. 333—350.

polskiego¹⁾ i bezpośrednio ciągnący się przez szereg zeszytów „Krótki zbiór dziejów narodu polskiego²⁾”. Niejako protestując zamieszczono tu list Kołłątaja (wraz z innym o nauczaniu historii). Jest w tem widocznie ręka Czackiego, który począł się nosić z wydaniem Galla³⁾. Dziwnym zbiegiem okoliczności, stał się ten list ostatniem „veto” na kartach pisma, które wskutek zaburzeń przestało wychodzić na zawsze.

Pozostaje odpowiedź na pytanie, czy dadzą się wykryć pewne wpływy tego listu na ówczesny ruch naukowy. Pomijając fakty przytoczone przez Dropiewskiego i Kraushara⁴⁾, które otrzymują nieco światła, zwrócę uwagę na dwa projekty wydane przez Kraushara. jako I. i II. tom. Miscellaneów historycznych. Pierwszy pochodzi z r. 1804 wydany pod tytułem „Projekt utworzenia za czasów pruskich w mieście Warszawie Towarzystwa historycznego” i czasopisma peryodycznego pod tytułem „Zbiór materyałów do historii polskiej”. Rzecz druga to również anonimowa praca z r. 1813 zatytułowana przez wydawcę „Próba ankiety z roku 1813 w sprawie badań nad historią krajową, literaturą, statystyką, folklorystyką b. księstwa warszawskiego”. Postulat główny wydania zbioru historyków utonął w niepamięci. Jednak z chwilą gdy Kojśiewicz powtórnie wydał list omawiany (1844) zaczęła ta myśl na nowo krystalizować u Augusta Bielowskiego⁵⁾ najpierw i Maciejowskiego⁶⁾. Postulaty przez ostatniego postawione są stylistycznym przetransponowaniem pomysłów wielkiego myśliciela. Wskazania poczynione przez Kołłątaja stały się więc dźwignią kierunków umysłowych w. XIX. Dodajmy do tego, że jako postulaty konieczne do wzrostu literatury w tym liście⁷⁾ po-

¹⁾ I. c. 1809. II. s. 251—265

²⁾ I. c. 1809 T. II., ss. 266—328, T. I. 1810 s. 145 — 181, 293, 350 (niedokończony).

³⁾ Dokonał tego Bandtkie w r. 1824.

⁴⁾ Towarzystwo warszawskie przyj. nauk 1800—1832 Księga I. i II. (zwłaszcza materyały aneksów).

⁵⁾ Bielowski August. Rzut oka na najdawniejsze pomniki naszych dziejów. Bibl. Zakł. nar. im. Ossol. 1844 XI. s. 196 i nn.

⁶⁾ Maciejowski W. A. Słowo o zamierzonym krytycznym wydaniu kronikarzy polskich. Bibl. warszawska. 1846 T. I. (Zob. też w tej sprawie list. A. Bielowskiego do tegoż z r. 1846. Księga pamiątkowa ku uczczeniu A. Mickiewicza. T. I. s. 116).

⁷⁾ Korespondencya I. c. s. 26—30.

stawiał prasę, krytykę i wznawianie dzieł dawnych; — otrzymamy wobec tego wytyczną rozwoju kultury polskiej. Wydawnictwa źródłowe, zainicjowane, a raczej w czyn wcielone przez Bielowskich, Piekosińskich, Helclów z jednej strony — wyodrębnienie się ludoznawstwa, jako oddzielnej gałęzi, i wielki jego rozwój są wynikiem ziarna, rzuconego przez Kołłątaja, choć jeszcze na pół świadomie — w czasach najwyższej prostracyi ducha.

Kazimierz Sochaniewicz.

Z gwary i obyczajów ludu wodnego.

I. Nazwy miejscowości nadrzecznych.

1. Chełmo obok Chołmno, zam. Chełmno, nm. Culm, nad Wisłą (zapisane z ust maszynisty statku parowego, krążącego między Warszawą a Płockiem).

2. Korczów, zam. Karczew, a właściwie Karczew', osada nad Wisłą, powyżej Warszawy (powtórzone z opowiadania oryla tarnobrzeskiego, który płynął tratwą do Gdańska).

3. Uljanów, zam. Ulanów, nad Sanem (słyszane od t. zw. „wytycznego“ czyli oficjalisty władzy spławniczej, na Wiśle w miejscowości Świdry w pobliżu Warszawy).

4. Szyprowie, Polacy z Prus królewskich, często odbywający ze swymi statkami drogę po dole Wisły do Gdańska, w ten sposób rymują nazwy miast, nad brzegami rzeki w zaborze pruskim położonych, mimo których przepływają:

Toroń — Fordoń,
Chełmo albo Chołmno — Świecie ¹⁾,
Grudziądz ²⁾ trzecie;
Nowe ³⁾, Gniew ⁴⁾,
A szóste Tczew ⁵⁾.

II. Magiery i Krakusy.

Są to dwie kategorie flisaków galicyjskich, których zajmują do spławu tratów kupcy drzewni: Magiery — to oryle od

¹⁾ nm. Schwetz; ²⁾ albo Grudziądz, nm. Graudenz, z daw. pol. Grudzieniec; ³⁾ nm. Neuenburg, daw. pol. Noybork; ⁴⁾ nm. Möwe; ⁵⁾ nm. Dirschau, po polsku jeszcze Tczewo.

Ulanowa, z okolic Niska, Krakusy zaś — z powiatów, położonych blisko Krakowa. „Magiera“ jest również przezwiskiem ogólnem flisaków z zaboru austriackiego, nadawanem im w sposób uszczypliwy przez orylów z Kongresówki (pospolicie zowią ich „austriakami“ albo „galicyakami“).

III. Prokop.

Linde w swym Słowniku objaśnia, iż jest to „imię zwyczajne sternikom“, przyczem powołuje się na Klonowiczowskiego „Flisa“. Istotnie, Klonowicz w czasie swej podróży i po jej ukończeniu zwraca się w ten sposób do sternika szkuty, którą płynął:

„Prokopie bracie, ostrzegaj się wieru
Bądź pilen steru!“

„A ty, coś mię wiózł, dajże się już nędzy,
Wzięłeś odemnie nie mało pieniędzy;
Weź sobie sukna, byś chciał i po kopie,
Panie Prokopie!“

Imię to było snąć pospolitą nazwą przewodnika i takie bodaj znaczenie ma ono w przypowiastkach, które przytacza Adalberg w swej „Księdze przysłów“ zwłaszcza w 1-szej:

„Czy z Prokopem, czy bez Prokopa — jedno“, odm.
„Tak z Prokopem, jak bez Prokopa“.

W dzisiejszym języku flisów, mianowicie w mowie szyprów toruńskich i grudziądzkich „P r o k o p“ jest nazwą doświadczonego retmana, który, płynąc przodem w wąskim i wywrotnem czołenku, wskazuje drogę dla statków spławnych („berlinek“ i „barek“), gdy te idą z towarem w dół rzeki.

IV. Zimówka.

Taką nazwę nosi oryl galicyjski, który wychodzi na flis do Królestwa i nie wraca na zimę w strony rodzinne, lecz szuka zarobku w fabrykach. Są to robotnicy przeważnie zdemoralizowani, dlatego też kupcy leśni zastrzegają sobie częstokroć w umowach z retmanami, aby ci nie używali do spławu tratów „f r y c ó w“, t. j. nowicyuszów, i „z i m ó w e k“.

V. Kult św. Barbary.

W tomie XVI-tym „Ludu“ (str. 180, p. IV.) wspomniałem iż, wedle świadectwa żyjących dotąd rybaków w okolicach Warszawy, pieśń o św. Barbarze zamilkła na Wiśle już za ich pamięci. Inny objaw kultu dla tej patronki „ludzi wodnych“ z minionej epoki przytacza Kolberg. Mówi on dosłownie: „Dawniej w budowaniu szkut wyrabiano na przodku statkowym wyobrażenie św. Barbary, i żaden majtek bez Barbarki na wodę się nie puścił“. (Mazowsze I. st. 197). Otóż w notatce niniejszej pragnąłbym zaznaczyć, iż pomimo zaniku wogóle piosenek i innych tradycji obyczajowych ludu wodnego, kult św. Barbary ma wśród naszych flisów i rybaków po dziś dzień licznych, tudzież gorliwych zwolenników.

Przeszłość pozostawiła nam w spuściznie bądź osobne kościoły, bądź też kaplice, ku czci św. Barbary w wielu miejscowościach nad Wisłą powznoszone. Przypomnę tu choćby kaplicę przy kościele św. Pawła w Sandomierzu i Panny Maryi na Nowem Mieście w Warszawie, albo kościół w Sartawicach (Szartowice, Czartowice) w pow. Świeckim w Prusach, o którym napomyka Klonowicz we „Flisie“, mówiąc:

„Tam Sarkawice, gdzie więc on wiek stary
Ofiarował się do Świętej Barbary;
Tam wstępowali nasi pradziadowie,
Dawni szyprowie“.

Nie zapomniano o przybytkach pod wezwaniem Patronki i nad brzegami jezior kujawskich, gdzie ongi panował ożywiony ruch spławny. Przekonywa o tem poniższy ustęp z opisu jeziora Ślezińskiego, zamieszczonego w Słowniku geograficznym (Tom X. — 1889 r.): „Na południe od wsi Wąsosze (z kościołem i cmentarzem) wybiega w jezioro ostro zakończony przylądek, zwężający je i zamykający niejako. Nosi on nazwę Białego brzegu. Na samym cyplu stoi kapliczka św. Barbary, dziś w ruinie“.

W czasach już nowszych, mianowicie w XIX-tym stuleciu owa cześć nie słabnie. Posłuchajmy, co mówi n. p. w tej materii taki poważny badacz, jak Wincenty Pol: „Trudno zapomnieć na ujściu Wisły o naszych flisakach i naszych orylach — o tych obyczajach flisackich, o flisach, którzy wszędzie przybijają do brzegu, gdzie się tylko wznosi kapliczka św. Barbary —

prosząc o śmierć szczęśliwą i dzwoniąc w dzwonek św. W a r w a r k i!" (p. Dzieła prozą, t. IV.: „Na groblach", str. 453). Toż samo stwierdza w stosunku do ludu rybackiego na Kaszubach znany pisarz gwarowy Derdowski w poemacie: „O Panu Czorlińskim, co do Pucka po sece jachoł". Bohater poematu, rybak Czarliński, znajduje się na morzu i obawiając się, aby nadciągająca burza nie zatopiła łodzi, którą płynął, — wedle słów poety —

„ le westchnął do święty Barbare:

Be od smnierce nieszcześliwy strzegła go patranka".

(str. 117, wyd. Toruń, 1880 r.).

Kult św. Barbary pielęgnowany był dawniejszymi czasy przez organizacje zawodowe pracowników wodnych, którymi były bądź „cechy rybackie" (istniały one w wielu miastach nad Wisłą i jej dopływami), bądź „konfraternie wodne" (np. w Ulanowie nad Sanem). W skutek gruntownej zmiany w warunkach ekonomicznych, prawodawczych i obyczajowych owe organizacje na schyłku wieku XVIII-ego, a zwłaszcza w pierwszej połowie XIX-go zupełnie upadają i tylko gdzieś gdzieś przeistaczają się w bractwa religijne, skupiając jeszcze w ten sposób rozproszonych członków dawnych korporacji. Taką np. organizacją jest dzisiaj bractwo rybackie św. Barbary w Nowem w Prusach królewskich, któremu p. Konstanty Kościński poświęcił specjalną broszurkę (Grudziądz 1897 r.). Ale nawet tam gdzie tradycje cechowe prawie całkiem zamarły, powstają owe bractwa św. Barbary na nowo. Stało się to np. w Płocku, gdzie zaledwie przed kilku laty tameczny lud wodny skupił się pod pod znakiem swej orędowniczki: sprawił do kościoła farnego piękną chorągiew oraz wzniosł na cmentarzu okalającym ów kościół, statwę, położywszy na podstawie z nieobrobionej opoki kamiennej (stanowi ona ciekawy okaz naszej przyrody) taki napis:

ŚW. BARBARO
MÓDL SIĘ ZA NAMI!

BRACTWO
PRACUJACYCH NA WIŚLE
KU CZCI
SWEJ ŚW. PATRONKI.

Podobnie i szyprowie polscy w Toruniu mają swoją organizację ku czci owej Patronki.

Warszawa.

Bolesław Ślaski.

Prace rosyjskiego Towarzystwa Geograficznego nad mapą etnograficzną państwa rosyjskiego.

Wydanie dobrej mapy etnograficznej stoi na porządku dziennym nie tylko u nas ¹⁾. Zajęli się i Rosyanie tą ważną dla etnografii kwestią, mającą ścisły związek z zagadnieniami życiowymi poszczególnych narodowości. Powstała myśl ułożenia mapy etnograficznej w łonie ruchliwego i wielce zasłużonego w Rosyi Towarzystwa Geograficznego, w jego oddziale etnograficznym, w końcu roku 1910. Natychmiast utworzono specjalną komisję, która w ciągu pierwszego roku miała 3 posiedzenia dla opracowania całego szeregu cech etnograficznych, jakie powinny być podstawą przy sporządzaniu mapy i dla ułożenia planu najbliższych prac i potrzebnych na całą pracę funduszków. Zapewne dla zabezpieczenia jej możliwie większych środków materyalnych, jak również wobec znaczenia tej pracy, komisya mapograficzna została utworzoną nie przy oddziale etnograficznym, lecz przy Towarzystwie Geograficznem całkiem niezależnie.

Działalność przygotowawcza komisji rozpoczęła się ściśle mówiąc w r. 1911. Oto szereg prac dokonanych w tym kierunku.

Przygotowano do druku następujące materyały: 1) Mapa rosyjskich narzeczy i gwar z objaśniającym je tekstem, opracowana przez Moskiewską dyalektologiczną Komisję; 2) Bibliografia literatury etnograficznej w języku rosyjskim o ludach Rosyę zamieszkujących rozpoczynając od 1700 r. (przystosowując się do potrzeb etnograficznej mapy przygotował D. K. Zieletin — 8000 nazw).

Postanowiono uznać za główny chociaż i nie wyjątkowy obiekt etnograficznej mapy ludność wiejską a środowiska kul-

¹⁾ Poruszali tę sprawę: A. Parczewski, prof. R. Zawiliński (Wisła) ostatnio p. Leon Wasilewski (Lud, t. XVII. z. IV. i „Na ziemi naszej“ Nr. 21 — 1911 r.).

turalne (miasta) na razie zostawić bez opracowania, by z czasem poświęcić im specjalną mapę.

Postanowiono również mapę w jej ostatecznym stanie ograniczyć państwowymi granicami kraju, lecz na mapach przygotowawczych pozwolono przekraczać państwową granicę w tych wypadkach, gdy tego będzie wymagać szczególne położenie geograficzne badanej narodowości.

Następnie komisya podzieliła się na 9 poszczególnych oddziałów, mających pracować niezależnie jeden od drugiego.

1) Oddział językowy (prezes A. A. Szachmatow, sekretarz A. Rudniew) miał 3 posiedzenia. Zostały przygotowane spis języków i narzeczy państwa i spis instytucji i osób, między którymi można podzielić pracę zbierania danych językowych i zanotowania ich na mapach. Dwa razy była rozpatrywana wyżej wspomniana mapa Mosk. Dyalekt. Komisji i poczyniono w niej szereg poprawek. Następnie postanowiono w 1912 r. zrobić mapę Jafetyckich języków, narzeczy i gwar na Kaukazie.

2) Oddział antropologiczny (prezes T. K. Wołkow, sekretarz Rudienko). Rozpoczęto przepatrywać drukowane i rękopiśmienne materyały antropometryczne. Właściwości antropologiczne wnoszą do mapy dyalektów. Wybrano 4 elementy: 1) wzrost, 2) wskaźnik głowy, 3) kolor włosów, 4) kolor oczu. Rozpoczęto robić mapy antropologiczne poszczególnych prowincji.

3) Oddział budownictwa (prezes N. M. Mogiłański, sekretarz A. K. Sierzputowski). Został rozpatrzony i opracowany schemat kwestyjonariusza dla zbierania wiadomości o zabudowaniach, przedstawiony przez T. K. Wołkova. Członkowie oddziału rozdzielili między siebie wypełnienie kwestyjonariusza według oddzielnych narodowości.

4) Oddział życia gospodarczego w 1911 r. prac nie rozpoczął.

5) Oddział ubiorów i upiększeń (prezes T. Wołkow, sekretarz D. Uchtomskij). Rozpatrzono i przyjęto kwestyjonaryusz dla zbierania danych o ubiorze i upiększeniach jego, przedstawiony przez T. Wołkova. Postanowiono porożysłać do wszystkich prowincji tablice z pytaniami, zastosowaniami do miejscowych warunków na podstawie ogólnego programu. Zrobiono spis osób, któreby mogły przyjąć udział w zbieraniu danych i wnoszeniu ich na mapy.

6) Oddział muzyki postanowił wejść w ścisły związek z zarządem komisji śpiewów ludowych, istniejącej przy Tow. Geogr. już od 1884 roku¹⁾.

7—9) Oddziały sztuki ludowej (ornamentu), wierzeń i prawa zwyczajowego w 1911 r. prac swych nie rozpoczęły.

Na rok 1912 był opracowany budżet. Tow. Geogr. naznaczyło komisji 3.500 rs. (1500 rs. — druk bibliografii etnograficznej; 1.100 — druk mapy dyalekt. i tekstu; 300 rs. druk kwestyonariusza; 600 rs. — wycieczki osób dla zbierania danych), w 1911 r. wydano 200 rs. na wycieczki kilku osób, które posłano celem dostarczenia materiałów dla oddziału antropologicznego.

Po wydrukowaniu sprawozdania Tow. Geogr. za 1912 r. postaram się podać do wiadomości czytelników „Ludu“ dalsze ciekawe i dla nas pouczające prace nad mapą etnograficzną naszych sąsiadów.

Neuchâtel.

Br. Pitsudski.

„Masło maślane“.

Powtarzanie w kółko jednej i tej samej myśli, a więc rodzaj kołowacizny myślowej, nazywamy ironicznie masłem maślane m. Zwroty typu masło maślane, nie zawsze atoli posiadają odcień ironiczny. Poezya ludowa ucieka się często do figur tego rodzaju jedynie tylko na wyrażenie pojęcia bezdenności, bezbrzeżności, nieskończoności.

Czytamy w bajkach ludowych słowackich: Len čo mi mat' povie, mne nešt'astnej nešt'astnici! (Boženna Niemcowa, Slovenské pohádky a pověsti, Praga czeska, bez roku, I., 213). Ne boj se ani mačny mak, (A. H. Szkultety i P. Dobszyński, Slovenské povesti, Rožnów, 1858, I., 258).

W serbszczyźnie ludowej trafiają się takie kwiatki:

Noćca noćašnja (Wuk Karadžić, Srpske narodne pjesme, Wiedeń 1841, I., 224, d). Pomozi mi jutrošnje jutro. (Wuk Werczewić, Narodne pripovijesti i presude, Dubrownik, 1890, 261).

¹⁾ W Moskwie istnieje również przy Tow. Miłośników Nauk przyrodniczych, Antropol. i Etnografii bardzo czynna Muzykalno-Etnograficzna Komisja.

Jak widać z tych kilku przytoczeń, do wyjaskrawiania rzeczownika służy urobiony ad hoc gwałtem od tegoż rzeczownika, przymiotnik.

Urabiają się atoli w podobnym celu przymiotniki — epi-tety i od zaimków.

O osobie, pozostającej w absolutnej samotności, wyraża się lud nasz: został sam samiuteńki, została sama sami-ńska, sama samiusicka, sama samiusinecka, sama samiutenecka. Serbowie mówią w takich razach: ostao sam samcat. (Wuk Werczewić, tamże, 250).

Znaczenie czasownika potęguje się znów specjalnie ad hoc odeń urobionym przysłówkiem resp. rzeczownikiem. Oto garść przykładów:

Leży logma w domu, a baba w polu pracuje. (W. Pracki, O mowie wsi Turowa, Warszawa 1906, 53). Ligma leżeć — leżeć okłoźnie, obłogiem. (H. Łopaciński, Prace filologiczne 1899, V., 781). Łózma leżeć — obłoźnie, obłogiem. (H. Łopaciński, tamże, 786).

W małopolskim przybrało лїгма inne znaczenie. Znaczy: poziomo. Уложене лїгма (поземо); закладає через ню лїгма патичок, (W. Szukiewicz, Гуцульщина, Lwów, 1899, I., 72, 88).

Logom lež'o dvanajst godinica (J. Świtlić, Stražilovo, Nowy Sad, 1885, I., 619, z Bośni). Odłogiem (t. z. ugorem) leżeć.

Wielkoruskie: сидять сиднемъ mówią o dziecku, które długo nie chce zacząć chodzić; w „bylinach“ często o Ilji Muromcu. Obacz zestawienia W. Stasowa, Выстникъ Европы, 1868, II., 653—657) jest tymczasem w notatach moich unikatem. Niemowlę, które сидить сиднемъ zwie się: сидяка ((Этнографическое обозрение, 1895, XXVII., 79), albo: сыдунъ (P. S. Efimenko, Матеріалы по этнографіи русскаго паселенія Архангельской губерніи, Moskwa, 1877, I., 183).

Do kategorii omawianych tutaj zwrotów retorycznych zaliczyć też jeszcze wypada następujący dwuwiersz z pieśni ludowej serbskiej:

Tavno tavni devet' godin dana,
U tavnici, u Kladuši bijeloj.

(Serbskij lëtopis, Peszt, 1847, LXXVII, 109.),

oraz nasze literackie i gwarowe:

zdawien dawna, zdawna zdawien (Gołyszyn, pow. olkuski), z dawna dąwien (Krzykawa, pow. olkuski), bez to z dąwnych dawna (Ojców, pow. olkuski), jakoteż wielkoruskie: лабымъ дѣво.

Lwów.

Stanisław Ciszewski.





MATERIAŁY I POSZUKIWANIA.

JÓZEF SCHNAIDER.

Z życia górali nadłomnickich.

(Dokończenie).

V.

Wesele w Perehińsku.

Parobek chcąc się ożenić, posyła starszego człowieka do dziewczyny na „swad'bę“, a w dzień lub dwa daje dziewczyna za pośrednictwem jakiejś kobiety lub starszego człowieka odpowiedź „żenychowi“. Kiedy dziewczyna odmówiła parobkowi, śmieją się, że mu „widnesły bryndziu“, gdy zaś został przyjętym, zawiadamia go posłana kobieta lub człowiek, by przyszedł „na zходу“.

Wieczór tedy tego samego dnia — wedle zwyczaju w dzień niepostny — idzie parobek z ojcem, krewnymi gazdami, parobkami do dziewczyny do zgody. Przy zgodzie dziewczyna, stojąc przy parobku, szepcze mu, czego ma żądać w posagu, co ona sobie u rodziców zaślubiła i gdy zgoda nastąpi, parobek posyła po napoje, a dziewczyna gości jadłem przybyłych towarzyszy narzeczonego no i sąsiadów narzeczonej, którzy, uwiadomieni o zgodzie się poschodzą.

Przy tej sposobności często nie obejdzie się bez bójek, gdy bowiem dziewczyna miała innego parobka, który do niej chodził, to ów przychodzi pod chatę z chłopcami i gdy ta po zgodzie wybiegnie po szklanki na herbatę lub piwo do sąsiadów, chwyta ją i bije.

W tydzień lub dwa idą narzeczeni z rodzicami dawać na zapowiedzi do księdza i gdy umieją modlitwy, spisuje z nimi protokół, przyczem płacą za zapowiedzi i ślub część lub też całą należytość z góry.

Po zapowiedziach, zazwyczaj w dzień postny, rozpoczyna się wesele. W dzień ten młody, ubrany odświętnie w czystą koszulę wyszywaną na dudach i kołnierzu, granatowe spodnie, zwane „ubranie”, w buty wysokie z cholewami, albo trzewiki sznurowane i pończochy zastępujące kamasze, tudzież kapelusz przystrojony w „kosycię” z piór, szeroki rzemień na sobie i „taszkę” skórzaną, chodzi sam po wsi spraszać na wesele, wieczorem zaś idzie z drużbą, poddružbim, starostą, parobkami i muzyką po „korowaj” do bliższych krewnych, który ci już przygotowali, przybrawszy go tylu kwiatami z ciasta, ile jest rodzeństwa u młodej, tudzież w ziele, jak barwinek, „wasylok”, „postaja”, ozłociwszy pozłótką i opasawszy czerwonym „pojasem” (szeroką kraią), — przyczem drużba niesie „sosnę” t. j. młodą sosenkę, przybraną włóczką różową i bukietami z wstążeczek papierowych. Gdy przyjdą, pogości ich ojciec młodego wódką przyniesioną ze sobą, przekaszą nieco, potańczą i wracają znowu do chaty młodego z „korowajem”, który niesie drużba, a który kładą na stole, „sosnę” zaś stawiają w rogu izby na ławie.

Kiedy się goście poschodzą, klęka młody pośród izby, podczas czego starosta wzięwszy „korowaj” w dłonie, robi nim nad głową młodego znak krzyża i prosi rodziców i krewnych o błogosławieństwo — „prosył proszcie” — po trzykroć. Następnie młody w kapeluszu drużby, drużba zaś w jego czapce, ojciec, starosta i goście mężczyźni idą z muzyką do chaty młodej „u sprosiny”, jeśli ta dała już znać, że się przygotowano i uwito wieniec z barwinku (niezłoty) dla młodego. Młoda i drużka ubrane są w dużą chustkę czerwoną lub czarną w desenie w ten sposób, że złożwszy ją we dwoje, zawijają w nią na szerokość dłoni papier, gruby, zazwyczaj z cukru, a założywszy ją na głowę owijają tak, że dwa końce jej związują

z tyłu głowy, trzeci zaś po wierzchu nich zwisa. Nad czołem, za chustkę z zawiniętym papierem zatykają pióra pawie, które leżą na głowie i kupną „kosycię“ pośrodku, a następnie owijają głowę wokoło szeroką, kolorową „byndą“, spiętą z tyłu pod zwisającym końcem chustki, do której na czole przyszyta jest kokarda z kolorowych wstążeczek, zwana „czubok“.

Gdy młody ze swymi gośćmi przyjdzie pod chatę młodej, gra muzyka jego a chłopcy śpiewają. Starosta młodej, posłyszawszy ich, wychodzi do sieni ze świecą i zamyka drzwi, starosta zaś młodego kołacze i prosi, by ich wpuszczono „prachtykując“ — „szczo idut z jarmarku i zachopyła ich woda i prosiat sia na nicz“, starosta młodej odpowiada natomiast „ne ma de, u nas nema mijścia, my majemo hosti swoji, idit do stodoły“ i zamyka drzwi napowrót. Wtedy znowu starosta młodego woła: „Pani starosto, pani starosto prosze, bud'te łaskawi“ i znowu drzwi się otwierają.

To się powtarza trzy razy. Za trzecim razem dopiero, gdy „sia rozhoworiat“, że „czuły szczo u was je diwka zaswatana“ starosta młodej odpowiada, że jest i na żądanie, by im pokazano, wyprowadza z chaty najpierw jakąś babę, potem družkę, a w końcu młodą i wtedy dopiero wchodzi do sieni. Tu starosta młodej daje młodemu koszulę uszytą przez młodą, — starosta młodego zaś dla młodej daje płótno na zapasę, a gdy młody odbierze swą czapkę od družby, jemu zaś odda kape-lusz, wchodzi do chaty i zasiadają za stołem. Muzyka młodego siada „u zapiczku“ — muzyka młodej idzie do chaty sąsiedniej i tam gra, dopóki ci nie odejdą.

Kiedy młody zasiądzie pod ścianą, młoda staje na ławę, nachyla się przez stół i pocałowałszy się z nim, zawiązuje mu wianek dokoła czapki, poczem pociąga go silnie za uszy. Następnie przynoszą rozmaite naczynia na napoje — podobnie jak w Jasieniu — i gdy gości tych nie przyjmują, wniosą szklanki i piją wódkę i piwo, przyczem chłopcy śpiewają, a potem goszczą ich rodzice młodej bulbą i gołąbkami, „bigosem“, czyli mięsem z burakami, „juszka“ (rosołem), mięsem i kaszą.

Młody kaszy, jako ostatniej potrawy, nie je prawie, tylko przeskoczywszy stół, ucieka — przyczem młoda usiłuje go wstrzymać — on zaś z družbą, gdy jego chata blisko, biegnie do niej, gdzie mu matka zdejmuje wieniec z czapki i wrzuca do pieca, w którym wówczas zwyczajnie chleb piecze. Gdy

chata daleko, wbiega do sąsiada i tam wieniec pali, lub wre-szcie, gdy mu i tu zejść nie sposób, chowa wieniec za rzemień, który po powrocie do domu matka pali dopiero, poczem wra-cają napowrót do młodej.

Tu tańczą jeszcze i dopiero gdy „ludę“ (starsi gospodarze) rozchodzą się do domu, muzyka zaś młodego poszła do jego chaty, parobcy idą na muzykę do chaty sąsiedniej. Młoda idzie też do owej chaty i wzięwszy sobie kilka dziewcząt wraca do siebie, gdzie pozostał jeszcze młody z drużbą, i tu dziewczęta z drużką i „switywką“ zaczynają wć wianki ślubne. „Świty-wką“ jest zazwyczaj niezamężna siostra młodego, a w braku teje jakaś krewna lub sąsiadka

Dziewczęta, zasiadłszy za stołem, składają listki barwinku i podając je młodyci, która ma wć wianek, śpiewają:

Matyż moja stareńkaja,
Matyż moja, maty,
Woliłaś mnia utopyty
Niż wihoduwały.

Kobym buła mamko znała,
Szczu za wdiwcia pidu,
Bo bułam sia utopyła
U wołowim ślidu.

albo:

Oj dałaś mnia moja maty
Za dida staroho,
Kazałaś my szanuwały
Tak jak młodocho.

Oj ja jehu szanuwała,
Szanuwały treba —
Dwa kameni pid hołowu,
A treti j pid zebra.

Oj ja jehu szanuwała
Szanuwały muszu;
Oj Hospody myłostywyj
Woźmy z dida duszu.

Oj ne znaju młodeńka
Szczu didu zwaryty;
Weczeroczku w czerepoczku,
Taj ne posołyty.

albo też:

Oj winku mij zełeneńkij,
Oj winku mij, winku,
Kołym wże tia donosyla
W dobrim poszaniwku.

— lub tym podobne. Młodyca zaś owa bierze przędę („po-wismo“) i trzymając wyciąga z niej odrobinę, którą chwyta drużba i kręci („suczyt“) prędko sznurek. Sznurek ten zawią-zuje młodyca, mająca wć wianek na nóż zatknięty w bochenku

chleba, — zrobiwszy wpierw tym nożem cztery dziurki w chlebie, w które młody wtyka pieniądze — i podczas, gdy drużba trzyma za nóż, wije wieniec z podawanych przez dziewczęta listków barwinku, te zaś ładkają:

Oj czemuż ty moja dońko
Ne tużysz, ne tużysz?
Taj wże ty koło mene
Ne budesz, ne budesz.

Matyż moja stareńkaja
Zmyj my hołowoczku,
Bo wże by sia wybiryty
W czużu storonoczku.

Siła mamka pid wikonce
Taj i zawodyła:
De sia mojej donuneczki
Łyżeczka łyszyła.

Oj dałaś mnia moja maty
W czużu storonoczku,
Abym z czasta ne chodyła
W twoju komoroczku.

Pryjde taka nedileczka
Pryjde taka dnyinka,
Szczu szcze wijdesz za worota,
De moja detynka.

Oj ja lisy prorubaju,
A hory prokopiu,
Taj sia d' swojej mamuneczki
W komoroczku wchopiu.

i t. d.

Chłopcy wszedłszy z muzyką młodej z sąsiedniej chaty, jedni siadają ne ławach poustawianych na „postety“, drudzy tańczą i śpiewają:

Ne treba sia towaryszu
Na diwczyni byty,
Bo diwczyna koho schocze,
Taj bude lubyty.

Towarysz sia brate żenyt
Taj bere diwoczku,
Meniby szcze mołodomu
Ity na wojnoczku.

Towarysz sia brate żenyt,
Ja szcze ne hadaju;
W towarysza troje dity
A ja szcze hulaju.

i t. d.

Gdy uwiją jeden wianek, wiją następnie tak samo drugi, poczem złocą je pozłótką, wpinają w nie róże zrobione z włóczki kolorowej, tudzież kupne „kosyci“ ze szklanemi kuleczkami a wreszcie rozchodzą się do domów.

Na drugi dzień rano przychodzi młody ze swą zameżną siostrą, lub w braku tejże inną krewną, starostą, družbą, kilku parobkami, „korowajem“, sosną weselną, którą niesie družba i muzyką do młodej „po wineć“. Młodzi siadają obok siebie przy stole, a brat młodej z poza stołu rozplata jej kosę i rozczesuje włosy, rozpuszczając po plecach. Następnie siostra młodego zakłada temuż wieniec na czapkę, młodej zaś wkłada wieniec jej matka, założywszy wpierw powyżej czoła „czilce“ t. j. wstążkę szeroką, czerwoną w kolorowe kwiaty, z naszytymi blaszkami, którą z tyłu głowy związuje, do tej zaś wstążki nad czołem przypina kilkanaście „bynd“ takiejże samej barwy, które zszyte na głowie tworzą jakoby czepec a od karku zwisają już pojedynczo prawie aż do pasa. Młoda prócz tego przybrana jest w koszulę wyszywaną barwnie na dudach i kołnierzu, z wstawkami na ramionach, „riesneną“ czyli składaną w drobniutkie fałdy, dalej w „fartuch“ biały, „riesnenny“, wyszywany spodem i białą „zapaskę riesneną“, również wyszywaną tak dołem jak górą, buty z cholewami, na szyji zaś perły — naturalnie sztuczne — korale i „byndę“ zwisającą na piersi, na siebie ubiera „kożuszyne“ i „sirak“, na ramiona narzuca „namit“. Na prawym rękawie siraka przypiętą ma chustkę, którą dnia poprzedniego miała na głowie.

Młodemu na prawym rękawie siraka owija i przypina kobieta, która zakłada mu wieniec, umyślnie w tym celu przez młodą kupioną lub pożyczoną chustkę białą, obrobioną bawełną czarną i czerwoną i obszytą po krajach szyciem złotym, a na zwisających z rękawa końcach tejże naszyte są przez młodą róże z kolorowej włóczki.

Družka ubrana jest jak dnia poprzedniego, a „świtywka“ do ślubu przybiera głowę tak samo, jak družka i w tem przybraniu pozostają obie, dopóki nie zabiorą młodą do młodego.

Przy wkładaniu wianków kobiety ładkają:

1. Oj płyty husońki
Bystroju wodoju
Wijdy diwczynońko,
Rozmow sia zomnoju.

Oj ne raz, taj ne dwa
Z tobow rozmawlałam,

Ja szcze tobi nigdy
Prawdu ne skazała.

Tohdyż ja tobi
Wsiu prawdońku skażu,
Jak swoju ruczeńku
Z twojeju zawiażu.

Oj wziały popońki
Ruczeńki wiazaty,
Tohdyż ja mu jała
Wsiu prawdu kazaty.

2. Oj ślube mij, ślube,
Ślube neślubłenyj,
Oj mużu mij, mużu
Mużu prymuszenyj.

3. Pid konieczńkom
Zbroja wełykaja,
Na moim serdeńku
Tuha wełykaja.

Ne tohoż my tuha,
Szczu sia mołod' żeniu,
Aż tohoż my tuha,
Szczu wdowońku beru.

Bo wdowońka lubył
Mid, horiwku pyty,
A mołoda lubył
W horodi robyty.

i w. i.

Po włożeniu wianków dają sobie młodzi pierścionki, poczem następuje „proszczie“. Na środku izby stoi dzierża nakryta „skatyrką“ a na niej dwa bochenki chleba — jeden na drugim. Przed tą dzierżą klękają młodzi, starosta jego zaś staje przy nich i prosi o błogosławieństwo po trzykroć: „Prosymo tata i mamu i rodycziw błyskich, dałekich, abyście nas prostyli i błahosłowyli“, rodzice zaś odpowiadają: „Naj was Boh prostyt i błahosłowył“. Następnie młody bierze te dwa bochenki chleba z dzierzy na rękę, młoda na rękę zakłada dwa obarzanki i trzymając się ze sobą tudzież drużbą i starostą za chustki, obchodzą dzierżę trzy razy dokoła, a potem idą przed rodziców i rodzinę — najpierw młody, za nim młoda — i stanawszy przed każdym, klaniają się trzy razy i całują z nimi. Wreszcie drużba „kołokiłcem“ ¹⁾ robi w drzwiach izby trzykrotnie znak krzyża, prowadząc za chustkę młodych przed chatę, gdzie młoda narzuca każdej z dziewcząt koniec „namitu“ na głowę — by prędko wychodziły za mąż — i całuje się z niemi.

Stąd młodzi z drużbą, starostą, chłopcami i muzyką idą do ślubu — do cerkwi. Drużka natomiast idzie się wpierv ze-

¹⁾ Kołokiłce — patyk z dwoma dzwoneczkami i kałatałką u góry, pióropuszem z piór kogucich i kilku kłosów owsa u szczytu, który w dolnej części przytwierdzony ma rzemyk, by w razie potrzeby zawiesić na ręce.

brać i potem dopiero do cerkwi przychodzi; parobcy zaś z muzyką wracają z przed cerkwi do chaty młodej.

Przy ślubie („winczaniu“) ksiądz wkłada młodym korony metalowe na głowy, a starostowie na plecach tychże trzymają oba chleby „proszczowi“ i kiedy ksiądz „namit“ młodej zarzuci obojgu na szyje i zbliży ich tem samem do siebie, starostowie trzymanymi bochenkami chleba po trzykroć biją młodych po plecach.

Przy ślubie przysięgają młodzi, że przez 10 lat żadnych napoji pić nie będą. Zanim ślub się odbędzie, družba wychodzi z cerkwi i biega spraszać kobiety „w swachy“, poczem napowrót wraca do cerkwi. Swachy tymczasem schodzą się przed cerkwią.

Naprzeciw młodych wychodzą parobcy z muzyką i idą już razem do chaty młodej. Młoda z družką idzie przodem, za niemi młody, družba zaś obiega krótszą drogą, by sięść koło młodej za stołem, gdy wejdzie, a młody, chcąc by mu družba miejsca ustąpił musi mu zapłacić. Gdy wszyscy zasiądą, następuje gościna, a po niej tańce i śpiewy, przyczem swachy ładkają:

Oj na stawi, na stawoczku
Husońki w riadoczku,
Jakże toto prykrasyło
Diwczynu w winoczku.

i t. p.

W czasie zabawy družba, stanąwszy naprzeciw družki, która siedzi za stołem i wywija chustką, trzęsie „kołokiłcem“ podskakując i śpiewając:

Oj hyla, hyla
Husiata na staw,
Oj koby družczynu
Chustynoczku distaw.

i t. p.

przyczem usiłuje wyrwać jej chustkę, w czem mu dopomagają inni parobcy, družka zaś przy pomocy młodej, „świtywki“ i „swach“ usiłuje wyrwać mu z rąk „kołokiłce“. Kiedy družba chustki nie wyrwie, wrzuca pieniądze w miskę stojącą przed družką a ta klaszcze w dłonie, by dalej skakał i znowu chustkę

wywija. Dopiero gdy widzi, że już dość ma pieniędzy, przeska-
kuje przez stół i idzie w taniec z družbą.

Po zabawie družba, wzięwszy młodego za chustkę przy-
szytą u rękawa, — przyczem młody trzyma również za chustkę
młodą, — wyprowadza oboje z chaty, robiąc znowu „kołokił-
cem“ trzy razy znak krzyża w drzwiach z izby do sieni i z sieni
na podwórze. Tu młody wysadza żonę na czekającą już furę,
na którą poprzednio wysadzono skrzynię z jej ubraniem,
a młoda tłucze („łuskuje“) wiekiem o skrzynię — by długo
żyła — i gdy koło niej usadowią się niektóre swachy, mające
śpiewać przez drogę, rzuca śmieciem poza furę a dziewczęta je
chwytają i chowają w rękawy, aby się prędko wydały za mąż.
Starosta młodej tymczasem zamyka drzwi do sieni, a starosta
młodego znowu „prachtykuje“, że goszcząc tam coś zapomnieli
w chacie, aby ich wpuszczono, wskutek czego tamten, to otwie-
rając, to znowu drzwi zamykając, za trzecim razem wpuszcza
ich do chaty, gdzie się jeszcze jakiś czas goszczą.

W końcu młody ze swym starostą, družbą, poddružbim,
muzyką i niektórymi parobkami idzie do siebie, družba zaś
znowu stara się krótszą drogą dostać do chaty i usiąść koło
młodej, w rezultacie czego musi się młody u niego wykupywać.
Młodą natomiast — gdy przyjedzie — zsadza z fury matka
męża i wzięwszy ją pod „bundę“ lub kożuch, by ta w piec
nie patrzyła — gdyż mogłaby sobie pomyśleć: „Jaka tu jama,
szczoby tata taj mamu pohrib“ — prowadzi do chaty sypiąc
jej owies pod nogi a na ręce trzymając dwa bochenki chleba.
Ta, wszedłszy rozdziela bułki pomiędzy rodzinę i dzieci. Družba
następnie gości młodą, podając jej śliwkę, w którą w miejsce
pestki napchał popiołu, „bigosu“ z popiołem i t. p. a ona,
trzeprnąwszy po łyżce, wytrąca mu je z ręki.

Po gościnie zabierają się z muzyką do chaty sąsiedniej,
gdyż u młodego zaczynają się przygotowywać do „propoju“.

Wieczór następuje „propij“.

Gdy starosta młodej przyjdzie z rodzicami, rodziną i gośćmi
młodej, korowajem i muzyką, stają przed chatą, muzyka gra
a goście śpiewają:

Jiłaby sia kapusta,
Dobroho napoju,
Lubko moja sołodeńka
Kobym szcze z toboju.

Bołyt mene hołowoczka,
Ne dotułytyś',
Koby dały na myleńku
Chot' podywytyś. — i w. i.

Starosta młodego, wyszedłszy, zaprasza do chaty. Gdy wejdą, młodzi stają w pośrodku izby a starosta z družbą trzymając korowaj, za nimi zaś goście, chodzą w około młodych i śpiewają, przyczem matka młodego obsypuje ich owsem. Następnie korowaj kładą na stole, młoda zaś ze swą rodziną i gośćmi zasiada za stołem i gości napojem każdego z obecnych a wreszcie podają potrawy.

Po gościnie družba kraje korowaj a starosta młodej, wywołując każdego z rodziny młodego, daje mu kawałek korowaju wraz z podarkiem od młodej, które bierze starosta młodego i zanosí do komory. Podarki te są takie same jak w Jasieniu, a to dla ojca koszula, dla matki i sióstr zapaski, dla braci zaś rękawy do koszul, — tak bowiem podarki te nazywają — a właściwie jest to tylko płótno na taką bieliznę. Młoda, wyszedłszy z za stołu, bierze na głowę kapelusz młodego, w ręce miskę z pszenicą, tudzież flaszki z wódką i przepija do każdego (nb. udając), za co jej wrzucają pieniądze do miski.

W końcu wiodą młodą do komory, a młody, siadłszy na ławkę, bierze ją na kolana. Młodemu jego, młodej zaś jej matka zdejmują wtedy wianki z głowy, poczem młody zakłada czepiec żonie. Ta jednak dwa razy go odrzuca, a gdy za trzecim razem przyjmie, zawiązuje jej matka lub siostra po wierzchu czepca chustkę po mołodycku.

Wyszedłszy z komory, młody tańczy z żoną, a za nimi inni goście, przyczem młody śpiewa:

Woły moi połowiji
Cy oraty wamy,
Lita moi mołodyji
To my żal za wamy.

Woły moi połowyji
Cy połowyty was,
Lita moji mołodyji
Cy pohonyty was?

młodej zaś przyśpiewują swachy:

Sedyt sowa koło stoła
Stęlyt sia trawycew,
Wczeram buła diwczynoczkw
Nyni mołodyciu.

i t. d.

a potem družba:

Oj u moji mołodoji
Striszeńki nyżeńki

Kobym sobi ne skudowczyw
Kuczери hładeńki.

Oj weliła prychodyty
Mołodycia luba,

Czołowika nema doma,
Pojichaw po duba.

na co mu swachy odpowiadają:

Pryjdy, pryjdy mij myleńkij
Weczerom temneńkim,
Szczobym tebe napojeła
Mołokom tepleńkim.

i w. i.

Parobcy też przyśpiewują to staroście, to družbie.

Zabawa trwa zwykle do rana i rano dopiero muzyka młodej wraca z jej rodziną i gośćmi do domu, a do chaty młodego wracają od sąsiada jego muzykanci.

W obydwóch domach weselnycy grają jeszcze muzyki przez cały dzień, a znajomi znoszą młodym podarki, jak zboże, „sztrucle“ i t. p.

Na wzmiankę zasługuje, że w pierwsze święta wielkanocne po ślubie, młoda dostaje „paskę“ od swej matki.

VI. Wieczornice

Wieczornice urządzają w czasie postu „Pyłypowец“ zwanego i w czasie zapust, zwanych „miasnyciami“.

W jednej z chat — naturalnie, gdzie jest dziewczyna, która stara się o to, by u niej wieczornice się odbywały — schodzą z kądzielami prawie każdego wieczora w dnie powszednie. Przędząc śpiewają zwyczajnie, przed świętami Bożego Narodzenia powtarzają kolendy, te zaś, które mają w „miasnyci“ wychodzić za mąż, uczą się modlitw, których znajomości wymaga ksiądz przed daniem ślubu.

Na takie wieczornice przychodzą też i parobcy, ale tylko dla figli. Nie jednej bowiem spalą kądziel, albo nic po gwoździach porozciągają lub wreszcie umoczywszy przędzę w sadzy, twarz poczernią. A kiedy która z przadek zdrzemnie się przy kądzieli, to jej na poczekaniu tusz zimny z konewki urządzają.

Gdy się zdarzy, że wieczornice odbywają się w chacie siostry, zdobywają się na przykre nieraz dla niej i dość złośliwe żarty. „Puszczają klauzę“ np. lejąc wodę na przypiecek, wysa-

dają na dach odrzynek drzewa („kowban“), lub kij przybrany w rozmaite szmaty, a ludzie, przechodząc we dnie, spostrzegłszy to, śmieją się.

Ale niektóre, „bohaćkij“ dziewczynie dokuczają więcej jeszcze jak sierocie.

Do poważniejszych figli należy, gdy oparłszy kij jednym końcem na przypiecku, drugim na ławie lub stole, przy obu zaś końcach tegoż położywszy łyżki, patyczki itp., siada nań jeden z parobków i nie trzymając się rękami przesuwają się to w jedną, to w drugą stronę, by strącić z przypiecka i ławy położone obok kija przedmioty. Chodzi o to, czy sam wprawdzie nie spadnie. Albo uwiązawszy u „wołoki“ siekierę i przewiesiwszy przez nagie ramię, podciągają siekierę do góry. Wołoka bowiem jest szorstką, jak wszystkie wyroby z wełny i po takiej zabawie pozostawia krwawy znak na ciele.

Grają też na „sweriwkach“ (P) czyli „fujarach“ (J) lub przyspiewują dziewczętom :

Dziewczęta śpiewają :

(P) a) Tańciowały parobczaki

Aż korszma dudniła,

A bohaćka d'iwczynoczka

Pid korszmow sed'ila.

Ne stij diwko pid korszmoju,

Oj idy do domu,

Pohoduj porosiata,

Ta pryjdy potomu.

Kuciu, kuciu porosiata

Naj was pohoduju,

Widtak pidu na wandriwku

I sama powandruju.

b) Ty hadajesz d'iwczynoczko,

Szczo pan po tia pide —

Kobyś toho ne wtratyła,

Szczo na swyny jide.

Ty hadajesz d'iwczynoczko,

Szczo ty fajna d'iwka,

Szczo hołowa by w buhaja,

Zub by kołotiwka.

c) Oj d'iwczyno, d'iwczynoczko,

Szczoś za mnia nudyła?

Oś doki hir, ta kamini

Diwkw byś chodyła.

Oj doki hir, ta kamini

Diwkwbyś chodyła,

Syweńkiemy koseńkamy

Płoty horodyła.

d) Oj do tańciu łeginyki,

Do tańciu, do tańciu!

Berit sobi po d'iwczyni,

Meni łyszit Hańdziu ¹⁾.

Meni Hańdziu, meni Hańdziu,

Bo ja Hańdziu znaju,

Bo ja Hańdziu wid małoji

Detyny kochaju.

e) Jakiem iszow do d'iwczyny,

Tom skakaw, tom hojkaw,

Jakiem iszow wid d'iwczyny,

Tom płakaw, tom jojkaw.

¹⁾ Hańdzią nazywają klacz.

- | | |
|---|--|
| <p>(P) a) Bodaj sia pokotyła
Sweriwoczka tota
Szczu wna brała, wihrywała
Koło moho płota.</p> | <p>e) Oj zazulko sywa, sywa
Pozycz meni kryła,
Ja połączu w połonynu,
Cy wełyka zyma.</p> |
| <p>b) Oj ja pidu w połonynu,
Stanu na worynu;
Jak zahraju w sweliwoczku;
Kłyczu Kataryno.</p> | <p>Oj połączu w połonynu,
Szczu sia dije w świti,
Tam zełena połonyna
Jak w zymi, tak w liti.</p> |
| <p>c) Oj na hori, na wysokij
Pase baran dykij;
Zaśpiwajmo mołodeńki,
Bo jde pist wełykij.</p> | <p>Tam zełena połonyna
Na wodu sia chiłyt;
Cy ty lubko takij fajnyj,
Cy meni sia wydyt?</p> |
| <p>d) Ne stij lubko pid wikoncem
A idy do chaty,
Boj upało weretińce,
Nikomu podaty.</p> | <p>f) Wczora buła nedi'łeczka,
A nyni druhyj deń;
Iszow lubko dorohoju,
Na kazaw dobryj deń.</p> |
| <p>Boj upało weretince,
Nikomu dojmyty,
Chibaby sia mołodeńkij
Samij pochyłty.</p> | <p>Oj cy w teba takij otec,
Oj cy taka maty,
Szczu tebe ne nawczyła
Dobryj deń kazaty? i w. i.</p> |

Opowiadają też nieraz bajki, zadają zagadki, a gdy dziewczętom mrużą się już oczy do snu, odprowadzają je parobcy do domów, gruchając po drodze. Na takich wieczornicach mają parobcy najczęściej sposobności schodzić się ze swemi dziewczętami, unikając oka rodziców.

VII.

Podania i baśnie.

Ponieważ piękne podania z tutejszych gór poprzednio już zamieściłem w „Ludzie“¹⁾, pozostaje mi tylko do przytoczenia

¹⁾ Patrz prace moje: „Wśród mar“ — „Lud“ tom VIII., zeszyt 2, str. 183 i „Garść podań zebranych w powiecie dolińskim i kałuskim“ — „Lud“ tom XIII., zeszyt III., str. 233.

jedno, a mianowicie o szczytach górskich „Kiń grafeckij, Popadia i Grofa“.

Powyższe szczyty należące do gminy Perehińska, a tworzące własność gr. kat. metropolii lwowskiej zawdzięczają swe nazwy krwawemu dramatowi, jaki rozegrać się miał w dawnych bardzo latach. Odmienne od podania o Popad'i zamieszczonego w poprzedniej mej pracy, opowiadają¹⁾, że raz dwaj bracia, hrabiowie węgierscy, polując w tych stronach, porwali słynącą z urody „popadię“ perehińską. Popadia owa miała jednak kochanka, parobka, który dowiedziawszy się o porwaniu zebrał gromadę towarzyszy i puścił się w pogoń za uwodzicielami.

Hrabiowie, chcąc łatwiej ująć pogoni, oddalili swą świętę, a wreszcie widząc grożące im niebezpieczeństwo, postanowili, by jeden z nich tylko uciekał z popadią, — który atoli, miał pojedynek rozstrzygnąć.

Gdy jeden z braci legł od kuli w pojedynku, drugi — porwawszy popadię na konia — dalej uciekał. Na jednym ze szczytów górskich padł jednak koń pod nim od strzału kochanka popadi. Uciekał więc dalej pieszo, a widząc na drugim szczycie, że nie ujdzie pogoni, postanowił zrabować cnotę niewieścią swjej ofierze. Ta jednak, broniąc się przed zbańbieniem, przebiła się nożem. Na trzecim szczycie wreszcie dognano hrabiego i tu go zastrzelono.

Co do baśni tutejszego ludu to głównym motywem ich są przeważnie „zbóje“ i „opryszki“. Widać z tego, że ci znajdując w górach bezpieczny grunt pod nogami, często przebywać i kryć się tu musieli, a postrach jaki siali dokoła wpłynąć też musiał na wrażliwą wyobraźnię górala i tworzenie bajek i pieśni o nich.

Z zanotowanych siedmiu bajek²⁾, cztery dotyczą zbójów i opryszków, dwie zagadkowej jakiejś istoty w postaci żmiji-

¹⁾ Wedle opowiadania p. Gutkowskiego technika, zajętego przy pomiarach lasów metropolitarnych, który je miał słyszeć z ust starego pasterza perehińskiego. Podanie owe słyszałem też przed laty 20 bawiąc w tut. górach, treści jego jednak sobie nie przypominam dokładnie, zatem notuję je zgodnie z opowiadaniem p. Gutkowskiego.

²⁾ Oprócz zamieszczonych w „Ludzie“ tom XIII., zeszyt I., str. 34 p. t. „Baśń o trzech braciach, dwóch mądrych a jednym głupim. — Podanie o Doboszu opryszku“.

człowieka o 3 wzgl. 12 głowach, zwanej „zmyją“¹⁾ a jedna „góry w polu, a piękna w morzu“, jako rzeczy nadzwyczajnych.

Bajki te w przekładzie polskim przytaczam.

1. Pewien ojciec miał syna nicponia. Kiedy syn ten dorósł i wzięto go do wojska, tam także służby należyście nie pełnił, tylko pił i lampartował, za co go ciągle bito.

Wreszcie pomyślał sobie, że trzeba się poprawić i służbę już dobrze wypełniał, ale mimo to bito go dalej, bo poza służbą pił i lampartował jak przedtem.

Raz myśli sobie: Muszę pójść do cesarza i uskarżyć się, że mnie tak biją.

Jak myślał, tak zrobił.

— Kiedy ty tak dobrze służbę pełnisz i niczego się nie boisz — rzecze mu cesarz — poszlę ja cię do pewnego miasta w jakimś tam kraju, a jak żywy stamtąd wrócisz, będę wiedział, że dobry z ciebie żołnierz. Robię cię uważnym, że tam już wieie pułków wojska wysłałem, lecz nikt jeszcze stamtąd nie powrócił.

— Dobrze, ja się niczego nie boję, proszę mi dać tylko dosyć pieniędzy, a pójdę — odpowiedział żołnierz.

Cesarz, dawszy mu pieniądze, rzecze: Poszlę z tobą jeszcze jednego.

— Dobrze, tylko proszę mu także dać dosyć pieniędzy.

Wyszedł tenże cesarz z pokoju, a przebrawszy się za żołnierza, przychodzi i mówi, że cesarz go przeznaczył, by razem szli do owego miasta.

— A dał ci pieniądze? — pyta jeden.

— Dał — odpowiada drugi.

— A ile?

— Tyle a tyle, — a tobie dał?

— Dał.

— Ile?

— Tyle a tyle.

— No dobrze, chodźmy tedy, tylko pamiętaj, abyś się nie bał niczego i robił to samo, co ja — rzecze żołnierz do przebranego cesarza. I poszli...

¹⁾ Ze „Zmyjem“ znowu spotkałem się w opowiadaniach ludu peczeniżyńskiego, patrz praca moja p. t. „Lud peczeniżyński“ zamieszczona w „Ludzie“ tom XII. i XIII. W bajce o Stefanie Pijanycze na str. 212—215 „Ludu“ tom XIII., zeszyt III. jest właśnie mowa o „Zmyju“.

Przychodzą do owego miasta, a tu wszystkie domy pozamykane, tylko w jednym, największym się świeci. Ale patrzą, a na dziedzińcu na żerdziach porozwieszane mundury z rozmaitych pułków i rang rozmaitych. Cesarz — ujrawszy to — poznał zaraz, że to z tych pułków, które on wysyłał, więc bardzo się przestraszył, lecz żołnierz mu rzecze: Nie bój się nic, rób tylko to, co ja będę robił.

Wszedłszy do środka spotkali kucharkę, która zdziwiona niezmiernie, spytała:

— Czegoż wy tu przysli? Uciekajcie, bo was tu śmierć czeka, a wy tacy młodzi jeszcze. Widzicie, tu w tej mogile tysiące trupów już leży. Tu mieszka 48 opryszków, ale wszyscy razem tu się nie schodzą, tylko po dwunastu, — uciekajcież tedy prędko, bo niedługo oni przyjdą, już robię dla nich kolację.

Ale żołnierz odpowiedział, że chciałby do nich przystać, a gdy kucharka prosiła, by usiedli, cesarz siadł sobie za piecem smutny bardzo i począł dumać, co z nimi się stanie, żołnierz natomiast kazał sobie przyrządzić wieczerzę, a posiliwszy się, oczekiwał odważnie opryszków.

Aż tu około 10-tej wracają opryszki; a zobaczywszy obcego zaczęli go pytać, co on tu robi. Żołnierz odpowiedział, że uciekł z wojska, bo źle się z nim obchodzono i chciałby do nich przystać, że silnym jest bardzo i niczego się nie boi, a gdy go zagadnęli o towarzysza, odpowiedział, że on także silnym jest bardzo, tylko że taki nieśmiały i bojaźliwy.

No dobrze — mówi najstarszy — tylko u nas musisz składać przysięgę.

— Dobrze, ale o jak najtrwalszych warunkach, tak aby wy mnie, a ja was nie skrzywdził. — A kiedy opryszki kazali i dla niego przyrządzić kolację i razem takową zjedli, rzekł żołnierz:

— Możebyście mi kazali zagrzać wina, gdyż u nas, gdy przysiegają, dostają wino; ale niech dobrze kipi, gdyż twardo chcę bardzo przysięgać.

Opryszki kazali kucharce przystawić rynkę czerwonego wina, a gdy dobrze zakipiało i kucharka je podała, wziął żołnierz rynkę w ręce i rzekł, by teraz przysięgę mu przewodniono.

Opryszki wszyscy usiedli wokoło stołu. Żołnierz natomiast, podniósłszy rynkę w górę, tak nią zawinał, że wszystkim oczy wyparzył, poczem krzyknął na towarzysza, by pomógł mu rąbać, lecz ten ze strachu i ruszyć się nie mógł. Dał mu tedy dwa razy w twarz,

a wyjąwszy szablę, tak zaczął rąbać, że wszystkich opryszków wyrąbał.

W dwanaście godzin miało przyjść drugich opryszków dwunastu. Kazał tedy kucharce, by prędko ze krwi obmyła podłogę, sam zaś zaczął nosić wodę i trupy wynosić.

W podobny sposób zrobił i z drugą partyą, następnie z trzecią i czwartą, ale tu mu już i towarzysz rąbać dopomagał.

Załatwiwszy się w ten sposób z opryszkami, nabrał sobie pieniędzy, wybrał najpiękniejszego konia i najładniejszy mundur kapitański, towarzyszowi zaś dał mundur kaprałski, a zabrawszy kucharkę, razem odjechali.

W drodze kucharkę zostawili w jakimś mieście, a będąc już niedaleko swego miasta, wstąpili do karczmy, w której żołnierz, służąc jeszcze przy wojsku, zwykł był się napijać. W karczmie tej była karczmarka wdowa z córką, która zobaczywszy żołnierza w kapitańskim ubraniu, zdziwiła się, że ten tak prędko zaawansował.

Żołnierz, kazawszy podać przekąskę, zaczął mówić, że teraz ożeni się z córką szynkarki, a do towarzysza rzecze: »A ty jak chcesz, żeń się ze starą«. Że jednak noc zapadała, zjadłszy wieczerzę, pokładli się na spoczynek, ale cesarz, gdy żołnierz usnął, kazał szynkarce postarać się o powóz i odjechał do domu.

Żołnierz, przebudziwszy się i spostrzegłszy, że nie ma towarzysza, pomyślał sobie, że ten pewnie pojechał i powie cesarzowi, iż to on sam opryszków wymordował. Kazał więc i sobie poszukać jakiego powozu i czempredziej popędził za towarzyszem.

Przyjechawszy do zamku cesarskiego, spostrzegł go, jak tenże wchodził na ganek i począł wołać na niego. Ale cesarz co rychlej wszedł do pokoju, wdział swój ubiór na mundur kaprałski i gdy żołnierz wszedł, zapytał go w jaki sposób powrócił. Żołnierz opowiedział, co działo i o tem, że towarzysz go pozostawił i naprzód pojechał, ale on sam wszystkich opryszków w pień wyciął. Cesarz odpowiedział, że jego towarzysz twierdził, jakoby to jego była zasługa, a żołnierz zapytał wówczas, czy i o tem wspominał, że dostał w twarz dwa razy.

Wtedy cesarz rozpiął swój surdut, pod którym żołnierz zobaczył kaptur kaprałski i poznał dopiero, że towarzyszem jego był cesarz przebrany. Cesarz jednak rzekł zaraz: Dobrze się spisałeś i zasłużyłeś na te gwiazdki, które masz na kołnierzu, ale ja cię mianuję jeszcze większym, bo ci się to należy.

Do owego miasta wysłał cesarz wojsko, które je zajęło i tam pozostało. a żołnierz awansując stopniowo, doszedł do rangi ministra. Chciał mu nawet dać cesarz swą córkę za żonę, ale ten podziękował oświadczając, że ponieważ z biednego dorzedł do rangi ministra, więc — kto wie — może tak samo znowu zostać biednym. — (P).

2. U pewnej księżniczki bywało dwunastu opryszków, że byli jednak oni opryszkami, o tem ona nie wiedziała.

Księżniczka ta kazała furmanowi zaprządz konie do powozu pojechała przed wieczorem na spacer. Jadąc przez las, zobaczyła wielki, murowany pałac, w którym się świeciło. Wiedzioną ciekawością kazała stanąć i zaczekać, sama zaś poszła zobaczyć, kto mieszka w tym domu.

Gdy weszła do kuchni, spostrzegła przypiętą na łańcuchu sowę, ją więc zapytała, kto tutaj mieszka?

— Dwunastu opryszków, złeś tedy trafiła — rzecze jej sowa.

Niezrażona tem księżniczka zapytała następnie, czy może obejrzeć pokoje, a gdy sowa zezwoliła jej na to, weszła do pierwszego pokoju a tam pełno złota, weszła do drugiego a tam pełno srebra, weszła wreszcie do trzeciego pokoju a tam stoi kłoc z zaciętą w nim siekierą, dokoła zaś pełno trupów. Ujrawszy to, przelęknęła się bardzo, a w tem słyszy, że opryszki — dzwoniąc dzwonekami u powozu — wracają. Ale za poradą sowy skryła się prędko pod jedno z łóżek, w średnim pokoju stojących.

Leżąc tedy pod łóżkiem, słyszy ona jak opryszki wiodą cesarzową z córką, pięć razy piękniejszą jeszcze od niej i radzą, coby z niemi zrobić. Przywiódłszy je do pokoju ze srebrem, zaczęli najpierw córce odcinać palce siekierą, przyczem jeden jej pierścionek potoczył się pod łóżko, gdzie skryła się księżniczka, drugi zaś pod łóżko sąsiednie.

Cesarzowa — nie mogąc patrzeć na mękę swej córki — umarła z żalu i strachu. Tej tedy tylko głowę ucięto, a odciąwszy wreszcie głowę i jej córce, oba trupy wrzucono do pokoju, gdzie stał kłoc z siekierą. Wówczas kazał najstarszy z opryszków jednemu z młodszych pierścionki pozbierać, a gdy ten chciał i owe pod łóżkami odszukać, sowa — bojąc się, by niespostrzeżono ukrytej księżniczki — poradziła, im aby dali pokój, że ona nazajutrz za dnia sama je wynajdzie.

Kiedy wreszcie spać się pokładli, księżniczka zabrawszy pierścionek, który padł był obok niej, wylazła z kryjówki, ale ku nie-

małemu swemu przerażeniu spostrzegła, że drzwi były zamknięte. Klucze — jak jej to sowa oświadczyła — schował najstarszy opryszek pod swą poduszkę. Za poradą jednak sowy podeszła cicho do łóżka zbója, wyjęła ostrożnie klucze z pod jego głowy, a otworzywszy drzwi, klucze w nich zostawiła, sama zaś zbudziwszy furmana, czempredzej odjechała.

Po powrocie do domu poprosiła ojca, by na drugi dzień bał urządził i panów z całej okolicy zaprosił. Ojciec chętnie się na to zgodził, a prócz innych gości przybyło i owych dwunastu opryszków.

W toku zabawy prosiła księżniczka, by każdy opowiedział, co mu się śniło, poczem sama zaczęła tak opowiadać:

Śniło mi się, że wsiadłszy do powozu, pojechałam na spacer. Jadąc lasem ujrzałam wielki pałac i postanowiłam zobaczyć, kto w nim mieszka. Ale abyście państwo nie myśleli, że to prawda, bo to mi się tylko tak śniło. Wchodzę tedy do kuchni, a tam na łańcuchu przypięta jest sowa, idę do jednego pokoju, a tam pełno złota, — ale abyście państwo nie myśleli, że to prawda, bo to mi się tylko tak śniło. Na to jej jednak opryszki odpowiadają:

— Tak samo jest u nas.

— Wchodzę do drugiego pokoju, a tam pełno srebra — ciągnie dalej księżniczka, upominając znowu, że to sen tylko.

Tak samo jest u nas — odpowiadają znowu opryszki.

— Wchodzę do trzeciego pokoju, a tam stoi kloc z zaciętą siekierą, wkoło zaś pełno trupów.

— To nie u nas — odrzekną opryszki.

Ala księżniczka, wyjąwszy pierścionek, rzecze:

— Gdy nie wierzycie, że to u was, patrzajcie oto pierścionek księżniczki, który potoczył się pod łóżko, kiedyście jej obcinali palce.

Najstarszy z opryszków, oburzony tem, wyjął z za cholewy pistolet i strzelił do niej. Chybił jednak, a wtedy cesarz zawezwał 12 pułków wojska, które opryszków pojmało i porąbało. (P).

3. Żyło raz dwoje starych ludzi, którzy nie mieli dzieci, ale prosząc Boga o potomstwo, doczekali się wreszcie syna.

Gdy syn ten dorósł, oddano go do wojska — do kawalerii. A że był porządnym i dobrze się sprawował, wyprosił sobie, by razem z koniem swym* służbowym pojechać mógł na urlop.

Jadąc przez las, przyjechał przed dwór, w którym mieszkał jakiś pan majątny, a że noc zapadała, poprosił by go przenocowano. Pan z żoną wyjechał był gdzieś z wizytą i tylko córka ze służbą pozostała w domu. Kiedy się wylegitymował, kim jest, przyjęto go

na noc, a że nie chciał konia bez dozoru zostawić, nocował z nim razem w stajni.

Służba bramy zamknęła.

Około 10-ej w nocy dały się słyszeć jakieś stukania pod podłogą, o czym też zaraz pannę zawiadomiono. Panna tłumaczyła początkowo, że to muszą być szczury, ale usłyszawszy szepty, przelekła się bardzo. Wtem podniosła się deska w podłodze a z otworu wylał opryszek, który — stanąwszy przed panną — zapytał, czy jest wino. Panna wystraszona, odpowiedziała mu, że nie ma, ale kiedy ten jej zagroził słowami: Zaczekaj — zaraz z ciebie będzie wino — za poradą pokojowej podano mu jedną butelkę. Nim zdołał wypić, zwołano już całą służbę, strażników i gajowych, ale ci bali się wejść do komnat. Przypomniano sobie wreszcie o żołnierzu i po niego posłano, ten jednak obawiał się konia samego zostawić i dopiero kiedy ktoś ze służby zobowiązał się konia trzymać za uzdę, przypiął szablę i wszedł do pałacu.

Tu zastał już dwóch opryszków, nie namyślając się tedy długo, ściał im głowy, kazał pogasić światła i zalecił, by cicho było. A kiedy mu wskazano, skąd przychodzili, opryszki i wszedł do tego pokoju, trzeci opryszek znajdujący się w otworze, myśląc, że to któryś z ich bandy, zapytał:

— A co, czy jest tam co?

— Cicho! jest, chodźcie tylko po jednemu — odpowiedział żołnierz i podawszy mu rękę, podciągnął go z otworu, a zwinawszy szablą odciął mu głowę i trupa rzucił na podłogę.

Tak wyciął trzydziestu dziewięciu. Czterdziestym był sam herszt, który spostrzegł na ubraniu żołnierza błyszczące guziki, a wyrwawszy się, cofnął się w podziemie. Temu tedy tylko wierzch czaszki nadrąbał.

Panna ujrawszy taki stos trupów, zemdlała. Kiedy jednak odzyskała przytomność, poczęła prosić żołnierza, aby pozostał dopóki rodzice nie wrócą, gdyż ona bardzo się boi. Żołnierz początkowo się wahał tłumaczyć, iż krótki ma urlop a rodziców swych tak dawno już nie widział, ale wreszcie uległ prośbom i pozostał.

Kiedy państwo powrócili, córka wybiegłszy na dziedziniec, opowiedziała im zaraz co w domu zaszło, nadmieniając, że gdyby nie ów żołnierz, byłiby opryszki wszystkich w domu wyrznęli. Ojciec tedy w nagrodę obiecał swą córkę dać żołnierzowi za żonę, a kiedy tenże przedstawiał, że jest biednym i długo jeszcze ma służyć przy wojsku, oświadczył, że on go z wojska uwolni.

Nazajutrz jechał żołnierz do swej wsi, do rodziców, a pan obdarowawszy go na drogę pieniędzmi, dodał mu swych gajowych, aby go przez las przeprowadzili, z powrotem zaś kazał mu wstąpić po list, na podstawie którego miał być uwolnionym od dalszej służby wojskowej.

Zabawiwszy parę dni w domu i dawszy rodzicom z otrzymanych od pana pieniędzy tyle, że sobie wygodnie żyć mogli, wracał żołnierz do swego pułku a po drodze wstąpił i zabrał list od pana do swych przełożonych. Ale, jadąc, spotkał znajomego żołnierza z tej samej wsi co on, który pieszo wracał z urlopu. A że się na ból w nogach skarżył, kazał mu wsiąść na konia i zaczekać na siebie w karczmie, o milę stojącą w polu.

Sam powoli szedł sobie drogą.

Przyszedłszy pod karczmę, widzi swego konia uwiązanego pod szopą. Wchodzi tedy do wnętrza i pyta o znajomego żołnierza, na co żyd karczmarz prosi go do drugiego pokoju, nadmieniając, że tam jest jego towarzysz. Kiedy tylko drzwi otworzył, chcąc wejść do pokoju, otwarły się równocześnie ukryte drzwi w podłodze i runął w podziemie, poczem znowu za nim się zawarły.

Tu słysząc rozmowę, zaświeceł zapałkę i widzi swego towarzysza, a oprócz niego w jednym kącie lochu modlącego się rabina, w drugim metropolitę. Na zapytanie, co oni tu robią, otrzymał odpowiedź, że w karczmie tej schodzą się opryszki i zaraz ich wszystkich śmierć czeka. Wtem słyszy w górze rozmowę opryszków. Był to bowiem ów herszt, któremu on w pałacu czaszkę nadrębał a który już sobie nową zebrał drużynę. Nie namyślając się tedy długo, świeci żołnierz zapałkę i zaczyna szukać, czy nie mógłby się stąd którędy wydostać, biadając, że takie go szczęście czekało, a tu musi ginąć.

Wtem spostrzega korytarz ciemny — który wiódł aż do owego pałacu — a w korytarzu beczkę z prochem, używanym widocznie przez opryszków. Kazał więc towarzyszowi odprowadzić jak najdalej metropolitę i rabina, sam zaś przysunął beczkę pod sam środek karczmy, zrobił lont z papieru od tytoniu i podpaliwszy go, uciekł korytarzem.

Beczka z hukiem strasznym eksplodowała, rozwalając karczmę zupełnie. Z opryszków i żydów obecnych w karczmie tylko kawałki znachodzono porozrzucane.

Ale żołnierz ogląda się za koniem, a nie znalazłszy go zaczyna płakać, że mimo to wszystko, czeka go śmierć, gdy wróci bez

koniał. Metropolita i rabin uspokoili go jednak i zaopatrzyli w list, w którym cały wypadek opisali.

Na podstawie tych listów uwolniono go z wojska, a on zabrawszy rodziców, pojechał z nimi do pałacu i tu się z panną ożenił. (P).

4. Był pewien »jednorał«, który wciąż z jednym pułkiem wojska wojażował po świecie. Ale raz żona zrobiła mu wymówkę, że sam jeździ a jej nigdy ze sobą nie weźmie. Kazał tedy do bryczki zaprządz trzy konie i pojechał z żoną i córką, która miała być bardzo ładną. Pułk wojska szedł za nimi.

Przyjechali na noc do pewnej karczmy i kiedy jedli kolację, córka była na »druhim plontri«, gdzie sługa im łóżka ścieliła. Ścieli i płacze i mówi do córki: »Wże tobi ostatnu post'il stelu«, — żał jej bowiem było takiego ładnego dziewczęcia.

Dziewczę także się rozplakało i kiedy ojciec, przyszedłszy, zapytał o powód, opowiedziała co sługa jej mówiła. Począł tedy »jednorał« pytać sługę, co słowa jej mają oznaczać, lecz ta — bojąc się »orondara« — nie chciała wyjawic. Dopiero, gdy jej obiecał, że ją ze sobą zabierze i nic się jej nie stanie, opowiedziała, że tu o 12-ej godzinie w nocy schodzą się zbójce i ci ich pozabijają.

»Jednorał«, naładowawszy »liworwer«, posłał furmana naprzeciw wojska i kazał mu tak pędzić, aby koń pękł pod nim. Co jeden pęknie, niech pędzi na drugim. Tak też furman zrobił i gdy wszystkie trzy konie padły, pieszo poszedł dalej, aż spotkał idące wojsko.

Ale w tym czasie przyszli już do karczmy zbójce. Jenerał wyprosił sobie jednak życie na trzy godziny tylko, a gdy te minęły, znowu na godzinę, potem na pół a wreszcie już na kwadrans tylko.

Ten kwadrans go uratował. Nadeszło bowiem wojsko i na strzał jego w pokoju, wpadło na »plonter« i wszystkich zbójców wymordowało.

»Orondara« obwiązano całego rzemieniami, położono w karczmie na ziemi i zaczęto się napijać. Ale ten co się nadmie, rzeczce do sługi, że tak jej krew pić będzie, jak żołnierze trunki spijają, aż w końcu nadał się tak silnie, że popękały rzemienie i zerwawszy się, uciekł z karczmy.

A był on też dawniej zbójem — »staryj watah«.

Po jakimś czasie, gdy jenerał z rodziną i sługą z owej karczmy powrócił do domu, karczmarz przebrawszy się, przyszedł do sługi »na swad'bę«. Ale ile razy przyjdzie, zawsze o 12-ej godzinie

w nocy i nic nie mówi, tylko siedzi. Dziwiło to więc sługę, co to za »żeńych, szczo pryjde i ne każe ni siudy, ni tudy«.

Ale »buła bal u mist'i«, wyprosiły się tedy obie z panną na tę zabawę. Przyszedłszy na »plonter«, zobaczyły i tego »żeńycha«, zawróciły więc i przysiadły na schodach. »Żeńych« zobaczywszy ich, wyszedł z zabawy, ale schodząc po schodach i nie zauważywszy ich, poszedł w las, przez który trzy wiodły drogi. Dziewczęta niepostrzeżenie szły za nim w pewnej odległości.

»Orendar«, wszedłszy na rozdroże, świsnął, a gdy z jednej drogi nadeszło trzech zbójów, zapytał ich co zrabowali. Ci jednak odpowiedzieli, że nic. Za drugim świnięciem wyszło pięciu zbójów, lecz i ci nic nie zrabowali. Za trzecim świnięciem dopiero nadeszło czterech zbójów, wiodących jakiegoś człowieka z żoną i dzieckiem.

W lesie tym był dom zbójów. Zaprowadzono tam tedy pojmanych i porąbawszy ich, wrzucono do »truparni«, która była w sieni, Dziewczęta, idąc za nimi, weszły też do owej sieni a chcąc się skryć, popadały w jamę, w którą trupy wrzucono.

A była w domu zamknięta panna, poprzednio jeszcze pojmana i gdy tę też teraz porąbano i wrzucono do jamy, jeden ze zbójów przez nieuwagę wrzucił i odciął jej rękę z pierścieniem. Spostrzegłszy to, chciał wleść do jamy i zabrać pierścionek, ale mu inny odradził, tłumacząc, że dość już mają pierścieni.

Zbóję ostrożni poznali jednak, że jest tam ktoś obcy i posłali ednego na wartę pod bramę, aby uważał, by nikt z domu nie wyszedł. Ten ale usnął, a dziewczęta, zabrawszy rękę z pierścieniem, przelazły przez bramę i szczęśliwie do domu się dostały. Rozebrawszy się prędko, pokładły się spać a suknie swe okrwawione w truparni poskładały obok swych łóżek.

Rodzice, ujrawszy przez szklane drzwi krew na sukniach, nie budzili ich wprawdzie, ale martwili się bardzo, rozmyślając co to być może. Rano wypytawszy o wszystko, przygotował się już ojciec na przyjęcie »żeńycha«. Wypróżniono jeden pokój, a z zewnątrz pod oknami ustawiono żołnierzy z nabitaą bronią.

»Żeńych« znowu przyszedł w nocy, ale już z towarzyszami, do »zhody«. Narzeczona jednak w toku rozmowy zarzucała mu jego postępywanie, a kiedy ten przeczył, pokazała przyniesioną rękę pierścieniem.

Jenerał z córką i sługą odstąpili wtedy, a żołnierze przez okna wszystkich zbójów wystrzelali. — (J).

5. Raz podczas wojny przyszedł jeden pułk do pewnej wsi wyszukiwać ludzi, ale nikogo w chatach znaleźć nie mogli, gdyż wszyscy puciekali. Zaczęto tedy przeszukiwać kominy i w jednym znaleziono dwoje dzieci — chłopca i dziewczynkę.

Po narodzie dziewczynce ucięto głowę, chłopca zaś wzięto ze sobą i po powrocie do kraju, dano go na służbę do pewnej pani. Ale raz, gdy pani zaczęła chłopca, ten uciekł od niej.

Idąc tak przez trzy lata lasami, wylazł raz na nocleg na drzewo i stąd ujrzał światło gdzieś w dali. Rzucił tedy kapelusza w tę stronę, aby nazajutrz mógł drogę odnaleźć.

Rano idąc w kierunku rzuconego kapelusza, zaszedł do pewnej chaty, w której dwoje staruszków — dziad i baba — mieszkało. Ci, gdy im chłopak swe dzieje opowiadać zaczął, poznali w nim syna.

Osiadłszy w domu, wychodził często do lasu. Raz spotkał w lesie starego człowieka, przed którym się zwierzył, że chciałby się ożenić. Na to otrzymał radę, że w morzu będą się kąpały trzy córki »Zmyji«, a gdy na brzegu pozostawia chusteczki, aby je zabrał i z niemi uciekał. Kiedy te go dogonią, aby starszym dwóm siostrom chusteczki oddał, najmłodszej zaś zatrzymał przy sobie.

Tak też zrobił.

Najmłodsza tedy poszła z nim do swej matki, ale ta mu rzekła, aby w pierw las, którym szedł przez trzy lata, w przeciagu jednej nocy wyrąbał, wykorczował, zasiał zbożem, zebrał je i ziemił a następnie chleb z mąki tej upiekł, a wtedy dopiero da mu swą córkę za żonę.

Z tem chłopak wrócił do domu i opowiedział swej matce jak trudne zadanie ma do wykonania, ta mu zaś poradziła, aby miecz, który miał przy sobie, podrzucił do góry i wymówił słowa: »Święty si, święty si nowy Jeruzalyme«. Tak zrobiwszy, legł chłopak na spoczynek, a na drugi dzień życzenie starej »Zmyji« było już spełnionem.

Kiedy chłopak przyszedł, »Zmyja« nadjechała koniem, z pod którego kopyt sypały się iskry, lecz narzeczona przestrzegła go, aby się nie lękał. Matka zwróciwszy się do córki, rzecze jej: »Naj i tak bude« ale postawię 20 dziewcząt w rząd i ciebie między niemi a jeśli cię pozna, to się z tobą ożeni.

Córka znowu szepnęła mu, że posadzi na sobie muszkę i po tej ją będzie mógł poznać.

Gdy rzeczywiście poznał, a matka, myśląc że inne dziewczęta z rzędu mu powiedziały, poszła im ścinać głowy, oboje narzeczeni wsiedli na jej konia i popędzili w drogę.

»Zmyja«, spostrzegłszy to, wysłała najstarszą córkę, by ich dognała i jemu ściła głowę, siostrę zaś do domu zabrała. Ci jednak, widząc pogoń za sobą, zeskoczyli z konia — jedno na jedną, drugie na drugą stronę drogi — i tu ona w kalinę, on zaś w brzozę się przemienili. Siostra nie spotkawszy ich, wróciła i opowiadała matce, że widziała tylko kalinę i brzozę przy drodze, na co jej matka odrzekła, że trzeba było brzozę ściąć a kalinę zabrać ze sobą i wysłała młodszą córkę za nimi.

Narzeczeni, widząc znowu pogoń, przemienili się — on w cerkiew a ona w kaplicę. I ta tedy z niczem powróciła, a matka tak samo zrobiwszy jej wymówkę, że trzeba było cerkiew zburzyć a kaplicę zostawić, pojechała sama za nimi.

Dognawszy córkę na granicy, której jej przekroczyć nie było wolno, prosiła by ta się przechyliła bodaj przez granicę, gdyż chciałyby ją jeszcze ucałować. Córka jednak nie usłuchała i narzeczonemu też przechylać się wzbroniła, matce zaś rzekła: Przechyl ty się, a my cię ucałujemy.

A miała matka dwanaście głów i kiedy się przechyliła, pochwycili ją oboje, odcięli wszystkie głowy i spaliwszy ciało, popiół po obu stronach drogi w kupiny zgarnęli. — (J).

6. Kiedy pewnemu panu umarła żona, ten myśląc nad tem, gdzieby się ożenić, przypomniał sobie, że taką samą pannę, jak jego żona, kiedyś gdzieś widział. Nakupił tedy towarów i wziąwszy syna ze sobą, w świat z nim pojechał.

Jadąc tak od wsi do wsi, przyjechał do pewnego dworu i tu ta właśnie panna, którą kiedyś widział, wyszła do fury kupować towary. Kiedy, chcąc sobie wybrać, wylazła na wóz, pan ten zaciął konie i z nią popędził do domu.

Ale w drodze noc ich zapadła. Radzi się tedy tej panny, gdzie mają nocować.

— Gdzie pole najczystsze — odpowiada pani.

Stanąwszy w czystym polu, syn zszedł z wozu i pod wozem legł na spoczynek, ojciec zaś z porwaną panną posnęli na wozie.

Syn, nie mogąc zasnąć, słyszy, że leci »Zmyja« i woła: »Wid-daj pane czornyj knyżnyku pryncznu, bo jak ne widdasz, to kiń, kotrym budesz jichaty do ślubu, w perszij brami tie ubje, — a chto to bude czuty i wikaże, to po kolina kamenem stane«.

Rano syn, nic ojcu nie mówiąc o tem co słyszał, zaprzął konie i pojechali dalej. Aż znowu noc ich zapadła. Pyta się tedy ojciec syna, gdzie będą nocować i gdy syn mu poradził, znowu stanęli w czystym polu i jak poprzedniej nocy, posnęli na wozie, a syn legł pod wozem.

Aż tu słyszy znowu, że »Zmyja« leci i woła: »Widdaj pane czornyj knyżnyku pryncznu, bo jak ne widdasz, to lokaj, kotryj ty na weselu bude zanosyty jisty, zabje tie, — a chto to bude czuty i wikaże, to połowyciu kamenem stane«.

I znowu rano pojechali dalej.

Trzeciej nocy tak samo obrano nocleg w polu, a syn słyszy, jak »Zmyja« woła: »Widdaj pane czornyj kryżnyku pryncznu, bo jak ne widdasz, to jak po wesilu budete spaty, »Zmyja« z trioma hołowamy wilize z pid postely i zjiś tie, — a chto to bude czuty i wikaże, to ciłyj kamenem stane«.

Syn znowu, nic nie mówiąc, wsiadł rano na wóz i pojechał z nimi.

Przyjechali wreszcie do domu i tu zaczęto przygotowywać się do ślubu. Kiedy miano wyjeżdżać, syn nic nie mówiąc nikomu, zabił konia, na którym ojciec miał jechać. Po ślubie znowu zabił lokaja, który podawał do stołu, a w nocy — śpiąc razem z nimi — kiedy usłyszał, że »Zmyja« wyłazi, uciął jej wszystkie trzy głowy i w kupie nawozu zakopał.

Ale ojciec, za namową macochy, postanowił synowi życie odebrać za to, że zabił mu konia i lokaja i kiedy go wieszać miano, odezwał się syn: Dobrze, ale ja wiem, że mnie nie powiesicie, kiedy wam wszystko opowiem — i począł opowiadać co pierwszej nocy słyszał. Wtem po kolana skamieniał.

Ojciec już zaczął prosić, by dalej nie mówił, ale syn opowie-dziawszy co drugiej nocy słyszał, skamieniał do połowy. I znowu zaczął mówić co trzeciej nocy słyszał, prosząc przytem, by poszli i odkopali nawóz, a znajdą tam wszystkie głowy »Zmyji«. A kiedy rodzice przekonali się o tem, rzekł im, że »Zmyja« powiedziała w końcu »chto to wikaże, to ciłyj kamenem stane«.

I stanął cały kamieniem.

Ojciec wybudował na nim kapliczkę i chodząc co dzień do niej, opłakiwał śmierć syna. Ale wreszcie i z drugiego małżeństwa miał syna ładnego, Aż raz przychodzi coś do niego i mówi, by tego chłopca zarznął w kapliczce, a kiedy krew z niego spłynie na kamień, tamten syn ożyje i tego przyniesie.

Długo się ojciec namyślał, aż w końcu wziął chłopca i zaniósłszy do kaplicy gardło mu poderżnął.

Ale jednej nocy nikt nie przychodzi, drugiej tak samo, aż trzeciej nocy dopiero słyszy, że coś woła pod oknem: »Tatu, tatu, wstawajcie«. Ojciec bał się z początku otwierać, a kiedy w końcu drzwi otworzył, ujrzał z radością swego pierwszego syna niosącego na rękach przyrodniego brata. — (J).

7. Pewien biedny chłop woził zawsze ręczniami sankami drobne kawałki drzewa z lasu. Ale syn mu raz rzecze: »Oj tatu, jaki wy dribni drewa wozyte« — i poszedł w las, zrębał dwa buki i te przywiózł.

Ojciec, widząc to, mówi do niego: »Oj synku, ne zbawljaj sie zdorowle, bo w druho — każe — tak zdorowle ne moż dowydi'ty, jak w poły horu, a w mory krasu«.

— »No tatu, ja pidu totu krasu szukaty« — odpowiedział syn poszedł. Idąc spotkał księżyc i pyta go, czyby mu nie powiedział, gdzie zabaczyć »Krasę«, ale ten odrzekł: »Ja wsiuda świcu, ale tuda ne doświczuju«.

Idzie dalej, spotyka gwiazdy i te pyta, lecz te mu również tak samo odpowiadały.

Spotkał wreszcie słońce, które mu rzecze: »Ja wsiuda hriju i świcu i tuda doświczuju. Tam w poły jest hora — sama w sobi — a pid tow horow more. Na mory w czajci pływa i spyt Krasa; jak pryplýne do bereha, ty sie powoły wkrady do toji czajki«.

Tak też zrobił. Wskoczywszy do czajki uściskał się z »Krasą«, a ta mu rzecze, że musi iść do miasta. a on tymczasem niech pływa na czajce, ale aby nigdzie nie wychodził. Nad brzegiem stała chatka samotna i do tej by nie wchodził, nakazywała »Krasa«.

Ale chłopakowi sprzykrzyło się czekanie, poszedł więc do chaty. Widzi w niej, że na czterech łańcuchach wisi przywiązany do sufitu jakiś »car«, pod nim zaś na stole stoi cztery szklanki wina.

— »Podaj my odnu halbu wyna« — rzecze mu car.

Chłopak podał mu, a gdy ten wypił, urwał się jeden łańcuch. Następnie poprosił o drugą, trzecią i czwartą szklankę, a za wypiciem każdej z nich pękł jeden łańcuch. Uwolniony wreszcie z więzów, rzecze do chłopca:

— »Ut'ikaj wid toji Krasy, abym tie na swoji oczy ne wydiw«.

Chłopak jednak zastawszy »Krasę« w czajce, przeprawił się z nią na brzeg przeciwny i zaczęli oboje uciekać.

Ale u cara był koń taki, który co skoczy to milę zrobi. Pyta się tedy car konia:

— »Cy je szcze koły jisty, ta pyty?«

— »Je szcze koły i spaty« odpowiedział koń tupnąwszy nogą.

Posiliwszy się i przepawszy wsiadł car na konia i dopędził chłopca z »Krasą«.

Pierwszy raz darował mu winę, zabrał tylko ze sobą »Krasę«. Ale chłopak wróciwszy, drugi raz próbował ucieczki z »Krasą«, a koń na zapytanie cara tupnąwszy nogą, odpowiedział: »Je szcze koły jisty, ta pyty«. I znowu dogoniono ich, ale i teraz darowano im winę, zabrawszy tylko »Krasę«.

Za trzecim razem, kiedy »Krasa« z chłopcem uciekła, odrzekł koń carowi, że ma czas jeść i pić i dogoniwszy ich, porąbał car chłopca w kawałki i zakopał w rowie.

Ale chłopak ten miał dwóch braci, którzy — gdy się o tem dowiedzieli — przemienili się w gołębie i przynieśli mu »ścilawuszczoji, żywuszczoji wody« a pozbierawszy i złożywszy kości brata, polali tą wodą i te się zrosły (»ściłyły«) a on ożył.

Wróciwszy do domu, najął się u pewnej baby i pasł u niej kury. Ale kury te dogodziły mu bardzo, zawsze więc, gdy te z pod pieca wylatywały, rachował je, aż raz — kiedy dwunasta wyleciała — przemieniły się wszystkie w konie. Prosił tedy babę, by ta mu dała jednego konia, a kiedy ta nie chciała, wziął sam sobie jednego, takiego co skoczy, to dwie mile zrobi. Dał go podkuć i pojechał po »Krasę«, a zabrawszy ją, wracał do domu.

Ale koń cara, tupnąwszy nogą, rzecze: »Ne ma naszoji Krasy«.

— »A cy je szcze koły jisty, ta pyty?« — pyta car.

— »Oho! ne ma wże koły i w hołowu poczichaty się« — odpowiedział koń i pojechali w pogoń.

Chłopak z »Krasą« jechał górą, car zaś dołem. Wtedy chłopak spuścił się z góry, a koń jego uderzywszy kopytem cara w głowę, aż iskry się posypały, zabił go na miejscu.

Przyjechawszy z »Krasą« do domu, zbudował chłopak dwór i długie lata razem żyli. — (J).

VIII. Pieśni ¹⁾.

1. miłosne:

a) Oj czoho ty Parasyno po lisoczku błudysz?

Podobno ty Parasyno moho Iwanka lubysz.

¹⁾ Część pieśni rozmieszczono w poprzednich rozdziałach.

Oj jakby ja susidoczko Iwanka ne lubyła,
 Symy, tymy horoczkamy w czużyj kraj zapłyła.
 Oj pryjdy Iwanoczku szczoś maju skazaty;
 Pryjszow, pryszow Iwanoczko, taj staw koło chaty.
 Widau pryszow Iwanoczko, taj staw koło chaty,
 Parasyňa zadumałaś w czym mu cziary daty.
 Widau pryszow Iwanoczko, taj siw na porozi;
 Daje jemu Parasyňa cziary u pyrozi.
 Pryszow Iwanko do domoczku, taj zaczaw wmliwaty,
 Matusia sia prystupyla, jała sia pytaty:
 Czy ty synku z konia wpaw, czy ty synku wpyw sia?
 Czy w d'iwczyny Parasyňy cziariw pożywyw sia?
 Anim mamko z konia wpaw, anim mamko wpyw sia,
 Łysz w d'iwczyny Parasyňy czariw pożywyw sia.
 Postawte mňa paruboczki, szczoś budu kazaty:
 Kotryj wirne d'iwku lubyt, naj ne jde do chaty.
 Postawte mňa paruboczki na biłu poduszku,
 Ta pid'itmy, prywed'itmy Parasyňu duszku.
 Pryszła, pryszła Parasyňa, na porozi stała;
 Parasyňa moja myła bud' na mňa łaskawa.
 Czy ne żiał ty Pyrasyno biłėńkoho łyczka,
 Szczo ja idu z toho świta czerez dwi jabłyeczka?
 Mołodomu Iwankowy majstry trunwu teszut,
 A mołodij Parasyňi do śluboczku pleszut.
 Mołodomu Iwankowy u wsi dzwony dzwoniāt,
 A mołodu Parasyňu do ślubu wywodiāt
 Z mołodow Parasyňow do ślubu klakajut,
 Mołodoho Iwanoczka do hrobu spuskajut.
 Pusty mene moja matko tam sia podywyty,
 Czy fajnyj bou, czy rumianyj, czy buło z kim żyty.
 Ne puszczu tia moja dońko tam sia podywyty,
 Bo fajnyj bou i rumianyj i buło z kim żyty. — (P).

b) Oj kowała zazułeczka
 Tam, de ne kowaty;
 De mňa mama ne rodyła,
 Tamby prywykaty.
 Oj zacwyły sini ćwity
 Za mojim horodom;
 Ne dewy sia moja maty
 Za bohaćkim rodom. (P)

c) Wysoko ty hołubońku
 Z duba wodu pyty,
 Dałeko ty mij myłėńkij
 Do mene chodyty.
 Oj ja z duba prychilusja,
 Taj wody napju sia,
 Maju konia woronoho,
 Ta widwydaju sia. (P)

- d) Oj ja ziała pszenyczynu
Oj ja ziała, ziała;
Prosy Boha mij myłénkij,
Szczobym ne leżiała.
- h) Hucułoczko mołodeńka,
Hucułoczko biła,
Czoho tobi na peredi
Zapaska zhorila? (P)
- Oj ja ziała pszenyczynu,
Ta popid kołosia,
Oj to my sia spodobalo
Żowteńkie wołosia. (P)
- i) Zwaryła mama kaszu,
Taj sama ne jiła,
Oj lubyła mama chłopciw,
Taj meni welila. (J)
- e) Zajszło sonce za wikonce,
Za zapad, za zapad,
Za luboczka nehadoczka,
A lubko tałapat. (P)
- j) Oj ja pidu na podwirie,
Taj stanu na dyszla;
Jak zaswyszczu na myłoho,
Aż do Peremysla.
- f) Oj jakbym znaw moja myła.
Szczu ty w oborozi,
Połyszwybym sywi woły
Na hładkij dorozi. (P)
- Oj jak pidu na podwirie
Stanu na derewa;
Jak zaswyszczu za myłénkim,
Aż do Stanisława. (J)
- g) Skakaw baran czerez parkan,
Ja ne znała zwidki,
Kupyw meni mij Iwanko
Czerwoni czobitki. (P)
- k) Koby borzo do osyny —
Jak bude, tak bude;
Koby wziety fajnu zinku,
Wijty meże lude. (J)

2. satyry:

- a) Oj iszły Kułykiwci
Studeneńkim łedom,
Nawaryły Kułykiwci
Horułoczki z medom.
- b) Ty hadajesz durnyj durniu,
Szczu ja tia lubyła?
Ja takimy durnasamy
Płoty horodyła.
- Jak zaczyły Kułykiwci
Czasno popywaty,
Sywi woły, taj korowy
Jały propywaty.
- Ty hadajesz durnyj durniu,
Szczu ja tia kochała?
Ja takimy durnasamy
Piecy wymytała.
- Sywi woły, taj korowy
Jały propywaty,
Oweczki biłenkiji
Z małymy jahniaty. — (P)
- Ty hadajesz durnyj durniu,
Szczu ja tebe lublu?
Ja tia noszu pid obcasom
Mało tia ne zhublu. — (P).

3. kołysanki:

- a) Oj spy synku chot' hodyнку, g) Oj powiszu kołysoczku
Oj spy i druhuju, Taj na kałynoczku,
Piszła maty żyto żaty Bude witrec kołysaty
Za wodu bystruju. Lubu detynoczku.
- b) Oj sokołe, sokołoczku Bude witrec powywały,
Chodysz po lisoczku, Kołyskow chitaty,
Wibery mni żowti kruhy Dribnyj doszczyk bude ity,
Taj na kołysoczku. Dytia napowaty.
- c) Oj spy dytia bez powytia, Dribnyj doszczyk bude ity,
Taj bez powywania, Dytia napowaty,
Piszła maty żyto żaty Ptaszki budut nadlitaty
Wid samoho rania. Detyni spiwaty.
- d) Oj spy dytia bez powytia h) Spy detynko, spy detynko
Doki misiać zijde, Mij sywyj sokołe,
Doki twoja matuseńka Piszła maty żyto żaty.
Z pola ne nadijde. Na szerokie pole.
- e) Spy detynko, spy detynko, i) Oj lu, lulu, — lulu, lulu
Ja tebe kołyszu, Kołyska iz duba,
Jak ne zasnesz detynoczko Naj sie u nij pokołysze
Na Boha tie łyszu. Detynoczka luba.
- f) Oj lu lulu, — lulu, lulu j) Oj lu, lulu, — lulu, lulu
De ja dytia stulu? Kołysoczka nowa,
Pid zełenu jaworynu Ta naj ja tie zakołyszu,
Pid sołodku dulu. Kobys my zdrowa.
- A duloczka bude cwysty, k) Oj spy dytia bez powytia
Taj dulki rodyty, Taj bez pełynoczok.
A detyna bude rosty, Pryjde mamka, taj tie zawje
Po dulki chodyty. W szowkowyj ruboczok.

(Śpiewała Zonia Waśkiewicz z Jasienia).

IX. Przysłowia.

- a) Dozyrane dwa razy umeraje, b) Na byczki mówią że: Z grejcarem
A ne dozyrane łysz raz. (J) lehaje, a z dwoma wstaje. (J)

- c) Łaskawe tele
Dwi mamy sse. (J)
- e) De je dzwonec,
Tam trawi konec. (J)
- d) Chto ne sedyt u riedu,
Toj ne płatyt koledu. (J)
- f) Tohdy sia budesz żenyty,
Jak sia budut psy linyty. (P)

X. Zagadki.

- (J) Za lisom, za prylysom zołota gierzie kiesne ?
Sonce.
- (J) Za lisom, za prylysom sywi woły ryczut ?
Dzwony.
- (J) W koždyj chati' po bukati', łysz u odnij ne ma ?
Cerkow.
- (J P) Sztyry bratczyki biżut, a jeden druhocho ne może zdohonyty ?
Wiz i kolisie.
- (J) Sztyry bratczyki w odnu sziepku strilejut ?
Gijkie (dijkie) u korowy.
- (J) Sztyry bratczyki odnu sziepku nosiet ?
Oborih.
- (J) Ide w lis, dywyty sie w seło, — ide z lisa, dywyty sie w lis ?
Siekiera.
- (J) Małeńkie, czorneńkie chot' jakoho pana zbudyty ?
Błycha.
- (J) Bez ruk, bez nih, bez oczyj na pid wylize ?
Dym.
- (J) Łeżyty medwedyszczce, na nim szkira derżyty ?
Porih taj dweri.
- (J P) Małeńkie, kryweńkie use połe szczepurdaje ?
Serp.
- (P) Kłade sia wołosia na wołosia, a hołyj sia zakryje ?
W oko (oko).
- (P) Murowanyj domek, u nim powno wody, na seredyńci żowta
[kwitoczka stoit ?
Jajce.
- (P) Za lisom, za prelysom zołote tele ryczet ?
Dzwin.
- (J) Bih pesok popid lisok
Syple mu sie z zada pisok ?
Płuh.

- (J) Szo to je za zahadka,
Szo koło zada jahidka.
Woźmy obłyży
I nazad tam położy?

Szulok (puszka na kamień do kosy.

- (J) Stojet pan na horod'i
Na odnij nozi,
Win sie prysiehaje,
Szo tysieczni maje?

Mak.

- (J) Ne jist', ne pje,
A chodyt i bje?

Zygarok.

- (J) Stojet pan na horod'i rozczepirenyj,
Pryjde chłop — meże nohy hop?

Płuh.

- (J) Diwka w komori,
Kosa na dwori?

Morchow.

- (J) Upade z podu, ne rozibje sie,
Upade na wodu, rozplyne sie?

Papir.

- (J) Stojet na horod'i
Prypnietyj na wołowod'i?

Harbuz.

- (J) Metesz — ne wimetesz,
Nesesz — ne winesesz?

Sońce.

- (J) Roziena na poły łezieła,
Zaczieła wstawaty, neba dosiehaty?

Watra.

- (J) Czerwonyj burak — dobryj smak,
Kamienoje serce — naj bude i tak?

Czeresznia.

- (P) Osoba toneńka, dierka małeńka,
Piat' cilat, a dwa sia dywlat.

Ihła.

- (P) Wysa wysyt, choda chodyt,
Wysa wpade, choda chopyt?

Jabłko.

(P) Pryszło pocupało	— Pryszow wowk,
Wziało kandiakało	— Wziaw kozu,
Uczuły żytnykie	— Uczuły psy,
Zbudyły wiwsiannyki	— Zbudyły ludy,
Wiwsiannyki posiadały na skiknyki	— Lude posiadały na koni,
Taj dohonyły szendybyndy	— Taj dohonyły wowka,
Widobrały szneci-bregi?	— Widobrały kozu.

Zadanie do obliczenia.

- (P) Mała baba 7 pałok, każda pałka 7 suczkiw, koždyj suczok 7 kobyłyć, kożda kobyłycia 7 kitok, kożda kitka 7 kotiat?

XI.

Świat duchów czyli istoty nadprzyrodzone.

„Majki“ są to boginki czy też dziewice leśne, pięknej urody, których krzyże są otwarte tak, że widać wnętrze¹⁾. Przemieszkują one na niektórych szczytach górskich, ludziom nie szkodzą, lecz przeciwnie przynoszą im szczęście pod pewnym względem. Np. owce wypasane w pobliżu ich siedziby słynęły z obfitości i dobroci mleka. (Patrz zresztą odnośne podania o nich w mych pracach p. t. „Wśród mar“ — Lud tom VIII, zeszyt 2, str. 184 i „Garść podań zebranych w powiecie dolińskim i kałuskim“ — Lud tom XIII, zeszyt III, str. 241).

„Sotona“ (J.) lub „Płaneta“ (P.) jest to „błud“, który śpiącego człowieka może wyciągnąć i wodzić po polach i lasach. „Sotoną“ zwą też widywane światła we wodzie lub krzakach i na polach.

Strachy przedstawiają się w rozmaitych postaciach. I tak jeden mi opowiadał, że wracając w nocy widział na starym pniu pomiędzy chatami siedzącego staruszka z siwą brodą, który — gdy znajomy pies wybiegł i zaczął szczeleć — przemienił się w kota i gryząc się z psem, znikł gdzieś nagle. Drugi znowu twierdził, że również w nocy widział koło chaty

¹⁾ Porównaj „lisni“ u Hucułów tatarowskich (z pracy mej „Z kraju Hucułów“ — Lud tom VI, zeszyt 4, str. 258) i „niauki“ albo „mały“ u ludu w Peczeniżynie (w mej pracy „Lud peczeniżyński“ — Lud tom XIII, zeszyt II, str. 112).

wielką bryłę kamienną, toczącą się z hukiem, która następnie znikła w dziurze pod węglem chaty. Inni widzieli człowieka, który przemienił się w kota, potem w psa a w końcu w palące się dwie świece.

„Stratcie“ jest to duch dziecka, któremu matka odebrała życie — jest to dyabeł, który straszy ludzi. Dziecko takie na przykład, którego matka (dziewka) pozbawiła życia na polu zwanem „Syhłą“ w Jasieniu, woła tam wciąż w nocy „mamooo“. Stratcie takie wołając matkę, mówi też „bodaj mama ne proszczena, szczo ja wmerła nechreszczena“ jeśli było dziewczęciem, lub „bodaj tato ne proszczen, szczo ja umer ne chreszczen“ jeśli było chłopcem. Opowiadają, iż pewna kobieta wstydząc się męża, że była w ciąży, porodziwszy dziecię podczas roboty w polu, rzuciła je w bagno. Kiedy z następnych dzieci najstarszy syn dorósłszy, kosił w tem miejscu, wyszedł z bagna chłopiec i rzekł mu, że wie czyj on jest, a gdy ten odrzekł, że go nie zna, opowiedział mu dlaczego i w jaki sposób matka mu życie odebrała. Następnie poprosił brata, by ten go obudził, gdyby się na burzę zbierało, bo on dotąd nie spał jeszcze i chciałby się trochę przespać. Kiedy zasnął, nadeszła mała chmurka i piorun uderzył w śpiącego tak, że tylko krew się polała. Pewna znowu dziewczyna zakopała swe dziecię pod węglem stodoły. W stodołę tę uderzył piorun i spalił ją do szczytnie.

Dyabła nazywają „czort“ lub „win pekby mu, zołotyj chrestby ho ubyw“. Dyabli powstałi ze zbuntowanych aniołów. Na ziemi są miejsca „nieczyste“, gdzie dyabeł przesiaduje. Na takim miejscu nie budują chaty, ani płotu nie grodzą, omijając je przy grodzeniu, a gdyby kto chatę tam postawił to umierają w niej ludzie, bydło ginie, owce dostają „krywlek“ (kołowaciznę). Chatę taką przenoszą na inne miejsce. Miejsce nieczyste zwą „sutycz“.

Twierdzą, że niektórzy bogacze trzymają sobie dyabła na strychu, by im majątku przysparzał. Dyabłów takich kupują w jakichś sklepach lub wychowują ich sobie nosząc przez 9 dób „znosek“ (malutkie jaje, zniesione przez kurę, gdy się nieść przestaje) pod pachą (J.).

XII. Czary, gusła i wróżby.

„Wid'my“ są to kobiety, które krowom mleko odbierają. Chodzą one przededniem po trawie, gdzie się pasło bydło i ze śladów krowy zbierają rosę. Najwięcej działają one „na Jurie“. Ludzie robią wtedy mazią krzyże na drzwiach stajen i stawiają łopaty i kociuby we drzwiach tak, że kiedy czarownica drzwi do stajni otworzy, padają one na nią. „Wid'ma“ szkodzi i ludziom; może ona „smotołochu“ (katar), kaszel lub inną chorobę „pidnesty“ czyli podrzucić w jedzeniu. Zbiera też ona „połony“ (plony) na grządkach a może przemienić się w żabę, mysz, lub płótno o północy i wtedy idzie za dwunastą górę i tam działa. Wid'my mają swą moc od dyabła, dlatego też gdy która z nich idzie do spowiedzi, (a idzie, by nie dać poznać po sobie, że jest czarownicą) i przyjmie komunię świętą, to ją wypłuwa następnie.

Ludzie młodą krowę („perwistku“), by jej wid'ma mleka nie odebrała, „zaprawiają“ w ten sposób, że zaraz po ociehleniu wzięwszy łożysko („hnizdo“), włóczą je trzy razy dokoła krowy a udojwszy następnie palcem małym („mizynnym“) i kciukiem odrobinę mleka („kołastry“), wywiercają dziurki w końcach rogów krowy i wławszy tam mleka, kołkiem z drzewa cisowego zatykają.

Do „bohów“ i wrózek udaje się lud nietylko o poradę w razie choroby, ale także w wypadkach nieszczęścia, nieporozumień rodzinnych, szczególnie między małżonkami, a kochankowie w swych sprawach sercowych. Wróżyć ci odgadują przyszłość i udzielają rad bądź to na podstawie kart, bądź za pomocą rozmaitych guseł. Mogą oni swymi czarami sprowadzić też chorobę lub śmierć na kogoś. Tak np. dziewczyna, chcąc, by mąż jakiej kobiety z nią się ożenił, może „się zmywać na tę kobietę“. Idzie tedy do wróźki, która, rozebrawszy ją do naga, stawia w płonce potoka i leje na nią wodę, przemawiając coś przytem. a wtedy kobieta na którą się zmywa dziewczyna, umiera (J.). Albo jeśli dziewczyna chce wyjść za mąż za żonatego, daje jej wróźka zieloną żabkę w listek owiniętą do przekąszenia (o tem, że to żaba nie wie dziewczyna) a dziewczyna przekąsiwszy żabę, „podkasi“ temsamem żonę tego, za kogo chce wyjść za mąż i żona ta umiera (P.).

Ale często i lud sam w danym wypadku radzi sobie, jak może za pomocą rozmaitych czarów, guseł i zamawiań.

Tak np. dziewczę, która innej kobiecie bałamuci męża, należy obciąć — na znak wstydu — włosy (J.).

Dziewczyna, chcąc sobie zjednać kochanka, stara się obmyć w jego pocie, co możliwem jest wtedy, gdy pierze mu bieliznę (J.). Albo też dostawszy jego guzik, włosy lub „zaszczynku“ (wstażeczkę od koszuli) zalepia je w czeluści pieca, by parobek tak palił się za nią, jak te przedmioty się rozgrzeją, gdy pali się w piecu (J. P.). Albo wreszcie myje się 9 razy w jednej wodzie a zgotowawszy na niej jaką potrawę, gości nią parobka, gdy przyjdzie (P.).

Dziewka może dać też parobkowi „danie“, gdy czuje nienawiść do niego. Bierze tedy „jaszczura“ (salamandrę) i potarłszy na proch, zadaje mu w jedzeniu. Wskutek tego we wnętrzu parobka rozmnożą się salamandry i pchając się do gardła, uduszą go. Tak samo może żona dać „danie“ mężowi (J. P.).

Jeżeli jaka kobieta, mając same córki, chciałaby doczekać się syna, to będąca przy niej w czasie połogu „baba“, wziąwszy łożysko, niesie je w czapce pod obrożynę (słup u brogu), ale wtedy gdy w pobliżu bawią się dzieci, a kiedy który chłopiec, spostrzegłszy czapkę, chwyci ją i włoży z łożyskiem na głowę, to kobieta ta porodzi chłopca (P.).

Gdy komu ktoś co ukradnie, kupuje okradziony w cerkwi „trojankie“ (trzy świece woskowe razem) i zaświeciwszy je, schyla światłem na dół tak, aby kapiący wosk je zgasił a wtedy i złodziej „skapaje“ (umrze). (J.).

Kiedy kobieta porodzi dziecię („zleże“), przywiązują do „zaszczypki“ u drzwi czerwoną włóczkę i przybijają podkowę na progu celem ochrony „wid oczyj“ (od urzeczenia) i celem przyniesienia szczęścia. Urzec może najłatwiej taki człowiek, co się rękawem obciera. Gdy kto jednak wchodzi do domu, gdzie jest nowo narodzone dziecię lub cięło powinien najpierw, nim na nie popatrzy, plunąć 3 razy w kieliszek lub popatrzywszy na swe paznokcie, albo spuściwszy wzrok ku ziemi, następnie popatrzeć na sufit (J. P.) i powiedzieć: „Niwroku, niwroku, curacha wid pohanych oczyj, taj wid mojih, jak niczo ne znaju, tak aby ty sia niczo ne stało“ (P.). Gdy jednak dziecię zachoruje „z oczyj“, gaszą mu węgle, wrzucając na odlew trzy razy po dziewięć węglików do garnuszka z wodą i ra-

chując za pierwszym razem od jednego do dziewięciu: „ni oden, ni dwa, ni try i t. d.“, za drugim razem od dziewięciu wstecz: „ni dewiet', ni wisim i t. d.“ a za trzecim razem znowu od jednego poczynając: „ni oden, ni dwa i t. d.“. Następnie przelewając tę wodę przez dziury w ławie (zrobione dla wtykania kądzieli) w ten sposób, że zaczerpnąwszy wodę garścią, przelewają przez dziury, podstawiając równocześnie garnuszek z węglami zgaszonymi, mówiąc: „Szczu szyrsze wid neba a krassze wid soncia, jak ne może nebo zmiryty, a sonce zwidity, tak aby ne mih moju Parasku (imię chorego dziecka) ureczy“. Potem umywszy tą wodą zaszczepki u drzwi, dają pić choremu, zmywają mu nią twarz, czoło, ręce, nogi, pachy a w końcu wylewają „na widliw“ na strzechę chaty, mówiąc znowu: „Aby tobi tak oczy na dach wylizły“ (J. P.).

Jeżeli małe dziecko wciąż płacze, „zływajut płaczi“ na kogo innego. Matka skąpawszy wieczór dziecę, bierze tę kąpiel i prowadzona przez babę, która jej wpierw oczy zawiązała, niesie pod czyjąś chatę (najczęściej żydowską) i tam ją wylewając przemawia: „Wiływaju wysk (wisk, wrzask) na błysk (blask padający od lampy przez okno)“ (J. P.).

Można też tak zrobić, że wszyscy wymrą w jakiejś chacie. Gdy bowiem w niej kto umrze, to podczas wkładania ciała do trumny i okrywania „rantuchem“, gdyby kto tym rantuchem zawiązał w około, wszystkich „wymiecie“ z chaty (t. z. że wszyscy w niej wymrą). (J.).

Rozgniewana na swą gospodynię służącą, odchodząc ze służby, zostawia mytkę w pomyjach a wychodząc już z chaty, zgiąwszy się patrzy popod nogi i myśli sobie wtedy: „Abyś tilko wydiła służnyciu, kilko ja zazdru“; patrząc bowiem w ten sposób małą przestrzeń chaty widzi poza sobą. (P.).

Gdy krowa urodzi cielę, wplatają krowie w ogon czerwoną włóczkę, cielęciu zaś na szyję zawiązują czerwoną krajkę, by kto nie urzekł (J. P.). Owijają też cielęciu „haczi“ (spodnie) wokoło szyji, przemawiając przytem: „Aby tohdy na tebe oczy padały, jak z tych haczyj szczu wipade“ (J.).

Jeśli krowa na paszy stanie w mleko rozlane na trawie, (zdarza się bowiem, że doją krowy na dworze), to przebiega. Chcąc, by się odleciła, trzeba by pierworodny syn („perwak“) — może być i obcy — stanął jedną nogą na jednym słupie wrót, drugą zaś na drugim i kiedy ktoś przepędza krowę przez wrota

popod niego, bił próżnym workiem po grzbiecie krowy, mówiąc: „Abyś tohdy perebihała, jak z seho micha muka posypła się“ (J.).

Jeżeli mleko od krowy ciągnie się, doją krowę na progu stajni odwróciwszy dojnica do góry dnem i zatknąwszy, w dno igłę. Mleko udojone wylewają, a dojnica dają psu do wylizania. (P.).

I burzę można odwrócić a nadaje się do tego pręt, którymby ktoś rozpędził żmiję i żabę, gdy widzi, że te się gryzą (J.). W czasie burzy („tuczi“) lub gradu wyrzucają oknem łopaty od wsadzania chleba do pieca i „koczerhy“ (kociuby) celem odwrócenia. Są jednak tacy ludzie — „hradoburnyki“ — co umieją skutecznie grad odwracać.

XIII. Lecznictwo ludowe.

A. Leczenie ludzi.

Lud tutejszy, jak zresztą wogóle ludzie stojący zdala od cywilizacji, nie bardzo chętnie udaje się do lekarza. Na przyczynę tego składają się z jednej strony brak zaufania i obawa przed szpitalem i operacją, z drugiej zaś skąpstwo w tym względzie i niejako lekceważenie sobie życia. O wiele chętniej udaje się on o poradę lekarską — jeśli tak ją nazwać można — szczególnie przy długotrwałych, uporczywych chorobach do „bohów“ czyli znachorów. Do takich znachorów jeżdżą nieraz na odległość kilku mil nawet. Mają też pewne leki, których sami używają i o tych wspomniemy tu pokrótce podając równocześnie nazwy ludowe chorób.

a) Rodzaje chorób i sposób ich leczenia:

1. „Bolecza jak najde“ (ból brzucha) — a) piją z wódką potłuczone ziarna „boleczecznyka“ (J.).
 - b) jeść suszoną rybę (J.)
 - c) pić odwar z korzenia „dziudżura“ (J.)
 - d) pić odwar z mięty z jajami, bryndzą i słoniną (J.).
2. „Boleczkie“ (bólaki) — a) u dzieci — kapać w odwarze z kory „trepety“ (J.)
 - b) przykładac surową cebulę (J.)
 - c) przykładac „barwinok“ (J.).

3. „Borodaukie“ (brodawki) — a) jadąc podczas nowiu na świni przemawiać: „Misiociu daj meni jajeczkie, a ja ty dam brodaweczkie“ (J.)
 - b) powrywać brodawki z korzeniem i włożywszy w dziurę w buku zatkać mchem (J.)
 - c) natrzeć kawałeczkiem mięsa, który następnie, owinąwszy w szmatkę należy złożyć pod kamień (P.)
 - d) posmarować krwią z gołębia (P.)
 - e) zawinąć pieniądze w chustkę i rzucić na drogę — kto znajdzie pieniądze, ten przejmie brodawki (P.)
4. „Bubaczka“ (bolak ogromnych rozmiarów) — a) przykładając „pałenyczku“ (placek) z pszenicy (P.)
 - b) przykładać skórę z myszy (J.)
 - c) przykładać liście „jahidki“ albo „zworowyj łyst“ (J.)
5. „Czyriek“ (czyrak) — przykładać pieczoną cebulę.
6. „Danie“ (znenawidzonej osobie daje ktoś w jedzeniu startą na proch salamandrę, z której — jak twierdzą — rozmnożą się wewnątrz salamandry i uduszą tę osobę) — pić odwar z „netoty“ (J.).
7. „Franca“ (syfilis) — a) namaczanie rany odwarem z zielonych szyszek świerkowych (J.)
 - b) przykładać listki „muraszczewnyka“ (J.).
8. „Frybra“ (febra) — a) pić herbatę z „bobiwnyka“ z cukrem (J.)
 - b) ususzywszy i potarłszy na proch wyprutą z wnętrza pstrąga, połkniętą przez niego rybkę „babeć“ dać pić choremu we wodzie (J.).
9. „Hołowa jak bołyt“ (ból głowy — przykładać listki kwaszonej kapusty lub płatki krajanej, surowej kartofli (J.).
10. „Hosteć“ (gościec) — a) leczyć przymową (słów nie sły-
szałem — J.)
 - b) napar i zmywanie odwarem z rośliny „histiowanec“ (J.)
 - c) dla kobiet — zmywanie odwarem rośliny „hisznyci żinocza“ (J.).
11. „Husieczkie“ (piegi) — dostaje ten, kto patrzy, jak kura jajo niesie — obmyć się do słońca pianą wodną w rzece lub potoku (J.).
12. „Jaczmiń“ (jęczmień) — a) rzucać ziarna jęczmienia w ogień i uciekać, by nie słyszeć, jak pękają (J.)

- b) dobrze gdy pierworodny syn („perwak“) napluje w chore oko (J.).
13. „Kaszel“ (kaszel) — a) pić herbatę z kwiatu „bzu“ zbieranego na Iwana (J.)
b) pić herbatę z kwiatu lipowego (J.)
c) pić odwar z jagód kaliny (J.).
14. „Kieła“ (ruptury) — pić rosół z kaczk (J.).
15. „Korosta“ (krosty) — smarują ciało roztopioną słoniną z siarką i włożą do ciepłego pieca, a wypociwszy się dobrze, kąpią się w moczu ludzkim, który kisł w garnku przez dobę (J.).
16. „Kurieczka ślipota“ (kurza ślepotą) — a) włożyć 9 razy pod piec, gdzie kury siedzą a straci się z pewnością (J.). — kurzą ślepotę dostanie ten, kto śmiecie wynosi z chaty po zachodzie słońca (J.)
b) wyleść przy zachodzie słońca na płot i pisać jak kogut (J.).
17. „Kuszula“ (wysypka u dzieci) — dostaje dziecko, jeżeli wejdzie kobieta, mająca menstruację — a) skąpać dziecko w kąpieli, w której spłukano koszulę zbrukaną menstruacją (P.)
b) zarznąć zającą przy zachodzie słońca i we krwi skąpać chorego (P.)
c) dodać do kąpieli krwi z zarżniętej „pidkieczki“, t. j. krety (J.).
18. „Micher synyj“ (siny pęcherz) — przykładac liście „jahidki“ (P.).
19. „Moczyty jak nemoże“ (wstrzymanie moczu) — a) pić odwar z pietruszki (J. P.)
b) pić odwar z jałowcu (J.)
a) pić odwar z „padywołosu“ (J.).
20. „Nabij“ (czynyt sie na pieti) — a) przykładac utartą surową kartoflę (J.)
b) przykładac łajno świńskie (J.).
21. „Naszybka“ (robi się na stopie) — a) przykładac surowy, potłuczony nieco „mokrysz“ (P)
zresztą jak pod 20. a) i b).
22. „Neczysta choroba (J.) lub pohana choroba“ (P.) (epilepsya)
a) u dzieci — wrzucić do kąpieli serce z zarżniętego krety i w tem kąpać (J.)

- b) wziąć odrobinę pszenlcy, nad którą „na osynoczne“ (w wielki czwartek) ksiądz nabożeństwo odprawił, ziele „wasylku“ z cerkwi „doru“ (t. j. chleb rozdawany przez księdza „prowidnoji nedili“) i kawałeczek papieru z ewangelii cerkiewnej i tem podkurzać chorego, wzięwszy go śpiącego na „weretę“ czyli płachtę (J.).
23. „Nohy jak bolet“ (ból w nogach) — parzyć odwarem z „ćwityny“ (okruchów siana) 9 razy (J.).
24. „Nohy jak sie rozihnyjut“ (odparzenie nóg wskutek pocenia się) — przykładac „moch z derewa“ (J.).
25. „Oczy jak bolet“ (ból oczu) — a) zapuszczać mlekiem uczciwej, karmiącej kobiety (J.).
b) rano do słońca obmyć oczy rosą (J.).
26. „z oczyj jak chto słabyj“ (uroki) — a) wybierają żywej myszy oczy i zawieszają je choremu na szyji (J.).
b) gaszą węgle we wodzie trzy razy po dziewięć, wrzucając je przez rękę (na widliw) i licząc za pierwszym razem od jednego do dziewięciu: „ni oden, ni dwa, ni try i t. d.“, za drugim razem od dziewięciu wstecz: „ni dewiet', ni wisim i t. d.“, za trzecim razem znowu od jednego poczawszy, a następnie przelewając tę wodę przez dziury w ławie przymawiają: „Szczu szysze wid neba a krassze wid sońcia, jak ne może nebo zmiryty a sonce zwydyty, tak aby ne mih moju Parasku (imię chorego) ureczy“. Potem obmywszy tą wodą zaszczepki u drzwi, dają pić choremu, zmywają nią twarz, czoło, ręce, nogi, pachy a w końcu wylewają na strzechę, mówiąc: „Aby tobi tak oczy wylizły na dach“ (J. P.).
27. „Ohoń“ (ognik na twarzy) — a) pójść do kowala, który umoczywszy szmatę w wodzie, służącej do hartowania żelaza a następnie w popiele, gdy pociągnie nią po twarzy chorego, to ten wyzdrowieje (P.).
b) kobiety biorą z okłotu słomy nieco w jedną rękę a trzymając w drugiej naczynie z wodą to zapalają w ogniu, to gaszą w naczyniu tę słomę 9 razy, przymawiając przytem, a następnie umywszy tą wodą twarz choremu, wylewają ją „na odlew“ na strzechę (P.).
28. „Opparynie“ (poparzenie) — a) smarować olejem (J.).
b) przykładac „moch wodnyj“, wycisnąwszy zeń wodę (J.).
29. „Oppeczenie“ (popieczenie) — smarować olejem (J.).

30. „Pidjazyczynici“ (pęcherze w ustach u dzieci) — umoczyć mały palec w jadłe, które właśnie wtedy je prosię i palcem tym wokoło ust pociągnąć („obczerty“), a pęcherze zejść (J.).
31. „Poczerewynici“ (rozwołnienie) — pić odwar z „czornych jahodiw“ zbieranych na lwana, lub pić nalewkę z nich z wódką (J.).
32. „Rany“ — a) zalewać spirytusem samym lub z namaczanym w nim korzeniem „arniki“ (J. P.)
b) przykładąć liście bobu surowe (J.).
33. „Ruka jak bołył“ (ból w ręce) — parzyć odwarem z „ćwityny“ (okruchy siana) 9 razy (J.).
34. „Skusa“ (choroba z przestraszenia się powstała) — a) kąpać w odwarze z korzeni jawnora 9 razy (P.)
b) jeśli się kto przestraszy jakiego człowieka, psa i t. p. to uciąć z tego włosów nieco i nimi podkurzać chorego (J. P.).
35. „Spuchłylna“ (puchlizna) — a) przykładąć gotowane nasienie lnu (J.)
b) przykładąć mąkę owsianą (J.)
c) robić napar z owsa (P.).
36. „Strupy“ — a) należy wyjść przed wschodem słońca do sadu, ściąć 3 pędy ze słodkiej gruszy, zgotować je i zmyć odwarem ciało (J.).
b) smarują śmietaną lub masłem owczem (J.).
37. „Suchoty“ — a) nabrać z 9 brodów (bród przez wodę) wody, przegotować ją i kąpać chorego w dzierzyn od chleba (J.).
b) kąpać w odwarze z kory orzecha włoskiego (J.)
c) kąpać w „murandelach“ (dużych mrówkach) (J.).
38. „Sykływa dytyna (moczenie w łóżku) bude, jak kuma — jak idut z detynow do cerkwy — stane moczyty“ — a) dziecię takie należy bić podczas snu miotłą (J.)
b) dać dziecku takiemu zjeść koniec kielbasy zawiązany nitką (J.).
39. „Tetiucha“ — patrz „neczysta choroba“.
40. „Uroki“ — patrz „z oczyj“.
41. „Wisypka“ — patrz „kuszula“.
42. „jak wiwychne (lub „wikrutyt“) ruku abo nohu“ (zwichnięcie) — robić okłady z odwaru z „hawiezu“ (J.).

43. „Wołokno“ (obieranie na palcu, ręce lub nodze) — przykładać liście „jahidki“ lub „zworowyj łyst“ (J.).
44. „Zaducha“ (astma) — a) piją herbatę z „hranyci“ (J.)
b) piją tłuszcz z niedźwiedza (J.).
45. „Złohy“ (połóg) — piją wódkę z masłem lub słoniną, tudzież wino (J.).
46. „Zuby jak bolet“ (ból zębów) — a) palić w fajce lub papierosie roślinę: „histiowaneć“ lub robić z niej napar twarzą (J.)
b) trzymać usta otwarte nad parą z ugotowanego żyta (J.)
c) trzymać twarz nad ogniem wzgl. dymem z „tysyny“ (J.)
d) płukać odwarem z „hubki z hruszi“ (J.)
e) palić z tytoniem ziarna jałowcu (J.).
Tudzież:
47. Płeć białą by miały dziewczęta myją się w odwarze z ziela „dzwoniec“ (J.).
48. Ręce lub nogi natrzeć zieloną żabką a nigdy nie będą bolały (J.).
49. Szczupłe dzieci kąpią w rosole z nówek baranich (P.).
50. Zatrzymanie płodu wzgl. spowodowanie poronienia — pić mydliny lub ekspeler (J.).
Wreszcie choroba, której charakter nie ma właściwie nic wspólnego z nazwą:
51. „jak koho sercie boły“ — lud bowiem tą nazwą określa wzdęcie, t. zw. kolki — piją „zemłene serce“, wzgl. pyłek w nim zawarty z wodą lub wódką (J.).

b) Leczenie sympatyczne:

1. Jęczmień: patrz dział poprzedni 12. „Jaczmiń“ pod a) — wrzucanie ziaren jęczmienia w ogień.
2. Kurza ślepota: patrz rozdział poprzedni 16. „Kuriecza ślepota“ pod a) i b) — włożenie pod piec gdzie kury siedzą, tudzież pianie na płocie jak kogut.
3. Moczenie w łóżku: patrz dział poprzedni 38. „Sykływa dytyna“ pod b) — dać zjeść koniec kiełbasy zawiązany nitką.
4. Ognik na twarzy: patrz dział poprzedni 27. „Ohoń“ pod a) i b) — maszczenie twarzy przez kowala szmatą zmoczoną w wodzie, w której hartuje żelazo a następnie

włożoną w popiół, tudzież obmywanie twarzy wodą, w której gaszono zapaloną w ogniu słomą.

5. Uroki: patrz dział poprzedni 26. „z oczyj“ pod a) — zawieszanie choremu na szyji.
6. Wysypka: patrz dział poprzedni 17. „Kuszula“ pod a) — splukać w kąpieli koszulę zbrukaną menstruacją.
7. Wzdęcie (kolki): patrz dział poprzedni 51. „jak koło serca boły“ — pić „zemłene serce“.

c) Egzorcyzmy.

1. Brodawki: patrz 3. „Borodaukie“ pod a) — forma: „Misieciu daj meni jajeczkie a ja ty dam borodawczkie“.
2. Gościec: patrz 10. a) „Hosteć“ — forma nieznana mi.
2. Uroki: patrz 26. „z oczyj“ pod b) — forma: „Szczu szyrsze wid neba a krassze wid soncia, jak ne może neba zmiryty a soncie zwydity, tak aby ne mih moju Parasku ureczy“ tudzież „aby tobi tak oczy na dach wylizły“.

d) Leczenie w pewnych porach dnia lub miesiąca.

1. Brodawki: patrz 3. „Borodaukie“ pod a) — na nowiu.
2. Kurza ślepota: patrz 16. „Kurieczna ślipota“ pod b) — przy zachodzie słońca.
3. Strupy: patrz 36. „Strupy“ pod a) — przed wschodem słońca.
4. Wysypka: patrz 17. „Kuszula“ pod b) — przy zachodzie słońca.

e) Użycie liczb.

1. Kurza ślepota: patrz 16. „Kurieczna ślipota“ pod a) — liczba 9.
2. Nogi, gdy bołą: patrz 23. „Nohy jak bolet“ — liczba 9.
3. Ognik na twarzy: patrz 27. „Ohoń“ pod b) — liczka 9.
4. Ręce, gdy bołą: patrz 33. „Ruka jak boły“ — liczba 9.
5. „Skusa“: patrz 34. „Skusa“ pod a) — liczba 9.
6. Strupy: patrz 36. „Strupy“ pod a) — liczba 3.
7. Suchoty: patrz 37. „Suchoty“ pod a) — liczba 9.
9. Uroki: patrz 26. „Z oczyj“ pod b) — liczba 3 i 9.

B. Leczenie bydła i innych zwierząt domowych.

Dla bydła lud tutejszy ma też swych „dochtoriów“, a niejaki Jakiw Geletij, zwany także Marczijem, z Jasienia ma już w tym względzie ustaloną reputację w okolicy, biorą go bowiem do Śliwek, Niebysłowa i do dalszych wsi nawet. Leczeniem koni znowu zajmują się przeważnie żydzi.

Ale i tu nie każdy może lub chce zasięgać rady takiego „dochтора“, toteż w razie potrzeby radzi sobie sam, jak umie. Poniżej przytoczone choroby bydłce i sposób ich leczenia podajemy zatem bądź to na podstawie spostrzeżeń poczynionych przy praktykach takiego doktora, bądź też na podstawie opowiadań ludu.

a) Bydło r o g a t e.

1. „Bida jak spaskudyt“ (gdy zmija ukąsi) — bydłę leczą zamawianiem (treść mi nie znana).
2. „Kordiuł“ — robi się na języku rana, gdy bydłę zje bodiak w sianie. Należy ranę wytrzeć do krwi sukienną szmatą, a potem zasypać tłuczonym kamieniem zwanym „draszpan“ (t. j. grynspan czyli siarczan miedzi).
3. Krwotoki, gdy ma krowa po cielęciu należy puścić krew z szyji i zaciągnąć „spenc“. „Spenc“ (czemiernik purpurowy) zaciągają prawie we wszystkich chorobach, a czynią to w ten sposób, że przebijają skórę na szyji i wkładają korzonek ostro zacięty — wielkości połowy zwykłej zapalki — czemiernika zeszłorocznego. „Spenc“ gdy bydło chore, naciąga bolak wielkości garnuszka litrowego lub większy nawet. Wybrać go należy dopiero czwartego dnia. Zdrowemu bydłciu nie czyni się bolak ¹⁾.
4. „Liszaji“ (liszaj) — zmywać odwarem z liści buraka lub smarować wazeliną.

¹⁾ Wartełoby aby pp. weterynarze poznali bliżej właściwości „spencu“. Ze względu na 10 milową odległość miejsca mego zamieszkania od siedziby weterynarza zmuszony byłem w mej oborze w 9 wypadkach stosować „zaciąganie spencu“; z tych w 8 wypadkach (5 wyp. tak zw. „napadu“, 1 krwotoki po cielęciu, 1 ból w krzyżach a 1 głośny, prędki oddech połączony z kaszlem) skutek był wprost zdumiewający. W jednym wypadku kuracya była spóźnioną.

5. Mleko gęste, by krowa dawała, należy dawać ziele „syna łopiń” z grysem i solą.
6. Moczenie krwią — dać połknąć bydłociu żywą żabę („koro-panie”) a następnie zalać je spirytusem z roztopioną słoniną.
7. „Namustyty” może się bydło, jeśli pasie na moczarze lub gdy w stajni stoi w gnoju („w musti”); racice wtedy puchną a między racicami tworzy się rana. Przykładają rozgrzaną słoninę („zapikajut”) lub pokrzywą z solą i żywicą.
8. „Napad” gdy ma bydło, to skóra do ciała przystanie; schnie też ono wtedy. Bydłociu takiemu odciągają skórę, zbierając ją mocno rękami, a na grzbiecie nawet zębami nieraz. Skóra podczas tego trzeszczy. Po odciągnięciu skóry należy grzbiet natrzeć surowicą solną lub solą rozpuszczoną w wodzie.
9. „Z oczyj jak słabe” (uroki) — gaszą węgle w wodzie i wodą tą zalewają, kropią w uszy, tudzież nacierają kark i grzbiet.
10. „Opary” (pęcherze na częściach rodnych — „u samycy”) dostaje krowa po odleceniu się gdy stadnik był za silny — polewać odwarem z „wilchi czornoji” a w pysk wysypać popiołu ze spalonej kości ze święconego wielkanocnego mięsiwa.
11. „Papirki jak sie roziwjut” (gdy się bydle podbije i racice opuchną) — należy robić okłady z ciepłego odwaru z pokrzywy lub przykładac surową pokrzywę z solą.
12. „Poczerewnyci” jest to silne rozwolnienie, odchody z krwią a z pyska wtedy cuchnie. Bydle ma pod językiem na szczęce dwa języczki, tak zwane „suchoty” i stamtąd cuchnie, gdy chore. Należy pysk wycierać solą, bydłociu dawać na wstrzymanie surowe jaje i zalewać wódką, dają też suszone żyto lub czyr owsiany, grzbiet nacierają odwarem z pokrzywy i okrywają. Puszczają krew z języka przebijając szydłem ciemne, nabrzmiałe żyłki pod językiem, lub „krow karkowu” z szyji, którą widać jak „ihraje” w życie.
13. „Propasnyk” jest to ból krzyży. Odcągają skórę, nacierają grzbiet odwarem z pokrzywy i puszczaą krew z ogona.

14. „Na pysok“ gdy bydle chore (zaraza pyskowo-racicowa), zalewać je wodą, w której były ryby, babci“ namoczone.
15. Rany wszelkie zewnętrzne zalewają spirytusem lub terpentyną.
16. „Jak sie uduje“ (wzdęcie) dobrze zalewać tłuczonymi stonogami z mlekiem, słodkim mlekiem lub naftą, przepędzają też bydlę wtedy a w razie niebezpieczeństwa przebijają bok („hołodnienku“).
17. „Wodu w nohach“ może bydle dostać podczas ciężkiej, twardej zimy. Nie może ono samo wstawać na nogi. Gdy woda dostanie się do wnętrza, to bydle ginie. Leczą, nacierając nogi octem, krzyże zaś odwarem z pokrzywy i okrywając dobrze.
18. „Wołos“ może bydle spać z wodą. Jest to długi, cieniutki jak włos robak, przebywający w wodach stojących i na moczarach. Bydle, które spije „wołos“, schnie kaszląc i sapiąc ciągle. Może go chyba samo wyrzucić podczas kaszlu.
19. „Wuhriekie“ (wągry) gdy w większej ilości występują, nacierać surowicą solną.
20. „Wuszy“ (wszy) gdy bydle dostanie, zmywać odwarem z „czemeryci“ lub nacierać osadem z kwasu, w którym garbarze kwaszą skóry. Dobry też jest tytoń z moczem ludzkim, gdy kiśnie dobie.
21. „Zadauka“ — to choroba gardlana; poznać po tem, że „furczy“ nosem. Należy wlać oliwy w nozdrza.
22. „Zapir“ (zatwardzenie) — przepędzają chore bydle i zalewają mydlinami.
23. Zapalenie wymienia u krowy — podkurzają wtedy mięsem wydry, kuny lub tchórza.
24. Jeśli bydlę, szczególnie wół tłusty przez brykanie się „w sobie łój połamie“, ginie prędzej lub później. Poznać po odchodach, które są wtedy rzadkie, tłuste a często z krwią.

Chore bydlę poznać po tem, że, gdy się zbierze skórę rękami fałdy się nie rozchodzą.

Po zastosowaniu jakiego środka pociągają zwykle bydlę za ogon chuchając i plując nań następnie („chu-tfu, chu-tfu, chu-tfu“).

b) O w c e.

1. „Jak durna“ (poznać po tem, że głową trzęsie i oczyma zawraca) — dorzynają, bo się nie wyleczy.
2. „jak distane krywlek“ (kołowaczna) ucinają jej ucho z tej strony, w którą się kręci, a zatoczywszy nią koło w przeciwną stronę, wykopują w tem miejscu, gdzie owca dostała kołowaczinę, darń i włożywszy ucho w powstałą stąd jamkę, nakrywają darnią, trawą w spód a gliną do góry. Gdy się chce, resztę owiec ochronić od kołowaczyny, należy chorą owcę zarznąć a po zdjęciu skóry odciąć głowę i nogi i zanieść je za granicę wsi, mięso zaś można spożyć (J.).
3. „jak sie nakazyt“ (motyllica) zalewają kwasem z kapusty, terpentyną, dają wapno, a najlepiej dać 3 małe łyżki z odwaru z „ozymoho chesnyku“ i kory jesionowej. Chorobę tę dostają owce, gdy pasą się na rosie albo na moczarze.
4. „jak słaba z paszi“ puszczaają krew, ucinając kończynę ucha.
5. „jak wołe nalle“ (wydęcia na szyji) przebijają to miejsce na szyji i wypuszczają zeń wodę. Chorobę tę dostają z paszy na rosie.
6. „jak złomyt nohu“ związują nogę w deszczułkach zwanych „łekszeta“. „Łekszeta“ takie mogą być zrobione także z „łubu“ czyli kory świerkowej. Wewnątrz wyściela się je szmatą i wełną.

c) K o n i e.

1. „Bilmo“ (bielmo) — zasypują chore oko tłuczonym cukrem.
2. „Dychawyciu“ (kaszel) może koń dostać gdy się spoci w prędkiej jeździe i wody napije lub gdy zje pióro z sianem, albo gdy je siano spleśniałe („zaduszone“). Kaszel taki stracić może na paszy.
3. „Hruda“ — dostaje koń gdy mu się nóg w pęcinach nie czyści. Nogi wtedy puchną a później czynią się rany. Leczą moczem ludzkim.
4. „Kolki“ — trą konia wiechciami i okrywają.
5. „jak moczyt krowiow“ (moczenie krwią) — zalewają spirytusem ze słoniną.

6. „Myszy“ czynią się na szyji i te przebiwszy gwoździem wyduszają. Dostaje z prędkiej jazdy.
7. „Ochwat“ również z prędkiej jazdy dostaje — puszczają krew.
8. „Ohołony“ — czynią się nabrzmienia na podniebieniu a koń taki jeść nie może, wskutek czego źle wygląda. Należy je przeciąć lub „wybić“.
9. „Pidpałenyj“ koń jest wtedy, gdy kaszle. Konia można podpalić, gdy go się spoconego napoji. Można zresztą i spoconego napoić, ale musi wtedy wszystkimi czterema nogami stanąć w wodę.
10. „Pistrak“ jest to narośl podobna do brodawki; przewiązują ją włosieniem, by odpadła.
11. „Skału jak nabie“ (rodzaj zapalenia ropnego w kopycie) wycinają otwór wielkości centa z pod spodu w kopycie i zatykają chlebem z żywicą lub pokrzywą z żywicą i solą.
12. Jak „skopytyt sie“ (zwichnięcie nogi w pęcienie) przepędzają go, założywszy „kabłuk“ z patyka na drugą, zdrową nogę, tak by nie stawał na zdrową, lecz na chora nogę. Gdy zwichnie tylną nogę, zakładają na tylną, gdy zaś przednią, to na przednią.
13. Jak „spłeczyt sie“ (zwichnięcie nogi w łopatce — tak u koni jak i u bydła) — naciągają nogę i robią okłady z odwaru okruchów siana.
14. „Zatrat“ u koni leczą moczem ludzkim, terpentyną lub spirtusem.
15. „Zirwani nohy“ ma koń od wożenia ciężarów. Grubieją one wtedy.
16. „Zoły“ poznać po tem, że z nozdrzy konia wydziela się ciecz. Konia takiego nie należy męczyć, ale powinien przebywać na powietrzu. Robią napar z okruchów siana lub zgotowanego żyta, okrywając mu głowę.
17. Gdy żmija konia ukąsi („jak bida spaskudyt“) leczą przemową, jak u bydła rogatego.

d) Świnie.

„Reszetyna“ — dostaje świnia, gdy zje coś gorącego lub je z naczynia, w którym psy jedzą. Kupując świnie, poznają po języku czy zdrowa. Chorej na „reszetyne“ świnie dają jeść „simie“ (nasienie konopi).

e) D r ó b.

1. „Kolinyci“ dostają kury, jeśli mało chodzą. Przewiązują nogi wyżej kolan łykiem z „wowczyńca“.
2. „Pypec“ (stwardnienie naskórka na końcu języka) dostają kury z braku wody. Pypec taki zdzierają igłą lub paznokciami.

C. W lecznictwie używane rośliny, substancje zwierzęce i mineralne.

a) Rośliny.

1. Arnika, (*Arnica montana* L.), pomurnik górski.
2. Barwinok, (*Vinca minor* L.), barwinek mniejszy.
3. Bib, (*Vicia Faba* L.), Bób.
4. Bobiwnyk, (*Menyanthes trifoliata* L.), Bobownik,
5. Boleczecznyk ¹⁾.
6. Boz, (*Sumbucus nigra* L.), bez czarny.
7. Brazowec, (*Ledum palustre*), bagno zwyczajne — przeciw molom.
8. Bulba, (*Solanum tuberosum* L.), psianka ziemniak lub kartofla.
9. Burak, (*Beta vulgaris* L.), burak ogrodowy.
10. Cebuli, (*Allium cepa* L.), cebula ogrodowa.
11. Czesnok, (*Allium sativum* L.), czosnek siewny.
12. Dżyndzur ²⁾.
13. Dzwonec, (*Alectorolophus maior* Retb), szeleźnik większy.
14. Hawiez, (*Symphytum officinale*), żywokost.
15. Histowanec, (*Asplenium viride* Huds.), zanogcica zielona.
16. Hisznyci żinocza, (*Atragene alpina* L.), powojnica alpejska.
17. Hranyci, (*Cetraria islandica* L.), płucnica islandzka.
18. Hruszie sołodka, (*Pyrus communis* L.), grusza odm. cukrówka.
19. Hubka z hruszi, (*Polyporus fomentarius* Fr.), huba żagwiowa, (odm. pojawiająca się na pniach gruszy).
20. Jaczmiń, (*Hordeum vulgare* L.), jęczmień zwyczajny.
21. Jahidka lub jahidkowyj łyst, (*Paris quadrifolia* L.). czworolist pospolity.

¹⁾ ²⁾ nie widziałem.

22. Jahody czorni, (*Vaccinium myrtillus* L.), borówka, czernica lub afina.
23. Jałowec, (*Juniperus communis* L.), jałowiec pospolity.
24. Jaseń, (*Fraxinus excelsior* L.), jesion pospolity.
25. Jawir, (*Acer pseudoplatanus*), jawor.
26. Kałyna, (*Viburnum Opulus* L.), kalina zwyczajna.
27. Kapusta, (*Brassica oleracea* L.), kapusta ogrodowa.
28. Kołopni, (*Cannabis sativa* L.), konopie zwyczajne.
29. Łen, (*Linum usitatissimum* L.), len siewny.
30. Łypa, (*Tilia*), lipa.
31. Mieta, (*Mentha piperita* L.), mięta pieprzowa.
32. Moch wodnyj, (*Confervae* L.), zielenice.
33. Moch z derewa, (*Usnea barbata*), pakość brodata.
34. Mokrysz, (*Stellaria media* L.), mokrzyz właściwy.
35. Muraszczewnyk, (*Achillea millefolium* L.), krwawnik pospolity.
36. Netota lub toja, (*Aconitum Napellus*), tojad mordownik.
37. Orich wołoskij, (*Juglaus regia* L.), orzech włoski.
38. Owes, (*Avena sativa* L.), owies zwyczajny.
31. Padywołos, (*Equisetum* L.), skrzyp.
40. Petruszka, (*Petroselinum sativum* Hofm.), pietruszka zwyczajna.
41. Pszenyci, (*Triticum vulgare* L.), pszenica pospolita.
42. Smereka, (*Abies excelsa*), świerk pospolity.
43. Spenc, (*Helleborus purpuraescens* Waldst. et Kit.), czemiernik purpurowy.
44. Syna łopiń, (*Chaerophyllum hirsutum* L.), trzebula szorstka.
45. Trepeta, (*Populus tremula* L.), osika.
46. Tysyna, (*Taxus baccata* L.), cis pospolity.
47. Wasylok, (*Ocimum basilicum*), bazalia (hodowana w ogrodach — z rodziny „labiatae“),
48. Wilcha czarna, (*Alnus glutinosa* Gaert.), olsza pospolita.
49. Wowczynek, (*Daphne Mezereum* L.), wawrzynek wilcze łyko.
50. Zemłene serce ¹⁾.
51. Zworowyj łyst ²⁾.
52. Żęływa, (*Urtica divica* L.), pokrzywa zwyczajna.
53. Żyto, (*Secale cereale* L.), żyto.

¹⁾ i ²⁾ nie widziałem.

b) Substancje zwierzęce.

1. „Babeć“ (ryba) — porów. A. a. 8. „Frybra“ pod b) i B. a. 14. „na pysok“.
2. Baranie nogi — porów. A. a. 49. „Szczupłe dzieci“.
3. Gołębia krew — porów. A. a. 3. „Borodaukie“ pod d).
4. Kaczka (rosół z niej) — por. A. a. 14. „Kieła“.
5. Kreta krew — por. A. a. 17. „Kuszula“ pod b).
6. Kreta serce — por. A. a. 22. „Neczysta choroba“ pod a).
7. Kuny mięso — por. B. a. 22. „Zapalenie wymienia“.
8. Mrówki duże — por. A. a. 37. „Suchoty“ pod c).
9. Myszy oczy — por. A. a. 26. „z oczyj“ pod a).
10. Myszy skóra — A. a. 4. „Bubaczka“ pod b).
11. Niedźwiedzi tłuszcz — por. A. a. 44. „Zaducha“ pod b).
12. Ryby (suszone) — por. A. a. 1. „Bolecza“ pod b).
13. Słonina (wieprzowa) — A. a. 1. „Bolecza“ pod d), A. a. 44. „Złohy“, B. a. 6. „Moczenie krwią“, B. a. 7. „Namustyty sie“ i B. c. 5. „jak moczyt krowiow“.
14. Stonogi — por. B. a. 16. „jak sie uduje“.
15. Tchórza mięso — B. a. 22. „Zapalenie wymienia“.
16. Wydry mięso — por. B. a. 22. „zapalenie wymienia“.
17. Żaba ropucha („koropanie“). — por. B. a. 10. „Opary“.
18. Żabka zielona (rzechotka) — por. A. a. 48. „Ręce lub nogi nacierać“.

c) Substancje mineralne.

1. Nafta — por. B. a. 16. „jak sie uduje“.
2. Siarka — por. A. a. 15. „Korosta“.
3. Sól — por. B. a. 7. „Namustyt sie“, 8. „Napad“, 11. „Papirki jak sie roziwjut“, 12. „Poczerewnyci“, 18. „Wuhriekie“, tudzież B. c. 11. „Skału jak nabje“.
4. Wapno — por. B. c. 3. „jak sie nakazyt“.

XIV. Wierzenia odnoszące się do życia przyszłego.

Dusza jest to duch, którego widzieć nie można. Inni znów twierdzą, że gdy kto umiera, to w chacie jakby mucha jaka latała (J. P.).

Dusza idzie do „dobroho“ lub „złoho“ (t. z. do nieba lub

do piekła) dopiero trzeciego dnia, gdy ciało pogrzebią. „Dusze musyt tiło widprowadyty na cwentar“ (J. P.).

Gdy kto umrze, należy jego ubrania rozdać biednym „za prostybih“, bo zmarły pokazywałyby się po śmierci domownikom. Mści on się wtedy w rozmaity sposób; przyszedłszy np. pod okno wywołuje domowników, spędza razem bydło do jednej stajni, ubiera w uprząż konie itp. (J. P.).

„Hłuchyj anheł“ jest to dusza dziecka nieżywo urodzonego, albo jeżeli „sie hrich stane“ (poronienie), lub gdy żywo urodzone umrze nieochrzczone jeszcze. Taki „hłuchyj anheł“ błądzi przez 7 lat, a człowiek, który go usłyszy jak leci i zrobiwszy znak krzyża w powietrzu, wymówi jakie imię w formie używanej przy chrzcie, będzie szczęśliwym. „Hłuchyj anheł“ po 7 latach chodzi „za proszeniem“ popod chaty, a jeśli ten, kto go zobaczy, klękawszy z żoną przed stołem, zaświeci świecę i zmówią razem „Ojcze nasz“, „hłuchyj anheł“ woła z pod okna „ja tut“. Gdy zaś oni, wzięwszy świecę, zgaszą ją w misce święconej wody, wrzucą w tę wodę krzyżmo i ziele „wasylok“ a otworzywszy okno, wyleją nań, on bierze sobie to krzyżmo i idzie do Boga. Aniołów takich posyła Bóg po dusze, gdy kto umiera.

Dawniej posyłał Pan Bóg „prawdydlywych“ aniołów po dusze, ale raz gdy taki anioł przyszedłszy po duszę jednego biednego, usłyszał płaczące dzieci i wrócił do Boga, a zapytany czemu duszy nie przyprowadził, odrzekł, że dzieci żałował, stracił go Pan Bóg z nieba, by sobie na ziemi „duszę wysłużył“. Poszedł tedy na służbę do księdza a służąc przy bydle tak był wiernym, że co wypędzi bydło na paszę, zawsze o jedną sztukę więcej do domu przypędzi. Wskutek tego wziął go „jegomość“ do koni. Raz tedy, jadąc z księdzem „u hosti“, stanął przed karczmą, w której się ludzie napijali i ukląkszy, począł się modlić. W najbliższą niedzielę rano jechał znowu gdzieś z księdzem a przejeżdżając obok cerkwi, zlął z fury i począł kamieniami rzucać w cerkiew. Po powrocie do domu zapytał go ksiądz, czemu przed karczmą ukląkł i modlił się, a do cerkwi rzucał kamieniami, na co tenże tak odpowiedział: „Pered korczmow moływjem sie Bohu za pijanyci, aby im Pan Bih widpustyw hricha a u cerkow metawjem kaminim, bo ksiondz prawyw służbu Bożu, a lude posnuły a czort chodyt meże nych i pysze u knyżku, a jak lude poprobudziely sie, to wże toj

pidpys nie warta'. Kiedy następnie ksiądz, siadłszy z nim do śniadania, wyraził życzenie: „Kobym sobi szcze kupyw czoboty czerwoni“, odrzekł sługa: „Koby wam i złotni czoboty, to wże ne pomożut“. W tej chwili ksiądz ducha wyzionął, a anioł, wzięwszy duszę, zawiódł ją do Boga i już po ziemi nie chodził (J.).

Z dziecka, które zaraz po ochrzczeniu umrze, jest najlepszy anioł.

XV. Wierzenia odnoszące się do pewnych zwierząt.

Bociana zabijać nie można, bo chatę by podpalił (J. P.).

Bydle zabite przez piorun zakopują głęboko i miejsce takie ogradzają, by wilki nie jadły padliny, pożerałyby bowiem byłdło zdrowe potem (J.).

Bydło rozumie mowę ludzką, tylko mówić nie umie, ale „na Wasyle“ (w dniu Nowego Roku) rozmawia ze sobą a tylko szczęśliwy może je słyszeć. (J.).

Jaskółka, jeśli przeleci popod krowę, to krowa taka będzie dawać mleko z krwią (P.).

Jaskółki zabijać nie wolno, bo wielki grzech (J. P.).

Jaszczura (salamandrę) zabijać nie można. Gdzie on jest to miejsce szczęśliwe, wilki bydłu nie szkodzą. Jego bydle obejdzie i nie przystąpi, ani go wóz nie przejedzie. Gdy kto pierwszy raz w roku zobaczy jaszczura a zdjawszy pasek, kładzie przed nim tak, aby 3 razy przez niego przelazł, to tego krzyże nie będą przez cały rok bolały (J.).

Kogut pieje wieczór na złodzieja (J.).

Krowie pękają dojki, gdy mleko — gotując się — zbiegnie na kuchnię (J.).

Kukułka gdy kuka koło chaty, to ktoś w tej chacie umrze („wikukaje kohoś“) (J. P.).

Kura jeśli zje święconego, pieje jak kogut (J.).

Kury, jeśli piszczą wieczór, wróży to plutę, zawieruchę (J.).

Lis, gdy drogę przebiegnie, to dobrze (J.).

Łasica, jeśli przebiegnie popod krowę, to krowa taka będzie dawała mleko z krwią (P.).

Łasicy zabijać nie wolno, bo poszkodzić to może bydłu. Gdzie są łasice koło domu tam miejsce szczęśliwe (J.).

Mrówki duże („murandeli“), jeśli są w jakim domu, to dom ten szczęśliwy.

Mysz, jeśli siedzi w sianie lub snopach, to ciężko jest je nieść lub wieść (J.).

Nietoperz („perchacz“ albo „łyłyk“) powstaje z myszy, gdy ta zje święconego (J. P.). Jeśliby kto złowił nietoperza i wsadził go do nowego garnuszka a drugim garnkiem, wywierciwszy wpierw w nim dziurki, nakrył i zaniósł w mrówcze gniazdo, po kilku dniach zaś wyjął z pomiędzy pozostałych kości, jedną kostkę podobną do grabel, drugą do wideł, to sprzedając bydle może tymiż kupca przyciągnąć ku sobie (J.).

Puszczyk („łełet“), jeśli we wsi „łełecze“, wróży to sła-
bość, śmierć, wojnę (J.) ¹⁾.

Sowa, jeśli puha, to śnieg będzie (J.).

Sroka, gdy skrzecze koło chaty, to goście przyjdą. Jeśli skrzecze „w miasnyci“ koło chaty, gdzie jest dziewczyna, to „żenychy przyjdut“ i to z tej strony, w którą sroka, skrzecząc, była zwróconą (J. P.).

Wilk, jeśli którą owcę powącha tylko, to ona biegnie już za nim, aż w końcu chwyci ją i zje (J.).

Zając, gdy komu przebiegnie drogę, to źle (J.).

Żmija, jeśli jest w sianie, to lekko je nieść lub wieść. Ktoby kosą porąbał żmiję, to kosa taka dobrą będzie i twardą. Jeśli się żmije zabija, to coraz częściej się je spotyka („lizut w oczy“).

Gdy kto na wiosnę po raz pierwszy zobaczy bociana, ja-
skółkę, dudka, gęsie dzikie, małe kurczęta lub kaczęta, to mogą one „zniruwały czołowika“, tz., że przez cały rok będzie mu z ust cuchło (J. P.).

Zwierzęta duszy nie mają, tylko parę.

XVI. Wierzenia i przesady w ogólności.

Pierworodny syn uważany jest za przynoszącego szczęście w niektórych wypadkach. Tak np. gdy krowa nie może się odlecić, staje on na wrotach i przepędzaną krowę bije próżnym workiem, mówiąc: „Abyś tohdy perebihała, jak z seho micha

¹⁾ Puszczyk, czyli jak go lud tut. nazywa „łełet“, przebywa „u werchach“ lub tam, gdzie drzewo człowieka zabije. Ma on — wedle twierdzenia ludu — być zupełnie bez piór, podobny do dziecka, nikt go jednak zobaczyć nie może. Jest to właściwie jakaś dusza pokutująca.

muka posypłę się“, a krowa się odleci, — lub gdy napluje w oko takiemu, który ma jęczmień, to jęczmień mu zejdzie (J.).

Jeżeli bliźniętami są chłopiec i dziewczyna, to mówią, że będą szczęśliwi (J.).

Pogrobowcy — twierdzą, że się nie wychowają (J.).

Jednookich nazywają „pesieoko“, zezowatych „skałookij“, mańkutów „liwak“. Mówią, że mańkut potrafi dobrze kosę naostrzyć (J.).

Kiedy ciężarna kobieta żąda czego od kogoś, a ten jej odmawia, to gdyby wtedy rzekła, by mu co myszy pogryzły, mogą pogryść, jeśli nie odpowie „Moje w twojej skryni“ (J. P.).

Jeżeli kto chce być dobrym rybakiem, to kiedy ksiądz na Wielkanoc powie pierwszy raz: „Chrystos woskres“, nie odpowiada: „Wojestyno woskres“, ale: „Ja rybu łowiu“ (J.).

Powiadają, że są strzelcy, którzy chcąc dobrze strzelać, po przyjęciu Komunii św. wypływają takową i przepuszczają ją przez lufy strzelby a następnie strzelają do guzika. Z guzika, po strzale, krew w takim razie ma ściekać (J.).

Jeśli ciężarna kobieta ukradnie co i dotknie się wtedy swego ciała ręką, to dziecko będzie miało na ciele podobny znak do skradzionego przedmiotu, np. śliwkę, szkwarek itp. (J. P.).

Kogo dłoń swędzi, ten będzie się z kimś witał (J. P.).

Głowa boli na bogactwo (J. P.).

Jeżeli komu krew z nosa idzie, mówią, że zdrowo na głowę (J. P.).

Gdy kogo „krow zalle“ (umrze na wybuch krwi), mówią, że nie będzie szczęśliwym na tamtym świecie (J.).

Obcięte włosy palą, by wrona nie zabierała na gniazdo, wołałaby bowiem głowa tego, komu włosy obcięto (J.).

Chłopiec lub dziewczyna, którzy sami sobie „paruty“ (grzywkę) przytną, nie są szczęśliwi „na perechid“, t. zn. że źle dla tego, komu drogę przejdą (J.).

Obcięte paznogie wrzucają w zanadrze, bo po śmierci Pan Bóg będzie pytał o nie (J.).

Na białe plamy na paznogiach mówią, że paznogie kwitną (J.).

Jeżeli kto dostanie pryszcz na języku, twierdzą, że ktoś go obmawia (J. P.).

Gdyby ciężarna kobieta wzięła grzebień w zęby, to dzie-

cię miałoby zęby czarne. Tak samo gdy dziecie samo bierze grzebień w usta, mówią, że będzie miało czarne zęby (J. P.).

Igły bez nitki dawać nie można. Ktoby tak dał, musiałby na tamtym świecie leżeć przez ucho igły (J.).

W nocy do lustra patrzeć nie należy, bo się dyabła zobaczy (J. P.).

Gdyby dziewczyna lub kobieta podczas menstruacji popatrzyła w zwierciadło, to je zepsuje — dostaje ono pryszcze. Gdyby jednak taka kobieta kupiwszy lustro i przyniosłszy do domu, dała wpierv kotowi weń popatrzeć, to nic nie będzie szkodzić, gdy sama następnie popatrzy (J. P.).

Jeśli kto wchodzi do chaty wtedy, gdy gospodyni ma wsadzać chleb do pieca, to źle dla niego. Jeżeli już przynajmniej jeden bochenek do pieca wsadzono, nic przybyszowi już to nie szkodzi (J. P.).

Gdy małe dziecko jest w domu, nie można wtedy nikomu dawać „watry z peczy“ (ognia z pieca) (J. P.).

Gdy się urodzi cielę lub jagnię, nie należy w tym dniu nikomu z chaty nic dawać (J.).

Nową chatę powinno się do siedmiu lat poświęcić. Gdyby kto dał poświęcić po siedmiu latach, szkodzi to już bydłu. Ksiądz poświęcając chatę, wbija we wszystkie cztery ściany krążki drewniane, kładąc na nich chleb i stawiając świece. Po poświęceniu następuje gościna. Niektórzy poświęcają dom zaraz po zaciągnięciu podwalin, a wtedy ksiądz kładzie chleb i stawia świece we wszystkich czterech kątach chaty — na podwalinach, na środku zaś izby stawiają dzierzę nakrytą „skatyrką“ a na niej kładą bochenek chleba (J. P.).

Po wykończeniu każdej budowli przybijają na szczycie „kosyciu“ a gazda sprawia majstrom poczęstunek (J. P.).

Jeżeli pieprz się rozsypie, będzie kłótnia w domu (J. P.).

Robotę zaczynać najlepiej we czwartek lub wtorek, najgorzej w poniedziałek, środę i piątek (J. P.).

We środę, a także w poniedziałek lub piątek nie można zaczynać kroju ani szycia białizny, bo darłaby się prędko i wszy w niej by się mnożyły (J.).

Gdy ktoś umrze rano, to w tej chacie dobrze się będzie wiodło, gdy popołudniu — to źle (J.).

Poranny deszcz wróży pogodę, wieczorny słotę (J.).

Gdy się błyska z góry (w południowej stronie), to na pogodę, gdy z dołu (w północnej stronie) to na słotę (J.).

Na pogodę kosa twarda, „szwajka“ (przetyczka do fajki) „świtła“, woda „z horu szumyt“, — na deszcz „szwajka“ czarna (J.).

Jeżeli grzmi w zimie, wróżą, że wielki śnieg spadnie (J.).

Pogodę wróżą wedle miesięcy zimowych. Jaka pogoda była w zimie, taka będzie w lecie (J.).

Jaka pogoda na „Błahowiszczenie“, taka na Wielkanoc (J. P.).

Gdy na „Mokrynę“ deszcz pada, to będzie padał przez dni 40 (J. P.).

Gdy bardzo pioruny biją, żegnają się ludzie znakiem krzyża św. (J. P.).

Gdy pierwszy raz grzmi, należy bić kamieniem o głowę i mówić: „kamiń hołowa, kamiń hołowa“, a głowa nigdy nie będzie bolała (J. P.).

Kto na Nowy rok rano kichnie, ten najzdrowszy człowiek (J.).

Gdy kto kicha, mówią: „Na zdrowie“ (J. P.).

Po zachodzie słońca nie można wynosić śmiecia z chaty, bo się dostanie kurzą ślepotę (J. P.).

Na nowiu nie powinno się ani oborniku wyrzucać ze stajni, ani też prać bielizny (J. P.).

Znaleść podkowę oznacza szczęście (J. P.).

Z próżnem naczyniem źle jest przejść komu drogę (J. P.).

Grzyb rośnie, dopóki go kto nie zobaczy — od tej chwili robaczliwieje (J. P.).

Gdy kto, idąc, bije prętem ziemię przed sobą, mówią, że bije na tamtym świecie swą matkę po brzuchu (P.).

XVII. Zwyczaje świąteczne.

Rizdwo. 7/1—9/1 (gr. kat 25/12—27/12). W „Świa(e)tyj wecz“¹⁾ czyli wigilię Bożego Narodzenia wyścielają podłogę w chacie słomą, na stół pod „skatyrkę“ dają siana (otawy), wkładając w nie czosnyk, kartoflę i kłódkę do zamykania, pod

¹⁾ W Perehińsku wymawiają: „Światyj, świata, sia, mnia, tia“, podczas gdy w Jasieniu mówią: „Swietyj, swieta, sie, mnie, tie“ itp.

stołem zaś kładą jarzmo. Przed wieczerzą zacinają w podwalinę po trzykroć siekierę, zostawiając ją w podwalinie za trzecim razem dopiero i mówiąc przy tem: „Woroham jazyki zatytnaju“, dziury w ławach (zrobione dla wtykania kądzieli) zatykają kłakami i mówią: „Niaj wam worohy wucha pozatykaju“, w odźwieriek u góry wbijają nóż, a drzwi zamykają na zasuwę, aby szczęście z chaty nie uchodziło. (J. P.). Niektórzy rozgrzewają podkowę i stoją na niej bosemi nogami, hartując je w ten sposób („zapikajut“) aby w lecie nie pękały. (P.) W kącie chaty na ławie stawiają snop zboża zwany w Jasieniu „did“ (dziad), w Perehińsku „korol“ (król), który różni się tem od jasieńskiego, że wtykają weń kądziel.

Na stole stawiają 2 świece i kładą duże bochenki chleba z wyciskami na wierzchu, wieczerza zaś składać się powinna z dwunastu potraw, które tworzą najczęściej: pszenica z miodem, barszcz ze śliwek i pszona, kasza z pszoną, pierogi z powidłami, pierogi ze śliwkami, kartofle, gołąbki, fasola, bób, groch, „lisnyci“ (owoce suszone), kapusta z krupami kukurudzianami lub pszonem. Jedząc pszenicę rzucają nią na sufit i przymawiają: „Aby sie tak pczoły rojeły“, a jeżeli pszenica przylepi się do sufitu, wróżą urodzaj na nią, bobem zaś rzucają po chacie i mówią: be, me, aby owce i bydło dobrze się chowało. Z każdej potrawy natomiast wrzucają po trochę do jednej miski i dają to drugiego dnia rano jeść „połaznykowy“ tj. jakiemuś bydłeciu, które wprowadzają do chaty. Podczas gdy wszyscy spożywają w najlepsze wieczerzę, dziewczęta wybiegają z chaty i nadśluchują, w której stronie psy „breszut“, z tej bowiem strony „żenychie przydut“ (J. P.).

Po wieczerzy wiążą łyżki słomą, aby się bydło w lecie nie rozbiegało, siadają pod stołem i gdaczą, by się kury niosły a chłopcy wyszedłszy na oborę „blejut“, żeby się owcy płodziły (J.).

Pierwszego dnia świąt jest tak zwany „połaznyk“, to znaczy, że nie chodzą wtedy po chatach, bo mógłby ktoś taki wejść, po którym by się nie wiodło (J. P.). Jeżeli się komuś nie wiedzie, mówią bowiem: „Tobi sie połaznykom d'ije, — chto buw u tebe na połaznyka?“ Dodnia zatem wprowadzają do chaty jako „połaznyka“ jakieś bydle np. owcę, byka, krowę lub psa nawet, a wiodąc mówią głośno, aby w chacie słyszano. Mógłby bowiem ktoś zakłąć, gdy bydle wejdzie, nie wiedząc

o tem, że to „połaznyk“. Zdarzyło się raz nawet, że pewna baba wpuściła owcę do chaty, a gospodarz wychodząc wtedy właśnie, spotkał się z nią we drzwiach i krzyknął: „Hi cy tie gitko (t. z. d'id'ko) nese“. Owca nastraszywszy się, poszła w lasy i przez 9 tygodni błądziła. Widzieli ją wprawdzie ludzie, ale złowić nie mogli (J.).

Wieczór chodzą koledować (nie przebierając się i bez muzyki) i koledują przez wszystkie trzy dni świąt. Oto niektóre koledy tak zwane „rzekani“:

Gospodarzowi:

Oj rano, rano nasz gazda justaw —	hoj daj Boże!
Nasz gazda justaw, try świczi sukaw —	„
Pry odnij świczy nożeńki wbuwaw —	„
Pry druhij świczy łyczeńko wmywaw —	„
Pry tretij świczy konyka sidław —	„
Pry jasnij zory w połe wijiżdżaw —	„
W połe wijiżdżaw, z konem howoryw —	„
Oj koniu sywij bud' my szczasływyj —	„
Bud' my szczasływyj ja w try dorohy —	„
Ja w try dorohy, ja w dałekiji —	„
Ja w dałekiji, ne w odnakiji —	„
W odnu dorohu, ja w tureckuju —	„
W druhu dorohu, ja w nimeckuju —	„
W tretu dorohu ja w wołoskuju —	„
Z tureckoji jde, wołyki žene —	„
Z nimeckoi jde, konyki žene —	„
Z wołoskoi jde, hroszyki nese —	„
Oj wołykamy na chlib robyty —	„
Ja konykamy w wojsku służyty —	„
Ja hroszykamy wojsko płatyty —	„
Poza sym słowom świetkuj nam zdorow —	„
Świetkuj nam zdorow gospodarėńku —	„
Gospodarėńku, wseż Pyłypońku —	„
Świetkuj nam zdorow, ne sam iz sobow —	„
Ne sam iz sobow, ja z gazdyneczkow —	„
Ja z gazdyneczkow, ja z gitoczkamy —	„
Ja z gitoczkamy wse małeńkimy —	„
Dajże ty Boże szczo w Boha prosysz —	„
Ja w Boha proszu szczastia, zdorowla —	„
Do chaty szczastia na czeledoczku —	„

Ja na dwir szczaśtia na chudoboczku —	hoj daj Boże!
Na chudoboczku, na rohowuju —	„
Na rohowuju, ne na wdnakuju —	„
Na wołoczki, na sywanoczki —	„
Na korowoczki, na boczułeczki —	„
Na oweczki, na berułeczki —	„
Na kozoczki, na łebedoczki —	„
Ja w poły szczaśtia na carynoczku —	„
Na carynoczku, żyto, pszenyciu —	„
Żyto, pszenyciu, wsiaku siwbyciu —	„
Bud' nam zdorow gospodareńku —	„
Gospodareńku, wseż Pyłypońku —	„ (J.)

Gospodyni :

Oj rano, rano gazdyni wstała —	Hoj daj Boże!
Gazdyni wstała, dwory wmitała —	„
Dwory wmitała, stoły wstyłała —	„
Stoły wstyłała, kluczi zbyrała —	„
Oj kluczi moji ne szeleścite —	„
Moho myłoho ne pobugite —	„
Bo mij myleńkij barzo trudneńkij —	„
Na wczera w noczy z wojny pryjichaw —	„
Z wojny pryjichaw, baj iz wojnoczki —	„
Prywiz win meni dwa, try daroczki —	„
Oden daroczok butki, czobitki —	„
Druhyj daroczok sribni pidkiwki —	„
Tretyj daroczok sribewnyj perstiń —	„
Butki, czobitki na bili niżki —	„
Sribni pidkiwki baj pid czobitki —	„
Sribewnyj perstiń na biłyj pałec —	„
Na gazdyneczku, baj na Doneczku —	„
Gospodyneńka, ja wseż Doneńka —	„
Winczujemoż tie nowym roceńkom —	„
Nowym roceńkom, dowhym wiczeńkom —	„
Rik rokuwaty, ne choruwaty —	„
Pomoży Boże świeta skonczaty.	„
Świete skonczaty, druhyh giżdaty —	„
Druhyh giżdaty ne sama z sobow —	„
Na sama z sobow, ja z swoim gazdow —	„

¹⁾ Podał Onufry Fedorak (Paraszczyj) z Jasienia.

Ja z swoim gazdow, ja z gitoczkamy — hoj daj Boże!
 Ja z gitoczkamy, z susidoczkamy — „
 Z susidoczkamy, z usym obchodom — „
 Z usym obchodom taj świetym Bohom — „
 Poza sym słowom świetkuj zdorowa — „
 Świetkuj zdorowa gospodyneńka — „
 Gospodyneńka, ja wseż Doneńka — „ (J.¹).

Parobkowi:

I.

Oj z wijnoczki ja z wełykoji —	hoj daj że
Z Ukrainoczki ja z dańkoji —	„
Wiw wojaczeńko syw konyczeńka —	„
Oj ide połem, howoryt z konem —	„
Oj koniu, koniu jaż tebe sprodam —	„
Jaż tebe sprodam w turečku zemlu —	„
W turečku zemlu za sto czerwonych —	„
Za sto czerwonych, za piat' zołoty —	„
Oj pane, pane pohadaj sobi —	„
Pohadaj sobi, czy ne żal tobi —	„
Czy ne żal tobi mene sprodaty —	„
Mene sprodaty, wid sebe daty —	„
Ja tebe wiwiz ja z trioch probojiw —	„
Oj z odnoho ja z nimečkocho —	„
Oj z druhocho ja z turečkocho —	„
Oj z tretcho ja z cisarśkocho —	„
Ja z tobow skoczyw, taj pereskoczyw —	„
Sribni kop ta taj ne zamoczyw —	„
Sribni kopeta kremiń łupajut —	„
Kremiń łupajut, cerkow murujut —	„
Cerkow murujut z trioma werchamy —	„
Z trioma werchamy, z trojema dwercia —	„
Z trojema dwercia, z trioma wikoncia —	„
Wodno wikonce ja schodyt sonce —	„
W druhe wikonce w połudne sonce —	„
W trete wikonce zachodyt sonce —	„
Ja w odnim wersieczku syw sokołeczko —	„
W druhym wersieczku sywa zazulka —	„

¹) Podał Onufry Fedorak (Paraszczij) z Jasienia.

W tretim werszczku łastiwlatoczka —	hoj daj że
Ne bowże toto syw syw sokołońko —	„
Aj bowże toto hospodareńko —	„
Ne bołaż toto sywa zazulka —	„
Aj bołaż toto hospodynoczka —	„
Ne bołyż toto łastiwlatoczki —	„
Aj bołyż toto Boži d'itoczki —	„
Na odni dwercia sam Hospod' chodyt —	„
Na druhi dwercia Bożaja Maty —	„
Na tretu dwercia światyj Nykoła —	„
Światyj Nykoła staw do prystoła —	„
Staw do prystoła służbu służyty —	„
Służbu służyty, Boha prosyty —	„
Gospodareńku, gospodyneńko —	„
Biłyj mołodcze czom Nykołońku —	„
Wincujemo tia szczastiem, zdorowlem —	„
Taj z sestryczkami, taj z bratijkami —	„
Taj z usym rodom, z błyśkim, z dałym —	„
Z błyśkim, z dałym, z małym, wełym —	„
Dajże nam Boże w horodcy zila —	„
W horodcy zila, w miasnyć wesila —	„
W horodcy zila zełeneńkoho —	„
W miasnyć wesila weseleńkoho —	„
Dajże nam Boże i w poły urożaj —	„
I w poły urożaj na pszenyczeńku —	„
Na pszenyczeńku na rohowuju —	„
Na chudobońku na domowuju —	„
Gospodareńku, gospodyneńko —	„
Biłyj mołodcze czom Nykołońku —	„ (P. ¹)

II.

Oj prypaw, prypaw śniżok biłeńkij —	hoj daj że
Pobrodyłoż ho dywnoje zwirie —	„
Dywnoje zwirie, sywe ołenie —	„
Oj trebać daty do pana znaty —	„
Szoby iszow zwirie spijmaty —	„
Zwirie spijmaty, zwirie strilać —	„
Oj kryknuw, kryknuw na słuhy swoji	„
Oj wy służeńki wstawajće rano —	„

¹) Śpiewała Zosia Kułyczok z Perehińska.

Wstawajcie rano, wprzehajcie koni —	hoj daj że
Wprzehajcie koni, zbyrajcie zbroji —	„
Bo pojidemo na polowani —	„
Na polowani ja w szuhy, w łuhy —	„
Do neho zwirie zahoworyło —	„
Ty pane, pane, ne jmesz ty mene —	„
Ne jmesz ty mene, taj ne wbjesz mene —	„
Chiba jmesz mene na perechodach —	„
Na perechodach na bystrych wodach —	„
Ty mene jmesz, taj mene ubjesz —	„
Zdojmesz ty z mene sywu koszulu —	„
Baj koszuloczku, sim dewiet' rohiw —	„
Sim dewiet' rohiw ja piet' paroliw —	„
Sim dewiet' rokiw panam na chwału —	„
Syw kuszuloczku na piet' paroliw —	„
Biłyj mołodcze, możnyj paneńku —	„
Możnyj paneńku wseż Matijońku —	„
Winczujemoż tie szczistiom, zdorowlom —	„
Szczistiom, zdorowlom i dolkow dobrow —	„
I dolkow dobrow, riasnym winoczkom —	„
Riasnym winoczkom, krasnow giwońkow —	„
Krasnow giwońkow iz łastowońkow —	„
Dajże ty Boże w horodcy zile —	„
W horodcy zile, doma wesile —	„
W horodcy zile pachływońkoje —	„
Doma wesile baj wesołoje —	„
Biłyj mołodcze, możnyj panońku —	„
Możnyj panońku, wseż Matijońku —	„ (J. ¹).

Tę samą kolendę śpiewają w Perehińsku nieco odmien-
niej, a mianowicie:

Poza łuzeńki kałynowiji —	hoj daj że
Oj prypaw, prypaw śniżok biłeńkij —	„
Pobrodyłaż ho czudnaja zwiria —	„
Czudnaja zwiria, sywi ołeni —	„
Iszow pan ślidom d'hori Beskidom —	„
Oj iszow, iszow taj zwiria znajszow —	„
Oj jało zwiria pryhaduwały —	„
Jakby sia w pana wimudrowaty —	„

¹) Śpiewał Matij Gieniuk (Loryn) z Jasienia.

Oj pane, pane ne strilaj mene —	hoj daj że
Ne strilaj mene w swoich łuzeńkach —	„
W swoich łuzeńkach kałynowiich —	„ (P. ¹).

III.

Ja w czystem poły dwa jasenoczki —	hoj daj że
Ja meże nymy świtła świtłońka —	„
Ja w tej świtłońci zołota postil —	„
Na tij postely żownier mołodyj —	„
Żownier mołodyj na łóžku leżył —	„
Na łóžku leżył, tużeczku tużył —	„
W prawij ruczeńci szabelku derżył —	„
Ta szabelka bardzo szczastywa —	„
Ona żowniari wse boronyła —	„
Kilkoj machnuła, wojska jubyla —	„
Nadchodyt d'nemu Bożaja Maty —	„
Oj synku, synku czasby wstawaty —	„
Wże twoje wojsko pozakłykały —	„
Wże wsi harmaty ponabywały —	„
Do moij szabli z harmat strilały —	„
Moho sia t'iła ne dotulały —	„
Za mnoju kuli, jak droben doszczyk —	„
Świt prolitały, mene wmynały —	„
Moho sia t'iła ne dotulały —	„
Oj treba maty Boha prosyty —	„
Bo jdut cisari wojnu kińczyty —	„
Uże cisari kończat wojnoczku —	„
Meni skazały jty do domoczku —	„
Gospodareńku itd. (jak w kolędzie I.)	„ (P. ²)

Dziewczynie:

I.

Oj na horońci, na murawońci —	hoj daj że
Tam korszmońka ja worichowaja —	„
U tij korszmońci sim tańciw chodyt —	„
Krasna d'iwońka wsim pered wodyt —	„

¹) Śpiewała Zosia Kułyčok z Perehińska, dokończenia tej kolendy nie zna jednak.

²) Śpiewała ta sama. Kolendę tę śpiewają też w Jasieniu.

Nadchodyt id nij tatoczko jeji —	hej daj że	
Tańciuj dońko taj jidy domiw —	„	
Zaraz tatku jdu, naj tańczyk wijdu —	„	
Z tańczyku wijszła, ja w druhyj piszła —	„	
Nadchodyt id nij mamoczka jeji —	„	
Tańciuj dońko taj jidy domiw —	„	
Zaraz mamko jdu, naj tańczyk wijdu —	„	
Z tańczyku wijszła, ja w tretijszła —	„	
Nadchodyt id nij bratczyk jeji —	„	
Tańciuj sestryczko taj jidy domiw —	„	
Zaraz sestro jdu, naj tańczyk wijdu —	„	
Z tańczyku wijszła, w czetwertyj piszła —	„	
Nadchodyt id nij myleńkij jeji —	„	
Tańciuj myleńka taj jidy domiw —	„	
Zaraz myleńkij jdu, naj tańczyk wijdu	„	
Z tańczyku wijszła, z myleńkim piszła	„	
Krasna d'iwonka a wseż Annońka —	„	
Winczujemoż tie itd. (jak parobkowi w kołędzie II)	„	(J. ¹)

II.

Boła oj wdowa w seli mołoda —	hoj daj że
Taj porodyła synka sokoła —	„
Oj porodyła j'wihoduwała —	„
Wihoduwała, na wojnu dała —	„
Idyż ty synoczku baj na wojnoczku —	„
Oj idy, idy, ne wbawlaj sia —	„
Za roczok, za dwa domiw wertaj sia —	„
Żde mamka roczok, ne jde synoczok —	„
Żde mamka j'druhyj, ne jde syn lubyj —	„
Na tretijsz rokcek jide synoczok —	„
Oj jide, jide, newistku wede —	„
Oj mamko, mamko cy radas tomu —	„
Cy radas tomu, szczo jdu do domu —	„
Szczu jdu do domu, szczo jde nas dwoje —	„
Szczu jde nas dwoje w podwiria twoje —	„
Synkowym rada moja detyno —	„
A newistoczka czuża czużyna —	„
Synok do mamki z wynom i z piwom —	„

¹) Śpiewał Matij Gieniuk (Loryn) z Jasienia.

Mamka do syna z hirkiem połynom —	hoj daj że
Syn wyna ne pje, pid konyka lle —	„
Ja czaroczkamy podiłyły sia —	„
Podiłyły sia, wtrojeły sia —	„
Oj znałas maty jak czaruwaty —	„
Teper znaj maty, jak pochowaty —	„
Synka chowały pid okońciamy —	„
A newistoczku za worotciamy —	„
Nad synkom rostut dwa jaworoczki —	„
Nad newistoczkw dwi berezoczki —	„
Oj rostut, rostut, rozrastajut sia —	„
Łystok do łystka ja złypajut sia —	„
Gospodarońku, gospodyneńko —	„
Krasna d'wońko, oj czom Zosońko	„
Z byłym mołodcem, z matinkow, z otcem —	„
Winczujemo tia szczastiem, zdrowlem —	„
Taj z sestryczkamy, taj z bratijkamy —	„
Taj z usym rodom, z błyśkim, z dałekim	„
Z błyśkim, z dałekim, z małym, z wełykim	„
Dajże nam Boże w horodcy zila —	„
W horodcy zila, w miasnyć wesila —	„
W horodcy zila zełeneńkoho —	„
W miasnyć wesila weseleńkoho —	„
Dajże nam Boże i w poły urożaj —	„
I w poły urożaj na pszenyczeńku —	„
Na pszenyczeńku na rohowuiu —	„
Na chudobońku na domowuju —	„
Rosty wełyka bud' Bohu diaczna —	„
Witciu, matery na ut'ichoczku —	„
A ludem dobrym na posłuhoczku —	„ (P. ¹)

III.

W ned'ilu rano możnyj pan ustaw —	hoj daj że
Możnyj pan ustaw, try świcy zsuław —	„
Pry odnij świcy butońki wbuwaw —	„
Pry druhij świcy łyczeńko wmywaw —	„
Pry tretij świcy słuheńki budyw —	„
Oj słuhy moji bardzo wirniji —	„

¹) Śpiewała Zosia Kułyczok z Perehińska.

Oj ustawajcie, taj witoczujcie —	hoj·daj że
Taj witoczujcie wozy kowani —	„
Bo pojidemo na polowani —	„
Na polowani w nedilu z rani —	„
Taj naberemo try berezyny —	„
Światij Preczystij baj na rodyny —	„
Świata Preczysta zrodyła Chrysta —	„
Chrysta zrodyła, w ryzy powyła —	„
W ryzy powyła, w jaśli włożyła —	„
W jaśli włożyła, percem przykryła —	„
Żydy newiry ne wiruwały —	„
W jaślach szukały, Chrysta ne wziały —	„
Taj prystupyły d'światij Preczystij —	„
Świata preczysta deś d'ila Chrysta —	„
Widneśłam Jeho w wysoku horu —	„
Położyłam Ho w szoukowu trawu —	„
Żydy newirni ne wiruwały —	„
Trawu wkosyły, Chrysta ne wziały —	„
Taj prystupyły d'światij Pryczystij —	„
Świata Preczysta deś d'ila Chrysta —	„
Położyłam Ho w żowtyj pisoczok —	„
W żowtyj pisoczek, pid biłyj·kamiń —	„
Teper żydowy i w wiki amiń —	„
Gospodareńku itd. jak w poprzedniej kołędzie	„ (P. ¹)

Prócz tych śpiewają wiele kołęd z książek, jak: „Nowaja radist..“, „Boh predwicznyj“, „Nebo i zemla...“ itp.

Parobcy i bractwo cerkiewne zebrane pieniądze uzyskane ze sprzedaży zebranego na kołędzie zboża oddają do cerkwi.

14/1 (gr. kat. 1/1). Wasyle (Nowyj rik). W wigilię wieczór stawiają polana na przyzbie pod chatą, z których każde oznacza kogoś z domowników. Czyje polano do rana upadnie, ten umrze — jak wróżą — w tym roku. Kładą też na pranniku węgle oznaczające dzieci, bydło i wszelkie rodzaje zboża. Który węgiel zgaśnie nie spaliwszy się na popiół, to dziecko umrze, wzgl. bydło zginie. Gdy zaś zgaśnie węgiel oznaczający pewien rodzaj zboża, to nie będzie na nie urodzaju w tym roku. Ubierają też bochenek chleba owsem i wasylkiem i opasawszy go

¹ Śpiewała Zosia Kułyczok z Perehińska.

krajką, kładą na zapiecku. Tej nocy nie można nikomu spać na zapiecku, bo mówią, że „picz tańciuje“.

Rano w dniu Nowego roku toczą ten chleb od chaty do studni albo do potoka, a nabrawszy w konewkę wody, w chacie znowu toczą go od progu do stołu i jeżeli upadnie tak jak był w piecu podczas pieczenia, to dobrze będzie się wiodło. Następnie wlawszy przyniesionej wody do miski, wrzucają w nią kawałek tego chleba, tudzież zdjęty zeń owies i wasylek (kwiat ogrodowy), wkładają pieniądze i wszyscy się w tem myją, by byli bogaci. (J. P.)

18/1 (gr. kat. 5/1). Wodochrestnyj świe(a)tyj wieczor, szczerdyj wieczor albo druhyj świe(a)tyj wieczor. Rano, przyniósłszy z cerkwi święconej wody, idą z nią w pole i kropią je, aby bodiaki nie rosły i krety pola nie niszczyły. Biorą też snop zboża, stojący od świąt Bożego Narodzenia w chacie (t. zw. „gid“ (J) albo „korol“ (P) i pokropiwszy go święconą wodą, obwiązują słomą z niego drzewa owocowe, by dobrze obrodziły. Z mąki i święconej wody robią ciasto i znaczą niem krzyżyki na wszystkich drzwiach w chacie i na dworze, by złe przystępu nie miało.

W dniu tym zatykają na wrotach małe krzyżyki drewniane, przybrane w ziele i róże z papieru. (J. P.)

19/1 (gr. kat. 6/1). Widorszczie albo Ardan. Po nabożeństwie w cerkwi odbywa się święcenie wody na rzece z procesją. Ludzie, idąc na nabożeństwo, biorą ze sobą naczynia na wodę jak koneweczki, dzbanki lub flaszki, w które wkładają wasylek, kłosy owsa i nieco chleba (J.) lub ubierają naczynie listkami barwinku. (P.) Po poświęceniu wody niektórzy maczają głowy, inni piersi, ręce lub nogi w rzece, by ich nie bolały.

Przyniesioną wodę piją wszyscy, nie jedząc nic przedtem od rana, resztę przechowują przez cały rok, pomaga ona bowiem w chorobach ludziom i bydłu. (J. P.)

20/1 (gr. kat. 7/1). Iwana chrestytele. Kobiety nie przędą, aby wilki owiec nie pożerały. (J. P.)

22/3 (gr. kat. 9/3). 40 Muczenników. Kobiety nie przędą, by miały urodzaj na len. (J. P.)

30/3 (gr. kat. 17/3. Na „tepłoho Ołeksy“ wypuszczają pszczoły z ulów, jeżeli ciepło na dworze. (J. P.)

Wełykdeń albo wełykodni świe(a)ta. — W „szutkowu nedilu“ (niedzielę palmową) przed Wielkanocą świecą t. zw. „szut-

ki“, tj. gałązki łożyny. Po poświęceniu — wróciwszy do domu — idą najpierw do stajni i biją niemi bydło (J.), w chacie biją dzieci (P.), mówiąc: „Szutka tie bje, ne ja — wid nyni za tyżdeń Wełykdeń“. Bазie z tych szutek obrywają i połykają, nie mniej też dają dzieciom i bydłu, by było zdrowe. Szutki przechowują przez cały rok w chacie za obrazami a po roku palą je w piecu.

W wielką środę i czwartek pieką kobiety paski, we czwartek robią chłopcy klepadła drewniane a w sobotę najwięcej piszą pisanki, zazwyczaj o tle czerwonym lub liliowym z białymi gwiazdkami.

Święcenie pasek odbywa się na „cwentary“ obok cerkwi, w niedzielę wielkanocną rano.

Przed spożywaniem paski jedzą święconą pokrzywę z masłem i solą, aby muszki nie kąsały ludzi. (J. P.) Pasterzom z połonin nie wolno w święta wielkanocne jeść mięsa, aby im w lecie wilki lub niedźwiedzie szkód w bydło nie wyrządzały. (J.)

W poniedziałek i wtorek chodzą parobcy za pisankami. Która dziewczyna nie dałaby pisanek, tę zlewają wodą koło studni lub w rzece.

6/5 (gr. kat. 23/4). Na Juria nie robią, bo to „jałowij deń, toby sie nic ne rodyło“. Robią też wtedy mazią krzyżyki w stajniach, by wiedźmy mleka krowom nie odbierały.

8/5 (gr. kat. 25/4). Na Marka nie sieją bo „muszka obsiada je ćwit“, nie orzą też wtedy, bo przez 7 lat ziemia by nie wydała plonu.

13/5 (gr. kat. 30/4). Na Jakowa nie można strzydz owiec, bo chorowałyby.

Święta ned'ila (Zielone święta). „Maja“ chaty, zboże, kartofle gałązkami jawora, grządki lnu zaś wierzbiną.

7/7 (gr. kat. 24/6). Na Iwana idą dziewczęta i kobiety przed wschodem słońca kąpać się w zbożu, a potem w potoku. Myją się wtedy rosą z pszenicy, aby ich oczy nie bolały i zbierają „iwankie“, tj. zioła, które dają święcić na „lle“ i przechowują je za obrazami. Pomagają one bowiem w chorobach ludziom i bydłu. (J. P.) „Maja“ też wtedy chaty i pola leszczyną (J.) a także kaliną (P.), len zaś wierzbiną.

Przed Iwanem nie kąpią się w rzece, bo gady dotąd znajdują się w wodzie. Jeżeli grzmi na Iwana, to orzechy laskowe będą robaczliwe, gdy chmurno, będą wodniste. (J. P.)

2/8 (gr. kat. 20/7). Na Ile nie robią, aby drzewo ludzi nie zabijało w zrębach. (J. P.)

4/12 (gr. kat. 21/11). Na Wowedenie przywiązują do tak zwanego „połaznika“ więcej jeszcze wagi, jak w święta Bożego Narodzenia. Do chaty wpuszczają tylko żydków — bo ci szczęście przynoszą — i obdarzają ich pieniędzmi i owocami. (J. P.).

17/12 (gr. kat. 4/12). Na Warwary kobiety nie przędą, aby zwierzyna drapieżna w bydle szkód nie wyrządzała.

18/12 (gr. kat. 5/12) Sawy. Tak samo, jak wyżej.

13/12 (gr. kat. 30/11) Andrija. Wieczór dziewczęta wróżą sobie mężów. Niektóre nago całkiem sięją nasienie konopi na dworze włócząc spodniami i przemawiając: „Andriju, Andriju ja kołopni siju, hacziamy skorodzu, widdawaty sia chocz (P.), pieką „pałenyczki“ (placki) i dają je jeść psu lub kotowi; której placek zje pierwszej, ta z dziewcząt wpierw wyjdzie za mąż (P.), lub też wylażą na piec i „opałają“ w nieckach zwinięte krajki, a której dziewczyny krajka wpierw wypadnie, ta pierwszej się wyda. (P.) Nie mniej też liczą koły w płocie: Ni oden, ni dwa itd. aż do dziewięciu; jaki jest kół dziewiąty — czy prosty, czy krzywy, czy gruby, czy obdarty — takiego męża dziewczyna dostanie. (J. P.) Albo wreszcie wiążą sznury na poprzek w ulicach, a który parobek zapłącze się w te sidła, ten też przyjdzie „na swad'bu“ do tej dziewczyny, która je zastawiła. (J.)

30/12 (gr. kat. 17/12) Danyła stoupyńka. Nie przędą, by wilki nie pożerały owiec. (J.)

W dewiatyj czetwer (9 czwartek po Wielkanocy) nie robią, bo twierdzą, że „buria toj chlib wibje, szczo sia koło neho robyt“, w lesie zaś nie robią „aby sia lude ne kaliczyły, abo i na smert' derewo może ubyty“.

XVIII. Zwyczaje obrzędowe ¹⁾.

Chrzest. Nowo narodzone dziecko niosą do chrztu zaraz po urodzeniu, często nie dając mu nawet piersi. U progu chaty

¹⁾ Podajemy tu tylko niektóre zwyczaje połączone z chrzcinami i pogrzebem, gdyż opis wesela zamieściliśmy już na innem miejscu (w rozdz. II.).

ścielą wtedy kozuch wełną do góry a baba niosąca dziecię, idąc do cerkwi a tak samo wracając po chrzcie z dziecieniem do domu, musi stanąć na kozuch, „aby detyna taka była bohata na wsio, jak toj kozuch na wownu“.

Kumy, jako kryżmo, dają płótno „kramśkie“ czyli sklepowe, a gdyby która z kum krzyżma nie dała, upomina się dziecię samo po sześciu latach („ide prawyty“). Jeśliby jednak i wtedy jeszcze kuma dać krzyżma nie chciała, miałyby za to grzech wielki a dziecko byłoby nieszczęśliwym.

„Bajstrukam“ (dzieciom nieprawego łoża) ksiądz sam wybiera imiona „pohani“ czyli „paskudni“ jak Aftanazy, Sofron, Kieryno, Kłym, Dywo, Oryńka, Kieryna, Mokra itp.

Po chrzcie odbywa się zazwyczaj gościna, na którą sprasza sąsiadów. Chrzestnych rodziców nazywają „nanaszko i nanaszka“, pochrzestników pochrestnyk i pochrestnicy.

Kobiecie przed wywodem nie wolno przejść za miedzę; tak samo źle bardzo gdyby kobieta nie wywiedziona przeszła komu drogę. (J. P.)

Pogrzeb. Gazda, gdy ktoś umrze w domu, chodzi bez czapki przez cały czas, jak długo ciała nie pogrzebią. Dopiero idąc na cmentarz bierze czapkę lub kapelusz pod pachę i wracając już stamtąd, nakłada na głowę. Dziewczęta i kobiety z rodziny (w tej chacie) chodzą z rozpuszczonymi włosami i po pogrzebie dopiero zaplatają je w warkocze.

Jeżeli umarła dziewczyna, to na drzewcach chorągwi uwiązują po kawałku płótna. Dziewczyna bowiem, wychodząc za mąż, daje płótno w prezencie rodzinie młodego i dla tej przyczyny mają uwiązywać płótno na chorągwiach przy pogrzebie w Jasieniu. W Perehińsku natomiast przywiązują czerwone chustki.

W pierwszą noc po pogrzebie pozostawiają dla duszy zmarłego, która ma przychodzić, wieczerzę w postaci kieliszka wódki i kawałka chleba, gdy umarł ktoś starszy, lub garnuszka mleka i bułki, gdy umarło dziecko. Rano, kto pierwszy wejdzie do chaty — obcy czy żebrak — dostaje tę wieczerzę.

W dziewięć tygodni po pogrzebie zanoszą rodzina zmarłego jako ofiarę do cerkwi pięć bochenków chleba, świecę i „ładan“ (z czego świecę i 3 bochenki chleba dla księdza, 1 bochenek dla diaka a 1 dla pałamarza) a ksiądz nad tymiż odprawia „mału panachiedu“ czyli „parastas“ i to są t. zw. „dewiatyny“.

Po zmarłym nosi najbliższa rodzina żałobę („ziel“) najczęściej przez rok. Kobiety ubierają wtedy chustki czarne, nie noszą koralu, parobcy zaś nie zatykają „kosyci“ za kapelusz. (J.) Nie tańczą też wtedy, ani nie bielą w chacie, ni myją stołów, ław ani ścian. Jeżeli umrze ojciec lub matka a dzieci by tańczyły w czasie żałoby, to mówią, że „topczut (ojcu wzgl. matce) po hrudech na tim (tamty) świti“. (J. P.)

Poroniony płód chowają pod murem cmentarza. Nim jednak grabarz zabierze go z domu, zaklina wpierw, gdyż nie zaklęty w sześć lat upomina się o swą część z ojcowizny („pajku“). Gdy płód jest męski, zaklęcie brzmi: „Zakłyna ju tie abys do seho miścia ne maw raciji“ a rzucając nań patyczkami, mówi dalej: „Meczu ty kosu — trawu kosyty; hrabli — sino hrebsty; wyły — sino metaty; cip — snopy mołotyty; motyku — bulby sapaty itp.“. Gdy płód był żeński wypowiada grabarz tak samo pierwszą część zaklęcia, a rzucając — podobnie jak przy płodzie męskim — patyczkami wymawia: „Meczu ty serp — zbieżie żiety; motyku — bulby sapaty; hrabli — sino hrebsty; krosna — połotno tkaty itp.“. — Grabarz, niosąc taki płód na cmentarz, nie śmie się do nikogo odzywać. (J. P.)

XIX. Zwyczaje miejscowe ¹⁾.

Dawniej po największej części ludzie sami wykonywać mieli sąd nad winnymi. Dziewczętom lekkich obyczajów ucinano warkocze, żyjących w konkubinacie wsadzano na wóz, a ubrawszy im głowy w wianki słomiane (powrósła), tak ich ciągnięto przez wieś — na pośmiewisko ²⁾, innych znowu brano w dyby i stawiano w karczmie, by się na nich ludzie zglądali.

Miedzę ustanawiają dwaj sąsiedzi przewracając każdy po jednej skibie a pośrodku nich kładą większe kamienie, zwane „meżiwnykie“.

Orkę lub siejbę zaczynać należy rano i to w poniedziałek, wtorek lub czwartek. Nie powinno się natomiast rozpoczynać tych czynności pierwszego dnia po nowiu, bo zboże takie kwitłoby ciągle nie wydając plonu.

¹⁾ Zwyczaje miejscowe zebraliśmy przeważnie w Jasieniu.

²⁾ Ostatni wypadek miał mieć miejsce przed kilkunastu laty z niejakim Jakimem Waszkurem w Jasieniu. (Opow. Jakiw Raragowski Bahrij z Jasienia).

W dniu rozpoczynania orki lub siejby nie dają nikomu nic z chaty.

Gospodarz siejąc pierwszy raz w roku wkłada w torbę ze zbożem malutki chlebek, który żona piekąc paskę przed Wielkanocą, spiekła z ciasta paskowego, tudzież ogarek pozostały ze świecy palącej się na stole w wigilię Bożego Narodzenia. A kiedy zboże już wszędzie, zaświeciwszy ten ogarek, obchodzi grzędy, aby ziarno takie było jasne, jak jasno świeca się świeci.

Zboże żną sierpem i każdy sam wiąże je w snopy od razu.

Celem ochrony przed burzą „mają“ pola w Zielone święta gałązkami jaworu, na Iwana zaś gałązkami leszczyny a len, konopie i kapustę tak podczas Zielonych świąt, jak i na Iwana mają wierzbina.

W dziewiąty czwartek po Wielkanocy zazwyczaj odbywa się poświęcenie pól przez księdza, z procesją i obrazem Matki Boskiej, niesionym przez dziewczęta. Dziewczęta plotą wieńce z kwiatów polnych i ubierają nimi drzewca chorągwi i krzyże stojące w polu. Przy krzyżach tych odprawia się nabożeństwo.

Zanim zaczną orać, obchodzą na podwórzu pług i kropią go święconą wodą mówiąc przy tem modlitwę (psalm L, lub gdy kto nie zna psalmu, to „Ojcze nasz“ i „Zdrowaś Maryo“), pierwszego dnia orki wieczór natomiast, wróciwszy z pola, ściągają obuwie na dworze, aby pchły się nie mnożyły.

Jeżeli kto, siejąc, zostawi „nedosiw“ (miejsce niezasiane), mówią, że ten umrze.

Len, by był ładny, należy ziarno zakupić u kogoś obcego a przyniósłszy do domu, przeciąć worek u spodu i tak wysypać przesypując je następnie przez kłódki koła od wozu lub wianki ślubne.

Rosadę (nasienie kapusty) zasiewają w dniu Hamana. Na grządkę znoszą krzaki jałowcu, świerczyny, olchy itp. i zapalają. Drugiego dnia mieszają pozostały popiół dobrze z ziemią za pomocą grabel, a roztarłszy trochę gliny rękami, mieszają z nasieniem i zasiewają. Pośrodku grządki wtykają patyczek owinięty szmatką, aby nasienie dobrze kiełkowało. Przy sadzeniu flanców owijają kobiety głowy w białe chustki, aby kapusta była tak białą a głowy miała większe jak kobiece.

Po posadzeniu kartofli, tarzają się po grzędach, aby kartofle tak się toczyły.

Ażeby bodiaki nie rosły po polu i krety szkód nie wyrządzały, kropią pola święconą wodą w wigilię święta Jordanu.

Aby gąsienice kapusty nie jadły, posypują ją popiołem wybranym z pieca w wigilię Bożego Narodzenia. Posypują też kapustę dużemi mrówkami („murandelami“), by te gąsienice wyzbierywały.

Związując pierwszy snop zboża, wkładają weń zeszloryczny wieniec dożynkowy. Pierwszy snop stawiają niektórzy w wigilię Bożego Narodzenia jako „gida“ (dziada) za stołem.

Po ukończeniu żniwa wiją wieniec dożynkowy z kłosów, który, gdy więcej jest żeńców, niesie któraś z dziewcząt — jako młoda — na głowie, przyczem inne klaszczą w dłonie i śpiewają pieśni weselne. Jeżeli żęto zboże „za tłokę“ (bez zapłaty), gospodarz robi wieczór gościnę i przywołuje muzykę. Gdy mało jest żeńców i to przeważnie samych domowników, niosąc wieniec w ręce i ucztę nie robią.

W środę, piątek lub sobotę nie dożynają zboża, zostawiając na jeden snop przynajmniej.

Składając snopy w obrogu lub stodole, kładą na spód czosnyk i jałowiec, by myszy zboża nie jadły, koło obrożyn sypią popiół a składając pierwszą furę, nie mówią nic do siebie, lecz porozumiewają się na migi.

Dzieci, by nie lazły w zboże, straszą mówiąc, że siedzi tam „baba dyka“.

Obrywając owoce, zostawiają jeden owoc na drzewie „aby ne buło hołe“, aby „rodyło“.

Wybierając kartofle, zboże lub mąkę ze skrzyni, należy nieco zboża w torbie zostawić i przynieść do domu.

Kiedy pierwszy raz na wiosnę wypędzają bydło ze stajni, pastuch z chlebkiem, spieczonym z ciasta paskowego przed Wielkanocą i „szutką“ musi bydło obejść trzy razy dokoła „aby sie chudoba worocha trzymała“. Przed progiem stajni natomiast kładą krajkę, siekierę, trochę soli i ogniu tak, aby bydło, wychodząc ze stajni, przez nie przechodziło, a to w tym celu, aby nic bydłu poszkodzić nie mogło. Gdy bydło pierwszy raz wypędzają na paszę po palmowej niedzieli, biją je „szutką“ wyganiając ze stajni.

Słomę rozścieloną pod stołem w wigilię Bożego Narodzenia palą drugiego dnia świąt w miejscu, którędy bydło przechodzi, aby wiedźmy temuż nie szkodziły.

W dniu Juria plotą wianki z kwiatów polnych i wkładają bydlu na rogi.

Na wiatr północny lub wschodnio-północny mówią „wustik“, na południowy „węgierskij“, na zachodni „madzurskij“. Gdy mgły od północy nadciągają mówią „wstoki zabyły“.

Podczas gradu wyrzucają oknem miotły, „koczerhy“ i łopaty od pieczenia chleba.

Przy sporządzaniu boiska („tik“) spraszają muzykę, a tańcząc w ten sposób glinę ubijają. Ubijając glinę pod „picz“ (piec) zwołują również chłopców, którzy gdy dostaną wódki, przyspiewując skaczą, dopóki gliny nie ubiją.

Brustury, w marcu 1909.

Kilka wyrażen ludowych z Małych Kończyc koło Zebrzydowic na Śląsku.

Alojs, Alojzy; imię męskie.

Babiczka, akuszerka, położna.

babuć, wieprzek; świnia; często używanym jest frazes: „Wiwat! Niech żyje babuć w klotce!“, jeśli się ktoś z nieodpowiednim dowcipem wyrwie.

barzéna, błoto; oparzelisko; trzęsawisko.

bibrówka, brusznic; rodzaj jagody leśnej, podobnej z wyglądu do borówki.

blamborzyć, mówi się tak o bulgocącej wodzie; bulgotać.

błęcha, pchła.

bocuń, bocian.

buchta, rodzaj bułki, upieczonej z delikatnej pszennej mąki,

burmister, burmistrz.

Cent, cetnar.

cera, córka.

cerziczka, córeczka,

cesta, droga; gościniec.

chałupnik, gospodarz, mający własne obejście.

chwośt, ogon.

ciérń, krzak; tarnina.

ciongnonć sie, iść precz; wyrażenia: „Ciong sie“, używa się wtedy, gdy ktoś nieproszony do czegośkolwiek się wmiesza.

czert, dyabeł; czart.

czorownik, człowiek, mo-
gący duchy wywoływać, lub
zaklinać; czarnoksiężnik.
cztericet, czterdzieści.
czternost, czternaście.

Djobeł, szatan; zły duch.
dudłać, narzekać; skarżyć
się ciągle na coś; zrędzić.
duszczał, pokutująca du-
sza zmarłego człowieka.
dwacet, dwadzieścia.
dwanost, dwanaście.
dwasta, dwieście.
dycki, zawsze; ciągle; bez
ustanku.
dzichówka, płachta, słu-
żąca do noszenia trawy,
dziedzina, wieś sama,
w odróżnieniu od dworu.
dzieża, cebrzyk, w którym
się zarabia ciasto.
dziwać się, przypatrywać
się; oglądać coś.
dźwirze, drzwi.

Fana, chorągiew; sztandar.
fara, plebania.
farorz, proboszcz.
ferun, przewisko; nie da-
jący spokoju; napastujący;
piorun.
fojt, wójt.
forstant, naczelnik stacyi.
frajer, kawaler, starający się
o rękę panny.

Gadzina, drób, ptactwo.
gazda, bogaty chłop, mają-
cy własną chałupę i grunt,

a nie odrabiający pańszczy-
zny.
golon, kawaler.
golonka, panna na wyda-
niu.
gonsionka, gasienica.
gospoda, dom zajezdny;
karczma.
gospodzki, właściciel do-
mu zajezdnego.
gronotny, tęgi; tuczny.
gruch, przewisko; nieokrze-
sany i gburowaty chłopiec
lub też dziewczyna.
gudłaj, przewisko; prze-
korny; niedołęga.

Hahar, przewisko; włóczę-
ga; gdy pociąg jedzie w stro-
nę Krakowa, na wschód,
wtedy dzieci wołają: „Z Ha-
harami do Krakowa“, na-
śladowując głos i takt wybu-
chającej pary i dymu z ko-
mina lokomotywy.

hawirz, górnik; każdy czło-
wiek zajęty przy kopalni,
głównie przy kopalni wę-
gla kamiennego.

hebama, akuszerka; poło-
żna.

hned a, wnet; wkrótce.

hnetki, zaraz; niedługo.

Hunys, Janek; Jasiek; zdrob.
imię męskie.

Idem, idę; częstem jest wy-
rażenie: „Dziwien!“, jeśli
się chce kogoś natrętnego
odpedzić; w 3 os. czasu

przeszł. niedok., jak n. p.
we formie: „On szoł“,
występuje temat odmienny.

Janiczek, świetlik święto-
jański; Janeczek zdrob. imię
męskie.

Jelinka, jelonek, owad, sia-
dający tylko na dębach.

Johan. Jan; imię męskie.

Johanna, Joanna; imię
żeńskie.

Kadłubek, klatka dla szpa-
ków, zbita z sześciu de-
szczułek, z niewielkim, o-
krągłym otworem w śro-
dku; nazwa studni źródła-
nej, zrobionej z jednego
kłoca drzewnego, bez po-
krycia od wierzchu i z ma-
łym, okrągłym otworem
z boku, dla przeciekania
zbytcej wody.

kel, kapusta włoska.

kelerub, brukiew, roślina
warzywna.

kiery, który.

klebecić, plęść niestwo-
rzone rzeczy.

klebeta, dużo gadająca ko-
bieta.

klebetnica, baba mieląca
językiem.

klebetnik, zręda; gaduła.

klenkanie, czas, w któ-
rym na Anioł Pański dzwo-
nią.

kludzić, prowadzić; wieść;
we formie zwrotnej: „Klu-

dzić się“ znaczy tyle, co
iść; chodzić.

Kłobuk, kapelusz; we wy-
rażeniu: „Kłobuk cu-
kru“, znaczy to tyle, co
głowa cukru.

kłobuczek, czapeczka.

kminić, kłamać; blagować.

knajtek, przezwisko; wy-
rostek; smarkacz.

kokot, kogut; zdrobniałe:
„kokotek“ służy na o-
znaczenie lokalnego pocią-
gu, kursującego między Pio-
trowicami, niedaleko od
Małych Kończyc leżącą wsią
a Frysztatem, miastem po-
wiatowem.

kole, koło; przy.

kolorz, kołodziej.

komornik, mieszkający u
jakiegoś bogatszego gospo-
darza.

komorne, wynajęte mie-
szkanie.

konać, dokonać czegoś, do-
kazać.

kos, ptak kos; we frazesie:
„Ta baba, to kos“ ozna-
cza to tyle, co cięty; nie
w ciemię bity.

krumpieć, trzeszczeć; ugi-
nać się.

krupicznio k, pewien ro-
dzaj pieczywa, zrobionego
z mąki pszenicznej grubej,
tartej na żarnach z pośpie-
chem.

krzyż, krzyż.

kubiéta, kobieta zamężna.

kuckać, kaszleć.

kuckanie. kaszel, duszenie się.

kwit, okowita; spirytus; wódka.

kwok, karpień, roślina pastewna.

kyrczeć, tak mówią, gdy kwoka siedząc na ziemi, z cicha gdera; pomrukiwać.

Lagromentnik, przewisko; rozpustnik; zły człowiek.

lagromentnica, zepsuta kobieta; bezwstydnica.

lajer, katarynka do grania.

lajerka, kobieta, grająca na katarynce.

lajermón, kataryniarz.

lajermónka, baba, grająca na katarynie.

leśnik, duch leśny.

Lojska, Alojzya; imię żeńskie.

luto, smutno; wyrażenie: „Luto mi“, oznacza tyle, co lituję się nad kimś.

lutość, żal; smutek; litość.

Maciczka, mateczka, matka.

mamona, duch zwodzący maryjonek, majeranek, roślina warzywna.

maszyna, kolej żelazna; pociąg.

mentel, motyl.

mienij, mniej.

młének, tartak; piła drewna.

mora, duch, nachodzący ludzi we śnie.

możno, możliwe.

muter, matka.

muterka, mateczka.

Nima, nie; frazes: „Nima można“ oznacza coś niemożliwego.

nocznica, duch, zwodzący ludzi; ćma nocna.

Obrazek, figura, lub też obraz jakiegoś Świętego, lub Świętej, stojącej przy drodze.

Olmaryja, szafa z przyborami kuchennymi; spiżarnia.

omotać, omamić kogoś.

opica, małpa.

opowozyc się, odważyć się; poważyć się.

Ostropiec, drąg z drzewa z wystającymi po bokach kołkami, służący do suszenia siana.

owczorz, pastuch owiec.

owieżina, mięso wołowe.

ożrały, upity, pijany.

Paterrek, ksiądz; proboszcz.

pieron, piorun.

pieroński, przeklęty; przewisko.

plasnóć, plusknąć we wodzie.

plumps, wykrzyknik, gdy
coś do wody wpadnie.

podziwiać się, patrzeć się,
ogłądać się.

porzat, już; ciągle.

przekludzić, przeprowa-
dzić; we formie zwrotnej:
„Przekludzić się“ zna-
czy to tyle, co przeprowa-
dzić się.

przi, przy.

prziidem, przyjdę; idę;
w 3 os. czasu przeszł. do-
kon., jak n. p. we wyraże-
niu: „Chłop prziszoł“,
występuje inny temat.

przikludzić, przyprowa-
dzić; przywieść.

puczyć, kręcić; jeśli ktoś
powie: „Puczy mnie
w brzuchu“, to znaczy
to tyle, że on ma ból żo-
łądka.

Rechtur, kierownik szkoły,
rész, żyto.

rozpajdzony, rozognio-
ny; ognisty; płomienny; pa-
lący się.

ryma, katar.

rzékać, modlić się.

rzékanie, modlitwa.

Saframentnik, przezwisko;
przeklętnik; bezbożnik.

sérkorz, fabrykant serów.

sfol, rozmysł: wyrażenie:

„Na sfol“ oznacza tyle,
co z rozmysłem, na schwał.

siedlok, chłop, mający
własną posiadłość ziemską.

skoczka, pchła.

skrzot, przezwisko; mały
dzieciak.

skrzotek, przezwisko; smar-
kacz; małec.

ślepiec, bąk koński; giez.

sozawica, sadzawka, w któ-
rej zwykle znajduje się wiel-
ka, drewniana skrzynia z ry-
bami na rozplodnienie; z tej
skrzyni przenoszą potem
młode rybki do właściwego
stawu.

spanie, śpiączka.

starość, kłopot; staranie się.

starzyczka, babka.

starzyk, dziadek.

stela, stąd.

strom, drzewo.

sturkać, popychać.

strzachaty, wielki; szero-
ko rozpostarty.

strzykać, pluć; ziać czemś.

strzyżek, mała mysz pol-
na, z wydłużonym nieco
pyszczkiem.

swaczyć, jeść wogóle; spo-
żywać podwieczorek.

swaczyna, jedzenie w ogó-
le; podwieczorek.

synek, chłopiec; synek.

szatka, chustka na głowę,
ozdobiona kolorowymi de-
seniami, lub też zupełnie
pojedyncza i biała.

szkolnik, uczeń.

szkolniczka, uczennica.

sztreka, tor kolejowy.

szuścić, szumieć; robić
hałas, przypominający sze-
lest liści.

szwarny, piękny; zgrabny.
szwestka, drobna śliwka.
szykowny, zgrabny; prędkie.

Takowny, taki; tak wielki.
telki, taki; tak duży; przy-
słowia: „Telkie jabko
za grejcor“ używa się
wtedy, gdy się coś komuś
nie uda.

trawnica, płachta, służąca
do noszenia trawy.

trzi, trzy.

trzicet, trzydzieści.

trzinost, trzynaście,

trzysta, trzysta.

Uczyciel, nauczyciel.
utopiec, duch wodny.
użrać, ukąsić; ugryźć.

Wanielik, ewangelik.
wasermon, duch wodny.
wen, precz.

wielgi, wielki; wyrażenie:
„Wielgie nobożeń-
stwo“ oznacza sumę w ko-
ściele.

wkludzić, wprowadzić; we
formie zwrotnej: „Wklu-

dzić się“ ma to znacze-
nie wprowadzić się.

wula, wola; chęć; frazes:
„Po wuli“, oznacza tyle,
co chętniej; po dobroci.

wykludzić, wynieść; we
formie zwrotnej: „Wyklu-
dzić się“ znaczy to tyle,
co wyprowadzić się.

wyrch, szczyt; piętro; strych.

Zaburzyć, zastukać.

zakludzić, zaprowadzić.

zabluhać, zbulgotać.

zowidka, córka naturalna,
pochodząca z nieprawego
małżeństwa.

Żrządło, zwierciadło.

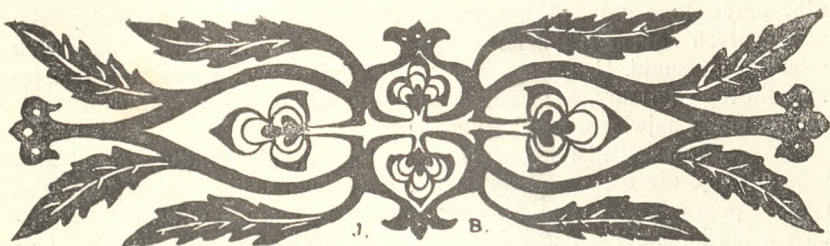
żwierz, zwierzę.

Żbluchać, bulgotać; mó-
wią tak wtedy, gdy na wo-
dzie pokazują się bańki,
pękające przy zetknięciu się
z powietrzem i wywołujące
tem pewnego rodzaju oso-
bliwy dźwięk.

zymła, rodzaj bułki z ży-
tniej mąki, pieczonej za-
zwyczaj tak, że się ich po
kilka naraz w jednym sze-
regu trzyma.

Lwów, 1908.

Jan Koczwara.



RECENZYJE I SPRAWOZDANIA.

Prof. Lubor Niederle. *Slovanské Starožitnosti. Díl kulturní. I*
Praga. 1912.

Z pomnikowego dzieła, dającego syntezę wiedzy dzisiejszej o dziejach pierwotnych Słowian, wyszedł świeżo spory tom, poświęcony wyłącznie temu, co niegdyś nazywano „starożytnościami prywatnymi“, przedstawiający więc rzecz o rodzinie, a mianowicie o zwyczajach i obrzędach, wiążących się u Słowian z narodzinami, z weselem, ze śmiercią i pogrzebem; między narodziny a wesele wstawiono rozdział o kosmetyce, o pożywieniu i napojach, który tu pomijamy. Tem większą uwagę zwrócimy na ustępy o owych trzech głównych epokach życiowych, na ustępy folklorystyczne w najściślejszym tego miana znaczeniu, chociaż same terminy: starożytności i folklor, bynajmniej się nie pokrywają; folklor, mianowicie u Słowian, sięga znacznie dalej. Widzimy to dosadnie w dziele Niederlego. Krępuje niemal ten termin starożytności, narzuca mu formalnie obowiązek śledzenia przedewszystkiem tego, co historia (kroniki dawne, akty, opisy, podróże, legendy) i archeologia poświadczają, co z dokumentów i wykopalisk odtworzyć można; wobec tego ustępują z walną szkodą dla rzeczy samej, świadectwa folklorystyczne na dalszy plan, niby podrzędne. W istocie zaś ma się rzecz całkiem przeciwnie: wobec dotkliwego ubóstwa dawnych źródeł, coby nam o pierwotnych Słowianach prawdy, o ich życiu rodzinnem, o zwyczajach i obrzędach, nabierają folklor dzisiejszy i świadectwa społeczne wagi tem większej, szczególnie jeśli odnoszą się do okolic, gdzie z powodu braku kultury i komunikacji pierwotne stosunki względnie najmniej uległy zmianom. Takie okolice były do niedawna a nawet są dziś jeszcze na Bałkanie, którego ludność słowiańska, przez inwazyę turecką odcięta od Europy,

niby przywalona gruzami, byt średniowieczno-patryarchalny przechowała; w zapadłych kątach Białej Rusi, na północy wielkoruskiej można równie odnaleźć stosunki. Uzupełnia wreszcie te świadectwa społeczne sam język, którego terminy, acz dziś zapomniane nieraz lub w znaczeniu zmienione, tchną największą starożytnością.

Niederle jest historykiem i archeologiem, nie folklorystą ani filologiem, więc nie dziw, że niemal połowę jego księgi zajmuje wykład rytuału pogrzebowego; że o weselu mówi się tylko na kilkunastu kartach a już najmniej o narodzinach. Świadectwa historyczne płyną bowiem z natury rzeczy obficie tylko dla opisów zgonu i pogrzebów, archeologiczne wyłącznie grzebania zwłok dotyczą; w przedstawieniu więc Niederlego dramat najbogatszy, najobfitszy w szczegóły charakterystyczne, dramat weselny, wypadł wcale blado; o narodzinach (t. j. o towarzyszących im obrzędach) niemal nic się powiedzieć nie dało. Do macoszego traktowania tych działań przyczyniła się jeszcze inna okoliczność. Mamy poddostatkiem materiałów ludowych, zebranych zewsząd, nie mamy jednak ich opracowania umiejętnego, ich zestawienia i porównania. Nie można więc było wymagać od Niederlego, żeby to on właśnie takiej żmudnej pracy się podjął i sam wszelkie braki zastąpił; nie myślimy też robić mu jakichkolwiek zarzutów, że najciekawszy dział pracy jego wypadł najmniej ciekawie, że autor świadomie nie wyczerpał wszystkiego, co by się o tem już dziś powiedzieć dało. Luki, pozostawionej przez autora, recenzent nie myśli wypełniać; skonstatowawszy sam fakt i jego przyczyny, zadowolimy się kilku uwagami.

Już zaznaczyliśmy, że Niederle, zawisły od źródeł historycznych i archeologicznych, o narodzinach nic bliższego nie prawi; zatrzymał się się tylko przy postrzyżynach. Zebrał jak zawsze, najobfitszą literaturę, uzupełnił Potkańskiego znane studjum; w wykładzie samej instytucji ostrożny jak zawsze, ograniczył się do twierdzenia, że co najwyżej oznaczała ona przejście chłopczyka od wyłącznie kobiecej opieki, do innej, napoty już męskiej; przy rozbieżności dat, t. j. w którym roku życia u Słowian postrzyżyny odprawiano (i dziś jeszcze na Bałkanie odprawiają), trudno istotnie zdobyć się na coś konkretniejszego. Dalej zajął się faktem zabijania czy porzucania niemowląt u Słowian, poświadczonym jak najwyraźniej z Pomorza (i z Prus sąsiednich), co do dziewcząt szczególnie, owym najprostszym i najpotworniejszym maltuzyanizmem czasów pierwotnych, tem bardziej zastanawiającym, że właśnie kobieta miała cenę znaczną nie tylko jako robotnica, lecz i jako towar (kupowano kobiety). U innych Słowian o tem głucho, próżnobyśmy na Rusi itd. czegoś podobnego szukali, więc można bardzo wątpić, czy rys ten do wspólnej przeszłości słowiańskiej należy, skoro go widzimy tylko nad Bałtykiem samym u obu, graniczących z sobą bezpośrednio szczepów; może to więc rys całkiem lokalny.

Zadaniem Niederlego było odtworzenie rodzimej kultury słowiańskiej na krótko przed przełomem t. j. przed przyjęciem chrześcijaństwa. Ale wobec ubóstwa źródeł taki wymiar zadania musi pozostać życzeniem platonicznem; żeby mózdz coś o tej kulturze powiedzieć, trzeba sięgnąć do czasów nowych i najnowszych nawet. Tyczy się to najbardziej we-

sela; źródła dawne milczą o nich niemal zupełnie, lukę muszą więc zastąpić źródła nowe. Te zebrał systematycznie i omówił bardzo trzeźwo i jasno nasz etnograf Żmigrodzki r. 1907, w książce, przez naszą krytykę zupełnie niedocenionej (Obrzędy Weselne); zadaniem N. było, na tym fundamencie nowy, własny gmach wystawić. Zna wprawdzie N. tę książkę i nieraz ją nawet cytuje, lecz skorzystał z niej naleyście czy nie chciał czy nie wydołał. Wybrał on inną, znacznie lżejszą drogę: szemat gotowy, jaki wypracowali Schröder, Schrader i i. dla rytuału weselnego aryjskiego, szemat, jak z natury rzeczy wynika błady i szablonowy, przystosował do rytuału słowiańskiego i ponadto nie wiele co dodał. Nie zgłębił przedewszystkiem terminologii słowiańskiej, o dzie w o s ł ę b a c h np. i i. ani wspomniął; o swatach i swataniu, o družbach i družkach przemilczał również; pobieżnie i kołaczce weselne minął: wszystko naturalnie, bo brak mu historycznych (a tem bardziej archeologicznych) świadectw — ale cóż z tego dla rzeczy samej wypływa, czyż nas obowiązuje owa jurystów pedantycznych zasada: quod non est in actis, non est in factis? Właśnie na podstawie znakomitego studyum p. Żmigrodzkiego można dziś o tem wszystkiem dokładniej rozprawiać. Gdyby N. uważniej Żmigrodzkiego czytał, nie wpadłby nigdy np. na iście potworny domysł, jakim wytłumaczył sadzanie młodej na odwróconym kozuchu. Nie mogę jego tłumaczenia tego zwyczaju przytoczyć, bo wykracza zbyt contra bonos mores a przytem sensu niema najmniejszego. Ze Żmigrodzkiego byłby N. wyczytał, że ten wywrócony kozuch przy wszelakich obrzędach weselnych stale figuruje a wywodzi się on zdaniem mojem w prostej linii od woła czy owcy lub jagnięcia, jakie pogaństwo przy weselu, jak przy każdym innym uroczystym akcie, ofiarowało: wedle rytuału indyjskiego siadała młoda również na skórze, wedle rzymskiego siadali młodzi „na dwóch krzesłach przykrytych skórą (świeżo) zabitego baranka lub wprost na tej skórze rozesłanej na ziemi“ (Żmigrodzki 271). I pytania, czy i jakie istnieją przeżytki pierwotnego „umykania“ (porywania) dziewcząt, do czego Żmigrodzki tyle ciekawych uwag dołączył N. nie wyczerpał. Dodam jednak, że niejedno, co tu N. opuścił, w dalszych rozdziałach, gdzie mowa będzie o rodzinie i jej stosunkach prawnych, jeszcze się omówi; tam więc dopiero usłyszymy coś o p o s a g u, w i a n i e, m a ł ż o n k a c h i t. p.

Nierównie obficie, jak już wspomnieliśmy, wypadł rozdział o pogrzebach; owszem, może aż nadto obficie, bo systematyczne wyliczania wedle gubernii rosyjskich, jaki tam był sposób grzebania, nużą jednostajnością; można się było króciej z tem sprawić, tem bardziej, że mowa tych grobów jest dosyć niezrozumiała a przedewszystkiem okropnie lakoniczna. Ze źródeł historycznych wiemy np., że na stos męża wstępowała i żona, tymczasem żadne wykopalisko, dotąd przynajmniej, nie potwierdziło tego zwyczaju wyraźnie. Wartość więc tych świadectw archeologicznych bywa niemal odwrotną w stosunku do ich ilości; wynika z nich jedno, że Słowianie pierwotni zwłoki grzebali lub palili, jednak przed przyjęciem chrześcijaństwa palenie u nich nad grzebaniem stanowczo górę wzięło. Jak przy weselu, tak i przy pogrzebie wspomina N. i o igrzyskach (Kupale i t. p.), i pominkach (Dziadach i t. d.); mojem zdaniem

zbytecznie, gdyż w rozdziale o obchodach będzie musiał do tego powrócić.

Dotąd zastanawialiśmy się głównie nad brakami i lukami dzieła; należy teraz wskazać dodatnie jego strony. Witamy je jako najcenniejszy przyczynek a raczej jako podstawę do wszelakiego dalszego traktowania tej materii. Początkującego wprowadza odrazu do warsztatu naukowego, zaznajamia go wszechstronnie z źródłami (bardzo obszerne wypiski z tekstów łacińskich, greckich, cerkiewnych, zastępują formalnie całą literaturę) i opracowaniami, we wszystkich językach europejskich (szczególniej uwzględnia N. literaturę rosyjską, ale nawet rumuńska i węgierska nie pozostają w tyle; polska jednak stosunkowo najmniej wyczerpana, np. próżnoby szukać wzmianki o tylu ważnych pracach Zygmunta Głogera i i.). Zaznajamia go dalej z metodą; N. jest bardzo ostrożny przewodnik, nie unosi się żadną predylekcyą, żadną powziętą z góry myślą, wyłuszcza sumiennie wszelkie pro i contra i bardzo często można na jego zdaniu poprzestać; tylko tu i ówdzie, głównie w wywodach filologicznych i folklorystycznych, jako mu właściwie obcych, nie należy na nim polegać. Zadanie, jakie sobie N. wytknął, zebrać, uporządkować, oświecić krytycznie cały dawny materiał, historyczny i archeologiczny głównie, w pełni wykonał i rzucił raz na zawsze podwaliny pod wszelką dalszą budowę. Bardzo należałoby nam życzyć, żeby ktoś cenną tę pracę naszemu językowi przyswoił, żeby śp. Chamec, który przełożył pierwszy tom (historyczny) Starożytności tych, naśladowcą dla tego, nam o wiele ciekawszego działu jak najrychlej znalazł; autorowi zaś, wdzięczni za podjęty trud olbrzymi, za pilność żelazną, za sąd wytrawny, życzymy tylko, żeby jak najrychlej ciągu dalszego dokonał.

Berlin.

A. Brückner.

G. Smólski. *Gwara tatrzańska i jej piśmiennictwo*. Odbitka z Biblioteki Warszawskiej. Warszawa. 1911. 8° s. 49 + 1 nlb.

Rozprawkę niniejszą podzielił autor na 2 rozdziały: I. „Bogactwo słowniczkie gwary“, II. „Piśmiennictwo gwarowe“, będące próbą ogólnego ujęcia stanu badań w obu dziedzinach, tworzące obraz dosyć pobieżny, choć naogół całkowity kwestyi bądź co bądź młodej. Podanie w przypiskach dość obfitej literatury nadaje temu dziełku pewien charakter naukowy, mimo, że książeczka tchnie tonem agitatorskim, tonem, jakim oddychał niedawny zjazd podhalański. Z pojęć nowych wprowadzonych należy zaznaczyć „gwarę tatrzańską“ jako obejmującą 4 doliny u podnóża Tatr, a więc nie identyczną z gwarą podhalańską (z czego wysnuwa teorię, że gwara tatrzańska jest zabytkiem pierwotnej mowy chrobackiej). Z kolei następuje utyskiwanie na zanik gwary wskutek rozmaitych wpływów cywilizacyjnych, a wreszcie hymny na cześć gwary podhalańskiej. Przyznać jednak trzeba, że dobór wyrazów z różnych zakresów frazeologii gwarowej jest znakomity i daje poznać doświadczoną rękę tego pracownika na tej żmudnej niwie. Poruszył też autor problem „wyrazów wołoskich“ w gwarze, występując ostro przeciw identyfikacji ich z rumuńszczyzną.

Rozdział II. poświęcony piśmiennictwu podaje charakterystykę literatury ustnej (przysłowia, zagadki, pieśni, podania) okraszając to głównie obfitymi cytacjami; daje następnie pokrótce charakterystykę pisarzy ludowych (Suleja, Brzega), tudzież literatów, piszących gwarą (Tetmajer, Gwiżdż, Jedlicz, Orkan i t. d.) lub zbieraczy podań jak Stopka i i. Książka ta daje szkicowy rzut oka na całość, ale nie ujmuje jej w wyczerpującą całość, owszem jest wskaźnikiem na to, że praca badania naukowego w tym kierunku jest bardzo potrzebna.

Kazimierz Sochaniewicz.

Dr. St. Hupka. *W sprawie muzealnictwa etnograficznego zagranicą i u nas.* Odbitka z „Wszechświata“. Warszawa 1911. 16^o str. 17.

W. N. Charuzina. *Otczot o letniej pojezdkie w Germaniju (Katalogizacja, konsirwirowanije i razmieszczanije kolekcij w etnograficznych muziejach).* Moskwa 1912. 8^o str. 96.

Jednocześnie otrzymałem od autorów wyżej wymienione ich prace, które sprawiły na mnie przyniatające wrażenie. Oto dwaj specjaliści jadą za granicę, by się przypatrzeć pracy naukowej i dorobkowi krajów niemieckich i zanotować to wszystko, co się da zastosować w rodzimych warunkach, co posunie naprzód odpowiednie prace w ojczyźnie każdego z autorów. Obaj wywiązali się sumiennie, lecz wynik ich pracy zestawiony razem, wskazuje jaskrawie na ten smutny i niski stan, w jakim znajduje się u nas ludoznawstwo. Nie chcę przeceniać znaczenia muzealnictwa w etnografii, lecz uznać muszę, iż jest ono niezbędnym i ważnym czynnikiem w rozwoju tej wiedzy.

P. Hupka już w pierwszych wierszach swego artykułu zaznacza, iż muzealnictwo etnograficzne na ziemiach polskich rozpoczyna się organizować i dla tego szuka u Niemców, Czechów, Szwajcarów ogólnych zasad tworzenia muzeów. Pomimo, iż drukował swe wrażenia w piśmie czytane przez wyborową inteligencję (w „Wszechświecie“) p. Hupka, znając swe społeczeństwo, uczy je początków, stara się przekonać, że mamy obfitsze niż na Zachodzie Europy bogactwo odrębnej i starszej wiekiem kultury ludowej i że zacofanie kulturalne ludu w tym razie wychodzi nam na pożytek. Wreszcie autor słusznie wskazuje na konieczność systematycznego zbierania i gromadzenia okazów, które się mocno różni od kolekcjonowania okolicznościowych darów lub również przypadkowych drobnych zakupów.

Zczego innego szukała w Niemczech p. Charuzina. W jej szczęśliwszej od naszej ojczyźnie ludoznawstwo i muzealnictwo dawno już uznane, szanowane nie tylko przez sfery rządzące, lecz i przez inteligencję kraju. Ludoznawstwo jest wykładanem na uniwersytetach. Pani Charuzina sama od szeregu lat wykłada etnografię w moskiewskim archeologicznym instytucie, muzea etnograficzne stolic (Akademii Nauk, Aleksandra III i Rumiancowa) mogą rywalizować z najlepszymi muzeami świata. Ale nawet muzea prowincjonalne jak np. na Kaukazie, Syberyi

(prawie w każdym mieście) mają swą piękną historię i dalekie już są od stadium początkowego. I autorka nie potrzebuje nikogo przekonywać, apelować do ofiarności społeczeństwa, mówić o znaczeniu i możliwości urządzenia muzeów, które nie tylko są laboratoriami nauki o rozwoju kulturalnym poszczególnych ludów, lecz szerzą oświatę wśród mas nie mniej niż odczyty i książki, a nawet wzbogacają miasta, co na takie kosztowne instytucje się zdobyły. Dlatego też pani Charuzina dzieli się wrażeniami innej kategorii, więcej aktualnymi w jej społeczeństwie. Podaje obiektywnie cały szereg systemów katalogowania, konserwowania i rozmieszczania kolekcji w bogatych muzeach Berlina, Hamburga, Dreżna, Lipska i innych miast Niemiec ze ścisłością i tak pogładowo, iż szukający praktycznych wskazówek będzie autorce za nie wdzięczny. Przytoczone są też i zdania niektórych wybitnych etnografów co do zadań muzeów etnograficznych. Wreszcie w końcu przytacza autorka jeżeli nie wyczerpującą to w każdym razie zupełnie dostateczną bibliografię o muzealnictwie, która przyniesie korzyść i oszczędzi czasu niejednemu etnografowi w tej dziedzinie pracującemu.

Bronisław Pilsudski.

L. Sternberg. *Muzej Antropologii i Etnografii imieni Impieratora Pietra Wielikago.*

Petersburg 1912. 20 str. (Odbitka z „Żywej Stariny“ za 1911 r.).

Autor, od kilkunastu lat jeden z kustoszów tego Muzeum (obecnie t. zw. starszy etnograf) podaje treściwie historię rozwoju instytucji, będącej własnością Akademii nauk i biorącej początek od r. 1716, gdy Piotr Wielki przywiózł z Amsterdamu różne przedmioty indyjskie i oddał je do „Kunst-Kamery“. Etnograficzne okazy przeniesiono do specjalnego „Etnograficznego Muzeum“ w 1837 r. W 1889 r. Muzeum pomieszczono obecnie w dużym gmachu, a w końcu 19-go stulecia otrzymuje stały budżet (do 12.000 rs. rocznie w r. 1911). (Dyrektor, jeden z członków Akademii, 3 etnografów i 3 nadetatowych specjalistów, nie licząc innej służby). Rozpoczynając od 1912 r. Muzeum zamierza powiększyć personal o 2½ razy, a budżet — 3 razy. I wówczas działalność jego rozszerzy się; projektowane są duże samodzielne ekspedycje do różnych krajów i publikacje naukowego materiału zebranego dotychczas. (Obecnie wydaje Muzeum „Sbornik Muzieja“). Jednak i teraz Muzeum posiada już 2000 kolekcji (ze 100 tysiącami przedmiotów), które przedstawiają kulturę przeszło 100 etnicznych grup. Istnieje też dział archeologii, przeważnie okazów przedhistorycznej kultury. Archeologia historyczna na razie jest w zawiązku. Dział antropologii posiada 3000 czaszek różnych ludów świata, typów deformacji itp. Najbogaciej są reprezentowani tubylcy Syberyi i Rosyi, lecz nie brak i okazów przedstawiających życie innych ludów Azji, Ameryki, Australii (z Polinezyą), i trochę Afryki. Co do Słowian i nawet Rosyi europejskiej, to po utworzeniu Muzeum cesarza Aleksandra III. Muzeum Akademii zrezygnowało z dalszych zbiorów z tych krajów.

Autor mówi również o celach i zadaniach Muzeum (naukowe, pedagogiczne i oświatowe), o sposobach zbierania kolekcji (ekspedycje,

wymiana i t. p.), o registry, o katalogach, o systemach i technice eksponowania okazów, o magazynowaniu, o naukowym materiale Muzeum, o jego gmachu, wreszcie o jego najbliższej przyszłości. Sądząc z nagłówka „Rosyjskie etnograficzne Muzea i Towarzystwa“ trzeba przypuszczać iż redakcja „Żywej Stariny“ zamierza dać systematyczny przegląd instytucji etnograficznych w Rosyi. Wypełnienie tego programu, sądząc z tej pierwszej próby, będzie ciekawem i cennem dla każdego, zajmującego się etnografią i muzeologią.

Bruksela.

Bronisław Piłsudski.

Igruszka, jeja istorja i znaczenie. *Sbornik statiej pod riedakc. N. D. Bartram.* Moskwa 1912. Wydawn. J. D. Sytina. Małe 4^o 245 str. 1 rs. 25 kop.

Praca powyższa została ślicznie wydana z kolorowaną okładką i licznymi ilustracyami w tekście (kilka z nich kolorowanych). Na treść jej złożyła się praca p. L. Orszańskiego — Historyczny rozwój zabawek na Zachodzie i w Rosyi; p. S. Głagola — Rosyjska ludowa zabawka w XIX w.; pani W. Charuzinoj — Zabawki u małokulturalnych ludów; p. W. Małachiew-Mirowicza — Pedagogiczne znaczenie zabawki; p. W. Boruckiego — Przemysł domowy zabawek w moskiewskiej gub.; i p. N. Bartrama — Zabawki i początki pracy ręcznej.

P. L. Orszański zatrzymuje się na więcej znanych momentach historii zabawek w Europie; prawie wyłącznie mówi o zabawkach Niemiec, Francji i Rosyi, wyznając, iż zbyt mało zebrano materiału dla więcej pełnego poznania ludowej zabawki. Zwykle kolekcje zabawek bywają tylko dodatkami do ogólnych etnograficznych kolekcji i zajmują tam jedno z upośledzonych miejsc.

Dobrze znana powaga etnograficzna w Rosyi p. W. Charuzina rozpoczyna swój artykuł o zabawkach u pierwotnych ludów również skargą na pewną pogardę dla świata dzieciennego ze strony badaczy i podróżników. Jednak przyczynek p. Charuzinoj z licznymi rysunkami daje nam resumé opisów specjalnie pracujących nad zabawkami etnografów jak Kidd, Nieuwenhuis, Karsten, Gutmann, Babcock, Luschan, Schultke, Koch, Weule i innych podróżników, którzy jednak dostarczyli trochę danych dla tej kwestyi. Autorka dochodzi do wniosku, że w zabawce, jak zresztą i w innych objawach życia ludzkiego jaskrawo się wyraża jednakowość ludzkiej psychiki na całej kuli ziemskiej. Ludzkość jako całość stworzyła pewną ilość typów zabaw i zabawek. W artykule p. Ch. szczególnie są ciekawe rozdziały o zabawkach, które jednocześnie są przedmiotami kultu i o lalkach czy ludzkich podobiznach. Autorka uznaje, że zebranego materiału w tym względzie jeszcze za mało dla postawienia ostatecznych wniosków, i wyraża życzenie, by kwestyą lalek zajęto się więcej szczegółowo i wyjaśniono, czy rozpowszechnienie lalek nie jest w związku ze szacunkiem dla podobizny ludzkiej lub utratą tego szacunku u poszczególnych ludów.

Z innych artykułów uwagę etnografów przyciąga praca p. Małachijewa-Mirowicza „Wychowawcze znaczenie zabawki“. Podaje on, co prawda, materiały dotyczące się dzieci inteligentnej sfery. Lecz ten sam

temat byłoby ciekawie ująć w stosunku do dzieci z ludu lub plemion pierwotnych.

Chociaż my mamy książkę o zabawach, grach i t. d. Z. Glogera, (1891 r.) lecz sądzę, że byłoby bardzo do życzenia, by i nasi specjaliści wydali zbiorowo również piękną, zajmującą i użyteczną książkę poświęconą zabawce z duszą rozpoczynającego życie pokolenia związanej.

Bruksela.

Bronisław Piłsudski.

J. L. Myres, B. F. Marreco i inni. „*Notes and Queries on Anthropology*“. The Royal Anthropological Institute. London. 1912. 8° S. X+288.

Mamy przed sobą jedną z tych robót zbiorowych, zawierających w sobie tyle syntez indywidualnych, ilu ludzi do pracy tej należało. Niejedna z tych indywidualnych, krótkich syntez jest wynikiem pracy całego życia, a wszystko razem ma jednak pewną harmonię podobieństwa jako że jednostki jednego narodu na pracę tę się składały. Dlatego to książkę, którą uwadze czytelników polecam, można nazwać wyrazem angielskiej szkoły antropologicznej. „*Notes and Queries on Anthropology*“, redagowane przez „Brytańskie Two dla postępu wiedzy“ (British association for the Advancement of science) pod kierunkiem prof. J. L. Myres'a, przy współudziale B. F. Marreco jest podręcznikiem dla antropologów (etnologów, socjologów i t. p.), zarówno dla tych, którzy pracują teoretycznie, jako i dla badaczy doświadczalnych „polowych“. Pod terminem antropologii uczeni angielscy rozumieją nie tylko fizyczny typ człowieka i jego historię, lecz i wyroby rąk jego, ustrój społeczny, jego wiedzę, sztukę i wiarę.

Nie tylko specjalista, lecz i wogóle każdy wykształcony człowiek znajdzie w tej książce wskazówki metodyczne po większej części na osobistych doświadczeniach autorów na polu badań antropologicznych oparte, oraz definicje czysto teoretyczne i filozoficzne. Jakkolwiek praca ta jest ostatnim wynikiem zbiorowego wysiłku profesorów i badaczy, głównie z Londynu, Oxfordu i Cambridge, jednak tytuł, pewna bardzo nieznaczna część jej zawartości oraz jej myśl przewodnia nie są bynajmniej nowymi.

Pierwsze wydanie „*Notes and Queries...*“ wyszło w 1874 r.; drugie w 1892; trzecie w 1899. Nazwiska prof. E. B. Tylora, Sira J. Lubbocka, Dr. Beddoe, Jen. Pitt Riversa, Sira J. Evansa i Dr. Fr. Galtona, zasłużonych badaczy historii człowieka widnieją w komitetach poprzednich wydań. Z dawnych rzeczy pozostało w obecnym opracowaniu zaledwie kilka artykułów i to zreformowanych odpowiednio do wymagań współczesnych. Pozostała również dewiza: „Ułatwienia ścisłych prac antropologicznych specjalistom udającym się na badania i umożliwienia nie antropologom zdobycia materiałów dla „gabinetowych“ antropologów“.

Antropologii fizycznej, jej stronie opisowej i praktycznej, poświęcone jest pierwszych 14 stron. Jest to właściwie antropometria, jako że prawdziwie skuteczną pracę antropologiczną prowadzić może tylko ten, kto posiada również doświadczalną wiedzę anatomiczną, której i najlepsza książka nie zastąpi. Technologia zajmuje osiemdziesiąt parę stron

i zawiera doskonałe wskazówki dla kolekcjonowania zbiorów muzealnych, oraz rozumowane ujęcie rozwoju form różnych poszczególnych przedmiotów.

Socjologia mieści się w 70 stronicach i daje nam przegląd istniejących form socjalnych i metody badania ich. Na szczególną metodę zasługuje opis „metody genealogicznej” pióra samego jej twórcy Dr. W. H. R. Riversa z Cambridge.

Sztuka, nauka i religia w ich najpierwotniejszych stadyach, oraz metody badania zjawisk na tem polu zajmują również około 70—80 stronic. Z tych badania religio-magii skreślone są przez Dr. P. R. Marett, następcy Sira E. B. Tylora na katedrze oxfordzkiej. Pogłębiając animistyczną teorię swego poprzednika Marett stworzył teorię pre-animizmu t. j. tak pierwotnego stadium religii, gdy pojęcie duszy (ducha) nie jest jeszcze wyraźnie zaznaczone.

Książka powyższa oddałaby dużą usługę antropologom, etnologom i etnografom polskim, zwłaszcza że poza Gommem żadna inna metodyczna praca z tej dziedziny nie była przyswojona naszemu językowi. Spolszczenie jej miałoby analogiczne znaczenie dla antropologów i etnologów jakie ma dla krajoznawców „Metodyka wycieczek krajoznawczych” wydana przez Warsz. Two krajoznawcze.

Poza swą użytecznością książka ta ma dwie bezwzględne zalety. Jest jednym z kroków naprzód w wiedzy o człowieku, zapoczątkowanej przez Darwina i Tylora i swym syntetycznym charakterem różniące się od odnośnej nauki niemieckiej, oraz jest w układzie swoim i stylu nadzwyczaj prostą i łatwą, przez co może mieć wartość nie tylko dla specjalistów lecz dla każdego przeciętnego inteligenta. Przy tłumaczeniu na język polski należałoby jednak poczynić pewne zmiany i dodatki, gdyż bogactwo odnośnych podręczników angielskich pozwoliło redakcyi na różne niedomówienia. Dla nas jednakże dział antropologii fizycznej musiałby być rozszerzonym, dział lingwistyczny zasadniczo zmieniony, itp. małe, lecz ważne zmiany oraz dobry przekład mogłyby uczynić książkę tę niezmiernie ważnym podręcznikiem w naszej literaturze naukowej.

Oxford.

M. A. Czaplicka.

Talko-Hryncewicz J. Szlachta litewska. Studium antropologiczno-etnologiczne. Kraków 1912. Str. 111 z 4-ma rycinami i 5-ma tabl. graficznymi. [= Materiały antropol.-archeol. i etnograficzne. Tom XII].

Najnowsza praca prof. Hryncewicza należy do tego rodzaju studyów, jak badania Dra Olechnowicza nad szlachtą lubelską i łomżyńską i Dra Rutkowskiego nad płocką, które zdążają do monograficznego opracowania pod względem antropologicznym szlachty różnych polskich dzielnic.

Rozprawa ostatnia omawia przedmiot niezwykle zajmujący dla antropologa, szlachtę litewską, powoli tracącą swój pierwotny charakter, bo otoczoną od wieków pierścieniem silnych okolicznych wpływów polskich, łotewskich, rosyjskich i niemieckich. W przeważnej jednak części uległa ona polskiej kulturze i ten charakter do dziś zachowała.

Dokładnie liczbowo nie da się ta grupa określić, chwiejna jak wogóle statystyka Litwinów, do dziś właściwie pewnie nie określona, obejmuje około 800.000 dusz, zamieszkujących 6 północno-zachodnich gubernii rosyjskich. Z tego przypada 150.000 na większych posiadaczy, a reszta na drobną szlachtę.

Prof. Hryncewicz prowadził swe badania na Litwie w r. 1902 i zmierzył 152 mężczyzn z 63 różnych miejscowości w latach od 16—75 lat, z których 58 było większymi posiadaczami, a 94 z drobnej szlachty. Rozróżnienie to jest zupełnie uzasadnione, bo dwie grupy te choć językowo jednolite wyróżniają się znacznie pod względem antropologicznym i socyalnym.

Fizyczne właściwości większych posiadaczy dadzą się wyznaczyć przeciętnie następująco:

Wzrost 172·8, obwód piersi 907·9, barwa skóry przeważnie jasna [96·5‰], włosy więcej jasne [67·2‰] aniżeli ciemne [32·7‰], oczy bardziej jasne [77·6‰] jak ciemne [22·4‰]. Wogóle zaś więcej nieco typów mieszanych [51·7‰] jak jasnych [48·3‰]. Długość czaszki 192·3, szerokość 158·6, główny wskaźnik 82, a więc przeważa typ krótkogłowy [74·1‰], rzadziej pośredniogłowy [24·1‰], bardzo rzadko długogłowy [1·7‰]; obwód poziomy 576·4, szerokość czoła 108·8, w typie twarzy chamaeprosopae 60·3‰, leptoprosopae 39·6‰; długość nosa 51·1, a szerokość 34·6, wogóle zaś leptorrhinie 44·8‰, mesorrhinie 46·6‰, platyrrhinie 8·6‰. Wargi średniogrube. Szerokość ucha 31, długość ucha 66, przystające uszy 69‰, odstające 31‰, zęby przeważnie dobre.

Mała szlachta różni się od większych posiadaczy przedewszystkiem niższym wzrostem, bo tylko 164·8. Zresztą obwód piersi 877·4, barwa skóry więcej płowa [56·4‰] włosy bardziej jasne [69·1‰] jak ciemne [31·6‰]. Barwa oczu podobna jak i u większych posiadaczy, natomiast znacznie więcej [76·6‰] typów mieszanych a tylko 23·4‰ jasnych. Długość głowy 185·8, a szerokość 152·4, indeks główny 82 a wogóle krótkogłowość 63·8‰, pośredniogłowy 26·6‰, a długogłowy 9·6‰, obwód poziomy 557·8. Twarze chamaeprosopae 56·4‰, a leptoprosopae 43·6‰, długość nosa 49·8, a szerokość 33·8; leptorrhinie 51·1‰, mesorrhinie 41·4‰, platyrrhinie 7·4‰, szerokość ucha 28·3, długość ucha 62·7, uszy więcej przystające [65·9‰] niżeli odstające [34·1‰], zęby do późnej starości zdrowe.

Wogóle zaś typ szlachty litewskiej przeciętnej zbliża się znacznie bardziej do szlachty polskiej, aniżeli do właściwych Litwinów i Łotyszów.

Praca prof. Hryncewicza przynosi wprawdzie materiał zupełnie nowy i niezwykle zajmujący, przez co zasługuje na pełne uznanie, pozostawia niestety wiele do życzenia, o ile idzie o naukowe opracowanie całego materiału. Autor nie decyduje się na jedną dziś używaną metodę antropologiczną i chwieje się nie zawsze dość szczęśliwie między Brocą Kollmanem, Topinardem i in. Nieraz istotnie trudno zrozumieć, jak właściwie miary niektóre były brane. Ponadto podaje miary zupełnie obojętne jak obwód brzucha, lub obliczenia indeksów szpary ocznej, a pomija pomiary znacznie ważniejsze jak odległość między kątami

ocznymi, szerokość ust, bliższe określenie prognatyzmu czy ortognatyzmu itd. Szkoda też, że w dodanych przy końcu dzieła porównawczych zestawieniach tablicowych nie uwzględniono też barwy skóry, włosów i oczu. A wreszcie należałoby raz zrozumieć, że i najlepiej opracowana monografia antropologiczna nie posiada zbyt wielkiej naukowej wartości bez odpowiednich fotografii charakterystycznych typów antropologicznych. Gdyby tak o połowę mniej niepotrzebnych obliczeń wskaźników mało znamiennych, a więcej fotografii, książka zyskałaby niepomniernie na wartości i mogłaby liczyć na zajęcie się nią także obcych antropologów. Inaczej pozostaje dzieło to dla niepolskich antropologów wobec braku przekładu nazw terminologicznych w tablicach końcowych, tajemniczą księgą zamkniętą na 7 pieczęci z wielką szkodą zarówno dla nas jak i ogólnego rozwoju wiedzy antropologicznej.

Berlin.

Adam Fischer.

Posnansky Arthur. *Das Treppenzeichen in den Amerikanischen Ideographien, mit besonderer Rücksicht auf Tihuanacu.* (Thesaurus ideographiarum americanarum t. I.) Berlin 1913. Str. 81+38 rycin.

Książka powyższa odkrywa dziedziny przeważnie nieznanne i objaśnia wiele faktów dotąd wątpliwych lub fałszywie objaśnionych. Posnansky, bezwarunkowo najwybitniejszy dziś znawca prehistorycznej kultury Południowej Ameryki, ogłasza od kilkunastu lat prace już to po hiszpańsku już to po niemiecku, w których przedstawia ciekawe dowody dawnej wysokiej cywilizacji południowo-amerykańskiej. Takim cennym przyczynkiem jest też i praca niniejsza.

Badacze dotychczasowi, jak np. Max Schmidt przypuszczali bowiem, że t. zw. znak schodowy (t. j. linia zygzakowata, zdobiąca symetrycznie różne prehistoryczne wykopaliska i zabytki) nie jest niczem więcej, jak tylko zwykłym geometrycznym ornamentem, którego genezę należy nawiązać do motywów powstających przy plecionkach kosзовych czy też z liści palmowych. Przyczyną tych mylnych przekonań była niezajomość ornamentyki Tihuanacu. Lecz kiedy przejrzy się niezwykle różnorodne zastosowanie tego zdobniczego motywu, przychodzi się do przekonania, że znak ten zależnie od swej bogatej w kształty postaci symbolizuje ziemię, niebo lub światy podziemne. Usymbolizowanie występuje w bardzo licznych odmianach, bo już w tych dawnych czasach poczęły się rozwijać nauki wśród różnych intelektualnych gmin kapłanów, którzy rozmaicie objaśniali zjawiska nieba, ziemi i podziemi. Znak schodowy stanowi zasadniczy motyw kierunku Tihuanacu, spotykamy atoli ten ornament także w Ameryce środkowej, Meksyku i w ornamentyce prekolumbijskiej Indyan Ameryki północnej. Jest to zupełnie zrozumiałe, bo w dawnych czasach tych odbywały się liczne wędrówki ze stolicy Tihuanacu w różnych kierunkach i przywędrowywały też przeróżne szczepy Indyan. Przestrzeń dla nich nie była oczywiście żadną przeszkodą, bo i dziś jeszcze indyjańscy znachorzy przebiegają przestrzeń trzydziestu stopni szerokości geograficznej.

Wywody swe poparł autor doskonałym materiałem ilustracyjnym, który przynosi istotnie pierwszorzędne dowody bogactwa tej dawnej

kultury, jak n. p. terakotowa głowa kapłana z Tihuanacu w tyarze, ozdobionej bogato motywem schodowym. Albo tak interesujący przykład, jak w nowożytnym już piśmie indyjskim przechował się również odpowiednio skrócony motyw schodów, czego dowodzi ustęp z biblij pisanej ideograficznymi znakami, odpowiednio przez chrześcijańskich misjonarzy zmodyfikowanymi.

Omawiana praca stanowi pierwszy tom wydawnictwa, które w drugim woluminie zawrze ideografie Tihuanacu, w trzecim zaś omówi ideograficzne przedstawienie Bramy Słońca w Tihuanacu; można się spodziewać, że i następne tomy równie ciekawy przyniosą materiał, zawsze mający pewną wartość, choćbyśmy się może nie zawsze godzili z poglądami autora, przesadzającymi niejednokrotnie starość południowo-amerykańskich zabytków

Książka pisana w dwu tekstach, hiszpańskim i niemieckim wywoła niewątpliwie tem większe ogólne zainteresowanie na obu kontynentach. Kto wie jednak, czy znacznie silniejszego zajęcia nie wywoła praca tegoż autora z innej dziedziny zapowiadzana, której miałem sposobność przed paru miesiącami przyrzeć się w Berlinie. Może będzie to od rzeczy wspominać o tem w tej recenzji, ale korzystam ze sposobności, by zapowiedzieć wynalazek, mogący mieć dla antropologów niepoślednie znaczenie. Inżynier Posnansky wynalazł mianowicie nowy przyrząd kranio-metryczny, istotnie niezwykle pomysłowy, wysoce praktyczny i łatwy w użyciu, nadający się zarazem do sporządzenia fotografii, pozwalających z reprodukcji dokonywać różnych ważnych antropologicznych pomiarów czaszki. Kto wie z własnego doświadczenia, jak branie dokładnych pomiarów wymaga wielkiej wprawy i uwagi przy dotąd znanych metodach mierniczych, ten potrafi ocenić wartość nowego wynalazku w dziedzinie kranio-metrii.

Berlin.

Adam Fischer.

Rose Julien, *Die deutschen Volkstrachten zu Beginn des 20. Jahrhunderts*. München 1912. S. 192 + 250 rycin.

Książka nie ma wprawdzie charakteru ścisłego studium naukowego, pisana więcej fejletonowo, jak z wyczerpującem uwzględnieniem całego odnośnego materiału, posiada mimo to znaczną wartość z powodu obfitego nagromadzenia faktów i nieraz wcale umiejętnych wywodów o rozwoju strojów ludowych niemieckich. Autorka omawia całe Niemcy ogólnie, szczegółowiej rozwija zaś zagadnienie różnicy strojów niewieścich i męskich, oraz usiłuje wniknąć w genezę i różne odmiany weselnej korony i czepców.

Edwin Sidney Hartland, *Primitive paternity, the myth of supernatural birth in relation to the history of the family*, vol. 1—2. London 1909. S. 225 + 328.

Przedmiotem tego dzieła omówienie poglądów pierwotnego człowieka na kwestję zapłodnienia płciowego. Na podstawie licznych przykładów można udowodnić, że u ludów pierwotnych przypisuje się zapłodnienie działaniu jakichś mistycznych istot, lub też spożyciu pewnych specjalnych owoców, ryb, owadów itd., niejednokrotnie wystarcza zaś

dotknięcie się lub zapatrzenie się. Książka Hartlanda zawiera też bardzo liczne materyały ludoznawcze do historii rodziny.

Otto Rank. *Der Mythos von der Geburt des Helden.* Leipzig und Wien 1909.

Dzieło wyszło z psychoanalitycznej szkoły Freuda, która w snach i marzeniach sennych widzi źródła przeróżnych baśni. Rank zbadał tą metodą baśni o bohaterach tego typu, co Sargon, Mojżesz, Edyp, Perseusz i inni, a więc pochodzących z wybitnego rodu, porzuconych i dopiero po latach wracających do swego pierwotnego stanu i władzy. Autor tłumaczy genezę tych baśni snem dziecinny o potężnych i znakomitych rodzicach. Wywody nie mają zawsze dość wielkiej siły przekonującej, w wielu jednak wypadkach oświeclają zagadnienie genezy baśni w sposób zupełnie nowy, a nawet trafny.

Haas A. *Pommersche Sagen*; Berlin, Friedenau 1912. S. XV + 182.

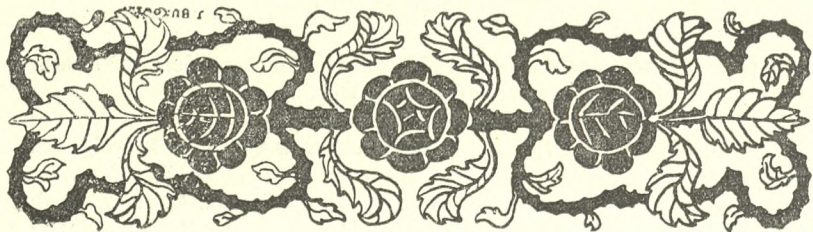
Autor zebrał 290 podań o upiorach, karłach, wodnikach, nocnych strzelcach, olbrzymach, zakopanych skarbach, zwierzętach, roślinach, historycznych osobach i miejscowościach. Materyał zebrany przeważnie samodzielnie i opatrzony licznymi porównawczymi uwagami winien wzbudzić żywe zainteresowanie i u polskich etnografów z powodu wielkiego pokrewieństwa licznych podaniowych motywów.

Albrecht Keller. *Die Handwerker im Volkshumor.* Leipzig 1912. S. VII, 187.

Książka zajmuje się motywem szyderstw i żartów z rzemieślników i wykazuje jak od wieków średnich lud wyśmiewa różne rzemiosła w pseudokazaniach, anekdotkach, pieśniach i przysłowia, i to szczególnie młynarzy, tkaczy, krawców, którzy przedstawieni zwykle jako złodzieje, chórze i pyszałki.

F.





KRONIKA ETNOGRAFICZNA.

Z żałobnej karty. Śp. Adolf Strzelecki. Rok za rokiem przynosi swe zmiany: bezlitosna śmierć porywa jednostki, odrywając je od pracy na wieki. Straszliwa jej kośba garnie wszystkich, zabierając wielkich i małych. Towarzystwo ludoznawcze czuje się w obowiązku poświęcić słów kilka pamięci tych, których losy z jego losami kiedykolwiek się sprzęgły. Obecnie przypada nam ta smutna misja względem człowieka, który do historii Towarzystwa ściśle należy: Śp. Adolf Strzelecki był w gronie tej nielicznej garstki pierwszych twórców Towarzystwa i odegrał rolę wybitniejszą. Brał udział w formowaniu się pierwszych idei, był jednym z towarzyszy sztandaru podniesionego przez śp. A. Kalinę. I jakkolwiek późniejszy wyjazd do Warszawy zerwał te nici ścisłego związku — i całkowicie poświęcił się literaturze, to mimo to, zasługi jego w dziejach ludoznawstwa znajdują choć skromną, ale należną sobie kartę.

Ś. p. Adolf Strzelecki urodził się we Lwowie 1869 r. Ukończywszy austriacką szkołę wojskową, miał z początku zamiar poświęcić się karierze militarnej. Jednakże wkrótce porzuca już uzyskany stopień oficerski i poświęca się pracy literackiej. Równocześnie bierze udział w pracach około wystawy krajowej we Lwowie w 1894 r. ¹⁾ Rok ten pamiętny swem kulturalnem znaczeniem, był zarazem rokiem narodzin Towarzystwa ludoznawczego, którego właściwa formacja nastąpiła w roku następnym. W pierwszym gronie członków czynnych spotykamy ś. p. Strzeleckiego ²⁾. Na pierwszym walnem zgromadzeniu Towarzystwa odbytem 9. lutego 1895 r. został wybrany zastępcą członka zarządu ³⁾. Na pierwszym posiedzeniu zarządu został wybrany sekretarzem Towarzystwa ⁴⁾ i bierze odtąd pilny udział w obradach jak i zebraniach miesięcznych, które w początkach organizacji były ogniskiem skupiającem ludzi dobrej woli, służących idei ludoznawczej — a dziś niestety poszły w zapomnienie. 18. grudnia 1895 wygłasza na takimże zebraniu Strzelecki odczyt o Bożem narodzeniu ⁵⁾. Że obowiązki swe pojmował sumiennie, świadczy fakt, iż w następnym roku na posiedzeniu zarządu (I/II 1896) został sekretarzem wybrany przez aklamację ⁶⁾. Jednakże

już długo na tem stanowisku nie pozostał; 6. lipca 1896 składa pismną rezygnację, a sekretarstwo objął dotychczasowy zastępca ś. p. dr. J. K. Gorzycki⁷⁾.

Z działalności piśmienniczej podnieść należy nader cenną pracę „Ludoznawstwo i zbieranie materyałów“⁸⁾, rzecz o tyle cenną, iż była niejako pierwszym pomnikiem w tym zakresie, pierwszą próbą sformułowania zasad nowych: nie było bowiem jeszcze przetłumaczonej książki Gomma, która dziś stanowi vademecum ludoznawcy. Wywołała ona polemikę dość żywą z ś. p. dr. J. K. Gorzyckim⁹⁾ i choćby z tego względu zasługuje na podniesienie. Oprócz tego spotykamy się z nazwiskiem ś. p. Strzeleckiego na kartach licznych recenzji pierwszych roczników Ludu. Porusza on problemy z zakresu dziejów rodziny pierwotnej. Zabiera głos z powodu pracy w tym zakresie dr. Iwana Franki „Ślidy snochoctwa w naszych horach“. Porusza wiele zagadnień w „Kwestyonaryuszach i poszukiwaniach“, układa bibliografię bieżącą, a w końcu daje większą całość bibliograficzną za lata 1878—1894 drukowaną w Wiśle od r. 1896, w r. 1901 wydaną w odblacie. Jest to ostatnie ogniwo w działalności ludoznawczej ś. p. Strzeleckiego. Przerzuca się teraz zupełnie na pole literackie. Przenosi się do Warszawy, gdzie działa jako krytyk, essayista i powieściopisarz. Wybitnie zdolny i wyjątkowo wykształcony zdobył sobie uznanie jako niepospolity znawca Szekspira i Szopena. Drukuje prace w Sfinansie, Świecie i t. d. Zasila dzienniki galicyjskie. Próbuje swych sił w zakresie belletrystyki, dając dzieła nowelistyczne o wartości więcej jak przeciętnej („Jak we śnie“ „Ego“). Rozwinął też rozległą działalność jako tłumacz arcydzieł obcej literatury, drukowanych przeważnie w popularnem wydawnictwie Arcta. Przed kilku laty podkopała zdrowie gruźlica. Nieuleczalna choroba stanęła na przeszkodzie intensywniejszej pracy, zabierając człowieka niemal w kwiecie wieku. Ś. p. Adolf Strzelecki zmarł 8. sierpnia 1911 w Otwocku pod Warszawą w 42. roku życia.

¹⁾ Zob. spis bibliograficzny r. 1894.

²⁾ Lud I. s. 32. I. p. 77.

³⁾ Lud. I. s. 29—30.

⁴⁾ Ibidem. s. 30.

⁵⁾ Obacz streszczenie Lud II. s. 93—94.

⁶⁾ Lud. II. str. 92.

⁷⁾ Lud. II. s. 374—5.

⁸⁾ Zob. spis 1895 r.

⁹⁾ Ut supra.

Bibliografia.

1894. Katalog wystawy literatury leśnictwa i łowiectwa polskiego urządzanej przez towarzystwo leśne galicyjskie, Lwów. 1894. Nakł. Tow. leśn. galicyjskiego.

Pogląd na powstanie, rozwój i działalność Towarzystwa leśnego galicyjskiego. Lwów 1894. Nakł. Tow. leśn. galic.

1895. Ludoznawstwo i zbieranie materyałów ludoznawczych. Lwów. 1895. (Odbitka ze Szkoły). [Rec. Dr. K. J. Gorzycki Lud II. str. 175—177. Odpowiedź Adolfa Strzeleckiego. Ibidem str. 178—180]. — Z dziejów pierwotnej rodziny (odczyt na mies. zgrom. nauk. Tow. ludozn. 1. maja 1895). Lud I. s. 33—45, 65—78. i odb.) — Fragment z dziejów rodziny. (artykuł z powodu pracy Dr. I. Franki: „Ślidy snochoctwa w naszych horach“). Lud I. s. 145—157. — † Żegota Pauli 1814—1895. Lud I. s. 193—196. — *Poszukiwania i kwestyonaryusz*. Ob. Lud I. s. 29 57—58, 143, 188—189, *Recenzye i Sprawozdania*. Lud I. str. 19—22, 52—53, 90—93, 135—138, 182—185, 220—221. *Bibliografia* za rok 1895. Lud I. str. 23—24. Sprawozdanie delegatów na zjazd Towarzystwa pedagogicznego w Wadowicach. Współz z Michałem Żmigrodzkiem Lud I. s. 189—191.

1896. Wystawa etnograficzna w Pradze. Lud II. s. 30—38, 146—154. *Recenzye*. Lud II. 88—89, 184—186. — Materyały do bibliografii etnograficznej polskiej 1878—1894. Wisła 1896—1900 i Odb. 1901. Lwów.

1898. Szekspir i Bakon (Wiele hałasu o nic) Studium. Kraków 1898.

1901. Karty z życia Chopina. Kraków Gebetner i Ska 1901.

1902. W trzechsetną rocznicę powstania Hamleta. Słowo, pismo codzienne Warszawa. 1902. n. 287. *Recenzye*: w Słowie warszawskim i krakowskim, w Przeglądzie powszechnym.

1903. Z życia Chopina. Szkic z profilu. Warszawa. 1903.

1904. *Przekłady*: Björnsterne-Björnson (Ponad siły). Gerhard Hauptman (Święto pokoju. Katastrofa rodzinna) [R. Tyg. ilustr. 1905. s. 299]. Giovanni Verga (Rycerskość wieśniacza). *Studyum*: Kobieta na scenie Szekspira (szkic). Na powodziań. Księga zbiorowa prac lit. i art. pod kier. artyst. St. Graybnera 1904. Warszawa s. 296—301.

1905. *Przekłady*: L. Bauer (Pokonani. Rozmowy dramatyczne). [Rec. W. Grubiński Książka 1906 s. 320 — I.; J. Kotarbiński. Reforma 1906. n. 61. wiecz.]. Björnson Björnsterne. (Bankructwo). [Rec.: J. Łoziński. Dzień dobry 1906. n. 35; J. Kotarbiński Reforma (Warszawa) 1906. n. 35; K. Tyg. ill. 1906 str. 72.] Herman Hejermans (Wnętrza — Służąca — Małżeństwa; nowele) Kalidasa (Sakuntala); E. G. Noni (Burza w ciemności: Una tempesta nell' ombra) Steenbuch Aksel (Małe dramaty I. Mazurka. W mrokach. II. Miłość. Kanalia. Po latach.) [Rec. W. Grubiński Książka 1905. str. 500; Kurjer codz. Warsz. 1905 nr. 214. J. Kotarbiński Reforma. 1906. nr. 35. *Powieść*. Ego, powieść współczesna. Warszawa 1905. (Rec. H. Galle. Książka 1905 s. 191. Artur Śliwiński. Krytyka 1905 I. II. str. 147—8. A. Goldberg. Ogniwo tyg. Warsz. 1905. str. 374—5. Tyg. ilustr. 1905. str. 50. K. Baranowski Nasz Kraj 1906. t. II. nr. 3. J. Lorentowicz Gazeta Polska Warszawa 1905. nr. 11. *Recenzye*: Tygodnik literacko-bibliograficzny. Dod. do Gońca porann. i wiecz. 1905. — „Szczupak Kołdyczewski“ Słowo (pismo codz.) Warsz. 1905. nr. 280. [R.: Tad. Pini. Pamiętnik literacki R. V. 357—360.] — Heredia Jose Maria (* 1842 † 190.) Słowo, pismo codz. 1905. Warszawa nr. 279.

¹⁾ Dyskusya na odczycie, sprawozdanie obacz. Lud I. s. 62.

1906. Jak we śnie... powieść. Warszawa 1906. [Rec.: Jan Lorentowicz. Nowa Gazeta. 1906. n. 160. Drogoszewski. Książka. 1906. s. 324—5. Moraczewski W. Prawda 1906. nr. 31. H. Galle. Tyg. ilustr. 1906. str. 744.] — Kilka wniosków z ruchu wydawniczego. Kurjer warszawski 1906. nr. 251. (wieczorny). *Recenzje*: Słowo (pismo codzienne) Warszawa 1906. Kobieta w powieści. Świat (pismo tyg. ilustr. 1906. n. 33 str. 4—5.

1908—1909. J. hr. Gobinau. (Odrodzenie. Sceny historyczne — przekład).

1909. Wydał u Arcta: Wybór poezyi Jana Andrzeja Morsztyna i Nową Dejanirę J. Słowackiego.

1910. Powieść polska 1908—1909. (Nowo'ci literackie. Tom 37. Warszawa 1910).

Dla pełności niniejszego obrazu należałoby wciągnąć cały szereg okolicznościowych artykułów, jednakże ramy kwartalnika nie pozwalają podawać całkowitego obrazu działalności: powyższe zestawienie miało dać charakterystykę tylko pierwszego sekretarza Towarzystwa ludoznawczego.

Cześć jego popiołom!

Lwów.

K. Sochaniewicz.

† Dr. Zygmunt Winter, ur. w r. 1846; studia uniwersyteckie ukończył w Pradze w r. 1873, w tym też roku został mianowany supletem szkoły realnej w Pardubicach, a w r. 1874 profesorem szkoły realnej w Rakowniku; w r. 1884 przeniesiony został do Pragi do c. k. akademickiego gimnazjum. Został członkiem Akademii umiejętności w Pradze, gdzie piastował urząd sekretarza i król. czeskiego Towarzystwa Naukowego tamże, a 17. maja 1900 wybrano go członkiem korespondentem Akademii umiejętności w Krakowie na wydziale filologicznym. Umarł 12. czerwca 1912. Nauka czeska straciła w nim wybitną siłę. Ogłosił drukiem: 1) O měšťanské světnici starodávne. Kulturně-histor. studie 1890; 2) Kulturni obraz českých měst T. I—II. 1891—1892. Nakładem Muzeum król. czeskiego; 3) O staročeske kuchyni 1892; 4) Dějiny koje w zemích českých od XV—XVII. stol. I—IV. Svazky 1893; 5) Život církovni v Čechach. Kulturně-histor. obraz XV. a XVI. stol. Nakładem Akad. Umiej. w Pradze I—II, 1895—96; 6) Děje vysokých škol Pražských (1409—1622) tamže 1897; 7) O životě na vysokých školach pražských. Knihy dvoje. Kultur. obraz z XV. a XVI. věku. Nakładem muzeum król. česk. i Tow. Nauk. 1899. Oprócz tego artykuły historyczne i krytyki w pismach: Osveta, Historicky Sbornik, Český Lid, Květy, Archaeologické Památky, Časopis Musea, Česka Revue, Programy gymn. i realky w Rakovnic. Nadto następujące powieści i obrazki nowelistyczne: 1) Pri svazku Rakovnických Obrazku; 2) Historycké Arabesky; 3) Z maleho života; 4) Pražské Obrazky; 4) Ze staré Prahy; 5) Staropražské Novelky; 7) Miniatury; tudzież w czasopismach: Ruch, Lumir, Světozor, Zlatá Praha, Květy mládce, Ženské Listy.

Pierwszy powszechny kongres ras w Londynie w lipcu (26—29) 1911. Na ten zjazd otrzymało Towarzystwo ludoznawcze zaproszenie, jednak z przyczyn od Towarzystwa niezależnych nie mogło wziąć udziału

czynnego ani wysłać sprawozdawcy. Z Polaków brał udział twórca Esperanta, Dr. L. L. Zamenhof. Cel kongresu był następujący: „Przedmiotem obrad miało być omówienie, w świetle wiedzy i świadomości współczesnej, stosunków ogólnych między ludami Wschodu i Zachodu, by ich w życiu ośmielić między sobą do dokładnego poznania, uczuć przyjacielskich i serdecznego współdziałania“. Idea ta stała się podstawą rozkładu odczytów na 8 posiedzeń. I. Rozważania zasadnicze. Określenie rasy i narodu. II. III. Ogólne warunki postępu. III. Pokojowe stykanie się cywilizacji. IV. Problemy specjalne ekonomii politycznej międzyrasowej. V. VI. Współczesna świadomość w zakresie znajomości pytań związanych z rasą. VII. VIII. Pozytywna zachęta dla nawiązania stosunków przyjaznych międzyrasowych. Przez postawienie sobie tego rodzaju programu, zwłaszcza że wciągnięto do organizacyjnego komitetu członków konwencji hagskiej — nabrał zjazd charakteru agitacyjnego, nie będąc mimo to pozbawiony charakteru wybitnie naukowego. Ograniczymy się więc do wymienienia kilku ciekawych wykładów zasadniczych pierwszych dwu posiedzeń, jako najwięcej dla nas przedstawiających interesu.

Brajendranath Seal, dyrektor „Collège du Maharajah de Cooch Behar“ (Indye.) „Określenie znajomości rasy, szczepu i narodu“; Dr. F. v. Luschan, profesor antropologii i etnografii na uniwersytecie berlińskim. „Kwestya życia antropologicznego rasy“; Prof. Alfred Fouillée z Paryża „Kwestya życia socyologicznego rasy“. Dr. Giuseppe Sergi, prof. antropologii z Rzymu „Różnice zwyczajów i obyczajów rasowych i ich pozostałość przy gwałtownych przemianach“; Dr. Franz Boas, profesor antropologii z Nowego Jorku „O niestałości typu ludzkiego“. Z zakresu wierzeń był jedyny odczyt T. W. Rhys Dawids'a, profesora religii porównawczych (Manchester). „Wpływ skupiający i rozdziałający religii“.

K. S.

Od Redakcyi.

Niniejszy rocznik wychodzi z wielkiem opóźnieniem i w zmniejszonej objętości z powodu bardzo trudnych warunków finansowych Towarzystwa Ludoznawczego, o czym wspominaliśmy już w poprzednim zeszycie. Prosząc o usprawiedliwienie Sz. Czytelników, zaznaczamy zarazem, że wynagrodzimy tę stratę przy najbliższym tomie „Ludu“, który ukaże się z końcem bieżącego roku w znacznie zwiększonej objętości i zawierając też będzie dokładne sprawozdanie kasowe z ostatnich lat.

Druk ukończono 25. października 1913 r.