

L U D

ORGAN POLSKIEGO TOWARZYSTWA ETNO-
LOGICZNEGO, WYDAWANY PRZEZ POLSKIE
TOWARZYSTWO LUDOZNAWCZE WE LWOWIE

ORGANE DE LA SOCIÉTÉ POLONAISE D'ETHNOLOGIE

SERJA II — TOM III — ROK 1924
OGÓLNEGO ZBIORU — TOM XXIII

WYDANE Z ZASIŁKU M. W. R. I O. P.



LWÓW — WARSZAWA — KRAKÓW — POZNAŃ — WILNO
NAKŁADEM TOWARZYSTWA LUDOZNAWCZEGO WE LWOWIE. —
SKŁAD GŁÓWNY W WYDAWNICTWIE ZAKŁADU NARODOWEGO
IM. OSSOLIŃSKICH, LWÓW, KALECZA 5, — WARSZAWA, NOWY ŚWIAT 69

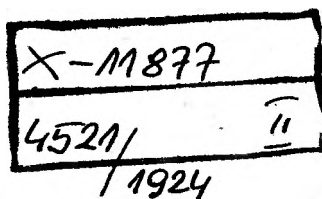
4521. 1924. 23

II.

KOMITET REDAKCYJNY „LUDU“:

PROF. DR. WILHELM BRUCHNALSKI, PROF. DR. ADOLF
CHYBIŃSKI, PROF. DR. JAN CZEKANOWSKI, PROF. DR.
ADAM FISCHER, DOC. DR. EUGENJUSZ FRANKOWSKI,
PROF. DR. ANDRZEJ GAWROŃSKI, PROF. DR. LEON
===== KOZŁOWSKI. =====

REDAKTOR NACZELNY: PROF. DR. ADAM FISCHER



30.000 / -

Z Drukarni Zakładu Nar. imienia Ossolińskich we Lwowie
pod zarządem Józefa Ziemińskiego

SPIS RZECZY.

I. ROZPRAWY:

	Str.
BYSTRON JAN ST. Wpływy pieśni szlacheckich w poezji ludowej . . .	112
FRANKOWSKI EUGENJUSZ. Zabiegi magiczne przy pożyczaniu, kupnie i sprzedaży u ludu polskiego	50
GANSZYNIEC RYSZARD. Pas czarowny	1
MOSZYŃSKI KAZIMIERZ. O wewnętrznym układzie prac, obejmujących całokształt kultury materialnej	38
PONIATOWSKI STANISŁAW. Przyczynek do genezy pierścienia . . .	32
PONIATOWSKI STANISŁAW. O pochodzeniu zwyczaju siedzenia z opuszczonemi nogami	43

II. MATERJAŁY ETNOLOGICZNE.

UDZIELA SEWERYN. Ocieka, pow. Ropczyce	127
--	-----

III. RECENZJE I SPRAWOZDANIA.

CHEŃNIK A. Kurpie (A. BACHMAN)	172
CISZEWSKI S. Sól (A. BRÜCKNER)	163
DANZEL TH.-W. Kultur ^u und Religion des primitiven Menschen (W. AUERBACH)	177
DANZEL TH.-W. Die psychologische Bedeutung magischer Bräuche R. GANSZYNIEC)	181
DANZEL TH.-W. Magie und Geheimwissenschaft in ihrer Bedeutung für Kultur und Kulturgeschichte (R. GANSZYNIEC)	182
Dziesięciolecie ludoznawstwa polskiego 1914—1924 (A. FISCHER) . . .	147
HABERLANDT M. Einführung in die Volkskunde (A. BACHMAN) . .	169
HANNAY J. B. Sex Symbolism in Religion. (R. GANSZYNIEC)	175
KALLENBACH J. Les survivances traditionnelles du culte des ancêtres dans la poésie de Mickiewicz (R. GANSZYNIEC)	175

IV

Népélet T. I/II. (K. KORANYI)	Str 168
PIPREK J. Slavische Brautwerbungs- und Hochzeitsgebräuche (G. LEMPERT)	184
POLIVKA J. — KUBIN J. Lidové povídky z českého Podkrkonoší (J. KUČTA)	173
PONIATOWSKI S. Podłoże rasowe kultur zasadniczych (J. CZEKAŃSKI)	178
TUWIM J. Czary i czarty polskie oraz wypisy czarnoksiężskie (R. GAN-SZYŃCIEC)	166
IV. KRONIKA ETNOLOGICZNA	187

SOMMAIRE

du volume XXIII (Année 1924) de la revue ethnographique
„Lud“ („Le Peuple“).

I. ÉTUDES.

BYSTRON J. S. Influence de la poésie nobiliaire sur la poésie paysanne	Pag. 112
FRANKOWSKI E. Pratiques magiques du peuple polonais accompagnant le prêt, l'achat et la vente	50
GANSZYŃCIEC R. La ceinture magique	1
MOSZYŃSKI C. Sur la composition interne des mémoires embrassant la totalité de la civilisation matérielle	38
PONIATOWSKI ST. Contribution à la genèse de l'anneau	32
PONIATOWSKI ST. Sur l'origine de l'habitude de la station assise à jambes pendantes	43

II. MATÉRIAUX ETHNOGRAPHIQUES.

UDZIELA S. Notes ethnographiques de la commune d'Ocieka des environs de Ropczyce en Petite Pologne Occidentale	127
---	-----

III. CRITIQUES ET COMPTES-RENDUS.

IV. CHRONIQUE ETHNOLOGIQUE.

PAS CZAROWNY.

TREŚĆ: 1. Pas czarowny u Greków starożytnych s. 1. — 2. Pas czarowny u Rzymian starożytnych s. 8. — 3. Pas chroniący od poronienia s. 13. — 4. Pas chroniący od innych cierpień s. 21. — 5. Pas w podaniach średniowiecznych i nowoczesnych s. 23. — 6. Pas czarowny w praktyce średniowiecznej i nowoczesnej s. 28.

1. Pas czarowny u starożytnych Greków.

Pas czarowny ¹⁾ występuje bardzo wcześnie, bo już u Homera, jako pas Afrodyty. W XIV księdze *Iliady* w. 190—223 opowiada poeta, jak Hera, wystroiwszy się starannie, by Zeusa od pewnego czasu dla niej dość obojętnego zniewolić do nowych objawów miłości, zwraca się chytrze do Afrodyty, swej przeciwniczki politycznej, żeby jej pożyczyła „kokieterji i tęsknoty za miłością, któremi wszystkich podbija śmiertelnych“:

„Czar mi daj dziś i powab, co pęta i ludzi
I bogów nieśmiertelnych i śmiertelnych ludzi“.

Afrodyta daje jej ten pas (w. 214 n. tłum. Czubek):

Rzekłszy, z pod piersi wyjmie wzorzysty rzemyczek,
Cudny, czary mieszczący wszystkie gładkie liczek,
Jako to: rozkosz, powab, gawędkę, co ludzi
I przytępia rozumy nawet mądrych ludzi.
-Ten więc rzemyk jej wręczy i te rzeczy słowa:
„Nę ci, ukryj w zanadru ten rzemyk, co chowa
„Wszystkie twoje życzenia, i serce mi tuszy,
„Że tem sprawisz z łatwością, czego pragniesz w duszy“.

¹⁾ W r. 1922 wydałem w Towarzystwie Naukowem we Lwowie rozprawę p. t. „*Studja do dziejów magji I. Pas magiczny*“, która zawiera materiały do

Homer nazywa ten pas *ἰμᾶς κειστός* t. zn. rzemień wyhaftowany. Ponieważ niewiasty ówczesne jako okrycie górnej części ciała nosiły tylko otwarty serdak, to oczywista ten pas służył do podtrzymania biustu kobiecego; z ówczesnych bowiem malowideł poznajemy, że uchodziło to za szczyt wdzięku, jeżeli nad smukłymi biodrami kobiety wznosiły się otwarte, pełne, duże piersi, niby odciskające się od ciała. Rzecz jasna, że w takim stroju pas, jako dolna linja ramy dla piersi, odgrywał osobliwą rolę: bo od sposobu jego kroju, jego przymocowania, zależał efekt całej szaty. Ale także swą barwą, swem kunsztownem wykonaniem mógł się przyczynić do wzbudzenia ciekawości i miłości męskiej, gdyż oko mimowoli zwracało się od pięknego pasa do piersi, dla których był on niby obramieniem. Tak samo można rozumieć, że zalety antropomorfizowanych bogów homerowych nie są wewnętrznymi ich przymiotami, lecz już przejawiają się w przedmiotach i są uzewnętrznione w godłach bogów: u Zeusa w berle, u Ateny w egidzie, u Półjona w trójzębie, u Afrodyty wreszcie w jej pasie.

* Nie zabrakło uczonych, szukających w tym pasie głębszej symboliki. Racjonalizm widział w nim tylko poetyczny wyraz czarów ludzkich; wypowiada to zdanie wydawca Spensera (*Poetical Works*, Boston 1839, III 67): „The cestus of Venus... is merely a type of those charms of manner, voice, deportment, and expression, which are such powerful auxiliaries to beauty, and are even able to supply its place“. Zdanie to mogło się zresztą powołać na tradycję starożytną, nie stało się jednak popularnem. Większą wziętością w kołach fachowych uczonych cieszyło się wyjaśnienie Wilhelma Schwartza, który upatrywał w pasie Afrodyty mitologiczny wyraz, oznaczający tęczę¹⁾: opierał to wyjaśnienie nie tylko na powszechnie wówczas przyjętej metodzie meteorologicznej, panującej w mitologii, lecz chciał jego prawdzi-

zabobonu odrodzeniowego, m. i. także do Długości Chrystusowej i różnych miar. Niniejsza rozprawa jest pewnem uzupełnieniem owego studjum, i równocześnie pierwszym zestawieniem materiału odnoszącego się do pasa w ludznanstwie.

¹⁾ W Schwartz, *Der Ursprung der Mythologie*, Berlin 1860, 116. Nachklänge prähistorischen Volksglaubens im Homer, Berlin 1894, 17. Nie uwzględnia tego wątku E. Samter, *Volkskunde im altsprachlichen Unterricht*, I. Teil: Homer, Berlin 1923.

wości dowieść także na podstawie analogij, wziętych z mowy ludowej (u Greków nowoczesnych np. nazywa się tęczą „pasem Matki Boskiej“ *ζωνάκιον τῆς Παναγίας*) — i z przenośni, używanych przez poetów, do których teraz możnaby jeszcze dodać inne, np. Clara Ern. Riess, *Die Märchen der Frau*, Berlin 1911 nr. 1. *Der Brautgürtel der Erde*. Ale oczywista — poetyckie przenośnie, to wprawdzie język symboliczny, lecz jeszcze nie mityczny.

U Greków pas Afrodyty pozostał w żywej pamięci, zwłaszcza u poetów. Tak np. Filodemos, opiewając swą malusięnką Filaj-nion, przyznaje, że jej mowa ma więcej czaru, niż pas Afrodyty (Anth. Pal. V 121, 3 *καὶ περιστῶ φωνεῖσα μαγώτερα*). Już prawie tylko parafrazę Homera podaje Antyfanes, śpiewając o swej Ino (Anth. Pal. VI 88): „Afrodyta sama rozwiązała kunsztowny pas od swych piersi i dała go tobie, moja Ino, żebyś zawsze podbijała czarami miłosnemi mężczyzn — a ty wszystkich czarów próbujesz tylko na mnie“.

Z czasem więc, jak widać z tych przykładów, stał się ten pas poetycką przenośnią, jak też u Alkifrona Ep. I 18, gdzie Meneklejdes chwali zmarłą kochankę, na której ustach była Pejto, na której ciele pas Afrodyty: „Ona opięła się całym pasem afrodytowym, przyjmując Afrodytę obiema rękami“. Parodja współczesnego mu Lukiana (Dial. Deor. XX 10) nie pociągała z powodu bladej symboliki tego przedmiotu. Ostatnim przedstawicielem tej tradycji literackiej u Greków jest Paweł Silentarios (Anth. Pal. V 270), ale on, jako oświecony Bizantyńczyk, już całkiem zarzuca tę baśń, bo „świeże wargi, i owa jak miód słodka harmonja piersi stały się pasem afrodytowym: tem wszystkiem jestem podbity“.

Piśmiennictwo rzymskie trzymało się ściślej tradycji home-rowej (Val. Flacc. VI 470. Martial. VI 13. XIV 206. 207: *Sume Cytheriaco medicatum nectare ceston: ussit amatorem balteus iste Iouem*); ich przykład naślądują nasi humaniści, np. Kochanowski Eleg. VI 15 o Lidji: „Et siue incessit risitue locutaue quidquam est, Praecinctam balteo Cypridis esse putes“. Nowe właściwości przypisuje pasowi wśród Rzymian dopiero Klaudjan, upatrując w nim, idąc tu w ślad panującego wówczas wierzenia magicznego, środek czarodziejski, władający całym światem (De nuptiis Honor. 124):

(Venus) blando spirantem numine ceston
cingitur, impulsos pluuiis quo mitigat amnes,
quo mare, quo ventos irataque fulmina solvit.

Ale obok tej tradycji literackiej, żyjącej w kołach mowców i poetów, istniała szkoła badaczy i przyrodników: oni to, wierząc w rzeczywistość baśni homerowych, nie tylko tłumaczyli je racjonalnie, czy raczej racjonalistycznie, lecz — o ile to dało się uskutecznić — próbowali przy pomocy środków swej pracowni ucieleśniać stare tradycje. Pierwsze ślady takiego wyjaśnienia naukowego mamy już w w. V przed Chr., mianowicie w sztuce komedjopisarza Platona p. t. Faon: bohater otrzymuje od Afrodyty jakąś maść, mającą tę właściwość, że zniewala każdą kobietę do z Kochania się w tym, kto się nią namaścił (Servius in Aen. III 279). Jest to więc równoważnik pasa, podany przedewszystkiem ze względu na różnicę osoby. Ale później uczeni polecali nie tylko takie równoważniki pasa, lecz byli w posiadaniu tajemnicy fabrykacji. Pierwsze konkretne przepisy tego rodzaju spotykamy w epoce wybujałej magji, mającej swe źródła w nauce hellenistycznej, a ogarniającej ludzkość od II w. po Chr. do w. IV włącznie. Zachowane są te przepisy w I księdze (K § 19—27 ed. Ruelle) Kiranid, opierającej się na dobrej tradycji aleksandryjskiej. Jak późniejsi magowie znali więcej odmian pierścionków salomonowych, tak też mieli więcej pasów afrodytowych: Kiranidy podają przepisy na przyrządzenie dwu ich rodzajów. Oto ich brzmienie:

„Pierwszy pas wielkiej bogini Afrodyty jest najsilniejszy, i zmienia przyrodę człowieka i wszystkich istot, podobnie także usposobienie istot męskich, a zwłaszcza ludzi, tak, że ten, kto tego pasa się dotknie lub go nosi, rozpieszcza się i niewieścieje. Więc wryj na opsjanie człowieka z członkami płciowemi, leżącemi koło nóg, a rękami wyciągniętymi ku dołowi, patrzącego na członki płciowe. Za nim ma stać Afrodyta, odwrócona od niego plecami, zwracając jednak ku niemu głowę, i patrząc nań. Zamknij w tem także kamyczek, wzięty z głowy ryby kinajdios: jeśli zaś nie masz kamyczka z głowy tej ryby, włóż korzonek rośliny kinajdios i koniec lewego skrzydła ptaka tejże nazwy. Zamknij to jednak w szerszej oprawie złotej. Przyrządź to w pasie, zrobionym ze ścięgna, wziętego z brzucha jastrzębia, przyszyj to ładnie w środku pasa, tak, żeby było niewidoczne.

„Taki jest ten pas, jaki malują czy też formują wkoło głowy Afrodyty, niby diadem, i nazywają haftem (*νεστός*). Jeżeli mężczyzna dotknie się tego pasa, nie będzie mógł spółkować: jeśli go nosi, nic nie wiedząc o tem, rozpieszcza się. Jeżeli kobieta nosi ten pas, nikt z nią nie będzie mógł spółkować, bo członek nie wypręży się mężczyźnie. Rozmiary zaś tego pasa są następujące: szerokość dwu palców, długość zaś pięciu dłoni.

„Jest także inny przyrząd afrodytowy, noszony przez królowe, i tej samej siły co inne. Ten także wkłada się do pasa ze ściętna tak, że kamieni z tem, co na nich wyrzyte, nie widać. Pierwszy rodzaj ma w środku lichnit lub keraunit z obrazem uzbrojonego Aresa, mając przytem z obu stron dwa diamenty wsadzone z obrazem cierni Afrodyty albo dzikiej róży przy nogach: oprócz tego z obu stron dwa kamienie jasnoróżowe, z obrazem Afrodyty, układającej swe włosy, w towarzystwie Erosa: dalej dwa inne kamienie po obu stronach z obrazem serca na obu wraz z Heljosem na kwadrydze i z Seleną na dwóch bykach: dalsze dwa kamienie z obu stron, mające obraz Hermesa, dzierżącego w prawicy laskę herolda: dalej dwa anankity czy uniony cenne, przedstawiające po obu stronach agrygencką Nemesis, mającą nogę na kole i dzierżącą laskę: dalej dwie czyste perły z obu stron bez obrazów, osadzone w pasie, tak, żeby razem było najwyżej trzynaście kamieni, wpuszczonych w złote oprawy, i tak wszytych w pas, żeby ich lud nie spostrzegł.

„Jest także inny pas podwójny, i odpowiednio do niego inny kamień, noszony na szyi, mianowicie selenit, na którym widać się księżyc zwiększający i zmniejszający się. Wyrzyta jest na nim Selene: pod kamieniem zaś zamknij korzeń olszewnika bezpłodnego. Ten pas noszą koło szyi.

„Ta tajemnica czyni nosiciela niby bogiem, a godnym czci i poważania. Wielu królów nosi to wewnątrz i zewnątrz diademum jako pasek, ale tak, żeby nikt tego nie widział. Ale, żebyśmy nie odwiekali końca książki, niech wystarczą te wskazówki, bo zawierają w sobie dużo mocy. Dlatego też wytłumaczyłem i napisałem ci to z wielką pilnością i dużym trudem. Poznaj więc to, czego żaden inny nie posiada: dlatego nikomu nie dawaj tego boskiego środka“.

Rozwiązanie to wyszło z kół starożytnych fizjologów. Chemiccy zaś ze swej strony rozwiązyali to zagadnienie homerowe na

swój sposób: oni wytłumaczyli czarowną siłę pasa afrodytowego tem, że zawierał on w formie skryształizowanej pewien zapach mineralny — pomysł wcale nie tak dziwaczny, gdyż perfumy jako podniety miłości oddawna są znane i używane (por. A. Hagen, *Sexuelle Oosphresiologie. Die Beziehungen des Geruchssinnes und der Gerüche zur menschlichen Geschlechtstätigkeit*, Berlin 1905). W księdze alchemicznej Kratesa, w której wszystkie przepisy podane są w formie apokaliptycznej, opowiada autor, że zbliżyła się do niego służąca Afrodyty, równa jej co do piękności, i obiecała mu zdradzić tajemnicę pasa afrodytowego, jeśli on to zachowa w tajemnicy. Krates. przyrzekł milczenie. „Aussitôt elle détacha de sa taille une ceinture d'or, dans laquelle se trouvaient incrustées deux pierres, l'une blanche et l'autre rouge: sur ces deux pierres étaient serties deux morceaux de soufre qui n'étaient pas de morceaux de (vrai) soufre“ (A. Berthelot, *La chimie au moyen âge*, Paris 1893, III 63 n.). W dalszym ciągu opisuje autor obszernie ten zapach, ale w sposób dla nas niezrozumiały. Widać tylko z tego opowiadania, że pisarz już znał poprzednie próby fizjologów, i że chodziło mu o wytworzenie jakiegoś środka konkurencyjnego, pod tą samą popularną etykietą, dla pań ówczesnych.

Do tej fantastycznej uczoności niewiele można dodać. Miała ona służyć celom praktycznym, nie teoretyczno-naukowym — dlatego właśnie uwzględniła tylko kostjum owego czasu, w którym pas nie odgrywał już żadnej roli: natomiast szczytem mody były diademy, naszyjniki i tym podobne ozdoby: autor Kiranid więcej myśli o naszyjnikach, dla których przyjmuje dawną nazwę „pasa afrodytowego“. Zresztą nie zupełnie bez racji, jak to tak pięknie tłumaczy T. Delord w noweli „*Les deux amours*“ (w *Babel* I 1839, 309): „*Les véritables coquettes ont toutes une ceinture de Vénus qui les rend invincibles. Pour les unes, c'est un noeud de rubans posé sur la tête de telle façon: pour les autres, c'est un chapeau de telle couleur ou de telle forme. Déposez le ruban, enlevez le chapeau, la femme reste et la beauté s'évanouit*“. Ale bardzoby się mylił, ktoby sądził, że te fantazje zajmowały tylko uczonych, a nie wkroczyły w dziedzinę życia praktycznego. Przecież wiemy z życia Apolloniosa Tyańskiego, żyjącego w w. I po Chr., że baby i magowie ówcześni polecali nieszczęśliwie zakonchanym jako amulety pasy i kamienie, pochodzące nie tylko

z tajni ziemi, jak keraunity, lecz także z księżyca lub z gwiazd, jak np. selenity (Philostr., V. Apoll. VII 39. 318).

Reasumując można powiedzieć, że pas czarowny u Greków jest tylko narzędziem kokieteryj i miłości, znanem pod nazwą pasa afrodytowego, spotykaną po raz pierwszy u Homera: jego dzieje nawiązują wyraźnie do fikcji homerowej, i tylko w czasie rozkwitu magji i zabobonu zajmował się nim także lud, a to najpierw uczeni-fizycy, potem szarlatani-magowie, chcący urzeczywistnić pomysły poetyckie Homera.

Raz tylko, o ile mi wiadomo, pojawia się pas afrodytowy w czasach nowszych w funkcji samodzielnej, nie przewidywanej ani przez Homera, ani przez właściwe swe przeznaczenie. Mam na myśli pas Florimelli u poety angielskiego Spensera z drugiej połowy w. XVI¹⁾, który, w myśl istniejących już wówczas

¹⁾ Edmund Spenser, *The Faerie Queene*, Booke IV, canto 5:

3. The Girdle gave the vertue of chāst love
And wivehood true to all that did it beare;
But whosoever contrarie doth prove,
Might not the same about her middle weare,
But it would loose, or else asunder teare.
Whilome it was (as Faeries wont report)
Dāme Venus girdle, by her 'steemed deare
What time she usd to live in wively sort,
But layd aside whenso she usd her looser sport.
4. Her husband Vulcan whylome for her sake,
When first he loved her with heart entire,
This pretious ornament, they say, did make,
And wrought in Lemnos with unquenched fire:
And afterwards did for her loves first hire
Give it to her, for ever to remaine,
Therewith to bind lascivious desire,
And loose affections streightly to restraine:
Which vertue it, for ever after did retaine.
5. The same day, when she herselfe disposd
To visit her beloved paramoure,
The god of Warre, she from her middle loosd,
And left behind her secret bowre
On Acidalian mount, where many an howre
She with the pleasant Graces wont to play.
There Florimell in her first ages flowre

instytucyj katolickich, noszących jakieś cingulum castitatis czy to św. Tomasza czy to innych świętych, jest symbolem czystości: jego właściwość, polegająca na tem, że może go opasać tylko czysty człowiek, przypomina pas św. Kolmana McDuchy, znany prawdopodobnie Spenserowi. Sama próba zaś czystości ma swoje analogie w eposejach średniowiecznych, w których występuje w tej funkcji puhar, rękawiczka, itp.

2. Pas czarowny u starożytnych Rzymian.

W przeciwieństwie do tego praktyka rzymska, do której teraz się zwracamy, daje całkiem inny obraz. Tam pas odgrywa ważną rolę w samym obrzędzie ślubnym, gdyż pas służył matronom rzymskim, i przy ślubie tylko narzeczony miał prawo zdjąć pas narzeczonej: mówi o tym obrządku Paul. Fest. s. 55 Lindsay: „Cingillo nova nupta praecingebatur, quod vir in lecto sol-

Was fostered by those Graces, (as they say),
And brought with her from thence that goodly Belt away.

6. That goodly Belt was Cestus hight by name,
And as her life by her esteemed deare:
No wonder then, if that to winne the same
So many Ladies sought, as shall appeare;
For pearlesse she was thought that did it beare.

16. Then was that golden Belt by doome of all
Graunted to her, as to the Fayrest Dame.
Which being brought, about her middle small
They thought to gird, as best it her became;
But by no meanes they could it thereto frame:
For, ever as they fastned it, it loos'd
And fell away, as feeling secret blame.
Full oft about her wast she it enclos'd:
And is as oft was from about her wast disclos'd etc.

Być może, że watek ten pochodzi od praktyki starożytności podług wiadomości, podanej przez L. Bourdeau, *Histoire de l'habillement et de la parure*, Paris 1904, 225, której nie udało mi się sprawdzić: „Chez les Gaulois, la „ceinture d'agilité“ constituait une épreuve que les guerriers devaient subir chaque année, à l'appel du printemps, et ceux dont l'obésité, contraire à l'ordonnance, n'était pas contenue dans la mesure réglementaire, devaient payer l'amende, comme moins propres au service“.

vebat, factum ex lana ovis, ut, sicut illa in glomos sublata coniuncta inter se sit, sic vir suus secum cinctus vinctusque esset. Hunc Herculaneo nodo vinctum vir solvit ominis gratia, ut sic ipse felix sit in suscipiendis liberis, ut fuit Hercules, qui LXX liberos reliquit". Rzeczywiście taka symbolika mogła powstać w późniejszych czasach, gdyż u wielu narodów zapobiega się rodzeniu dzieci przez zawiązanie węzłów: ale początek tego obżądka oczywista nie polega na tym analogicznym czarze: raczej myśleć należy tu o przywileju i prawie, przyznanem mężowi względem żony, więc o powodach socjologicznych. W każdym razie uważano ten akt za tak ważny i uroczysty, że stawiano go pod opiekę osobnej bogini, nazwanej Cinxia, która uchodziła za identyczną z Junoną (Arnob., Adv. nat. III 25 cingulorum Cinxia replicationi superest, Paul. Fest. j. w. Cinxiae Iunonis nomen sanctum habetur in nuptiis, quod initio coniugii solutio erat cinguli, quo nova nupta erat cincta).

Trudno zaiste wytłumaczyć wyjątkową wprost rolę, jaką pas odgrywa przy ślubie Rzymianki. Wiemy skądinąd, iż dziewczęta rzymskie nosiły pas głęboko o biodra zawinięty, która to moda zresztą się ustaliła także u nas dla dzieci i osób młodocianych. Ale to nie było tylko u Rzymian: także w Grecji archaicznej przymiotnik *βαθύζωνος* wychwala elegancję stroju dziewczęcego. Ten pierwotny strój bezwątpienia później uległ znacznym zmianom: przypuszczam to dlatego, że przedmiot stałego i codziennego stroju nigdy nie staje się ośrodkiem bogatej symboliki, lecz tylko przeżytki, wyjątkowe przedmioty. W owej więc epoce, dla której „pas rozwiązać” (zonam solvere) równoznaczne było ze słowem „poślubić”, pas wystąpił prawdopodobnie w stroju Rzymianki po raz pierwszy tylko w dzień ślubu. Na dowód tego twierdzenia mogę się powołać na analogiczny rozwój użycia pasa u ludów nowoczesnych. Tak np. pisze Lentner o pasach tyrolskich (Zeitschr. f. öst. Volksk. XI 1905, 154): „So ist auch der Gürtel, der früher so allgemein gewesen, wie uns viele und einzelne Landschaften, wie der Gurt der Bregenzer, Mistelgauwäldlerin und Pusterin noch belegen, zum bräutlichen Abzeichen geworden, das nur einmal im Leben verwendet wird, wie zum Beispiel im Isarwinkel, wo er so malerisch sich um die Hüften schlingt, und das feine Spitzentuch tragen muss,

und auf Kastelruth, wo er in stählernen Schuppen glänzend echt deutsch Schlüsselbund und Messer trägt.“¹⁾

W przeciwieństwie do dziewcząt mężatki nosiły pas pod pierśiami — także ta moda nam nie obca. Ale przyznam się, że szczegóły, odnoszące się do pasa, nie wydają mi się dość ustalone: możliwe np., że on stworzył od dnia ślubu część stroju dekoratywną, jak przeważnie pas w naszych strojach nowoczesnych lub też czasem ludowych, np. w Tyrolu (Lentner j. w. 145: „Der Gürtel blieb noch in Ehren, als er schon nicht mehr seinen Zweck, die Zusammenfassung der Kleider ober den Hüften, zu erfüllen hatte“). Jeszcze raz odgrywa pas ważną rolę w życiu Rzymianki, a to w najważniejszym momencie życia mężatki, mianowicie w chwili, kiedy stała się brzemienną: nazywała się ona bowiem z tą chwilą eufemistycznie *incincta* (franc. *enceinte*) — ale to też wszystko, co o tem wiemy: jakie zaś jest rzeczywiste znaczenie tego słowa, nie wiem. Popularne, i o ile widzę, jedyne dotychczasowe wyjaśnienie, mianowicie, że z chwilą brzemienności mężatka składała pas, chodziła więc odtąd nieopasana, jest stare i znalazło po raz pierwszy wyraz u Izydora Orig. X 152: „*incincta i. e. sine cinctu, quia praecingi fortiter uterus non permittit*“. Wyjaśnienie to jest oczywista możliwosc, ale nie śmiem powiedzieć, że prawdopodobne: albowiem wiemy, że Rzymianki brzemiennie opasywały się, aby zapobiegać poronieniu, i wówczas właśnie obrzędowe opasanie oznaczało odmienny stan²⁾.

¹⁾ Wiadomo, że rzymskie obrządki weselne mają czasem ciekawe odpowiedniki w obrządkach misterjów greckich: czy taki związek istnieje także co do pasa? Tajemniczo brzmią wiadomości o pasie używanym w misterjach orfickich. Leksykograf Suidas wylicza między pismami Orfeusza dwa dzieła, których treść odnosiła się, sądząc z ich tytułów, do ubrania: Hierostolika i Katazostika (Orphic. fgm. t. 223 d i s. 300. 307 Kern). Prawdopodobnie wyłożono tam symbolikę stroju obrzędowego, jaką poświadczają np. też modlitwy księdza katolickiego przygotowawcze do mszy, lub rytuał odziania mnichów i mniszek. Jednak tylko do Katazostika poświadczony jest odpowiedni obrządek: czerwonym pasem opasano nowo przyjętych w misterjach samotrackich (Schol. Apollon. I 917 καὶ Ὁδυσσεὺς δὲ φασὶ μεμνημένον ἐν Σαμοθράκῃ χρῆσασθαι τῇ κρηδέρμῃ ἀντὶ ταινίας. περὶ γὰρ τὴν κοιλίαν αἱ μεμνημένοι ταινίας ἔπτουσι πορφύρεος κτλ.).

²⁾ Gdyby nam wolno było uważać zwyczaje rzymskie za identyczne w zasadzie z greckimi, to tem samem zagadnienie byłoby rozstrzygnięte. U Greków mianowicie brzemienność oznacza się także wyrazem poetyckim: φέρειν ὑπὸ ζώνης

Tam też, w kołach matron rzymskich, pas otrzymał już swoją symbolikę jako *cingulum castitatis*. Pojawia się ona w bardzo rozpowszechnionym podaniu o Klaudji Kwincie, którą Rzymianie uważali z powodu jej kokieterji za niewierną małżonkę. Gdy jednak na okręcie przybył do Rzymu posąg Kibeli (Idaea lub Magna Mater), i rzesza mężczyzn nie potrafiła uruchomić okrętu, zatrzymanego w piaskach Tybru, ona modliła się do tej bogini, aby przez cud okazała niesłuszność tych plotek: poczem chwyciła za powróż i sama pociągnęła okręt do miasta (Ovid. *Fast.* IV 305 n.).

Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że to stylizowana legenda kultowa, jaka się zwykle wytwarza przy translacjach, i to nie tylko rzymskich. Jak wynika z praktyki ogólnorzymskiej, Klaudja Kwinta została wybrana przez grono matron rzymskich, aby, jako najgodniejsza, przyjęła Wielką Matkę w imieniu państwa, jak to później dokładniej wiemy o translacji Wenery, która to bogini została przyjęta przez Sulpicję, wybraną jako najgodniejszą ze stu matron (Solin. I 126). To też Liwjusz XXIX 14, opierając się na źródłach autentycznych i historycznych, nic nie wie o tej formie legendy, chociaż znał bez wątpienia wersję Owidjusza. Ale późniejsi woleli powtarzać legendę, aniżeli historję: legenda ta podaje nam conajmniej także wierzenie ludowe, związane z pasem matronalnym. Owidjusz opowiada jeszcze, że Klaudja ciągnęła okręt powrozem zwykłym. Późniejsi zmienili to: jedni wsunęli na miejsce powroza pas Klaudji, przyczem odgrywa już rolę pojęcie *cingulum castitatis*, tak popularne u chrześcijan i prawie urzędowe w kościele katolickim. U pierwszego świadka tej wersji, Tertuliana Apol. XXII (*deam cingulo promovit*), wierzenie to jest ledwie zaznaczone. Ale krótko potem wypowiada takie wierzenie wyraźnie Solin I 126 odnośnie do diademu Klaudji: „*Navis a Phrygia gerula sacrorum, dum sequitur vittas castitatis, contulit Claudiae principatum pudicitiae*“. Ten wątek stał się odtąd wierzeniem ludowym, jak wynika ze słów Laktancego (*Instit. div.* II 7, 12): „*Claudiam ferunt, quae semper impudica esset habita ob nimios corporis cultus, deam submissis genibus orasse, ut si se castam iudicaret, suum cingulum sequeretur: ita navim, quae*

(Aeschyl. *Choeph.* 992. *Eumen.* 607. Eurip. *Hec.* 762. *Iph. T.* 195) „nosić pod pasem“ i właśnie dopiero w czasie samego porodu zdejmowano pas: tu więc noszenie pasa jest poświadczane niedwuznacznie.

ab omni iuventute non valuit commoveri, ab una muliere esse commotam". Podobną myśl wyraża Augustyn *De civ. dei* X 16. Że pojęcie to nie panowało tylko w kołach chrześcijańskich, lecz było rzeczywiście popularne u ówczesnych Rzymian, wynika najbardziej z chybionego zresztą rodowodu wyrazu incestus, wprowadzonego od cestus (pas), a nie od castus: czytamy go u Scholiasty do Statiusa *Theb.* II 283, gdzie gramatyk ten poucza nas, że cestus nazywa się „cingulum, quod in honestis nuptiis nova uxor marito tradit, quo significatur cum corporum tum animorum in matrimonio coniunctio: hinc incestae nuptiae, quae honestae et legitimae non sunt“.

Ważniejsza chyba, niż ta symbolika, jest praktyka rzymska, związana z pasem matronalnym, gdyż i ona przetrwała wieki i gdzieś tam istnieje jeszcze dzisiaj, chociaż w formie zchryścjanizowanej. Pierwszy dowód należy raczej do kultu relikwialnego, i istnieje w tej samej formie w kulcie relikwialnym katolickim: poucza nas o tej praktyce Verrius u leksykografa Festusa s. 276 Linds.: „Praebia rursus Verrius ait vocari ea remedia, quae Gaia Caecilia, uxor Tarquini Prisci, invenisse existimatur et immiscuisse zonae suae qua praecincta statua eius est in aede Sancus, qui deus dius fidius vocatur, ex qua zona periclitantes ramenta sumunt“.

Bliżej zajmuje nas drugi wypadek, związany także ściśle z pasem matronalnym. Tertuljan *De anima* 39 powiada: „Ita omnes idololatria obstetrice nascuntur, dum ipsi adhuc uteri infulis confectis apud idola redimiti genimina sua daemoniorum candidata profitentur“. Słowa Tertuljana jeszcze nie są wytłumaczone: a jednak, jak zobaczymy, posiadają doniosłe znaczenie. Tertuljan powiada, iż pasy te wykonane zostały u bożków: ponieważ robienie takich pasów jest zajęciem kobiecym, a prócz Westalek innej kobiecej organizacji kapłańskiej nie znamy, przypuszczam, że Westalki wypożyczały swe pasy kobietom brzemennym i wyrabiały podobne na sprzedaż. Pasy te miały ochronić przed poronieniem: wynika to także z tej okoliczności, iż ten środek przeszedł w kołach zwolenników sekty empirycznej do medycyny naukowej, i stąd do medycyny ludowej. Czytamy taki przepis w dodatkach do dzieła Teodora Priscjana s. 351, 3 Rose: *De muliere quae saepius abortat: Lanam de ove, quam lupus comederit, collige et fac eam <a> tribus sororibus lavari, carminari, pectinari et filari: et*

texant inde cingulum, et per novem menses ad ventrem mulier eum deporta<bi>t, ita ut nunquam eum in aliquo loco deponat, nec faciet abortum". Podam kilka objaśnień do tego ciekawego tekstu. Autor mówi o *cingulus*, nie o *cingulum*: forma słowa rzadsza, choć klasyczna, bo występująca także u Cyserona (rep. VI 21) i w prawie (Cod. Iust. XII 33 (34), 5, 4): w znaczeniu niema różnicy. Materiał pasa jest ciekawy: pasy starożytne zwykle robiono z wełny; jednak nie ze zwykłej owcy, lecz poszarpanej przez wilka. Nie dlatego — jak wyjaśnia to J. Fahney, De Pseudo-Theodori Additamentis, Monasterii 1913, 60 — że wilki, podobnie jak inne zwierzęta, dużą odgrywają rolę w zabobonie, lecz dlatego, że taka owca była osobliwym specjałem dla smakoszów greckich i rzymskich, jak o tem świadczy na gruncie rzymskim Horacy (Epod. II 60 haedus ereptus lupo) i Marcial (X 48 haedus inhumani raptus ab ore lupi). Grecy mieli nawet osobne wyrazy dla oznaczenia takiego mięsa (*λυκόσπας*, *λυκόβρωτον*) i uważali je również za łakocie (np. Phokylid. 147 *θηρόβορον δαίση κρέας*). Plutarch Quaest. conv. II 9 s. 642b wyjaśnia to tem, że mięso ofiar wilków szczególnie jest miękkie. Stąd dopiero można rozumieć, dlaczego zabobon przywiązał dużą wagę do takiej owcy wogóle, i używał jej do celów leczniczych: był to materiał rzadszy, owca taka była poszukiwana przez zamożnych.

3. Pas chroniący od poronienia.

Dalsze dzieje tego pasa, chroniącego przed poronieniem, dadzą się śledzić tylko na materiale hagiograficznym, zawartym przedewszystkiem w Acta Sanctorum (których wyłącznie używamy w następnych wywodach): ale tam bardzo dokładnie, tak, że ciągłość tego wierzenia i tej praktyki nie może ulegać najmniejszej wątpliwości. Przytem należy przypomnieć, iż pas występuje w wiekach średnich tylko w formie relikwjalnej, w nowszych zaś czasach także w formie świecko-amuletowej.

Od w. XII znany jest pas Matki Boskiej, który służył takim samym celom, i jeszcze teraz znajduje się w mieście Dertosa w Hiszpanji (AS 22. Oct. s. 578): „Cathedralis, inter alia pretiosa, servat Corrigiam seu Cingulum Beatae Mariae Virginis (La santa Cinta) ab ipsa matre dei, ut fert traditio, allatum saec. XII, de quo officium habetur. Ferebatur, saltem iam ab aetate

Philippi IV regis (1621—1665), *sacrum hoc pignus ad aulam, quo parturientibus Hispaniae reginis praesidio esset*“. Prawdopodobnie kult ten przeniesiony został z Konstantynopola, gdzie oddawna znajdował się pas Matki Boskiej (Du Cange, *Constantinopolis Christiana* I. IV s. 85), którego święto przypada na 31. sierpnia: *Commemoratio pretiosae zonae BMV repositae in venerabili eius aede in Chalcopratiis*: jednak tam nie był używany jako środek zapobiegawczy poronieniu. Z Konstantynopola sprowadziły swe pasy prawdopodobnie także Soissons i Compiègne (AS 31. Aug. s. 648). Pas ten stał się bardzo popularny w świecie łacińskim¹⁾: wyraz i praktykę znajdujemy jeszcze teraz u Kucowałachów w Grecji (Zeitschr. d. Ver. f. Volksk. IV 1894, 143): „Etwa drei Monate vor der Geburt sucht eine bisher mit Kindern unglückliche Mutter von einer Pilgerin die Phokea (*ζώνη της Παναγίας*: „Gürtel der Muttergottes“), einen behaarten Ledergürtel zu erlangen, den sie um die Hüfte gürtet und den sie bis zur Geburt trägt. Dann wird er unter ihr Kopfkissen gelegt und nach der Vorsegnung dorthin zurückgegeben, woher man ihn erhalten hat“. Że praktyka ta wyszła z łacińskiego kręgu kulturalnego, o tem świadczy także fakt, iż niema tego wierzenia u właściwych Greków, choć znali tę relikwję i nawet ją posiadali: Polites, który napisał obszerną rozprawę o wierzeniach greckich, związanych z brzemiennością (w *Laographika Symmeikta*, Athenai 1921, II 284—316), nie zna tej praktyki. Zachowała się dzięki tej okoliczności, że w Dertosie i gdzieindziej pielgrzymki nabywały święcone naśladowania pasa oryginalnego, i kobiety w dalekich krajach posługiwały się wyłącznie temi pasami, mającemi niejako byt samodzielny.

Dla potrzeb Hiszpanek służył oprócz pasa Matki Boskiej także pas św. Kameli, znajdujący się w mieście Camella (AS 16. Sept. s. 314): „*ecclesia frequenti populi concursitatione votisque admodum celebris, ob insignia, quae illic praestat mulieribus, ma-*

¹⁾ Także w Pradze znajduje się szczątek, AS 2. Febr. p. 274 a: „*De cuius Cingulis gloriosis duobus duas pecias gloriosus princeps Carolus IV Romanorum imperator... in ecclesia Augustensi obtinuit et decorata in monstrantia crystallina ecclesiae Pragensi donavit*“. Pewną rolę odgrywa cingulum Mariae w legendzie Tomasza z Canterbury, dokąd wątek przeniesiony został (przez Jakóba Filipa Bergomas? por. Nisard, *Histoire des livres populaires*, Paris 1864, II 7) z legendy apostoła Tomasza (Sallengré, *Mémoires de littérature* I 169).

xime praegnantibus, a quibus potissimum invocatur, opitulationis suae beneficia“. Kult tej świętej, zresztą zgoła nieznanej, sięga co najmniej do połowy w. X. — Tamże od w. XVI jest używany w tym samym celu pas św. Piotra z Alkantary († 1562, AS 14. Oct. s. 683 f): „Uxor Bernardini de Medrano... per dei amorem petiit chordam qua cinctus erat: satisfacit votis piaie mulieris quae sedulo eam servavit, tanti donum hoc faciens, ut nullo pretio privari illo voluisset. Saepius tamen commodabat aliis, ex pietate petentibus, non sine magno solatio, praesertim mulieribus, quae partus habebant difficiles: ex solo tactu chordae illius non raro vel pepererunt vel saltem melius valuerunt“.

Klasycznym krajem tego pasa we wczesnem średniowieczu jest Francja. Tam jest pas św. Liciniusa († 618, translacja 1169, i dopiero odtąd zwyczaj?), kontynuujący zwyczaj starorzymski, jak wynika ze słów biografa (AS 13. Febr. s. 678): „Testatur saepius citatus Grandinus... sacras item vestes, quibus amictum eius cadaver tres et triginta annos in terra iacuit, etiamnum post tot saecula incorruptas integrasque extare. Addit plurimas confluere ad eam aedem praegnantes mulieres, etiam e longinquis regionibus, et sancti antistitis sese zona reverenter praecingentes, felicem sibi partum precari plurimasque hinc certam experiri opem“. Niestety nie wynika z tych słów, w którym to czasie powstał ten zwyczaj: przypuszczam, że w żadnym wypadku przed translacją świętego. — W diecezji Congennes używano pasa dawnego biskupa Bertranda († 1125, AS 10. Oct. s. 389 f): „Inda quam b. Bertrandus baptizaverat ad eundem recurrit dolens, quod soror sua infidelis iam a triduo ex infelici partu moribunda esset, quia foetus transversim cubabat, nec omnino eam posse eniti ac vivere pro certo habebatur. Beatus... dedit ei cingulum suum quo sororem cingeret... eo ipsa cincta pulchrum sanumque filium peperit“. — Gdzieindziej znów służył pas wycięty z sutanny opata benedyktyńskiego św. Magnusa († w. VII, AS 6. Sept. s. 723 c): „et de lacinia cuculli quidem fama fert antiquissima, saeculis iam anterioribus solitam aegrotis ac praesertim feminis in partu laborantibus religiose applicari optato laetoque eventu“. We Francji przyjęto także ten wątek do kultu św. Małgorzaty.

W Belgji działał pas św. Liutgardy O. Cist. († 1246, AS 16. Jun. s. 262 f): „matrona quaedam nobilis, cum in partu diutissime et periculosissime laborasset, allato cingulo de setis equo-

rum facto quo pia Lutgardis ad carnem in macerationem corporis sui uti consueverat, utero superponit, et cunctis stupentibus sine ulla doloris conditione in salutem sui et suae sobolis liberatur. Hoc idem in diversis locis et in diversis personis efficaciter est probatum“.

We Włoszech mamy pas św. Tomasza z Akwinu († 1274, AS 7. Mart. s. 721 c): „quaedam de Piperno domina partu periculose laborans cum dolore, invocato s. Thoma et imposito quodam cingulo, quod fuerat super eius sepulcrum, super corpus eiusdem mulieris, statim peperit liberata a periculo et a dolore“. Liczne też przykłady zawiera żywot św. Róży z Witerba, w którym pas trzeciego zakonu św. Franciszka odgrywa ważną rolę. Przytaczam tu kilka tylko przykładów z całej masy podobnych (AS 4. Sept. s. 466 f): „cum nobilis mulier... esset in partu, quo adeo doloribus et angustiis oppressa erat, quod nulla ibi medicina ad emittendum partum poterat prodesse, statim tamen imposita eius corpori cordula quae corpus ipsius gloriosae Rosae tetigerat... peperit. — Mulier quaedam... 1443 praegnans V mensium adeo doloribus erat oppressa, quod necubi requiescere poterat... vovit deferre eius cordulam accinctam, et est sanata et liberata; quae etiam advenientibus diebus parturiendi peperit sine angustia et dolore“. Inny nosi ten pas przeciw febrze (j. w. s. 472 a): „quod quidem cingulum cum per quinque menses secum continuo detulisset et advertens se in vivaciorem sanitatem devenisse, existimans se auxilio b. Rosae virginis de cetero non indigere, proicit non sine iracundia dictum cingulum... quo facto terribilius et gravius febris eum invasit“.

W Niemczech występuje szczególnie w zachodniej części Rzeszy. W diecezji kolońskiej pomagał pas bł. Hildegundy O. Praem. († 1178, AS 6. Febr. s. 918): „cingulum eius parturientibus et pectinem cepheala laborantibus ad optatum effectum profuisse certum est“. W kresach turyńskich jest pas św. Elżbiety († 1235), o którym teraz podał bliższą wiadomość O. Feis w Archiv f. Geschichte der Medizin XIV 1922, 63: wydrukował tam list, w którym Anna, margrabini brandenburska, prosi w r. 1474 księżę saską Katarzynę oprócz innych relikwii św. Elżbiety także o jej pas, znajdujący się w jej posiadaniu, temi słowy: „Nachdem wir vmb diese kunfftige Ostern warttend sein der gnaden gottes, unns gnediglich und barmhertziglich zu entbinden,

und wir vergangnes Jares mit anlegen der heiligen Frauen sannd Elsbethen kopf, gurteln und loffel durch euer liebe zu besunder danckbare fruntschaft getrostet sind, des wir auch dieser⁸ Zeit begird und naygung haben von euch zu empfahren, bitten wir mit vleis fruntlich, euer liebe wolle unns dieselben kopff, gurtel und loffel abermals leyhen und schicken, das wir die zu ostern haben“. — W Frankonji w podobny sposób pomagała tunika św. Kunegundy w katedrze bawarskiej (AS 3. Mart. s. 280 e). Obok tego pas św. Ruprechta, i później pas św. Witalisa († w. VIII): w r. 1448 prosi księżna bawarska Anna celem zapobieżenia poronieniu o pas św. Ruprechta, w r. 1651 piszą: „fiunt autem singulis annis ad intercessionem huius s. Vitalis nonnulla miracula cum praegnantibus mulieribus, quae a nobis petunt cingulum s. Vitalis eoque in difficultate partus se cingunt et illico sentiunt alleviationem felicemque habent partum: nos autem deinde exigimus schedam ab eis et attestationem accepti beneficii et tales schedas non paucas habemus et asservamus“. Pas ten nie jest wymieniony wśród relikwii św. Witalisa w r. 1462, tak że widocznie zastąpił pas św. Ruprechta.

• W Szwajcarii od w. XVII działa pas św. Leontiusa w klasztorze benedyktyńskim Mur, w Argowji, począwszy od r. 1647; tu także rozdawano pielgrzymkom święcone naśladownictwa nowego pasa Leontiusa (AS 15. Sept. s. 200 a): „quotannis benedicuntur praeterea eius nomine fasciae tenues, seu cingula serica, praegnantibus et parturientibus maxime proficua... pro peregrinantibus“ (tamże s. 213 przykład z r. 1684, pomaga także na zapalenie nerek s. 223 b; 225 b).

W Szwabji jest pas św. Wereny, który działa jeszcze w w. XIX: o nim pisze Birlinger, Aus Schwaben I 466: „Unter den wenigen Reliquien Verenas, von denen man überhaupt Kunde hat, ist es gerade ihr Gürtel, der sie auch als eine Ehen und Geburthen beschirmende Heilige aufs deutlichste bezeichnet. Dieser war in dem ehemaligen schwäbischen Reichsstift Roth verwahrt. Er wird nach allgemeinem Brauche den Frauen bei schweren Geburthen gebracht“.

Tak więc widzimy, że wierzenie w pas, chroniący od poronienia, powstało w Rzymie; poświadczone jest pod koniec w. II po Chr. przez Tertuljana, utrzymuje się w krajach romańskich, gdzie, począwszy od w. XII, zostaje zasymilowane przez kościół

katolicki i przybrane w formę relikwjalną, w której to formie zdobyło sobie nowe tereny. Punkt kulminacyjny, t. zn. popularność tego pasa, przypada na wiek XVII: ale mamy pewne przykłady z w. XIII z krajów romańskich, z w. XV z krajów germańskich: wszędzie da się zauważyć, że te pierwsze przykłady należą prawie wyłącznie do rodzin książęcych i szlachty: napewno należy to tak rozumieć, że moda ta, czy potrzeba, używania pasa takiego przy porodzie powstała w tych kołach, i dopiero za ich przykładem najprzód mieszczaństwo, potem po kilku wiekach i prosty lud naśladował ten sam zwyczaj. Już samo pojęcie asymilacji wymagało także tego rozwoju, jaki rzeczywiście przedstawiają dzieje tego pasa, mianowicie, że wszędzie widzimy tendencję połączenia go z kultem świętych narodowych czy raczej lokalnych: ale ponieważ i to nie wystarczało na pokrycie rosnącej wciąż potrzeby ludu zaopatrywania się w takie pasy, to pojawiają się prawie równocześnie z rzeczywistymi pasami pewnego rodzaju surogaty, w postaci t. zw. „długości“.

Znamy sporo tych długości. Powstały, zdaje się, we Włoszech: takie też jest zdanie Bollandystów, piszących AS 7. Mart. s. 745: „Certe antiquo Italicorum sanctuariorum usu receptum scimus, ut in absentium gratiam cingula quaedam ad mensuram vel sepulchri alicuius vel imaginis sacrae, illius contactu sanctificanda fiant, multique infirmi, maxime puerperae, sanitatis beneficium per eas consequantur, ut est de iis quae Laurentanae iconis inscriptas mensuras continent toti orbi Christiano notissimum“. Z tych „długości“ najstarsza i najwięcej znana jest długość Chrystusowa, o której liczne posiadamy rozprawy: w niej czytamy wyraźnie: „mulier gravida super ventrem illam gestans cito liberabitur“. Obietnica ta w różnych egzemplarzach tej długości jest bardziej rozszerzona. Tak np. brzmi ona na czeskiej „długości“: „Jeśli brzemienna kobieta nosi taką długość na sobie, lub nią się opasuje, będzie miała połów bez bólów“. W Gottschee w Krainie Tschinkel (Volksheilkunde in Gottschee, w Grazer Tagblatt 1906, nr. 47, 48, 55, 56) znalazł na papierze drukowaną „długość“, naklejoną na wstążkę jedwabną długości 1,58 m, szerokości 6 cm: tekst podany jest w 10 kolumnach, i zaleca między innymi kobietom owijać się tą długością w czasie porodu: „und so eine schwangere Frau bey sich traget oder zwischen der Brust unterbindet, die wird ohne grosse Schmerzen

gebähren und wird ihr nicht misslingen in ihrer Geburt“. Z in-nych egzemplarzy wynika, że utrzymała się ta długość wskutek tej tylko właściwości tak długo w poważaniu ludowem: świadczy o tem ułamek pasa papierowego (Zeitschr. f. österr. Volksk. IV 1898, 208), zawierający tekst następujący: „Frauen eine fröhliche Geburt zu verleihen. O mein getreuer Gott und Herr, durch dein H. Läng und vielfältige Güte und Barmherzigkeit bitte ich dich, dass du mich in deiner H. Läng allzeit verbergest, behüttest und bewahrest“ itd.

Dokładniej znamy dzieje „długości“ Matki Boskiej: fabrykowano ją pierwotnie w Lorecie i rozsprzedawano pielgrzymkom w postaci wstążek jedwabnych, zapisanych czasem modlitwami. Łacińskich egzemplarzy nie znam, znam tylko ogłoszone przez Scheiblego i H. von Preena (Zeitschr. f. österr. Volksk. XIV 1908, 30) druki niemieckie, w których krótko powiedziano: „wanns eine Frau, so in den Kinds-Nöthen ist, mit Andacht bethet, die wird absonderliche Hilf und Beystand von unser lieben Frauen zu gewarthen haben“. Na innym zaś egzemplarzu, ogłoszonym przez Fr. Grössla (Zeitschr. j. w. III 1897, 367), czytamy obszerniej: „Absonderlich sollen es ihnen die schwangeren Frauen empfohlen seyn lassen, wann eine Frau, die in Kindsnöthen ist, es um den blossen Leib bindet, selbe wird besondere Hilf und Beistand von unser lieben Frauen zu erwarten haben“. Warjanty to na pozór drobne, a jednak bardzo charakterystyczne: w niektórych stronach zataiło się to do anonimowego zwyczaju ludowego, jak np. u Niemców w Czechach, o których pisze Grüner (Zeitschr. f. öst. Volksk. XIV 1908, 117): „Der Gebärenden wird von der Hebamme eine leinene Kappe aufgesetzt und ein Band um den Leib gegeben. Dasselbe soll die heilige Maria angerührt haben und von ihrer Länge sein“. O znaczeniu tego towaru pochodzenia loretańskiego daje wyobrażenie fakt, że w innych stronach katolickich, zwłaszcza w Dolnej Austrii, czapka i wstęga stały się amuletami także przeciw chorobom dziecięcym (Zeitschr. f. öst. Volksk. IX 1903, 212. XIII 1907, 100) i nazywają się w tej funkcji Froashaubn, Froasband (= Fraisenhaube, Fraisenband): przedmioty te noszą obrazy Matki Boskiej. Dokładniejszy opis podaje H. Moses (j. w. IX 214): „Das mir vorliegende Fraisenband, aus einem grünen seidenähnlichen Stoff, 2, 20 m lang und 0,035 m breit, enthält eine teilweise

verblasste italienische Majuskelinschrift, von welcher nur die Wörter: *Altezza della Madonna da Loreto cintura il capo etc.* lesbar sind“.

Obok tych dwu „długości“ inne odgrywają rolę wprost podrzędną: o „długości“ grobu św. Tomasza z Akwinu wspomniano wyżej. Już w w. XIV znana była w Niemczech „długość“ św. Sykstusa, jak wynika z zapiski w. XIV w rkp. klasztoru florjańskiego: „Item die swangern frawn messent ein dacht noch sand Sixt pild, als lank es ist, und guertns den pauch, so misslingt in nicht an der purd“. Nie wiem, dlaczego św. Sykstus stał się patronem kobiet: czy i on miał pierwotnie wśród swych relikwii jakiś pas?

Z konieczności trywjalność tych zwyczajów musiała doprowadzić do form świeckich, nierelikwialnych, a więc niejako do punktu wyjścia całej praktyki. Zwyczaje takie zdają się należeć do największych rzadkości bez wątpienia dlatego, ponieważ formy relikwialne są jeszcze wszystkim łatwo przystępne, i wobec religijności sfer uciekających się do takich środków nawet chętniej poszukiwane i stosowane, niż świeckie. To też powstanie form świeckich należy uważać jako dość przypadkowe; mianowicie zapomniano niekiedy, że taki pas jest kopją pewnego pasa świętego, lub że ten sznurek ma przedstawiać jakąś „długość“. Rumunki na Węgrzech opasują się, jak pisze R. Temesváry (*Volksbräuche und Aberglauben in der Geburtshilfe in Ungarn*, Leipzig 1900), w celu uniknięcia poronienia, sznurkiem od spodni swych mężów: przypuszczam, że to zgrubiała forma dawnej „długości“, tłumaczonej racjonalnie na tle społecznem. O świeckiej formie takiego pasa podaje dokładniejszą wiadomość z Szwabji Birlinger (*Aus Schwaben II* 238): „Der Gürtel der Gebärenden aus 1/2 Zoll breitem Hirschleder mit Schnalle zum Schnüren ist in der Gegend um Aulendorf allgemein in Gebrauch“. Widać, iż wyszedł on, jak kucowański pas, z kopji jakiegoś świętego pasa¹⁾.

¹⁾ Więcej skomplikowana jest myśl francuskiej praktyki: „Lorsqu'une femme est prête d'accoucher, prendre sa ceinture, aller à l'église, lier la cloche avec cette ceinture et la faire sonner trois coups, afin que cette femme accouche heureusement“ (*Phylactères ou préservatifs contre les maladies, les maléfices et enchantements*, Paris, s. 2).

4. Pas chroniący od innych cierpień.

Widzieliśmy wyżej, że Rzymianie używali skrobówin z pasa Gai jako leków: zaznaczyliśmy, że to ma swoje odpowiedniki w kulturze chrześcijańskiej. Ale także sam pas był stosowany przez medycynę starożytną w epoce panowania zabobonu w pewnych cierpieniach. Np. przeciwko bolowi brzucha poleca Marcelli Empiryk XXIX 13: „Coli dolore avertes, si de reste ventrem circumcinxeris, de qua quis laqueo vitam finivit“. Na to samo cierpienie miały pomagać inne także środki, opisane przez Marcelego XXIX 45. 52. Ze względu na wyżej podany przepis Ps.-Teodora ciekawy jest równobrzmiący przepis Marcelego XXIX 34, pomagający podług niego przeciw kolkom: „Si adversus colum viro remedium opus erit, de ariete, quem lupus occiderit, fasciolam puer impubis faciat et inde virum ad corpus accingat: si vero mulieri medendum erit, similiter de ove, quam lupus occiderit, puella virgo cingulum faciat et mulierem circa corpus accingat: efficaciter prodest“.

W związku z takim użyciem obszerniejszym pasa stoi praktyka relikwjalna chrześcijańska, stosująca pas do cierpień różnych kategorii. Tak np. chory na febrę chce dotykać pasa św. Germana († 677, AS 21. Febr. s. 265 e): „Cingulum, quod vulgo brabile vocatur... tunc unus de diaconis replevit calicem et immersit et dedit bibere aegroto et statim ut bibit, restitutus est ad sanitatem“. Na febrę pomagał także pas św. Róży, wogóle na choroby pas św. Piotra Galata pustelnika (AS 1. Febr. s. 96): „nam cum propriam zonam divisisset in duas partes — erat autem lata et longa, ex crasso lino contexta — huius quidem dimidio suos lumbos, altero vero meos cinxit. Hanc cum saepe quidem mihi aegrotanti mater imposuisset, saepe autem patri quoque morbum exegit, quin etiam ipsa quoque hoc medicamento saepe usa est ad sanitatem: multi autem nobis ex notis cum hoc didicissent, assidue ad ferendum aegrotis auxilium hanc zonam accipiebant et ubique illius gratiae ostendebat operationem“. Podobnie pas bł. Piotra Hermanna O. Praed. († 1452, AS 3. Mart. s. 297: „ferreum cingulum fuit extractum, cuius salutarem vim aegri non pauci sensere“), św. Teresy († 1582, AS 15. Oct. s. 343 a: „e cingulo quocum sepulta fuit ab eo tempore ad praesentem diem cernitur oleum guttatim scaturiens... nec sane pauca

per eum miracula deus operatus fuit“), św. Brygidy († 523, AS 1. Febr. s. 123 a), która biednej dała swój pas, aby nim leczyła drugich, i w ten sposób miała zapewnione utrzymanie: „per zonam meam intinctam in aquam in nomine Iesu sanabis eos et dabunt tibi victum et nutrimentum“, nareszcie św. Kutberta († 687), który posłał swój pas św. Elfrydzie (AS 8. Febr. s. 183 e): kiedy ta ksieni zachorowała, mówi: „utinam haberem aliquid de rebus Cuthberti mei. Scio certe et confido in domino, quia cito sanaret. Et non multo post advenit, qui ei zonam lineam ab eo missam deferret: quæ multum gavisæ de munere et desiderium suum viro sancto iam caelitus patefactum intelligens, succinxit se illa, et mane post erecta ad standum, tertio vero die plene est reddita sanitati. — Post dies autem paucos coepit aegrotare quaedam de virginibus monasterii ipsius dolore capitis intolerabili... abbatissa cum eam graviter afflictam aspiceret, tulit memoratam viri dei zonam et hac illi caput circumligare curavit: quæ eodem mox die, abeunte dolore sanata est tollensque zonam sua recondidit in capsâ. Quam cum post dies aliquot abbatissa requireret, neque in capsâ eadem neque uspiam prorsus potuit inveniri. Quod divina dispensatione factum esse intelligitur, videlicet ut per duo sanitatis miracula deo dilecti patris sanctitas appareret credentibus... si enim eadem zona semper adesset, semper ad hanc curare voluissent aegroti“.

Także opętanych opasują pasem świętych i leczą w ten sposób, jak czytamy w żywocie św. Franciszka de Paula († 1507 AS 2. Apr. s. 174 wyznaje djabeł Sathanas: „Ni esset cingulus illius, ego dedecorarem universam istam religionem“), i Guthlaka pustelnika († 714, AS 11. Apr. s. 45): „quadam die formidantes propinqui sui (scil. comitis Egga, qui erat energumenus) perpetuam vesaniam sibi venturam, ad praefati viri Guthlaci limina duxerunt, confestimque, ut se cingulo illius succinxit, omnem amentiam de se ablatam animumque sibi integre redditum persensit, se quoque illo cingulo semper praecingens usque in ultimum diem vitae suae nullam a sathana molestiam perpeccus est“.

Przechodzimy teraz do pasa, leczącego nałogi psychiczne. W pasie bł. Kolety († 1447, AS 6. Mart. s. 578), który przesłała sama jakiejś pani, mamy przeciwieństwo do pasa afrodytowego, gdyż leczy namiętności miłosne. Ale oczywista, pas ten stoi już w związku z cingulum castitatis: do tej kategorii należy

przedewszystkiem pas św. Kolmana McDucha (19. Oct. s. 888b), prototyp pasa Florimelli Spenserowej: o nim biograf jego opowiada: „De quo cingulo inter multa quae mirifica et vere singulari dei clementia per illud exhibentur curationum genera, illud insigne et continuo memorabile occurrit, quod frequens experientia comprobavit. Quilibet enim, quantumcumque corpulentus aut obesus, qui virginitatem servavit illibatam, potest se illo praecingere et circum claudere; qui vero virginitatem in aliquo violaverit, quantumcumque sit vel tener aetate vel gracilis aut strigosus corpore, nunquam illud sibi obducere et in eo se concludere poterit“.

Symbolika pasa czystości, powstała ongiś wśród matron rzymskich, nurtowała w kołach zwłaszcza zakonnych, i stała się wiara inteligencji, począwszy od w. XV: wiara znalazła dla siebie konkretny wyraz w jedynie wówczas możliwej formie relikwialnej, a to pod postacią pasa św. Józefa, lub św. Tomasza. Wymyślona była jako zona Thomistica w w. XVI, mająca być środkiem ochronnym przeciw pokusom (AS 7. Mart. s. 745—747) i rozpowszechniona przez osobne bractwo, organizowane napewno na wzór trzecich zakonów Franciszka czy Dominika, naśladowujących wprost obyczaje klasztorne: podczas gdy te pasy były ludowe, pas św. Tomasza był właściwy inteligencji odrodzeniowej i do ludu nie przeszedł. Czy takie pasy istniały także w formie nierelikwialnej, wydaje mi się wątpliwe: posiadamy jednak w rękopisach pewne przepisy, naprowadzające na taką myśl, jak rkp. erfurcki quart. 320 f.217: „praeceptum de cingulo inscriptionibus mysticis pudicitiam conservante conficiendo datum“, z w. XV. Tylko z tytułu znam dzieło francuskie: *La ceinture de la chasteté avec la plaiderie de M^e Eug. Carré et l'arrêt de la Cour de Paris*, A. Lévy 1886, dwa tomy z tablicami.

5. Pas w podaniach średniowiecznych i nowoczesnych.

Wierzenia nowoczesne są czasem przeżytkami dawniejszej wiary, ale — zwłaszcza, o ile zachowały się tylko w baśni i w podaniu, nie w praktyce — przeważnie dawniejszej poezji. Da się to wykazać także na pasie. Pas czarowny naszego podania ludowego jest pochodzenia germańskiego. W mitologii germańskiej jest on stałym przydatkiem boga Thora jako *megingjardr*, „silny

pas“, pojmowany — jak z jego użycia wynika — jako pas, udzielający siły. Ten pas Thora występuje tak w starej Eddzie, jak i w młodszej: Gylfaginning 21 wymienia jako drugi z trzech klejnotów Thora „pas, dający połowę siły Azów“, i 45 opowiada, że Thor wskutek opasania się swym pasem otrzymuje siłę Azów: podanie to zna także mnogość takich pasów („Thor umspannte sich mit den Stärkegürteln: da wuchs ihm Asenstärke“, tł. Simrock). Jednak już młodsza Edda przypisuje takie same pasy także innym: Skalda 18 opowiada, że olbrzymka Gridr pożyczyła Thorowi swych własnych pasów, udzielających siły, i żelaznych rękawiczek, mających go wybawić od wszystkich niebezpieczeństw, kiedy Thor wybrał się w drogę do Geirroedsgard bez swoich pasów i rękawiczek.

Z tej poezji mitologicznej dostał się pas do poezji bohater-skiej. Znajdujemy go w poematach cyklu Artusowego, ale prawdopodobnie niema go w ich wzorach iryjskich. Tam łączy się go stale z rycerzem Gaweinem, już w poezji Chrestiena de Troyes, jak dowiadujemy się z odnośnego opracowania niemieckiego, dokonanego koło r. 1220 przez Styryjczyka Henryka von dem Türlîn, Diu crône, które nam zastępuje oryginał. Podług niego rusalka Giranphiel wyhaftowała dla swego małżonka, króla Fimbeusa z Sardynji (czy Gardin?) pas, i umocowała w nim drogocenny kamień, udzielający nosicielowi zwycięstwa. Przy odwiedzinach na dworze Artusa Fimbeus pozwolił żonie Artusa, Ginowerze, opasać się tym pasem, który jej wdzięki tak powiększał, że odtąd marzyła tylko o sposobie dostania go na własność. Prosiła o to rycerza Gaweina, który walczył z Fimbeusem przez cały dzień i noc, aż mu się udało zręcznym ciosem odciąć kamień; przywłaszczył go sobie i wraz z pasem zwyciężonego króla dał Ginowerze. Ona zaś podarowała go swej pierwszej miłości, rycerzowi Gasozein de Dragoz. O mocy zaś pasa śpiewa poeta w. 4870 n.:

Der gürtel hât sô groz kraft,
swer in treit der ist sô werhaft,
daz in niemen kan gewinnen:
dar zuo muoz in minnen
beidiu man unde wîp:
sîn tugent unde sîn lîp
wirt dâ von gerîchet;
Fortûna den beswîchet

dêswâr niemer, der in hât:
ime volget aller Saelden rât
an aller werlde sache:
er slâfe oder wache,
sô versorget in daz Heil,
daz der Saelden gundes teil
einem man nie mêr geviel.

Ale kobiecie daje, jak pas afrodytowy, zwycięstwo w jej dziedzinie, mianowicie w piękności i miłości. Doznaje tego Gino-wera, która z ciekawości się nim opasała, i wzbudziła podziw w sali pałacu wskutek swej nagłej przemiany (tamże w. 23 326 n.):

ditz verwundert sie gemein,
daz sie sô verwandelt schein
mit sô grôzer bezzerunge.
Alte unde junge
des vrâgen begunden,
waz ir in sô kurzen stunden
die bezzerunge hete brâht:
niemen was dar an verdâht,
daz ez von dem gûrtel waere —

ditz was ir aller swaere.
Des vröute sie sich sêre:
disiu saelde und diu êre
erhuop ir herze und ir muot,
als denne grôziu liebe tuot,
und wart sîn von herzen vrô.
In saeligem bilde was sie dô,
die wîle sie den gûrtel trûoc.

Siła więc tego pasa jest bardzo podobna do pasa Afrodyty, opisanego przez poetów starożytnych, i zapewne wolno zapytać, czy poeci francuskich *chansons de geste* znali to podanie starożytne.

Z epopei francuskiej przeszedł wątek do niemieckiej poezji bohaterkiej i do poezji rycerskiej (spielmannsgedichte). Znajdujemy go przedewszystkiem w cyklu Dytrycha berneńskiego. Właściwość pasa, polegająca na tem, że udziela on siły sam przez się, łączy go ściślej z pasem Thora. Taki pas posiada król karłów Lauryn w. 191 n.:

darumbe lac ein gûrtelîn:
daz mohte wol von zouber sîn,

dâ von hât ez zwelf manne kraft,
des wart ez allez sigehaft.

Dopiero późniejszy dodatek wyprowadza tę siłę pasa z kamienia, znajdującego się w posiadaniu karła (Heldenbuch I 279). Pas Lauryna dostał się Dytrychowi. — Wątek ten przeszedł do prostych opowiadań. W poemacie nieznanego zresztą Dytrycha z Glatzu, Der borste (v. d. Hagen, Gesamtabenteuer, Stuttgart 1850, I 455 n. nr. XX), pas taki jest przedmiotem głównym poematu. Nosi go tam rycerz, który go sprzedaje za cenę miłości przepięknej żonie rycerza Konrata: sam wychwala pas i jego siłę, aby skłonić panią do ciężkiej ofiary (w. 279—315):

Ich hân einen borten,
der ist an beiden orten
geziert mit edelen steinen,
mit guldinen zeinen

ist er wol underslagen:
von den steinen mag man sagen,
der ist vunfzik unde mê,
ir kwam ein teil über sê,

ein teil wart ir von Marroch brâht
 daz ist wâr und niht missedâht,
 Die Mören dâ von Indiâ
 und daz volk von Sîrîa
 die brâhten über des meres vluot
 zwelf krîsoprassen guot
 unde vier onichiôs
 unde drî krisolitôs,
 die stênt in dem borten
 an beîden sînen orten.
 Ein stein der kwam von Kriechenlant
 der ist von sîner varwe erkant,
 er ist halber wolkenvar:
 swer in vuert, der wirt gewar,

daz er in der ritterschaft
 wert ist von des steines kraft:
 anderhalb tunkelrôt
 ist der stein, vûr manik nôt
 ist er guot den liuten,
 als ich iuch wil bediuten:
 swer den borten umbe hât
 dâ der stein inne stât,
 der wirdet nimmer êrenblôz,
 im vellet wol der Saelden lôz,
 er wirt nimmer erslagen,
 er mak nimmer verzagen,
 er gesiget ze aller zît,
 swen er rîtet an den strît:
 vûr viuwer, wazzer ist er guot.

W takiej to postaci dostał się pas czarowny z kół rycerskich następnie do powieści mieszczańskiej, a stąd do sielskiej, którą zwykliśmy nazywać baśnią. Rzecz jasna, że rola pasa czarownego odmienna jest w różnych cyklach, z których baśń wyszła: w Islandji często jeszcze znajdujemy pas, bo tam stara i młodsza Edda częściej i w sposób typowy o nim mówiły; sporadycznie występuje w Europie środkowej, co się w zupełności zgadza z stosunkową rzadkością wzmianek pasa czarownego w średniowiecznych cyklach podaniowych i w powieściach rycerskich¹⁾.

Wogóle mam wrażenie, że pas czarowny w baśniach jest składnikiem archaicznym: bo baśń archaizuje nie tylko pod względem obyczajowym, lecz również kostjumowym. Baśń islandzka np. zna pas, chroniący od głodu: taki pas otrzymuje królowna Hadvör, by mogła zbawić kochanego: także Isol, aby ująć przed prześladowaniem: Ingibjörg, aby móc uciec od ojca. Wierzenia

¹⁾ Symbolika pasa rycerskiego wprowadza się z pasa (cinctorium) legjonistów rzymskich, o którym por. Daremberg-Saglio, Dict. d. Antiqu. s. cingulum. Z kół rycerskich w czasach późniejszych sam obrządek opasania przeszedł do innych kół społeczeństwa; np. wiemy to o związku studentów polskich (natio Polona) przy uniwersytecie lipskim (St. Tomkowicz w Archiw. do dziejów literat. II 1882, 413): „Przyjęcie do nacji polskiej odbywało się na walnem zgromadzeniu, a symbolem jego jest opasanie nowo przyjętego pasem (cingulum) pierwszego rektora uniwersytetu, którym był członek nacji polskiej, Jan Otto Münsterberg, Szlązak“ — o ile to nie jest naśladowanie obrządku klasztorного przyjęcia nowych członków.

starożytne przypomina nieco pas, jaki Grímr otrzymał od kochanki: „beim Abschiede gab ihm die Riesentochter einen Gürtel, und sagte, sobald er den anlegen werde, werde ihm kein Weib mehr gefallen ausser sie selber. In Norwegen regierte damals Haraldr Sigurdarson. Der hielt einmal ein grosses Gastmahl, und um bei diesem würdig zu erscheinen, legte Grímr seinen Gürtel an: kaum hatte er aber diesen am Leibe, so fühlte er grosses Unbehagen, und es litt ihn nicht mehr in Norwegen“. — Raz tylko pas ma szkodzić pewnej osobie, ma udusić ofiarę macochy-czarodziejki, jak Vilfridur, Śnieżyczkę islandzką: „am dritten Tage kommt Vala — tak nazywała się macocha — mit einem alten Familienerbstück, einem Goldgürtel. Sowie Vilfridur ihn sich hatte anlegen lassen, spricht die Mutter den Fluch aus, dass sie durch ihn sterben müsse, wenn nicht der König von Deutschland den Gürtel zu lösen versuche“: rzeczywiście król ten ratuje ją od śmierci. W innej wersji tej samej baśni (s. 123) Vala przemienia się w królewicza, przychodzi do pasierbicy i przynosi jej pas: „als Verlobungsgeschenk gibt er ihr einen Goldgürtel, der sie gleich auch dem Anlegen zu ersticken droht, und der sich nur löst, wenn die gleiche Art von Gold an ihn gehalten wird“¹⁾.

Natomiast baśnie Europy środkowej snują dalej wątek o pasie, udzielającym siły. Znany jest typ baśni o zdradzieckiej matce. Młodzieniec wybiera się w drogę, aby znaleźć sobie narzeczoną. Przychodzi z matką do domu zaczarowanego lub do rozbójników. Po drodze albo też w domu znajduje przedmioty, udzielające mu sił nadludzkich: za ich pomocą zabija rozbójników albo czaruje duchy itd. Ale tylko w rumuńskiej baśni²⁾ o złotym pasie bohater znajduje na wierzchołku drzewa złoty pas, dzięki któremu może zabić rozbójników z wyjątkiem ich herszta, który później zapomocą matki, w nim zakochanej, pozbawi bohatera tego pasa i oczu: dopiero po cudownem uleczeniu i zapomocą wdzięcznych zwierząt otrzymuje pas z powrotem, poczem zabija herszta bandy i matkę. W podhalańskim podaniu o silnym Ja-

¹⁾ Hadvör zob. Ad. Rittershaus, Die neuisländischen Volksmärchen, Halle 1902, 67; Ísöl tamże s. 116, Ingibjörg tamże s. 128. 133; Vilfridur tamże s. 120. — Grímr zob. K. Maurer, Isländische Volkssagen der Gegenwart, Leipzig 1860, 305.

²⁾ P. Schullerus, Rumänische Volksmärchen aus dem mittleren Harbachtale, w Arch. d. Vereins f. Siebenb. Volksk. XXXIII 1906, 499.

nosiku wążek ten stoi w innym związku. Prawdopodobnie jest on także tematem komedji francuskiej p. t. *La ceinture magique*, *comédie en un acte, prose* par J.-B. Rousseau (jouée à Versailles, devant le roi 1701), Bruxelles 1755 ¹⁾).

6. Pas czarowny w praktyce średniowiecznej i nowoczesnej.

Już w rozdz. 4 podałem notatki, odnoszące się do użycia pasa w celach leczniczych i zabobonnych: wierzenia te mają formę relikwjalną lub kultową, w każdym więc razie posiadają charakter religijny. Obecnie chodzi nam o świeckie praktyki. Są one o wiele rzadsze, ale i one są ważne i ciekawe, bo także w nich da się wykazać ciągłość kulturalna, tak samo jak wykryło się ją przy pasie, chroniącym od poronienia.

W średniowieczu pasy lecznicze wspomniane są w eposejach rycerskich: sławne były pod tym względem pasy skórzane, sprowadzone z Irlandji (riemen von Iberne), o których wspominają np. Erec 1555. Lanzelot 5788. Henryk von dem Türlin 553. 8276. Albera Tundalus 42, 3. 43, 1. Neidhart 125, 27 Haupt. Jednak o leczniczej właściwości mówi tylko Biterolf 7046:

der vezzel vlizicliche
geworht was in Karadîn:
niemanne was der lip sîn
sô siech, der in umbe truoc,

ern wurde wol gesunt genuoc.
ûz ieslichem würfel schein
mit solher kraft ein edelstein
dâ man wol buozte sühte mite.

Więc i tutaj, jak wszędzie w eposie, przeniesiono na kamienie przywiązaną pierwotnie do samego przedmiotu siłę cudowną.

¹⁾ O pasie czarownym jako potrzebnym do odszukania skarbów wspomina J. A. Musäus, *Die deutschen Volksmärchen*, Gotha 1803, IV 350: „Die ausserwesentlichen Requisiten (zum Schatzgraben), Beschwörungsformeln, Zauberbersegen, Zaubergürtel, hieroglyphische Charaktere und dergleichen mangelten ihm gänzlich“. Przypuszczam, że ma on tu na myśli cingulum Salomonis, albo raczej Długość Chrystusową, bardzo popularną jeszcze za jego czasów, jak wynika z Veit Weber, *Sagen der Vorzeit*, Zofingen 1795, V 226: „Ein Pergamentriemen, 5 Fuss lang und 1 Hand breit, auf dem geschrieben war: Dies ist die heilige Länge unsers Herrn. Gelobet sey der allerheiligste Name Jesu und seine heilige Länge in Ewigkeit. Amen. — Wer diesen Riemen in ein Tuch von fünferley Farben gewickelt, auf dem blossen Leibe trug, war sicher vor Strassenräubern, Zaubern, Mordbrennern, Verläumdern usw., kurz, vor allen

Odosobniona jest wspomniana przez Burkharda Wormackiego praktyka zabobonna, która jednak, zdaje się, była bardzo rozpowszechniona, gdyż spowiednik miał zapytać chrześcijan: „Cingulum mortui pro damno alicuius in nodos colligasti?“. Ale oczywiście, choć brak tu dokładniejszych analogij skądinąd wziętych, podpada zabobon ten raczej pod rubrykę „węzła czarownego“.

W epoce odrodzenia występuje pas Salomonowy, o którym mówiłem w swej rozprawie s. 4: powtarzam opis podany przez Arpego: „Vinculum Spirituum... alii vocant baltheum Salomonis aut cingulum, quo titulo vidi ligamentum ex pergamenis aliquot ulnarum, ex una parte periaptis et sigillis magicis impletum, ex altera parte verbis obscuris et mysteriosis“. Wskazuję dalsze wydoby, tam wydrukowane, które dowodzą, iż taki pas, także w zastosowaniu chrześcijańskim, miał chronić człowieka przed wszelkimi niebezpieczeństwami, a zwłaszcza „charakternika“ w boju. Pas ten był w użyciu kół inteligencji, interesującej się okultyzmem, i dopiero za czasów wojny trzydziestoletniej przeszedł do warstw niższych, stając się dla żołnierzy najcenniejszym amuletem wojennym: ludowym nigdy nie był, nawet w połączeniu z „długością“ Chrystusową.

Lud natomiast wytworzył inne pasy na leczenie chorób lub też na cele czarodziejskie: są to przeważnie przeżytki praktyk dawniejszych.

Poznaliśmy wyżej przepis lekarza Marcelego Empiryka, polecający na kolki opasanie się. Sporadycznie znajdujemy podobne praktyki jeszcze teraz w Europie środkowej: są co prawda nadzwyczaj rzadkie, ale — przypuszczam — dlatego, że znaczenie pasa w stroju warstw, które są twórcami wierzeń i praktyk, w kołach więc inteligencji, bardzo jest ograniczone, o ile on tam wogóle jeszcze istnieje. O Łużyczanach opowiada W. von Schulenburg

sichtbaren und unsichtbaren Feinden: ihn traf kein Blitz, ihn verletzte kein Feuer, ihn erstickte kein Wasser. — Einige Päbste sanctionierten den Aberglauben durch öffentliche Anerkennung der Wunderkräfte dieser Riemen und befahlen, dass eine solche Länge von dem, der sie besitzt, dreymal des Jahres solle gelesen werden (wer nicht lesen konnte, der musste sie sich vorlesen lassen), um „allzeit gesegnet zu seyn, auf dem Wasser und auf dem Lande, bey Tag und bey Nacht, an dem Leib, und der Seele, in alle Ewigkeit. Amen“. — Im J. 1790 wurde von einem badischen Grenzüäger ein Wilddieb erschossen, der eine heilige Länge auf dem Leibe trug“.

(Wendische Volkssagen und Gebräuche aus dem Spreewalde, Leipzig 1880, 221): „Gegen Cholera ist das einzige Mittel ein Strick, den man unverhofft findet. Dieser wird nur um den Leib gewunden, bis die Krämpfe fort sind. Ein solcher Strick war nur in ganz Leipe, als dort die Cholera war: nichts konnte helfen“. Podobnie postępują w Szwabji, jak podaje Birlinger (Aus Schwaben I 238): „Gegen Krämpfe und wilde Wehen werden aus Werg oder Hanf gedrehte Bänder um den Leib 1—2, und um Beine und Kopf je 1 angelegt: man darf sie nicht an- und abstreifen, man soll sie „unverdanks“ verlieren“. W znanych zresztą obrządku przeciągnięcia chorych przez szczelinę czy pętlę, używają czasem pasa, tak np. w Czechach (Zeitschrift f. österr. Volksk. II 1896. 287) służą do tego celu suknie umarłej i pętla powrozu wisielca; w Saksonji (C. Seyfarth, Aberglaube und Zauberei in der Volksmedizin Sachsens, Leipzig 1913, 207) ciągną chore dziecko przez pętlę pasa; niema tu odpowiedników starszych, ale rola pasa jest późniejszego pochodzenia.

Natomiast bardzo rozpowszechnione jest wierzenie w pas, przemieniający w wilkołaka. Wierzenie to jest pochodzenia germańskiego. Pierwotnie występuje tu, obok pasa, koszula: początkowo do ich sporządzania brano skórę wilczą, jak to zauważył J. Grimm (Deutsche Mythologie, Göttingen 1865, 1048): „Nach ältesten einheimischen begriffen hängt annahme der wolfs-gestalt von dem überwerfen eines wolfgürtels oder wolfhemds (*ūlfahamr*) ab, wie verwandlung in schwan vom anziehen des schwanhemds oder schwanrings. Es braucht also gar nicht in der absicht des zaubers zu geschehen: jeder das wolfhemd anlegende erfährt umwandlung, und bleibt neuntage lang wolf, erst am zehnten tag darf er in menschliche gestalt zurückkehren: nach andern muss er drei, sieben oder neun jahre in dem wolfsleib beharren“. Pochodzenie tego wierzenia jest niejasne: prawdopodobnie strój z wilczej skóry charakteryzował początkowo dzikiego, bo w Grettissaga 32a nazwano berserkerów także *ūlfhedhnir* „ludźmi o wilczym stroju“, ponieważ zwykle nosili wilcze pasy lub ubrania. Później, chyba już u berserkerów, przypuszczano, iż wilczy pas sprowadza dzikość u człowieka: w tych okolicach, w których berserkerów nie było, do których doszły tylko głuche słuchy o nich i o wilczych pasach, tłumaczono to jako przemianę ludzi w same wilki, przyczem można było się oprzeć na innych analogjach baśniowych.

W w. XVIII wymienia autor książki *Handschriftliche Schätze aus Klosterbibliotheken, Köln 1734, 185* jako ogólnoniemieckie wierzenie: „Menschen binden, sagt der Abergläubische, einen Riem um den Leib und bewirken dadurch ihre Verwandlung in Werwölfe“. Dokładniejsze wiadomości o tem podają z okolicy Saksonji Schambach-Müller (*Niedersächsische Sagen und Märchen, Göttingen 1855, 182*): „Gewisse Leute können sich vermittelst eines umgelegten Gürtels, der aus der Haut eines Gehängten geschnitten ist und durch eine Schnalle mit sieben Zungen zusammengehalten wird, in einen Wolf verwandeln. Ein solcher Wolf heisst Werwolf: er ist schwarz und von der Grösse eines mittelmässigen Kalbes. Schlägt man den Werwolf gerade dahin, wo die Schnalle sitzt, und diese springt auf, so steht der Werwolf als nackter Mensch da“. Ci autorowie podają tamże liczne powieści, w których wierzenie to się ujawnia: inne podanie z Hesji wydrukował Grimm j. w. s. 1049. Ślady tego wierzenia znajdujemy u Finnów; tam nazywają takie wilki „estońskimi“ (E. Schreck, *Finnische Märchen, Weimar 1887, 244*): „Die Sage erzählt, dass einst ein Jäger einen Wolf erbeutete, der silbernen Frauenschmuck trug. Seinesgleichen traf man so viele im Land, dass ein Sprichwort aufkam: „Der ist wie ein esthnischer Wolf“. Der Wolf, den ein Bauer durch seinen Segen entzauberte (i który stał się mężczyzną), trug einen Frauengürtel und eine kupferne Brustschnalle“. Szwedzi przenieśli to wierzenie także na niedźwiedzi: podanie zacytowane przez Grimma *Myth.* ³ 1051 wspomina o tem, jak znaleziono pas obok zabitego niedźwiedzia.

Baśń polska coprawda też zna pas w tym związku, ale w innym jednak przeznaczeniu: tam nosi go czarownica. Na Polesiu opowiada lud, że zagniewana czarownica postanowiła zemścić się i przemienić nowożeńców w wilkołaki. „Jakoż pas, którym się w stanie przewiązywała, skręciwszy, pod próg domu podłożyła, i nadto łyka kręciła z lipiny, i warzyła, i tą wodą podlała ludzi. Skoro nowożeńcy z drużyną weselną przeszli próg domowy, pan młody z kniahynią i sześciu družbami, przemienieni w wilkołaki, uciekli z chaty, i trzy lata wilkami byli“ (K. W. Woycicki, *Klechdy*, ³ Warszawa 1876, 91). W tym pasie czarownicy da się zauważyć ostatni oddźwięk pierwotnego pasa wilczego.

STANISŁAW PONIATOWSKI.

PRZYCZYNEK DO GENEZY PIERŚCIENIA.

Omawiając niedawno „Pierścień w wierzeniach ludowych starożytnych i średniowiecznych“ (Lud XXII, 1923), p. Ganszyniec występuje przeciwko hipotezom Wünscha i Heckenbacha, szukającym w magji źródeł pierścienia i wskazuje na potrzebę wyjaśnienia na drodze historycznej zarówno genezy tej ozdoby jak i jej bogatej symboliki. Nie zajmując się sam genezą pierścienia, próbuje p. Ganszyniec wyjaśnić pewne zwyczaje starożytnych bez uciekania się do magji, gdyż magja późno zajęła się pierścieniem, zaś o jego „innej symbolice, niż czysto prawnej, nic nie wiedziało życie starożytne“ (l. c. 39). Podzielając całkowicie pogląd p. Ganszyńca, że nie subiektywne hipotezowanie na temat podstaw psychologicznych, ale jedynie badanie rozwoju historycznego może wyjaśnić początki symbolów, spróbuję wyjaśnić genezę pierścienia oraz jego roli symbolicznej ze stanowiska kierunku historycznego w etnologji.

Znajdując pierścień wyłącznie u ludów cywilizowanych oraz u tych, które uległy wpływom wyższych cywilizacji, należy szukać źródła pierścienia w tych kulturach zasadniczych, na tle połączenia których rozwinęła się cywilizacja. Były niemi według P. W. Schmidta kultura egzogamiczno-macierzysta albo dwuklasowa jako podłoże i kultura wielkorodzinnno-patrjarchalna albo pasterska jako warstwa wyższa, która to podłoże opanowała. Nie znajdując pierścienia tam, gdzie do kultury zasadniczej dwuklasowej nie dotarły wpływy cywilizacyjne np. w Australji, należy wnosić, że nie w tej kulturze znajdowało się źródło pierścienia. Nasuwa się więc pytanie, czy pierścień nie pochodzi z kultury zasadniczej pasterskiej.

Jeżeli przypuścimy, że pierścień jako męska ozdoba symboliczna mógł się rozwinąć z jakiegoś wytworu użytecznego dla mężczyzn, to istotnie znajdziemy w kulturze zasadniczej pasterskiej taki wytwór w postaci kółka do naciągania cięciwy, nószonego przez mężczyzn na kciuku. Dla kultury zasadniczej pasterskiej charakterystyczny jest, jak wiadomo, złożony łuk refleksyjny, jak i naciąganie cięciwy tego łuku w ten sposób, że cięciwę odciąga opatrzony specjalnem kółkiem („Spannring“) kciuk, do którego palec wskazujący przyciska koniec strzały. Całkiem inaczej naciągały łuk niektóre ludy nadśródziemnomorskie, a mianowicie jednocześnie trzema palcami (drugim, trzecim i czwartym), trzymając koniec strzały pomiędzy drugim a trzecim.

W Azji, z której stepów rozchodziła się na wszystkie strony kultura zasadnicza pasterska, występują dwa główne typy kółek łuczniczych: symetryczny północno-wschodni i asymetryczny południowo-zachodni. Typ pierwszy ma formę cylindra o jednakowej grubości ścianek i posiada dość znaczne rozmiary. Kółka takie przeszły wraz z łukami refleksyjnymi zarówno do ludów, wykazujących liczne cechy kultury zasadniczej pasterskiej jak np. Chińczycy, jak i do takich, na które kultura ta znacznie już słabiej oddziaływała np. Gilaków i Olczów. Weissenberg podaje dla 4 zmierzonych przez siebie kółek łuczniczych (jedno burjackie, dwa chińskie i jedno olczańskie) następujące wymiary: wysokość 20—28 mm., światło 20—23 mm., średnica zewnętrzna 30—34 mm.¹⁾ Schrenck opisuje i reprodukuje kółko łucznicze gilackie znacznie większe, bo mierzące w średnicy zewnętrznej 48 mm.²⁾

Typ południowozachodni ma formę wąskiej obrączki, z jednej tylko strony opatrzonej języczkowatym zgrubieniem³⁾. Ponieważ do naciągania cięciwy zupełnie wystarcza takie jednostronne zgrubienie i rozszerzenie kółka, więc asymetryczny typ południowozachodni wypada uznać za rozwojowo wyższy od mniej wygodnego symetrycznego typu północnowschodniego, za czym i to również przemawia, że typ symetryczny posługuje się jeszcze ka-

¹⁾ Weissenberg S., Ueber die zum mongolischen Bogen gehörigen Spannringe und Schutzplatten. Mittheil. d. Anthr. Gesell. Wien, XXV, 1895, 51.

²⁾ Шренк Л., Объ инородцахъ Амурскаго края, II, 1899, 108 i tabl. XLV, 5.

³⁾ Weissenberg, l. c., fig. 86—93.

mieniem, gdy typ asymetryczny już metalem, umożliwiającym znaczne zcienienie kółka w części niepracującej przy naciąganiu cięciwy. Zweźając się, typ asymetryczny coraz bardziej zbliża się do pierścienia: „auch die Perser hatten... einen solchen Daumenring, der sich durch Schmächtigkeit unterschied, so dass er in manchen unseren Museen als ein Schmuckring aufgefasst wurde“, mówi Buchner¹⁾). Kółko łucznicze można wówczas tem łatwiej wziąć za pierścień, że bywa ono często pięknie zdobione.

Stanowiąc początkowo niezbędną część uzbrojenia wojownika, kółko łucznicze było niejako dowodem dojrzałości i zdolności bojowej jego nosiciela. Stąd łatwo mogło ono nabrać znaczenia symbolicznego wówczas, gdy, tracąc swe pierwotne zadanie, stało się już tylko ozdobą, tj. pierścieniem. Proces taki zaszedł np. w Chinach, gdzie po zaprowadzeniu broni palnej w armji, zaczęto rozmaitemi kółkami łuczniczymi oznaczać poszczególne szarże²⁾). Podobnie i u ludów nadamurskich, które wyzbyły się już łuku, jak Manegirzy i Oroczeni, mężczyźni nie przestają nosić na kciuku grubego kółka łuczniczego jako symbolu dojrzałości i męstwa. Schrenck, który to obserwował, dodaje, że podobne kółka z białego lub zielonego jadeitu nosili na kciuku jeszcze w XIX w. wysocy dygnitarze chińscy³⁾).

Wyżej powiedziane o przekształceniu się kółka łuczniczego w pierścień w Azji da się rozszerzyć i na ludy indoeuropejskie w Europie, jeżeli posiadały one łuk refleksyjny i podobny sposób naciągania cięciwy, jak w kulturze zasadniczej pasterskiej. Ze względu na materiały, z których robiono łuki, posiadamy bardzo mało danych do typów łuków, występujących w różnych przedhistorycznych i wczesnohistorycznych okresach Europy. Nie ulega jednak wątpliwości, że już od neolitu występowały w Europie zarówno łuki proste jak i refleksyjne⁴⁾). Do prostych należą zarówno łuki z alpejskich palafitów neolitycznych (Robenhausen, Mondsee) jak i znacznie późniejsze wielkie, 1½—2 m. długie łuki północno-

¹⁾ Buchner M., Globus 90, 1906, 86.

²⁾ Weissenberg, l. c., 53.

³⁾ Schrenck, l. c., 108.

⁴⁾ Pomijam tu łuki półrefleksyjne z górnego paleolitu iberyjskiego, wyraźnie występujące na rysunkach i malowidłach skalnych (np. Alpera), jako związane z kulturą, która w Europie nie miała nic wspólnego z kulturą indoeuropejszków

środkowoeuropejskie ze znalezisk torfowiskowych (Nydam). Co się tyczy łuku refleksyjnego, to już z neolitu znamy bardzo dokładny rysunek takiego łuku na płycie grobowej z Göhlitsch koło Merseburga ¹⁾, a następnie zaczynając od najstarszego okresu brązu zjawiają się w Europie Zach., Środ. i Płn. tabliczki ochronne na kciuk lewej ręki („Daumenschutzplatten“), podobnie związane z łukiem refleksyjnym jak kółka łucznicze ²⁾. Z Hallstadtu znamy kółka, przypominające typowe kółka łucznicze ³⁾, wiemy wreszcie, że starożytni Grecy posługiwali się łukiem refleksyjnym ⁴⁾. Zapisując łuki proste na konto kultury wołnomacierzystej („Bogenkultur“), która była bardzo ważną warstwą składową zarówno w palafitach neolitycznych środkowoeuropejskich jak i u ludów południowoskandynawskich przed ich zindoeuropeizowaniem, możemy tem słuszniej przypisać łuki refleksyjne ludom indoeuropejskim, że w ich kulturach znajdujemy mnóstwo innych wytworów, pochodzących z kultury zasadniczej pasterskiej. Zarzucenie przez część indoeuropejczyków dawnego sposobu naciągania cięciwy a tembardziej zarzucenie zupełne łuku refleksyjnego np. przez Rzymian albo zastąpienie go łukiem prostym przejętym od warstw miejscowych, np. przez Germanów, wszystko to musiało sprzyjać szybkiemu przekształcaniu się kółka łuczniczego w ozdobę pod wielu względami symboliczną, bo przynależną początkowo tylko do warstw wyższych.

Wyżej naszkicowane wyjaśnienie genezy pierścienia, pozwala łatwo wytłumaczyć szereg zwyczajów starożytnych i średniowiecznych z nim związanych. Więc np. nienoszenie pierścieni przez Pitagorejczyków, będących nosicielami dawnych w znacznej mierze przedhelleńskich tradycji, jest, jak słusznie pisze p. Ganszyniec „tylko dalszym żywotem starej kultury, która ich zupełnie nie znała“ ⁵⁾.

¹⁾ Schuchhardt C., *Alteuropa*, 1919, Taf. X.

²⁾ Dechelette J., *Manuel d'archéologie préhistorique celtique et gallo-romaine*, t. II, 1910, 226 — 228, Fig 72; prw. Weissenberg, l. c. 54, Fig. 95—96.

³⁾ Np. Dechelette, l. c., II, 871, Fig. 365.

⁴⁾ O związkach morfologicznych pomiędzy łukiem greckim a różnemi typami łuków refleksyjnych pisał niedawno Balfour H., *The Archer's Bow in the Homeric Poems*, *Jour. Roy. Anthr. Inst.* LI, 1921.

⁵⁾ Ganszyniec R., *Czynnik racjonalny w wierze i obrzędzie*. *Lud XXI*, 1922, 196.

Właśnie ta stara przedindoeuropejska kultura w Grecji i w Italii nie posiadała łuku refleksyjnego, to też kółko łucznicze jako część obcej broni nie mogło być noszone ani przez obrońców dawnych tradycji ani tembardziej przy obrządkach kultowych. Dlatego właśnie nie nosili również pierścienia ani kapłan *flamen dialis* ani królowie rzymscy, których władza o charakterze magicznym opierała się w znacznym stopniu na stosunkach kulturowych z czasów przedindoeuropejskich. Zrozumiałe jest również, że najstarsze pierścienie greckie, a mianowicie u Lacedemończyków, jak i stare pierścienie rzymskie były prostymi kółkami żelaznymi, że triumfator taki właśnie pierścień miał na palcu w czasie obrzędu triumfu i że takie pierścienie dawane były u Rzymian narzeczonemu jako podarunki. *Equites* nosili początkowo pierścienie żelazne, za Augusta noszą już złote, potem nawet wbrew zakazom cesarskim zaczynają nosić złote pierścienie i pospolicci żołnierze, z czasem nawet i wyzwolenicy, tak że za Justyniana już tylko niewolnicy nie mieli prawa nosić pierścieni. Podobnie i u Germanów tylko ludzie wolni nosili pierścień: „bei den Langobarden trugen die freien ringe, die knechte nicht“¹⁾, co jest zrozumiałe, gdyż „der knecht ist nicht waffenfähig“²⁾. Noszenie pierścieni było tak dalece charakterystyczne dla wolnych ludzi u Germanów, że nawet prawo używa przy związkach wolnych z niewolnymi zwrotu: „diu ringer hant ziucht daz kint nach ir“³⁾.

Traktując pierścień jako przeżytek kółka łuczniczego, rozumiemy, dlaczego starożytni zdejmowali go przed snem i przed uczcią, a w średniowieczu zdejmowano go przed przyrządzaniem leków. Jasne jest bowiem, że broń zbyteczna była w czasie snu i uczty, a tembardziej nie należało mieć na ręce części śmiercionośnej broni w chwili sporządzania odpychającego śmierć leku. Za traktowaniem pierścienia u Germanów jako części broni przemawiać może jeszcze dotykanie pierścienia przy przysiędze analogiczne do dotykania przy przysiędze miecza⁴⁾.

Na zakończenie weźmy *anulus pronubis*. Czy mamy tu istotnie przeżytek kupna żony, jak sądzi p. Ganszyniec? Bynaj-

¹⁾ Grimm J., *Deutsche Rechtsalterthümer*, 4-te Ausgabe, I, 398.

²⁾ Grimm, l. c., I, 471.

³⁾ Grimm, l. c., I, 449.

⁴⁾ Grimm, l. c., II, 545: „schwören at hringi Ullar“.

mniej, bo o przeżytku kupna możnaby mówić jedynie wówczas, gdyby pierścień dawany był nie narzeczonej ale jej ojcu, od którego wszak byłaby kupowana; myślę, że danie pierścienia narzeczonej było poprostu znakiem wzięcia jej przez dorosłego wolnego wojownika, względnie wylegitymowanie się tegoż z posiadania prawa do jej zaślubienia.

Naturalnie nie wszystkie zwyczaje, dotyczące pierścienia, dadzą się wyjaśnić jego pochodzeniem od kółka łuczniczego. Wiele bowiem ludów przejmowało pierścień już wyłącznie w charakterze ozdoby, a więc mogły się z nim łączyć wierzenia związane z ozdobami wogóle lub z ich materiałem, sposobem noszenia itd. Pozostawiając innym powiększenie argumentów za słusnością wyprawdzania pierścienia od kółka łuczniczego, zwrócę uwagę jeszcze na jeden moment zasługujący na bliższe uwzględnienie, a mianowicie na długie przetrwanie w Europie zwyczaju noszenia pierścienia na kciuku np. u Rosjan, gdzie pierścień taki posiadał osobną nazwę „напалоукъ“ i był znacznie większy od innych ¹⁾.

Z ZAKŁADU ETNOLOGII I. N. A. TOW. NAUK. WARSZ.

¹⁾ Энциклопедическій Словарь, Брокгаузъ-Ефронъ, XXIII, 1898, 401.

KAZIMIERZ MOSZYŃSKI.

O WEWNĘTRZNYM UKŁADZIE PRAC, OBEJMUJĄCYCH CAŁOKSZTAŁT KULTURY MATERJALNEJ.

(Z Oddziału Etnologii Słowiańskiej I. N. A. T. N. W.).

Od dłuższego już czasu opracowuję kulturę materialną ludów, zamieszkujących Polskę w jej dawnych granicach. W trakcie pracy uderzyła mnie zadziwiająca niesystematyczność i chaotyczność, z jaką zwykle przedstawiano kulturę materialną. I to nie tylko u nas, lecz w równym stopniu zagranicą. Głównie zainteresowanie szło w kierunku pewnych działów, jak np. budowlę, odzież itp.; działy te wysuwano na pierwszy plan, zaś resztę najczęściej zbywano skąpymi wzmiankami lub pomijano milczeniem. W dziełach syntetyzujących i z konieczności ujmujących całokształt wspomnianej kultury, omawiano różne jej działy najczęściej bez żadnego porządku, w układzie bylejakim. Dlatego, sądzę, nie od rzeczy będzie podać tu systematyczny plan, według którego od lat paru rozkładałem zbierany przez siebie materiał. Plan ten przedewszystkiem ma na widoku użytek praktyczny. Tem się tłumaczy kilka zupełnie świadomych uchybień w stosunku do wymagań konsekwentnej rozbudowy. Tak np. rozdział 1 części IV zawiera treść, ściśle biorąc, zbyt szeroką w stosunku do nagłówka, są tam bowiem wymienione narzędzia takie jak nóż etc., które oczywiście nie tylko do obróbki surowców służą. Także rozdział 5 tejże części nie licuje z rozdziałami 2, 3, i 4, ponieważ treść jego jest właściwie w treści wszystkich tych trzech rozdziałów zawarta;

ze względów praktycznych musiała być jednak wyodrębniona. Opracowując plan nie można się liczyć z podobnymi nieścisłościami, gdyż zbyt daleko posunięta teoryzująca konsekwencja utrudniałaby orientację w materiale, zamiast ją ułatwić. Zadaniem planu jest wyczerpać i praktycznie uporządkować całokształt kultury materialnej, tworząc przejrzystą i harmonijną całość, ale zatrzymując się na tych pograniczach konsekwencji układu, na których daje się ona jeszcze pogodzić z względami praktycznymi. Plan powstał nietyle dzięki teoretycznym rozważaniom, ile jest prostem ujęciem w słowa tego porządku, który niejako sam przez się wyniknął dzięki równomiernemu gromadzeniu i krytycznemu rozkładaniu na działy i na poddziały materiałów etnograficznych, zbieranych przezemnie, a jednakowo uwzględniających wszystkie przejawy kultury materialnej.

W praktyce podobne uporządkowanie okazało się, dla mnie przynajmniej, zupełnie dogodne. Jeśli dla innych mogą wyniknąć pewne trudności, to powstaną być może głównie dzięki nieporozumieniom. Tak np. zarówno w części II jak i w V będzie m. i. mowa o śpichrzu, ale w części II będzie to tylko wzmianka, podczas gdy w części V śpichrz zostanie szczegółowo omówiony jako budynek. Podobnie kosze i naczynia, stosownie do ich użytku muszą być wzmiankowane (tylko wzmiankowane!) w części I (rozdz. 1), w części II itd., ale technika ich wyrobu (całe t. zw. koszykarstwo, bednarstwo, garncarstwo) będzie szczegółowo omówione w części IV. Co się tyczy szerszych uogólnień, podkreśleń, oświeleń i wniosków, to najlepiej umieszczać je w osobnych zamknięciach, dodawanych na końcu każdego rozdziału lub części. Tak np. w zamknięciu części VI można omówić wzajemny stosunek i przewagę ruchu lądowego lub wodnego, porównać ich znaczenie dla danego ludu, podkreślić najważniejsze sposoby i środki transportu oraz komunikacji itp. W zamknięciu do części III trzeba wyliczyć najpospolitsze i najcharakterystyczniejsze dla danego ludu potrawy, napoje, używki etc.

Oddając ten plan do użytku fachowców i przygodnych zbieraczy materiałów etnograficznych, będę bardzo wdzięczny za rzeczowe uwagi i poprawki, umieszczane w „Ludzie”. Mam też nadzieję, że po jakimś czasie, po ostatecznem podsumowaniu wszelkich poprawek i uzupełnień znajdzie on zastosowanie w polskiej literaturze etnologicznej i etnograficznej.

KULTURA MATERJALNA ALBO TECHNICZNA.

I. Zdobywanie żywności i surowców.

1. Zbiór dzikich płodów roślinnych i zwierzęcych.

2. Łowiectwo. *A)* Dział ogólny. Sposoby łowieckie i narzędzia. *B)* Dział szczegółowy. Poszczególne zwierzęta i ptactwo łowne; specjalne zabiegi łowieckie odnośnie do poszczególnych zwierząt.

3. Rybactwo. *A)* Dział ogólny. Sposoby połowu i narzędzia. *B)* Dział szczegółowy. Gatunki ryb, ich znaczenie dla danego ludu, specjalne zabiegi rybackie.

4. Hodowla zwierząt. *A)* Dział ogólny: *a)* oswajanie i poskramianie, *b)* żywienie (m. i. zbiór siana), *c)* czyszczenie, *d)* regulowanie rozmnażania i dobór, *e)* kastrowanie, *f)* opasanie, *g)* otrzymywanie produktów zwierzęcych. *B)* Dział szczegółowy. Poszczególne zwierzęta domowe, ich znaczenie dla danego ludu, pochodzenie, rasy, specjalne zabiegi hodowlane: *a)* świnia, *b)* koza, *c)* owca, *d)* bydło rogate, *e)* koń, *f)* inne zwierzęta ssące, *g)* drób, *h)* pszczoła.

5. Uprawa roślin. *A)* Dział ogólny: *a)* uprawa ziemi mechaniczna (narzędzia i sposoby) i chemiczna (nawożenie), *b)* różnica w uprawie (ogród, pole, sad), *c)* irygacja, *d)* siewba i sadzenie, *e)* ochrona od chwastów i szkodników, *f)* sprzęt, *g)* suszenie (ostrzew, przepłót, osieć itp.), *h)* młócka, *i)* oczyszczanie ziarna. *B)* Dział szczegółowy. Poszczególne rośliny uprawne, ich znaczenie dla danego ludu, pochodzenie, gatunki i odmiany, specjalne zabiegi hodowlane: *a)* warzywa (bób, soczewica, groch, mak i t. d.), *b)* zboża (pszenica, proso, ber, jęczmień, żyto, owies), *c)* rośliny przemysłowe (konopie, len), *d)* drzewa owocowe.

6. Dobywanie płodów mineralnych.

II. Przechowywanie żywności i surowców.

1. Konserwacja i przechowywanie produktów spożywczych: *a)* produktów zwierzęcych (mięsa: solenie, wędzenie itd.; tłuszczów, nabiału etc.), *b)* produktów roślinnych (soków i olejów, warzyw, zbóż, orzechów, jagód i owoców).

2. Konserwacja i przechowywanie surowców.

III. Przygotowanie strawy.

1. Zaopatrywanie się w wodę.
2. Ognisko (niecenienie ognia; piec kuchenny; naczynia i urządzenia kuchenne).
3. Sporządzanie potraw i napojów. *A) Dział ogólny:* *a)* sprawianie (patroszenie etc.) zwierząt, *b)* wstępne przygotowanie ziarna (tłuczenie, oczyszczanie, mielenie), *c)* przygotowanie przypraw, tłuszczów i olejów, *d)* przygotowanie fermentów. *B) Dział szczegółowy:* *a)* sporządzanie poszczególnych pokarmów (potraw, pieczywa i napojów): *α)* z soków roślinnych, ziół i warzyw, grzybów, jagód i owoców; *β)* z ziarna i mąki; *γ)* z nabiału i jaj; *δ)* z mięsa, *b)* normalna całodzienna strawa dzieci i dorosłych: *α)* powszednia (zimą, wiosną itd.), *β)* świąteczna (zimą, wiosną itd.), *γ)* okolicznościowa.
4. Sporządzanie używek.
5. Pokarmy anormalne.

IV. Obróbka surowców.

1. Narzędzia (nóż, młot, siekiera, klin, skrobacz, dłuto, szydło, świder).
2. Obróbka surowców roślinnych: *a)* kora i łub, *b)* drewno (m. i. kołodziejstwo, bednarstwo, stolarstwo), *c)* wic i włókno: *α)* wyplatanie, *β)* tkactwo, *γ)* wyrób nici i powrozów.
3. Obróbka surowców zwierzęcych: *a)* skóra, *b)* włosie i szczecina, *c)* kość i róg, *d)* воск (m. i. wyrób świec).
4. Obróbka surowców mineralnych: *a)* kamień, *b)* glina (garncarstwo etc.), *c)* wapno, piasek i inne ziemie (m. i. szkło jako surowiec), *d)* kruszec (kowalstwo).
5. Barwniki, smary i kleje.

V. Zabiegi o bezpieczeństwo zewnętrzne i wygodę.

1. Broń (sporządzanie i użytkowanie).
2. Odzież (sporządzanie i użytkowanie). *A) Dział ogólny.* Sporządzanie odzieży (przykrawanie, szycie, marszczenie, usztywnianie, barwienie); części składowe: *a)* okrycie głowy (przepaska, zawój, obręcz sztywna, czepiec, czapka, kapelusz), *b)* okrycie tułowia: *α)* pas, *β)* płachta, *γ)* okrycie dolnej części ciała

(spódnica, fartuch; nagolenice, spodnie), *δ*) odzież górnej części ciała (bez rękawów, rękawy, odzież z rękawami), *c*) okrycie rąk i nóg (rękawice, obuwie). *B*) Dział szczegółowy. Poszczególne rodzaje całkowitej odzieży: *a*) odzież dzieci (uboga i zamożna, letnia i zimowa, codzienna, odświętna i okolicznościowa), *b*) odzież dziewcząt (j. w.), *c*) odzież kobiet (j. w.), *d*) odzież młodzieży męskiej (j. w.), *e*) odzież mężczyzn (j. w.), *f*) odzież zmarłych.

3. Budowle (sporządzanie i użytkowanie). *A*) Dział ogólny. Konstrukcja budowli; części składowe: *a*) dach, *b*) ściana, *c*) fundament, *d*) przyzba, *e*) podcień, *f*) pułap, *g*) podłoga, *h*) urządzenie oświetlania i ogrzewania, *i*) dymnik, *j*) okno, *k*) drzwi i wrota. *B*) Dział szczegółowy. Poszczególne budowle, ich przeznaczenie i użytek: *a*) szałas, *b*) pomieszczenia dla zapasów, sprzętów i zwierząt, *c*) budowle, w których się suszy i młóci ziarno, *d*) domy mieszkalne, *e*) łaźnie, *f*) obejście jako całość (rozmieszczenie budowli, płoty, przełazy, kołowroty), *g*) osada.

4. Sprzęty (sporządzanie i użytkowanie): wieszadła i police, ława, zydeł, wer, kołyska, stół, skrzynia, okrycia sprzętów i części mieszkania: kilim, obrus.

5. Zabiegi o czystość: *a*) zabiegi o czystość ciała: *α*) pielęgnowanie włosów, *β*) pielęgnowanie ciała, *b*) zabiegi o czystość odzieży (pranie etc.), *c*) zabiegi o czystość mieszkania i sprzętów: *α*) zmywanie, *β*) zmiatanie i odkurzanie, *γ*) wietrzenie.

VI. Transport i komunikacje.

1. Ruch lądowy: *a*) drogi (ścieżki, drogi, groble, kładki, mosty), *b*) rodzaje lokomocji (podróż piesza, transport pieszy, zwierzęta używane pod wierzch, zwierzęta juczne i pociągowe), *c*) pomocnicze środki lokomocji i transportu: *α*) środki lokomocji (łyżwy, narty, szczydła), *β*) środki transportu (torba etc., nosidła, włók), *γ*) środki lokomocji i transportu (nosze, sanie, wóz).

2. Ruch wodny: *a*) drogi (kanały, rzeki spławne), *b*) sposoby lokomocji i środki pomocnicze (pływanie, pływak, tratwa, prom, czółno, łódź).

3. Wznoszenie się na drzewa itp. (ostrzew, drabina, leziwo).

STANISŁAW PONIATOWSKI

O POCHODZENIU ZWYCZAJU SIEDZENIA Z OPUSZCZONEMI NOGAMI.

W pracy swej „Thronende Herrscher und hockende Völker“ porusza Hahn¹⁾ jeden z naszych najpospolitszych a przez etnologię dotąd prawie zupełnie pomijanych zwyczajów, a mianowicie siedzenie z opuszczonemi nogami. Zwyczaju tego niema u ludów niecywilizowanych, które odpoczywają w kucki. Siedzenie z opuszczonemi nogami uważane jest za pozycję bardzo niewygodną nie tylko przez ludy niecywilizowane, ale nawet i przez niektóre ludy cywilizowane, o czym np. świadczy siedzenie na tronie z podwiniętemi nogami czyli „po turecku“ praktykowane przez cesarzów mongolskich²⁾, jakkolwiek tron do siedzenia z opuszczonemi nogami jest właśnie przywilejem władców u wielu ludów, niepraktykujących takiego siedzenia. Hahn przypuszcza, że omawiana pozycja odpoczynkowa została wprowadzona przez zwycięskie warstwy wyższe obcego pochodzenia i dopiero później przejęta przez resztę ludności. Hahn wskazuje przytem na bardzo stare występowanie tronu, który jego zdaniem rozwinął się ze zwyczajnego stołka.

Jeszcze przed Hahnem poruszył zwyczaj siedzenia z opuszczonemi nogami pominięty przez Hahna Mielke, który, omawiając zwyczaj grzebania zmarłych w pozycji siedzącej, wyraził

¹⁾ Hahn E., Thronende Herrscher und hockende Völker, Zeitschrift für Ethnologie, 50, 1918.

²⁾ Prw. np. minjatury wschodnie reprodukowane w Weltgeschichte hrsg. v. Pflug-Hartung, Berlin, 1910, Geschichte des Orients, 234—235.

pogląd, że sadzanie zmarłych poprzedziło siedzenie żywych¹⁾. Mielke zwraca również uwagę na tron względnie stolec jako symbol władzy oraz na symboliczne znaczenie siedzenia w dawnym prawie niemieckim, co było zresztą dostatecznie podkreślone już w J. Grimma „Deutsche Rechtsalterthümer“. Piszząc, że kucanie jest normalną pozycją odpoczynkową, Mielke nie próbuje jednak wyjaśnić, dlaczego taka nienaturalna pozycja jak siedzenie z opuszczonymi nogami stała się symbolem władzy i rozpowszechniła się następnie na ogół osobników pewnych ludów.

W pracy niniejszej zajmę się genezą omawianej pozycji odpoczynkowej ze stanowiska kierunku historycznego w etnologii. Biorąc pod uwagę wyodrębnione przez ten kierunek kultury zasadnicze, zobaczmy naprzód, z którą z tych kultur da się powiązać interesujący nas zwyczaj, a następnie jakie czynniki mogły wpłynąć na jego powstanie i utrwalenie.

Siedzenie z opuszczonymi nogami występuje: 1) u ludów cywilizowanych już od najstarszych czasów, jeżeli nie jako zwyczaj ogólny, to przynajmniej jako przywilej władców i klas wyższych; 2) u ludów indoeuropejskich, a przynajmniej tej ich części, która przyniosła ten zwyczaj jako ogólny do krajów nadśródziemnomorskich, gdzie był on poprzednio w użyciu bodaj głównie u warstw wyższych; 3) u ludów, które uległy wpływom kulturowym ludów cywilizowanych. Biorąc pod uwagę: 1) że kultura ludów cywilizowanych powstała na podłożu kultury egzogamiczno-macieřzystej (dwuklasowej) opanowanej i następnie pomieszanej z kulturą wielkorodzinnno-patrjarchalną (pasterską) i 2) że w kulturze dwuklasowej tam, gdzie nie podległa ona wpływom cywilizacji jak np. w Australji niema siedzenia z opuszczonymi nogami, a jest tylko typowe kucanie, należy poszukać źródeł siedzenia w kulturze pasterskiej, co jest tembardziej wskazane, że kultura ta stanowiła jeden z głównych składników kultury ludów indoeuropejskich²⁾.

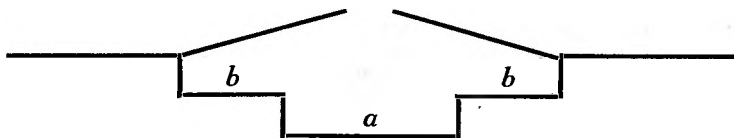
Przypisywanie siedzenia z opuszczonymi nogami kulturze zasadniczej pasterskiej może się wydawać niesłuszne choćby

¹⁾ Mielke R., Ein merkwürdiger Totenbrauch, Z. f. Ethn., 40, 1908.

²⁾ Prw. Schmidt W., Völker und Kulturen (w „Der Mensch aller Völker und Zeiten“, Bd. III.), oraz Gahs A., recenzja pracy A. Carnoy'a Les Indo-Européens, w Anthropos XVI—XVII, 1921—22; 545—548.

dlatego, że u ludów, które do dziś przechowały najwięcej wytworów tej kultury, a mianowicie u ludów tiurskich i mongolskich spotykamy obecnie siedzenie z podwiniętymi nogami czyli po turecku. Biorąc jednak pod uwagę, że według Laufera chińskie źródła mówią o przejściu przez Chińczyków stołków do siedzenia właśnie od ludów tiurskich w pierwszych wiekach pochrystusowych¹⁾, przypuszczać należy, że siedzenie po turecku jest modyfikacją dawniejszego siedzenia z opuszczonymi nogami. Modyfikacja ta mogła nastąpić wskutek zmiany warunków mieszkaniowych, podtrzymujących zwyczaj siedzenia z opuszczonymi nogami, który powstał zapewne niedobrowolnie ale jako pozycja nieunikniona przy spełnianiu jakiejś ważnej czynności. Taką czynnością była mojem zdaniem jazda wierzchowa, a warunkiem mieszkaniowym zmuszającym człowieka do częstego przybierania pozycji siedzącej z opuszczonymi nogami była podłoga o dwu różnej wysokości poziomach niezbyt od siebie odległych. Takiej podłogi w namiotach dzisiejszych pasterzy tiurskich i mongolskich nie spotykamy, była ona jednak w dawnych zimowych mieszkaniach ludów pasterkich, a mianowicie ziemiankach, które wraz z innymi wytworami tej kultury nie tylko szeroko rozeszły się po Starym Świecie, ale wraz z kulturą arktyczną dotarły i do Ameryki Płn.

W ziemiance o podłodze dwupoziomowej niższy poziom (*a*) znajduje się pośrodku i jest otoczony przez wyższy boczny poziom (*b*), jak pokazuje załączony przekrój schematyczny.



Występowanie w ziemiankach podłogi dwupoziomowej uzasadnione jest następującymi względami. Służąc mieszkańcom do spania wyższy poziom boczny zabezpiecza ich od wilgoci, przedostającej się bądź przez otwór dymowy w środku dachu, bądź przez boczne wejście korytarzowe, wychodzące na środkowy po-

¹⁾ Illustrierte Völkerkunde hrsg. v. Buschan, 2-te Aufl. II, 1, 1923, 591. Siedzenie z opuszczonymi nogami było niewątpliwie i dawniej znane w Chinach, ale nie było zwyczajem powszechnym.

ziom dolny w jednej ze ścian ziemianki. Umieszczając swe rzeczy na poziomie górnym, zabezpiecza je człowiek od wilgoci i przed zwierzętami domowymi, które w razie trzymania ich w ziemiance przebywają na poziomie dolnym. Wreszcie pozostawienie wyższego poziomu wzdłuż ścian ułatwia zarówno konstrukcję jak i ogrzewanie ziemianki. Umieszczając bowiem ognisko w jamie wydłubanej w bocznej ścianie wyższego poziomu i skierowując dym przez kanał w ziemi nazewnątrz, wcześniej mogli mieszkańcy ziemianek dojść do posiadania pieca, przypominającego piec robione przez chłopców wiejskich do pieczenia kartofli na polu. Przeprowadzając następnie kanał dymowy nie bezpośrednio na zewnątrz, ale naprzód przepuszczając go pod bocznym poziomem ziemianki, można było ten poziom lub tylko jego część zamienić w szeroki piec do leżenia i spania. W ten właśnie sposób da się wyjaśnić powstanie zarówno kang'u, tj. ogrzewanej ławy glinianej podściennej w fanzach północno-chińskich, mandżurskich, goldzkich itd. jak i pieców w budownictwie europejskim, które niewątpliwie wchłonęło i przerobiło dużo elementów budownictwa ziemiankowego.

Zobaczmy teraz, co przemawia za wiązaniem ziemianek z kulturą zasadniczą pasterską. Dla ludów tiurskich dane językowe poświadczają, że ich dawne mieszkania były ziemiankami. „Das turko-tatarische Wort *öj* oder *ev*, welches heute in der Bedeutung von Haus, Wohnung vorkommt, muss dem innern Werthe nach mit Vertiefung, Thaltiefe, Thal übersetzt werden und ist identisch mit der Stammsilbe *oj* = graben, ausgraben, vertiefen, zugleich aber ein nomen für Vertiefung, Thal, Grube, Tiefe usw.“, mówi Vambéry ¹⁾. Obecnie większość koczujących Tiurków i Mongołów zimuje w namiotach, ogrzewając je przenośnymi piecykami, u niektórych ludów tiurskich przechowały się jednak i ziemianki, np. u Turkmenów ²⁾. O wiele lepiej zachowała się ziemianka u ludów tunguskich i paleosyberyjskich, na które kultura pasterska oddziaływała wprawdzie dość słabo, ale u których ziemiankę należy wiązać tylko z wpływami kultury pasterskiej, ponieważ innym warstwom składowym kultur tych ludów, a mianowicie kulturom

¹⁾ Vambéry, H., Die primitive Cultur des Turko-tatarischen Volkes, Leipzig, 1879, 73.

²⁾ Illustrierte Völkerkunde hrsg. v. Buschan, 2-te Aufl., II, 1, 1923, 350.

zasadniczym totemistycznej, dwuklasowej i wolno-macierzystej odpowiadają inne typy mieszkań, które przetrwały zresztą na Syberji czy to w formie szałasów stożkowatych, czy prostokątnego domu dwuokapowego czy budownictwa palowego. Do kultury zasadniczej pasterskiej nawiązać też wypada modyfikacje ziemianek w Azji Płd. Zach. służące jako letnie schronisko przed skwarem czy to w postaci pokoju podziemnego w domach perskich czy letniej jamy dla bydła u Arabów ¹⁾. Również zachowanie dwu poziomów podłogi w glinianych lub kamiennych domach fellachów w Syrii ²⁾ da się wyjaśnić ich związkiem z ziemiankami.

Dla ludów indoeuropejskich istnieje bardzo dużo danych językowych, historycznych, archeologicznych i etnograficznych, poświadczających używanie ziemianek ³⁾. Jakkolwiek dane historyczne przeważnie nie wyjaśniają bliżej budowy ziemianek, to jednak dane archeologiczne pokazują, że ziemianki i półziemianki o dwu różnych poziomach podłogi znane były w Europie już od neolitu — prw. np. ziemianki kijowskie zbadane przez Chwojkę albo domy z Grossgartach zbadane przez Schliza — a więc mogły być znane i indoeuropejczykom. Ziemianki takie przetrwały zresztą jeszcze i do dziś w Europie czy to jako domy mieszkalne (Rumunia, Bułgaria), czy jako schroniska tymczasowe ⁴⁾, czy wreszcie jako piwnice.

Służąca zarówno do spania jak i do siedzenia ziemna względnie gliniana ława podścienna zastąpiona została w wyższych nadziemnych formach budowli naprzód przez szerokie ławy drewniane nieruchomo umieszczone pod ścianami — prw. „wandfestes Möbel“ Germanów — a z czasem po utrwaleniu się zwyczaju siedzenia z opuszczonymi nogami i przez ruchome ławki i stołki ⁵⁾.

¹⁾ Tamże II, 1, 1923, 407 i 373.

²⁾ Tamże II, 1, 1923, 373.

³⁾ Prw. np. Schrader O., Reallexikon der indogermanischen Altertums-kunde, 2-te Aufl., „Haus“.

⁴⁾ Prw. np. ziemianki robione przez drwalów w gub. Niżegorodzkiej, opisane w Русс. Антр. Журнал 12, 1922, 116—7 albo plan „kurenia“ poleskiego w Mitt. d. Anthr. Gesell. Wien 48—49, 1918—19, 128.

⁵⁾ Zasługują tu na uwagę etymologie słów. „ława“ i germ. „bank“; oznaczając wał ziemny, wzniesienie, wyrazy te prawdopodobnie oznaczały początkowo wyższy poziom w ziemiankach. Prw. Berneker E., Slavisches etymologisches Wörterbuch, I, 1908—13, 695: Berneker wiąże ławę z lit. „lóva“ = Bett-

Podbijając i indoeuropeizując dawne ludy tubylcze Europy, indoeuropejczycy dawali im warstwy wyższe siedzące, dlatego też siedzenie łatwo nabrało znaczenia symbolicznego przy czynnościach, wykonywanych przez warstwy wyższe, np. przy sądzeniu. Stare prawo niemieckie nakazywało, aby sędziowie sądzili siedząc, przepisując im nawet sposób zakładania nogi na nogę, zaś po ukończeniu sesji sądu przewracano stolki, jako po odejściu sędziów może już zbyt wysokie dla warstw niższych, początkowo z tych sprzętów niekorzystających ¹⁾). Odpoczywanie nie w pozycji siedzącej, ale w kucki, przechowało się nawet do dziś u warstw niższych niektórych ludów europejskich, np. u chłopów rumuńskich ²⁾ których kultura wykazuje dużo wytworów z warstw starszych, przedindoeuropejskich.

Zaznaczyć należy, że zarówno w Europie jak i w Azji przypisywane są niekiedy mieszkania podziemne bądź bajecznym bądź historycznym ludom karłom, np. w północnej Szkocji, w Abchazji, Indjach itd. Jakkolwiek występowanie ziemianek już w pewnej części kultury zasadniczej pigmejskiej popierałoby przypuszczenie P. W. Schmidta o bliskim związku z tą kulturą kultury zasadniczej pasterskiej ³⁾, stwierdzić jednak należy znaczne różnice pomiędzy interesującymi nas tu ziemiankami o dwupoziomowej podłodze a jednopoziomowymi mieszkaniami podziemnymi pigmejów czy pigmoidów np. temi, które opisał Mac Ritchie ⁴⁾.

Wiążąc siedzenie z opuszczonymi nogami z ziemiankami kultury pasterskiej, łatwo można wyjaśnić strukturę jednego z najważniejszych symbolów władzy, a mianowicie tronu. Wbrew Hahnowi, według którego tron miałby być poprzedzony szeregiem rozwojowym: „Gottesschiffswagen“ → „Wagen“ → „Wagen-

stelle“, oraz szwedz. „*lofve*, *loge*, alt *loi*, *lo* = Tenne“, co zgadza się zarówno z przeznaczeniem do spania wyższego poziomu w ziemiance jak i jego twardo ubitą powierzchnią.

¹⁾ Wzmianka Grimma (l. c.) o śladach „Grubengericht“ w Niemczech i na Islandji nasuwa przypuszczenie, że były tam przeżytki sądzenia w ziemiankach.

²⁾ Prw. Archiv für Anthropologie, N. F. VII, 1909, 3.

³⁾ P. Schmidt W., Völker u. Kulturen, oraz prw. tegoż autora próbę nawiązania mongoloidów do pigmejów w jego „Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen“, Stuttgart 1910, 37.

⁴⁾ Mac Ritchie D., Globus 82, 1902, 335—8.

thron“¹⁾, widzę w tronie dalszy etap rozwojowy podściennej ławy ziemiankowej, co wyjaśnia zarówno szeroką prostą formę siedzenia tronu, jak jego plecy i baldachim, zastępujące ścianę i niski dach ziemianki. Zrozumiałe jest również umieszczanie tronów w miejscach zaciemnionych oraz budowanie ich z kamienia i przy samej ścianie.

Jako przeżytki czasów ziemiankowych dadzą się również wyjaśnić pewne zwyczaje ślubne i pogrzebowe. Ze zwyczajów ślubnych należy tu np. pospolite u wielu ludów indoeuropejskich sadzanie państwa młodych pod ścianą na ławie pod ręcznikiem i zapalanie przytem światła nawet w dzień. Co się zaś tyczy zwyczajów pogrzebowych, to biorąc pod uwagę, że grób jest pierwotnie tylko mniej lub więcej zmodyfikowanym mieszkaniem, należy zwyczaj grzebania zmarłych w pozycji siedzącej, występujący już w grobach megalitycznych, wiązać właśnie z kulturą zasadniczą pasterską i ziemiankami jako prototypami grobów megalitycznych. Zwyczaj przewracania stołków w domu zmarłego, tłumaczony obecnie przez sam lud obawą przed powrotem duszy zmarłego²⁾, mógł pierwotnie symbolizować odejście osoby uprawnionej do zasiadania na tych stołkach, podobnie jak przewracano w Niemczech stołki po ukończeniu sesji sądowej.

Kończąc powyższą próbę wyjaśnienia pochodzenia zwyczaju siedzenia z opuszczonymi nogami, którą będzie można szerzej rozwinąć dopiero po przeprowadzeniu dokładniejszej analizy historyczno-etnologicznej szeregu grup etnicznych Starego Świata, dodam, że podobnie jak przyswojenie sobie przez człowieka postawy wyprostowanej, tak samo do pewnego stopnia i przyzwyczajenie się do omawianej pozycji odpoczynkowej może wywoływać pewne niepożądane predyspozycje patologiczne, np. skłonność do guzów odbytnicy (*varices haemorrhoidales*). A więc bliższe zbadanie omówionego zwyczaju i jego rozpowszechnienia się może mieć pewne znaczenie nie tylko dla etnologii ale i dla antropologii.

Z ZAKŁADU ETNOLOGII I. N. A. TOW. NAUK. WARSZ.

¹⁾ Hahn, l. c., 221—222.

²⁾ Fischer A., Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego, Lwów 1921, 141—145. Również robienie dziury w dachu pierwotnie mogło mieć na celu nie wyzwalanie duszy (Fischer, l. c., 80—82), ale zapewne było tylko przeżytkiem tych czasów, gdy zmarłego wynoszono z ziemianki przez otwór w dachu.

EUGENJUSZ FRANKOWSKI

ZABIEGI MAGICZNE PRZY POŻYCZANIU, KUPNIE I SPRZEDAŻY U LUDU POLSKIEGO.

TREŚĆ: *I. Wstęp.* Myślenie magiczne, s. 54. — Moc magiczna, s. 55. — Myślenie magiczne w obrzędach ludowych, s. 56. — Myślenie magiczne przy pożyczaniu, kupnie i sprzedaży, s. 57. — *II. Pożyczanie,* s. 57. 1. Czas pożyczania, s. 58. — Zła i dobra godzina, s. 58. — Zakazy pożyczania po zachodzie słońca, s. 59. — Zakaz pożyczania w Wilję Bożego Narodzenia, s. 60. — Inne dni złe i dobre do pożyczania, s. 61. — 2. Okoliczności, przy jakich się nie pożyczą, s. 61. — *a)* Urodziny, s. 61. — *b)* Zasiew i sadzenie, s. 63. — *c)* Śmierć, s. 64. — 3. Osoby, jakim się nie pożyczą, s. 64. — 4. Zakazy i różne zabiegi stosowane, gdy się pożyczą: Sprzęty domowe, s. 66. — Uprząż, s. 67. — Pokarmy: *a)* Mleko, s. 68. — *b)* Chleb, s. 71. — *c)* Miód, s. 72. — *d)* Inne pokarmy, s. 72. — Woda, s. 72. — Ogień, s. 72. — Ubiór i strój, s. 74. — Przybory do szycia, s. 76. — Pieniądze, s. 77. — Dewocjonalja, s. 78. — 5. Wnioski, s. 79. — *III. Sprzedaż i kupno,* s. 80. — 1. Zabiegi przed sprzedażą, s. 81. — Wyprowadzanie tyłem z obory, s. 83. — Rzucanie w ślad śmieciem, sieczką, gnojem, ziemią z obory, s. 85. — Zatrzymywanie części sprzedawanego, s. 86. — 2. Zabiegi podczas sprzedaży i kupna, s. 89. — Dobijanie targu, okręcanie się; odkręcanie sprzedanej i okręcanie kupionej sztuki, s. 89. — Postronek od zwierzęcia i bał, s. 92. — Wróżby na szczęście, s. 95. — Litkup, s. 97. — Inkluz, s. 99. — Żał za sprzedanem, s. 101. — 3. Zabiegi po kupnie, s. 103. — Oblewanie wodą, s. 103. — Trącanie o piec, s. 105. — Inne zabiegi przed wprowadzeniem do obory, s. 105. — Obawa przed urokiem sąsiada, s. 107. — Nowonabyte bydło w oborze, s. 108. — Przetarg, s. 109. — *IV. Zakończenie,* s. 110.

WYKAZ SKRÓCEN.

Ad. = S. Adalberg. Księga przysłów, przypowieści i wyrażeń przysłówkowych polskich. Warszawa, 1894.

- Byst. = J. St. Bystron. { I. Zwyczaje żniwarskie w Polsce. Kraków.
Ak. Um. 1916.
II. Słowiańskie obrzędy rodzinne. Kraków.
Ak. Um. 1916.
- Brück. = A. Brückner.
- Cisz. = S. Ciszewski. I. Ognisko. Kraków. Ak. Um. 1903.
- Fed. = M. Federowski. { I. Lud okolic Żarek, Siewierza i Pilicy.
Biblioteka Wisły, t. II.
II. Lud białoruski na Rusi litewskiej.
Kraków. Ak. Um. 1897.
- Fran. = E. Frankowski.
- Gaw. = F. Gawełek.
- Glog. = Z. Gloger.
- Kar. = J. Karłowicz.
- K. = O. Kolberg.
- L. = Lud. Czasopismo ludoznawcze.
- Mal. = B. Malinowski.
- Mosz. = K. Moszyński.
- M. = Materiały antropologiczno-archeologiczne. Ak. Um.
- R. = Rozprawy i sprawozdania z posiedzeń wydziału filologicznego Ak. Um.
- Sl. gw. p. = Słownik gwar polskich. J. Karłowicza.
- Sl. jęz. p. = Słownik języka polskiego J. Karłowicza, A. A. Kryńskiego i W. Niedźwieckiego.
- Sl. Lin. = Słownik Lindego.
- Sok. = B. Sokalski. Powiat Sokalski.
- S. = Sprawozdania Komisji językowej Ak. Um.
- Świąt. = J. Świątek. Lud nadrański.
- Udz. = S. Udziela.
- Was. = Z. Wasilewski. Jagodne. Biblioteka Wisły, t. IV.
- Waw. = M. Wawrzeński.
- W. = Wisła. Miesięcznik geograficzno-etnograficzny.
- Zaw. = R. Zawiliński.
- Z. = Zbiór wiadomości do Antropologii krajowej.

I. Wstęp.

Pracę niniejszą właściwie powinny poprzedzać dwie inne, które są jeszcze w opracowaniu.

Jedna z nich jest próbą rekonstrukcji światopoglądu pierwotnego naszego ludu, druga omawia drogi magiczne w jego wierzeniach. Prace te są wynikiem analizy całokształtu wierzeń i przesądów ludowych.

Są to próby syntetycznego opracowania rozprószonego w wielu dziełach polskiego materiału folklorystycznego.

Starają się one wykazać, że dziwne niekiedy wierzenia i przesady ludowe, są wyrazem światopoglądu, obcego wprawdzie dla naszego sposobu myślenia, tem niemniej spoistego w swojej konstrukcji.

Powstaje on poza progiem świadomości, w jaźni. To myślenie pierwotne jest wspólne wszystkim ludom stojącym na niższym szczeblu rozwoju. Nie wyzbywa się go jednak i człowiek cywilizowany. Zostaje ono tylko przysłonięte cieniutką warstewką myślenia bardziej nowoczesnego, urobionego odrębnymi warunkami współżycia i zdobyczami kultury.

Jednak w momentach silniejszego wzruszenia odsłania się ten w głębinach jaźni zalegający czysty żywioł psychiczny, i wówczas człowiek taki w swem rozumowaniu i postępowaniu przejawia cechy umysłu człowieka pierwotnego.

W kilku wstępnych rozdziałach niniejszej pracy podaję krótkie omówienie istoty myślenia magicznego. Uważałem to za niezbędne dla uzasadnienia stosowanej w pracy analizy.

Mówiąc o myśleniu magicznem, o zabiegach magicznych i t. p., odczuwam niejednokrotnie nieodpowiedniość używanego tu pojęcia — magja. Ponieważ jednak nie potrafię zastąpić go słowem bardziej odpowiedniem, zachowuję go z musu, nie chcąc tworzyć dziwolągów językowych.

Powszechnie lud nie tłumaczy zabiegów magicznych, stosowanych przez siebie.

Wszystkie podane w tej pracy interpretacje zabiegów magicznych są mojem osobistem tłumaczeniem. Przytaczam je starając się w ten sposób choć częściowo udostępnić dla naszej umysłowości zrozumienie wytycznych punktów swoistego myślenia ludowego.

Z kolei rzeczy jeszcze kilka wyjaśnień.

Jestem bezwzględny zwolennikiem mapowania omawianego materiału. Ma to na celu ułatwienie czytelnikowi zorjentowania się w zasięgach występowania poszczególnych zagadnień. Daje możliwość oceny ilości użytkowanego materiału i jego rozprószenia. Wykazuje wreszcie obszary nieobjęte badaniami.

Dzisiejszy system oszczędnościowy nie pozwala na urzeczywistnienie podobnej metody, któraby wymagała dołączenia do pracy kilkudziesięciu mapek.

Ażeby choć częściowo uczynić zadość zasadzie, przy omawianiu każdego najmniejszego zagadnienia cały materiał podawany jest w planowym układzie mapowym.

Jako jednostka mapowa występuje powiat. Przytaczane kolejno powiaty znajdują się w najbliższej między sobą odległości.

O ile materiał na to pozwala, linja omawianych powiatów przebiega od brzegów Bałtyku przez obszary położone na lewym brzegu Wisły, do Małopolski zachodniej; stąd przechodzi do Małopolski wschodniej, poczem przez ziemie położone na prawym brzegu Wisły zmierza znów ku północy.

W myśl tego układu, jeśli naprzykład cytuję pow. lwowski jako pierwszy z omawianego materiału, będzie to dowodem, że brak jest danych z całego obszaru położonego na lewym brzegu Wisły i t. p.

Pracę tę uważam za drobną cegiełkę, która jeśli ma być w istocie przydatna, jako budulec do opracowania całego naszego ludoznawstwa, musi odpowiadać pewnemu planowi, wspólnemu z innemi pracami.

Uważam za zupełnie niepożądane popisowe przeładowywanie prac takich bezładnie przytaczanemi cytatami o występowaniu zjawisk podobnych na obcych obszarach.

Na zestawienie z innemi obszarami przyjść może kolej dopiero po odpowiednim zmapowaniu i zorientowaniu się we własnym materiale. Jeśli materiał będzie ujmowany planowo i monograficznie wyczerpująco, bez pomijania pewnych zanotowanych przez zbieraczy przejawów, które nie „układają” się w ramach pewnej teorii, będącej podstawą dla opracowania, praca taka nie straci swej wartości, mimo błędnych niekiedy tłumaczeń i oświeśleń autora.

W ten sposób sumiennie uporządkowany materiał pozostanie nazawsze jako cenny dorobek nauki, umożliwiający dalsze badania i analizę.

Omawiany w pracy materiał z pow. sądeckiego, nigdzie jeszcze nie drukowany, został zebrany przezemnie w roku 1913 we wsiach Brzeznej i Gostwicy, w parafii podegrodzkiej.

Myślenie magiczne.

Głównym budowniczym myślenia magicznego są uczucia, pod których działaniem powstają i łączą się z sobą wyobrażenia ¹⁾.

Pod wpływem jednakowego zabarwienia uczuciowego w sposób obcy dla naszego myślenia, tworzą się związki i występują podobieństwa między rzeczami skojarzonymi przygodnie.

Charakterystycznymi cechami myślenia magicznego są: myślenie zmysłowo-obrazowe, polegające na obrazowym przedstawianiu zarówno związków między rzeczami, jak i wszelkich uczuciowych przeżyć, rzutowanie uczuć w świat zewnętrzny, oraz złożoność myślenia przy słabym zróżnicowaniu wyobrażeń. Te cechy, oraz brak wyodrębnienia swego „ja” od świata zewnętrznego, powoduje, że człowiek pierwotny, kierujący się głównie uczuciem, posługuje się do swych koncepcyj myślowych, materiałem częstokroć nielogicznym.

Badając folklor ludów pierwotnych, odnosi się wrażenie, że powszechnie istnieje wiara we wszechmoc myśli. Obrazy powstające w myśli, zarówno na jawie, jak we śnie, mają wartość realną. Życzenie pomyślane lub wypowiedziane staje się czynem. Czyn naśladujący rzeczywistość, wywołuje przejawienie się jej istotne.

O pracy utajonej w jaźni nie wiemy nic, lub raczej wiemy bardzo mało. Wprawdzie przeobrażenia jaźni, powodujące choroby psychiczne, których badanie stanowi zadanie psychiatrii, rzucają pewne światło na procesy psychiczne odbywające się w jej głębinach, jednakże światło to nie rozprasza mroków tajemnicy.

Mimo swych znikomych wyników, badania tych przeobrażeń mają doniosłe znaczenie dla etnologii. Wyniki ich umożliwiły zestawienia pewnych schorzeń psychicznych (schizofrenicznych) ²⁾

¹⁾ Patrz prace: Lévy-Bruhl: *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris. 1918.

Lévy-Bruhl. *La mentalité primitive*. Paris. 1922.

²⁾ Bleuler. *Gruppe der Schizophrenien*. 1911.

Bleuler. *Das antistatische Denken*. Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen, t. IV. 1912.

Freud. *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. 1918.

Freud. *Totem und Tabu*. 1920.

Gruszecka A. *Transytywizm, utrata granic osobowości i myślenie pierwotne w schizofrenji*. Poznań. 1923.

Storch. *Das archaisch-primitive Erleben und Denken der Schizophrenen*. 1922.

z myśleniem pierwotnem ludów niecywilizowanych, odkrywając w nich przejawy tych samych, ukrytych poza granicami świadomości mechanizmów myślowych. Gdy jeszcze ze swej strony psychologia biologiczna, rzucając nowe światło na cały szereg ściśle psychiatrycznych zagadnień, przyczyni się do pogłębienia naszej wiedzy o jaźni, wyjaśnia się może mechanizmy powstawania myślenia magicznego, będącego prąródłem ludzkich wierzeń i przesądów. Dziś nic o tem nie wiemy, a każda próba wyjaśnienia, jest tylko pewnem mniej lub więcej szczęśliwem obrazowaniem.

M o c m a g i c z n a.

Ze światopoglądu, jaki się przejawia w wierzeniach naszego ludu, odnosi się wrażenie, że człowiek nie jest czemś zamkniętem w sobie psychicznie i fizycznie, lecz że emanuje z niego na zewnątrz jakaś tajemna m o c, która jest istotą życia wszechrzeczy. Przejawia się ona nietylko w człowieku, lecz i w innych istotach żyjących, oraz i w przedmiotach nieożywionych.

Odbywać się może wzajemne przenikanie się tej mocy, między człowiekiem a innymi istotami i przedmiotami z otaczającego go świata. Moc ta może być dla człowieka sprzyjająca lub szkodliwa. Są ludzie obdarzeni mocą, która jak gdyby promieniuje z nich, może porażać istoty słabsze, rzucać urok. Głównem siedliskiem tej mocy w człowieku są oczy.

Moc taka, jakby emanująca z człowieka, przenika w jego otoczenie, przepaja przedmioty będące w jego posiadaniu, lub pozostające w jakim bądź z nim związku.

Powstaje w ten sposób związek magiczny pomiędzy człowiekiem a przedmiotem, który w stosunku do czasu i przestrzeni nie podlega prawom naszego myślenia.

Niewidzialnemi niemi moc taka łączy właściciela z przedmiotem, pracownika z dziełem jego rąk i t. p., a nawet złodzieja z ukradzioną rzeczą. Myślenie magiczne zna te połączenia i w wielu wypadkach, i drogą osobliwych zabiegów, stara się wykryć te związki.

Lud, uzmysławiając sobie działanie i kierunki emanacji tej mocy, przeciwstawia jej środki, których siła przeciwdziałająca wynika z ich naturalnych własności.

W ten sposób stal, żelazo i wogóle przedmioty tnące — będą przecinać emanację mocy; węgiel, ogień, — spalać; linja

prosta lub koło zamknięte, zaznaczone kredą — odgradzać; sól, czosnek, działając na oczy, wydaliny na węch — odpychać, ślina — odpychać, odprowadzać w pewnym kierunku; woda bieżąca unosić niepowrotnie w dal i t. d.

Pomyślne zużytkowanie tej mocy w wielu wypadkach życia uzależnione jest od warunków czasu i przestrzeni. Pozycja słońca na niebie, kwadry księżyca, pewne dni tygodnia i pewne miesiące, wreszcie strona prawa i lewa, i cztery strony świata odgrywają wybitną rolę w myśleniu magicznym. Nadają kierunek emanacjom tej mocy i potęgują jej działanie. Liczy się z niemi człowiek i stara się zapoczątkować swoje czynności w najpomyślniejszej chwili i w najodpowiedniejszym miejscu i pozycji.

Myślenie magiczne w obrzędach ludowych.

Obrzędy doroczne (cykl słoneczny) i obrzędy życia osobistego (cykl życia od kołyski do grobu) tworzą dwa samodzielne zespoły. A jednak, członek gromady, czy to posuwając się po drabinie życia, a w ten sposób ustawicznie przechodząc z jednego szczebla na drugi, z jednego stanu do drugiego, czy też w swej pracy w polu przechodząc z jednej pory roku do drugiej, wspólnie z innymi, zazwyczaj z rówieśnikami, spełnia zasadniczo te same obrzędy przejścia¹⁾.

W istocie swojej składają się one z trzech następujących części: 1) rozstania się ze stanem dotychczasowym; 2) z momentu granicznego, kiedy już się opuściło stan poprzedni, ale jeszcze nie weszło się do stanu nowego, wreszcie, 3) wejście do nowego stanu.

W obrzędach dorocznych, podobnie jak i w obrzędach życia osobistego możemy wysledzić te trzy zasadnicze części składowe. Występują one zazwyczaj nierównomiernie rozwinięte. W poszczególnych obrzędach jedno z tych trzech części zaledwie się zarysowują, pozostałe znów zostają wyolbrzymione nadmiernie.

Obrzędy przejścia w zasadniczej swej koncepcji są wyrazem społecznego współżycia gromady ludzkiej. Ale materiał psychiczny, ten budulec, z jakiego składa się każdy z tych obrzędów, jak gdyby wypełniając jego szkielet społeczny, jest wyrazem

¹⁾ Van Gennep A. Les rites de passage. Paris, 1909.

pierwotnego, magicznego myślenia. Jest to zjawisko niezmiernej doniosłości. Dlatego też przy badaniu kultury duchowej należy zdać sobie dokładnie sprawę z tych dwu zasadniczych składowych, występujących w obrzędowości ludu.

Myślenie magiczne przy pożyczaniu, kupnie i sprzedaży.

Po tych kilku uwagach przedwstępnych, przejdźmy do omówienia naszego tematu.

W myśl tego, co uprzednio powiedzieliśmy o związku magicznym, jaki zachodzi między przedmiotem a jego właścicielem, akt tak zwykły dla naszego myślenia, jak pożyczanie, kupno, lub sprzedaż w myśleniu pierwotnem jest czemś bardzo skomplikowanym. Ma się wrażenie, że pożyczając przedmiot, oddając go w czasowe posiadanie drugiemu osobnikowi, poddajemy go możliwości przenikania przez moc obcą. Do mocy naszej własnej dołączyć się może jeszcze inna jakaś moc, która może okazać się dla nas szkodliwa. Kupując coś, istotę żywą, lub jakiś przedmiot nieożywiony, wchodzimy w jego posiadanie. Jednakże przedmiot ten pozostaje jeszcze związany mocą magiczną z jego poprzednim właścicielem. Pożytek z nabytku zależny jest w pewnej mierze od tego, czy związek ten nie będzie szkodliwy dla nowego właściciela.

Podobne zjawisko zachodzi i ze sprzedażą. Zabiegi, jakie lud nasz stosuje przy pożyczaniu, kupnie i sprzedaży, wykazują troskę o dobrobyt przedmiotu, zmierzają do uchylenia złych wpływów, któreby mogły mu zaszkodzić i usiłują wytworzyć nowy, własny związek.

II. Pożyczanie.

W zabiegach magicznych związanych z pożyczaniem przejawia się obawa uroku, oraz dążenie do przeciwdziałania.

Lud pożyczca: 1) niektóre sprzęty domowe i narzędzia gospodarskie i pokarmy i 2) ubiór i strój, drobiazgi toaletowe, przyrządy do szycia i t. p., oraz pieniądze i dewocjonalja. Sprzęty domowe i narzędzia gospodarskie użytecznością swoją zostają związane z całym domem. Złe skutki pożyczania porazić mogą cały dom, lub też wpłynąć ujemnie na odpowiednią czynność

jakiegoś sprzętu, obniżając jego użyteczność. Podobnie rzecz się ma i z pokarmami, które dotknięte urokiem, mogą zaszkodzić wszystkim domownikom.

Wówczas gdy pożyczanie przedmiotów, wyliczonych w pierwszej grupie, może wpłynąć szkodliwie na dobrobyt i błogostan całego domu i jego mieszkańców, pożyczanie przedmiotów należących do grupy drugiej, a więc ubioru, stroju, pieniędzy i dewocjonalij, w złych skutkach dotyka przeważnie tylko ich właścicieli.

Widzimy więc, że rozciągłość ujemnego wpływu pożyczania, uzależniona zostaje od charakteru przynależności przedmiotu, t. j. od tego, czy jest on własnością wspólną, czy osobistą.

1. Czas pożyczania.

Zła i dobra godzina.

W pojęciach ludu niezmiernie ważną rolę odgrywa zła i dobra godzina. W złą godzinę urodzona istota żywa nie chowa się wcale, lub chować się będzie nędznie i wkrótce zmarnieje. W złą godzinę posiane, zżęte lub zebrane zboże wydaje złe plony, a spożywane potem poraża ludzi i bydło. W złą godzinę nabyte bydło lub cobądź innego nie darzy się i trzeba je przetargować powtórnie. W złą godzinę mają moc złego działania czarownice i ludzie o urocznych oczach. W złą godzinę złe gwiazdy wywierają swój tajemny wpływ.

W przeciwstawieniu do złej godziny, istnieje godzina dobra, szczęśliwa. W związku z tem wierzeniem lud w pow. tarnowski¹⁾ i rzeszowski rozpoczyna pracę słowami: „Daj Panie Boże rozpocząć w szczęśliwą godzinę“.

Wpływ złej i dobrej godziny rozciąga się również i na pożyczanie.

W pow. sądeckim pożyczają rano, do południa, zarówno przyodziewę, jak i co innego. Po południu nie chce gospodyni pożyczać, boby ją nogi potem bolały. Odnoszą przed południem, żeby nie przeminąć godziny. O której się pożyczają, o tej się oddają. Bo jak inaczej, to gospodyni zaraz mówi: „chcesz, żeby mi się nie darzyło, żeby mi spleśniało, zepsuło się. Jak pożyczasz, to wiesz, o jakiej godzinie, ino oddać nie umiesz“.

¹⁾ M. XI. 290.

Zakazy pożyczania po zachodzie słońca.

U ludu powszechny jest zakaz pożyczania po zachodzie słońca. Niekiedy zakazy dotyczą tylko niektórych przedmiotów.

W pow. kieleckim ¹⁾ po zachodzie słońca nie wolno jest soli z domu pożyczać, boby konie ośleły. W pow. pińczowskim ²⁾, jeżeli się z domu wypożycza wieczorem sitko, soli lub chleba, to koniom ropieć będą ślepia; a w lecie, gdy się je puści na trawę, muchy ciąć im będą ogony. W pow. będzińskim ³⁾ po zachodzie słońca pod żadnym pozorem nie pożyczają soli, w przeciwnym razie dobytek ma zapadać na oczy. W pow. bocheńskim, wielickim i myślenickim ⁴⁾ po zachodzie słońca nie sprzedają mleka, sera, masła i jaj, ani też nie pozwalają o tym czasie czegokolwiek z domu wynosić, boby się krowy popsnęły i czarownica miałaby do nich łatwy przystęp, i kury by się nieść przestały. W pow. sądeckim po zachodzie słońca nie wolno jaj sprzedawać, bo się kury nie będą niosły, lub też nie będą chciały wysiadywać kurcząt. W pow. przeworskim ⁵⁾ w tym czasie gospodyni nie sprzedaje nabiału, zaszkodziłoby to bowiem krowom i kurom. W pow. janowskim ⁶⁾ utrzymują, że wówczas nie można nikomu dać mleka i ognia. W pow. tomaszowskim ⁷⁾ po zachodzie słońca nie pożyczają soli i ognia, gdy zaś jest niemowlę w chacie, zakaz ten rozszerza się na wszystko bez wyjątku, bo w przeciwnym razie oddawałoby się dobrą dolę dziecka.

Pożyczanie po zachodzie słońca jest to wypuszczanie dobytku z domu jasnego — w noc mroczną. Podobnie jak wędrowiec nie rozpoznaje drogi po nocy i łatwo może zbłądzić, może też przedmiot pożyczony ulec omanom zgubnych mocy, które działając pod osłoną mroku, szkodzić mogą przedmiotowi i jego właścicielowi. Prócz tego, wydając w noc część dobytku, narażamy i pozostały w domu na szkodliwe wpływy mocy urocznej,

¹⁾ Z. 3. 26.

²⁾ Z. 9. 40. Pińczów.

³⁾ Fed. I. 276. Żarki.

⁴⁾ Święt. 561, 564, lud nadraabski. Brak dokładniejszego określenia miejscowości.

⁵⁾ W. 12. 63. Przeworsk.

⁶⁾ W. 17. 416. Janów.

⁷⁾ W. 4. 100. Krynice.

która drogą odbytą przez przedmiot pożyczony mogłaby się przedostać do wnętrza domu. Zakazy dotyczą przeważnie jadała ze względu na związek jego ze zwierzęciem, które dostarcza materji pierwszej.

Zakaz wydawania soli, zdaje mi się wynikać ze związku z jej własnością izolacyjną. Sól poraża wzrok. „Sól tobie w oczy“ mówi lud, broniąc się przeciw oczom urocznym. Wydawać sól, to pozbawiać się potężnego środka izolacyjnego, to być może narazić się na porażenie własnych oczu solą wydaną. Wypożyczenie soli po zachodzie słońca poraża oczy koni. Czy nie dlatego, że w podróży nocnej końskie oczy, najbardziej wysunięte ku przodowi z największą łatwością mogą być porażone tą solą? W myśleniu pierwotnem podobne kojarzenia spotykamy bardzo często.

Zakaz pożyczania w Wilję Bożego Narodzenia.

Zakaz pożyczania obejmuje dzień Wigilji Bożego Narodzenia.

W pow. szczycieńskim ¹⁾ w dniu tym nikomu nie pożyczają, przytem każdy musi odebrać przedmioty pożyczone. W pow. ostródzkim ²⁾ dłużnicy starają się spłacić wszystkie długi i wszystko pożyczone pooddawać. W pow. brzeskim ³⁾ utrzymują, że to, co się czyni w Wilję Bożego Narodzenia, przez cały rok czynić się będzie. W dniu tym nie należy pożyczać od drugiego, gdyż: 1) można szczęście wydać z domu, 2) musiałoby się zawsze pożyczać. Górale polscy ze Skalitego uważają na to, aby w Wilję nikomu nie dawać pieniędzy, bo cały rok pieniądze będzie ten musiał wydawać; natomiast cieszą się bardzo, jeżeli w dniu tym pieniądze dostaną, bo je będą dostawać przez rok cały. W pow. krośnieńskim ⁴⁾ nie lubią pożyczać w Wilję nikomu, a osobiwie kobietom, gdyż pożyczającemu nie szczęściłoby się przez cały rok. Nawet ognia dać nie można, boby czarownica z ogniem dobre powodzenie domowi zabrała, a słońko kwiaty opaliło. W pow. złoczowskim ⁵⁾ w dniu Wilji nic się nikomu nie pożycza, choćby nie wiedzieć jak było potrzeba.

¹⁾ W. 6. 656. Wielbork. Mazury pr.

²⁾ W. 6. 648. Dąbrówno. Mazury pr.

³⁾ L. 14. 131. L. 10. 155. Radłów.

⁴⁾ L. 6. 68. Iwonicz.

⁵⁾ L. 5. 348. Rudki.

Wigilia Bożego Narodzenia jest dniem, kiedy do najdłuższej nocy i najkrótszego dnia zaczyna przybywać światła dziennego. W pojęciach ludu dzień ten jest prastarym Nowym Rokiem. Skojarzony z chrześcijańskim świętem Bożego Narodzenia zachował magiczne własności pierwszego dnia roku.

Dzień ten zapoczątkowuje wszystkie czynności doroczne i dlatego obrzędy ludowe związane z tem świętem są w istocie magicznymi zabiegami, sprowadzającymi dobrobyt do domu, zdrowie i błogostan dla domowników. Kto w dniu tym cobądz z domu wynosi, choćby to było tylko pożyczaniem, wynosić, pożyczać będzie rok cały.

Inne dni złe i dobre do pożyczania.

W niektórych miejscowościach zakaz pożyczania dotyczy jeszcze innych dni świątecznych, przyczem kojarzy się on zazwyczaj z właściwościami jakiegoś zdarzenia religijnego, upamiętnionego w tem święcie (n. p. ucięcie głowy św. Janowi). W innych miejscowościach zakaz ten dotyczy wszystkich większych świąt.

W pow. sanockim ¹⁾ w wielką sobotę nic się nie pożycza, boby szczęście odleciało. W pow. kołomyjskim ²⁾ podczas większych świąt niczego nie pożyczają. Nie powinna też wtedy żadna rzecz wypożyczona pozostać u pożyczającego.

Zakazy pożyczania dotyczą również i niektórych dni tygodnia. Są to tak zwane dni feralne: poniedziałek i piątek. Poniedziałek jest to dzień próżny, piątek jest dniem śmierci Pańskiej, a więc związany z cierpieniem i śmiercią.

W pow. myślenickim ³⁾ utrzymują, że w poniedziałek nie powinno się nic nikomu pożyczać, bo albo rzecz pożyczona przepadnie, albo nie będzie rychło zwrócona. W pow. sądeckim najwięcej pożyczają w czwartki albo w soboty. Jak się w niedzielę pożycza, to mole lubią niszczyć.

2. Okoliczności przy jakich się nie pożycza.

a) Urodziny.

Prócz zakazów pożyczania, związanych z czasem określonym, przestrzeganych powszechnie w pewnych miejscowościach, istnieją

¹⁾ L. 12. 312.

²⁾ L. 13. 113. Peczeniżyn.

³⁾ M. 7. 55. Maków.

inne jeszcze, okolicznościowe, obejmujące jedynie pewne domy, lub osoby. Na wyróżnienie zasługują zakazy, spowodowane przyjsiem na świat człowieka lub zwierzęcia.

W pow. szczycieńskim ¹⁾ w czasie między narodzinami a chrztem wystrzegają się pożyczania czegokolwiek, ażeby dziecko, gdy dorośnie, nie było zbyt rozrzutne. W woj. Poznańskim ²⁾ mówią, że czary najskuteczniej działają na dom, w którym położnica choruje i to głównie w pierwszych sześciu tygodniach. Mieszkańcy takiego domu niczego pod żadnym warunkiem i nikomu nie pożyczają, mając to przekonanie, że czary chwyciwszy się pożyczanej rzeczy, z nią razem tem łatwiej do domu się dostać mogą. W woj. Krakowskim ³⁾ w tym samym czasie ognia z domu nie użyczają, nie wyjmując od tego nawet zapalonej świecy. W pow. sądeckim w dniu urodzin dziecka nie wolno biednego opatrzyć, nie wolno nic z domu wydawać; ani jadła, ani pieniędzy, bo jakby to dziecko urosło, to nicby się go nie trzymało, ani pieniądze, ani chleb. Wszystkoby mu się rozleciało. W pow. sokalskim ⁴⁾ z chaty, w której jest nowonarodzone dziecko, nie wydadzą niczego przez dwanaście tygodni, ani nie sprzedadzą, wierzą bowiem, że mogłoby to dziecku odebrać szczęście.

Podobnych zakazów jak po narodzinach dziecka, lud przestrzega i w czasie powiększenia się jakiegobądź przychówku.

W pow. ostródzkim ⁵⁾ mówią, że w pierwszych dniach po ocieleniu się krowy nie należy niczego pożyczać. W woj. poznańskim ⁶⁾ dodają, że myszy zrzędać będą wielkie szkody tym, co pożyczają. Zakazy takie są szeroko rozpowszechnione również i w woj. krakowskim. W pow. wadowickim ⁷⁾ mówią, że przez trzy dni po ocieleniu się krowy nie trzeba nic z domu wydawać, bo inaczej nieszczęście spotka dom. W pow. wielickim, bocheńskim i myślenickim ⁸⁾ w tym dniu, w którym się krowa ocieliła, nie

¹⁾ W. 6. 759. Wielbork. Mazury pr.

²⁾ K. Poznańskie. 7. 101.

³⁾ K. Krakowskie. 3. 141.

⁴⁾ Sok. 255.

⁵⁾ W. 16. 781. Olsztynek. Mazury pr.

⁶⁾ W. 17. 161.

⁷⁾ Z. 3. 127. Izdebnik.

⁸⁾ Święt. 635. nad Rabą.

wydają niczego z domu, ani też nie pożyczają, a zwłaszcza nafty lub zapalek, z obawy, aby się cielę nie zapiekało i w ogólności wszystko bydło nie darzyło. Żebrak nawet nie dostanie wtedy jałmużny w tym domu, boby cielę mruczało. W pow. nowotar-skim ¹⁾ dla tych samych powodów w tym czasie nie dają jałmużny dziadowi. W pow. sądeckim tego dnia, gdy się krowa ocieci, albo świnia oprosi, nic nie dają z chałupy. Nie lubią też, gdy dziad przychodzi do chaty. Niczem go nie opatrzą i nawet jeść nie dadzą, a mówią, że to cielę będzie takie nieznośne, jak ten dziad. W pow. brzeskim ²⁾ przestrzegają powyższego zakazu tylko w tym wypadku, gdy krowa ocieci się w dniu Narodzenia N. P. M. (8 września). Sądzą bowiem, że biorącemu będzie się szczęściło, a dającemu nie darzyło; mleko by się psuło, a bydło popśniło i nie wiodło.

W pow. ropczyckim ³⁾ gdy się krowa ocieci, nie wolno nic z domu komukolwiek wypożyczać, choćby najmniejszej drobnostki, bo krowa mogłaby zmarnieć. W pow. sandomierskim ⁴⁾ tego dnia, w którym krowa ocieciła się, nic nikomu nie dają, gdyż straciłaby mleko, albo zdechłaby. W pow. zamojskim i hrubieszowskim ⁵⁾ nie można z domu wydawać ognia w tym czasie, aby krowa mleka nie straciła, albo żeby z nią nie wydarzyło się nieszczęście. W pow. janowskim ⁶⁾ nie pożyczają w dniu, w którym przybył przychówek z bydła, bo to stworzenie będzie przez całe życie beczalo. W pow. samborskim i kosowskim ⁷⁾ jeżeli u kogo wylegnie się cielę lub źrebię, albo gęsięta wykluwają się, to przez cały tydzień w tym domu ubogiemu nie dają jałmużny i nikomu nie pożyczają niczego, aby młode potomstwo trzymało się matek.

b) Zasiew i sadzenie.

Dzień zasiewu i sadzenia jest dniem zapoczątkowywania nowych plonów. Od skupienia sprzyjających mocy uzależniony jest ich wynik pomyślny. Dlatego też jak i w czasie przybycia na

¹⁾ M. 7. 21. Czarny Dunajec.

²⁾ W. 17. 161. Szczepanów.

³⁾ W. 17. 160.

⁴⁾ W. 17. 161. Puszcza Sandom.

⁵⁾ W. 17. 161.

⁶⁾ W. 16. 623. Studzianki.

⁷⁾ W. 17. 161. Dorożów.

świat nowej istoty żywej, lud w wielu miejscowościach przestrzega zakazu pożyczania. Zakaz pożyczania obejmuje niekiedy tylko pewne przedmioty w czasie zasiewu, a wogóle rozciąga się na nasiona, które mają być zasiane.

W pow. ostródzkim ¹⁾ w czasie zasiewu nie wolno pożyczać ognia, gdyż zasiewy nie udadzą się. W pow. nieszawskim ²⁾ chłop nie sprzedaje ani jednej ćwierci zboża do siewu, dopóki sam nie zaczął siał u siebie, w obawie, aby ktoś inny, ziarno jego pierwszej niż on sam zasiawszy, nie odebrał mu plonu z jego własnej roli. W pow. sokalskim ³⁾ nie wolno dawać lub pożyczać nasion przedtem, nim się posieje sobie, gdyż z rozdanem nasieniem można by rozdać i siły kiełkowania.

c) Śmierć.

Zakaz pożyczania obejmować może dom, w którym zaszedł wypadek śmierci. Z takiego domu, ani do takiego domu nie należy niczego wypożyczać, ażeby nie wytworzyć związku ze śmiercią.

W pow. słonimskim ⁴⁾ dopóki martwe ciało człowieka leży w chacie, przesąd odwieczny zabrania tak bliższemu, jako też dalszemu krewnemu, pożyczać z tej chaty, a tem bardziej dawać na własność zarówno produktów spożywczych, jako też sprzętów, naczyń, narzędzi, ubrania, a nawet pieniędzy. Nie należy też pożyczać konia lub woza do zawiezienia zwłok na mogiłki.

Przypuszczam, że w powyższym zakazie, dotyczącym krewnych wyraża się głównie społeczna potrzeba ochrony mienia spadkowego, pozostałego po zmarłym.

W zakazie odnoszącym się do pożyczania koni, wyraźnie zaznacza się obawa zetknięcia żywności ze zwłokami zmarłego. Zakaz taki jest powszechnie przestrzegany w Polsce w odniesieniu do kłaczy i krów, które, gdyby były użyte do przewożenia zmarłego, wydawałyby na świat potomstwo nieżywe.

3. Osoby, jakim się nie pożycza.

Przy pożyczaniu ważne jest również, komu się pożycza. Pożyczać można ludziom bliskim, dobrym znajomym, przyjacielom.

¹⁾ W. 6. 772. Dąbrówno. Mazury pr.

²⁾ K. Kujawy. 1. 93. Bodzanowo.

³⁾ Sok. 254.

⁴⁾ Fed. 1. 321. 322.

Zakazy pożyczania dotyczą ludzi złych lub podejrzanych o czarownictwo, mających już od urodzenia uroczone oczy, lub złą, nie-zręczną, nieszczęśliwą rękę. Lud zwraca na to uwagę nie tylko przy pożyczaniu, lecz również przy kupnie i sprzedaży.

W pow. sieradzkim ¹⁾ obawiają się kupować zwierzęta przeznaczone do chowu, od ludzi chciwych, lub też nieszczęśliwych. W pow. nowotarskim ²⁾ utrzymują, że są ludzie mający rękę nie-zręczną, po których dotknięciu bydło nędznieje i schnie, sierść na nim jeży się. Takiego się „warują“. W woj. białostockim ³⁾ w mniemaniu ludu rękę nieszczęśliwą może mieć nie tylko człowiek zazdrosny, żalujący sprzedanej rzeczy, ale i ze krwi, z urodzenia, ponieważ są tacy, co żalują, a mimo to rękę mają jak najlepszą. W pow. słońskim ⁴⁾ kupując inwentarz radzą przepłacić nawet, aby tylko nabyć od człowieka, który w okolicy słynie ze szczęśliwej ręki. W pow. wołkowyskim ⁵⁾ kupując żywność na jarmarku należy się rozpytać, czy sprzedający ma dobrą rękę, bo jeśli ma złą, to żywność zdechnie. W woj. wileńskim ⁶⁾ wierzą powszechnie, że są osoby, które posiadają dobrą lub złą rękę, inaczej zwaną lekką, lub ciężką. Wszystko co się nabędzie od pierwszej, wiecie się, natomiast osoba o ręce złej, lub ciężkiej wywiera wpływ zgubny na to wszystko, co kiedyś należało do niej. Kiedy kupne zwierzę choruje, nędznieje, zdechnie, a nawet w wypadku skradzenia i t. p. całą winę składają na poprzedniego właściciela, mówiąc, że było kupione ze złej ręki.

Pewne zastrzeżenia i ograniczenia przy pożyczaniu dotyczą kobiet w okresach menstruacji lub ciąży, które w mniemaniu ludu przynoszą nieszczęście. W wielu miejscowościach spotykamy się z wiarą, że kobiecie ciężarnej źle jest pożyczać, ale też i niedobrze jest odmówić, gdyż odmowa przynosi dziecku nieszczęście. W pow. sądeckim, gdy się nie da kobiecie ciężarnej tego, o co prosi, odmawiającemu myszy wyjedzą dziurę w ubraniu. Gdy się

¹⁾ W. 3. 511.

²⁾ W. 17. 169. Zakopane.

³⁾ Fed. 2. 343.

⁴⁾ Fed. 1. 343.

⁵⁾ Fed. 1. 343. Powszechnie na Rusi.

⁶⁾ L. 4. 128.

odmówi jedzenia, to kapustę zjedzą robaki. W pow. radzyńskim ¹⁾, gdy się nie spełni jej prośby, to rzecz, o którą prosiła, zjedzą myszy. W pow. sokalskim ²⁾ kobiecie w ciąży nie wolno niczego odmówić, jeśli o coś prosi, boby w domy wszystko pogryzły myszy. Jeśli zaś kto nie chce takiej kobiecie dać żadnej rzeczy, a chce się ustrzec przed myszami, mówi: „moje skrzynie, moje rzeczy, ale wam nie dam, o co prosicie“.

W pow. wołkowyskim utrzymują, że panna młoda powinna do ślubu jechać naczczo, bo w przeciwnym razie, gdy będąc w ciąży, poprosi kogoś o pożyczenie jakiej rzeczy, a nie dostanie jej, to temu myszy potną odzienie.

W Wiśle ³⁾, bez zaznaczenia miejscowości podano, że kobiecie, która po porodzie nie była u wyvodu, nie należy pożyczać żadnego żelaznego przedmiotu, bo inaczej w domu, skąd wzięto dajmy na to — siekierę — niechybnie zdarzy się nieszczęście.

4. Zakazy i różne zabiegi stosowane, gdy się pożycza.

Sprzęty domowe.

Po omówieniu ogólnych warunków i zakazów pożyczania postaramy się poznać poglądy naszego ludu na pożyczanie poszczególnych przedmiotów.

W pow. sądeckim nigdy nie pożyczają naczynia, którego używają do jedzenia na codzień. Z ochotą pożyczają nowe miski, talerze, łyżki, przechowywane w sołku. Cudzego chleba nie chcą przyjmować do pieca. Chleb taki odbiera pieczywo. Dzieży też nie pożyczają, bo chleb nie chce rość.

W pow. wysoko-mazowieckim ⁴⁾ lud mówi, że „dzieża boi się cudzych progów“, co znaczy, że pożyczają ją niechętnie poza próg własny. Wierzą tam, iż własność jej szczęśliwego wydarzania chleba łatwo może być zepsuta. Podobnież i w pow. sieradzkim ⁵⁾ gospodynie nie lubią dzieży swej sąsiadkom pożyczać, bo

¹⁾ W. 15. 178.

²⁾ Sok. 256.

³⁾ W. 15. 255.

⁴⁾ W. 12. 337. Tykocin.

⁵⁾ W. 12. 560.

łatwo może dzieża uroku dostać. Dzieżę pożyczoną trzeba odnieść przykrytą „obruskiem“ z kawałkiem „wychopieńka“ wewnątrz, i oddając powiedzieć: „Panie Boże zapłać!“ a wówczas dzieża nie boi się uroku. W pow. kieleckim ¹⁾ utrzymują, że dzieży nie można wypożyczać z domu. A jeżeli się pożyczycy, to po odebraniu teje należy wewnątrz cebulą wytrzeć.

W pow. sądeckim nie pożyczają łopaty do chleba, bo pożyczający potrafi w ten sposób odebrać pieczywo. Chleb się potem nie darzy; jest zakalec. Jak gazda nową łopatę daje gospodyni, to mówi: „Masz tej łopaty nikomu nie pożyczyc, bo jak pożyczysz, to ci się nigdy chleb nie udarzy“.

Ciska też nie pożyczają, bo się potem w piecu nie chce palić.

Nie pożyczają woreczków na sery, bo się potem w tym domu nie darzy. Co zrobią ser, to myszy worek przegryzą.

W pow. ostródzkim ²⁾ rozpowszechnione jest wierzenie, że kto przy siejbie używa płachty, którą uprzedła i utkała dziewczyna niekonfirmowana, temu się siejba powiedzie. Takiej płachty nikt nie wypożycza, gdyż w ten sposób oddałby swoje błogosławieństwo.

W pow. wołkowyskim ³⁾ pożyczając u kogo płochę (grzebieniową drabinkę w warsztacie tkackim) należy ją zwrócić obmotaną pasmem lnu; w przeciwnym bowiem razie len u obu stron pożyczających nie będzie włóknisty. Dla tego samego powodu i pożyczonej szczotki do lnu nie należy zwracać gołej, lecz uprzednio lnem ją okręcić.

Uprząż.

W pow. sądeckim ubiorów na konie i na bydlę nie pożyczają, bo potem koń nie ma wierzchu ładnego, marnieje. Pożyczając, jeden drugiego może zczarować. Nawet siodła nie chcą pożyczyc. A jak już tak padnie, że czasem musi siodło pożyczyc na wesele, to pod siodło podkładają wstążkę czerwoną, tak, żeby nikt tej wstążki nie widział. Czynią tak, żeby koń potem nie zachorował, nie zdechł.

¹⁾ Z. 3. 30.

²⁾ W. 6. 772. Olsztynek. Mazury pr.

³⁾ Fed. 1. 372.

Pożyczając bata innemu furmanowi, należy na końcu zrobić dwa węzélki, inaczej własne konie nie będą słuchały woźnicy¹⁾. Do zakazów związanych z batem i z węzłem na sznurze powrócimy raz jeszcze przy omawianiu zabiegów podczas sprzedaży i kupna. Tu ograniczę się do zaznaczenia, że węzél w tym wypadku ma znaczenie odgradzające. Węzły nie dopuszczają przedostanie się mocy szkodliwej do bata. Użyty do czynności obcej domowi, skąd pochodzi, z łatwością mógłby stać się przenosicielem uroku.

Pokarmy.

a) *Mleko.* Zabiegi ochronne, jakie lud stosuje przy pożyczaniu, kupnie lub sprzedaży mleka są w istocie swojej wszędzie te same.

Mleko, — produkt krowy, związany jest z nią magicznie. Pożyczając, darowując, sprzedając mleko gospodyni wyzybywa się czegoś, co bezpośrednio zostaje związane z krową, a więc umożliwia, a nawet ułatwia ludziom złym rzucanie uroku na mleko, lub na krowę.

W odnośnych wypadkach zabiegi magiczne będą miały na celu: 1) uodpornienie mleka przeciwko złym mocom; 2) związanie mleka z domem. W związku z temi zabiegami stosowane bywają zakazy wydawania mleka w złą godzinę, wydawania go osobom, które musiałyby je przenosić przez wodę bieżącą, a niekiedy i chorym, zagrożonym śmiercią.

Powszechnie stosowanym środkiem ochronnym mleka jest sól.

W pow. ostródzkim²⁾ sprzedając albo wogóle dając komuś mleko, trzeba je posypać solą. Jeżeli się tego zaniecha, czarownica, którejby się to mleko do rąk dostało, miałaby władzę nad resztą mleka tejże krowy i mogłaby je odebrać. W pow. bocheńskim, wielickim i myślenickim³⁾ niesolonego mleka nie należy ani nikomu dawać, ani też sprzedawać, boby się mleko krowie popsnęło. W pow. myślenickim⁴⁾ jeżeli kto dostanie garnek mleka, to odsyłając ten garnek właścicielowi, wsypuje do niego trochę

1) W. 15. 256. miejscowość niepodana.

2) W. 6. 782. Olsztynek. Mazury pr.

3) Święt. 561. Nad Raba.

4) M. 7. 22. Wysoka.

soli, a w braku tejże, mąki, aby krowy miały dużo mleka. Sprzedając zaś mleko, trzeba do niego wrzucić trochę soli, to wówczas czarownica nie zdoła mleka zaczarować ¹⁾).

Niekiedy przed sprzedaniem lub użyczeniem komuś mleka wiążą je z domem znakiem krzyża na piecu.

W pow. nowotarskim ²⁾ sprzedając mleko, solą je na krzyż, a potem zmaczawszy w niem palec, robią nim krzyż na piecu. W pow. horodeńskim ³⁾ gdy komu użyczają w naczyniu mleka, to biorą i rzucają w nie zarazem i szczyptę soli, maczają w niem wielki palec i mlekiem robią krzyżyk na kominie, aby krowa ta mleka swego nie utraciła.

Lud w złą godzinę nie pożyczka mleka. Będzie nią czas po zachodzie słońca, oraz dni poświęcone rozpamiętywaniu męki lub śmierci Świętych Pańskich.

W pow. kieleckim ⁴⁾ po zachodzie słońca pod żadnym pozorem nie wolno sprzedawać mleka ani w domu, ani na targu, boby krowa zeszcła sprzedającej gospodyni. W pow. będzińskim ⁵⁾ po zachodzie słońca nie należy nikomu sprzedawać, dawać, lub pożyczać mleka. Osoba bowiem, która o takowe przychodzi prosić, może być czarownicą, a wtenczas mogłaby krowom na cały rok popsuć wymiona.

W pow. bocheńskim ⁶⁾ aby nie sprowadzić czarownicy do tego domu, z którego bierze się mleko po zachodzie słońca, należy obejrzyć się do 3 razy na ten dom.

Obejrzenie się, jak przypuszczam, sprawia, że droga zamierzona nie udaje się, co w tym wypadku oznacza, że przedmiot wyniesiony wróci do domu. Dzięki temu zabiegowi droga odbyta nie będzie mogła być wykorzystana przez czarownicę.

W pow. sądeckim mleka nie wolno sprzedawać po zachodzie, bo krowa mleko traci, a jak niedobremu sprzeda się mleko, to wymiączko rozniesie i krowa doi się krwią. W pow. tarnow-

¹⁾ M. 7. 25. Jordanów.

²⁾ M. 7. 25. Czarny Dunajec.

³⁾ K. Pokucie 3. 151. Horodenka.

⁴⁾ Z. 3. 26.

⁵⁾ Fed. 1. 276. Żarki.

⁶⁾ L. 11. 380. Brzozowa.

skim¹⁾, rzeszowskim²⁾ i janowskim³⁾ po zachodzie, lub o zachodzie słońca nie dają i nie sprzedają mleka, ani śmietany bo psułoby się, albo by przepadło. W pow. sanockim⁴⁾ gospodyni, proszona usilnie po zachodzie słońca o sprzedaż garnuszka mleka dla chorego, odstępuje niekiedy z niemalym strachem od przyjętej powszechnie zasady niesprzedawania ani pożyczania nabiału w tym czasie. Aby jednak nie sprowadzić za taką sprzedażą czarownicy do swego domu, nabiera w palce szczyptę soli i sypie ją do mleka i za ucho garnuszka bezpośrednio przed wręczeniem go kupującemu. W pow. brzeskim i bocheńskim⁵⁾ w wielki piątek nie należy mleka sprzedawać, ani dawać nikomu, ponieważ mleko ginie krowom i psuje się. Gdyby się atoli wypadek taki wydarzył komu, to należy skopiec wyparzyć kamieniami, później tą wodą ze skopca rogi krowom obmyć, część wylać ze stajni na okap i na odrzwia, a sobie nogi wymyć. Skopiec sam należy potem włożyć do pomyj i temi pomyjami obmywać dojki krowom przed dojeniem każdorazowem. U górali polskich w Skalitem⁶⁾ w dzień św. Macieja (24 lub 25 lutego) nie trzeba dawać mleka drugiemu sąsiadowi, bo to bardzo szkodzi.

Mleka nie wolno przenosić przez wodę bieżącą. W pow. nowotarskim⁷⁾ jeżeli chce kupić mleko ktoś taki, kto z niem musi przechodzić przez wodę, to mu go nie sprzedają, boby mleko nadół z wodą poszło, t. j. krowa straciłaby mleko. W pow. sądeckim za wodę mleka nie dają, bo je woda porwie i krowy mleko zgubią. W pow. wielickim⁸⁾ dowodzą, że z kupionem mlekiem nie należy przechodzić przez rzekę. A jeśli inaczej być nie może, trzeba trzy razy się obejrzeć, aby krowy mleka nie potraciły.

W przytoczonych przykładach przejawia się powszechna wiara w moc magiczną wody bieżącej. Woda taka unosi wszystko bezpowrotnie. W magji ludowej występuje jako droga nieodwracal-

¹⁾ W. 17. 164.

²⁾ M. 10. 137.

³⁾ W. 17. 416.

⁴⁾ L. 8. 364. Wiśłok.

⁵⁾ L. 13. 325.

⁶⁾ M. 1. 388.

⁷⁾ M. 7. 22. Czarny Dunajec.

⁸⁾ Z. 16. 262. Siepraw.

nej, bezpowrotnej mocy. Rzucone na wodę bieżącą zaklęcia cudzego zdrowia, lub dobrobytu są nieodwołalnym, niszczącym zabiegiem.

Przechodząc z mlekiem przez wodę bieżącą nawiązuje się łączność mleka z wodą, która porywa je i unosi bezpowrotnie.

Nakaz trzykrotnego obejrzenia się przed przejściem wody w wypadkach wyjątkowych ma prawdopodobnie¹⁾ znaczenie wrócenia mleka z powrotem do domu, zanim zostałoby porwane przez wodę. W pow. wielickim¹⁾ utrzymują, że nie trzeba kupionego mleka po drodze rozlewać, bo to szkodzi krowie. Przypuszczam, że rozlewając mleko nawiązuje się przez nie łączność między krową a drogą. Po drodze przesuwają się przenosiciele różnych mocy. Moce te mogą przedostać się do krowy i zaszkodzić. Ten w czyjem posiadaniu jest mleko, może mieć wpływ magiczny na krowę. Schodząc do grobu z mlekiem spożytem — pociąga za sobą krowę. W pow. chełmskim²⁾ mówią, że nie należy z pierwszej ręki sprzedawać lub dawać mleka dla chorych, bo gdyby ów chory po użyciu tego umarł, wtedyby krowy straciły mleko.

b) *Chleb*. Zakazy związane z chlebem dotyczą całego bochenka, oraz jego pierwszego lub ostatniego skrawka.

W pow. ostródzkim³⁾ mówią, że nie wolno darowywać, ani pożyczać całego bochenka chleba, żeby błogosławieństwo nie odwróciło się zupełnie od domu. Z uwagi na to zawsze się kawałek odkrawa. Żebrakowi nie daje się ani odlepki, ani przylepki chleba, gdyż wkrótce rozdałoby się chleb⁴⁾.

W pow. lubelskim⁵⁾ nie daje się nigdy żebrakowi ani pierwszej ani ostatniej piętki z bochenka chleba, boby chleb wyszedł z domu.

Zakazy te, jak przypuszczam, są wyrazem przekonania, że z całości wyzbywanej, jaką w tym wypadku jest cały bochenek chleba, należy zachować część w domu. Przylepka i odlepka, inaczej zwana całuszką, zapoczątkowuje lub kończy chleb przy spożywaniu. Nie należy ich wydawać — jako pierwszej lub ostatniej części chleba, bo za nimi podąży pozostały chleb z domu.

¹⁾ Z. 16. 262. Siepraw.

²⁾ K. Chełmskie 2. 169.

³⁾ W. 6. 777. Dąbrówno. Mazury pr.

⁴⁾ W. 6. 784. Olsztynek.

⁵⁾ L. 10. 95. Czchów.

c) *Miód*. Podobnie jak mleko związane jest magicznie z krową, miód pozostaje w łączności z pszczołami. Powszechnie lud otacza pszczoły wielkim szacunkiem.

W woj. poznańskim¹⁾ lud utrzymuje, że pszczoły skradzione nie wiodą się, sprzedać się za pieniądze nie dają, bo w takim razie giną i mogą tylko służyć jako dar, albo za wymianę na jaki inny zacny przedmiot. W pow. sądeckim sprzedają pszczoły tylko ludziom znanym z dobroci. Unikają użyczania miodu do domu, gdzie jest choroba, bo się boją, że pszczoły zmarnieją. Podobny zakaz istnieje i w pow. chełmskim²⁾. Mówią tam, że gdyby taki chory po użyciu miodu umarł, wyginęłyby pszczoły.

d) *Inne pokarmy*. Zakazy pożyczania odnoszą się i do wielu jeszcze innych pokarmów. Jednakże wiadomości zebrane dotyczą tylko powiatu sądeckiego. W pow. sądeckim omasty nigdy nie pożyczają. Nie pożyczają również maki, bo się boją, żeby trucizny nie oddali.

Nie pożyczają kapusty kiszonej, boby się zmieniła i nie miała dobrego kwasu.

Zwróconej po pożyczeniu soli nie używają sami. Dają ją żywnie, bo się boją, żeby nie była z czem złem oddana. Utrzymują, że w zwróconych po pożyczeniu jajach lęgną się robaki.

Woda.

Zakazy pożyczania dotyczą również i wody.

W pow. sądeckim wody z domu nie dają, bo później, jak ma kto czeladź, to ta czeladź ucieka, nie chce się trzymać domu. Mówią, że tak ucieka czeladź, jak ta woda.

Sądzę, że w zakazie tym przejawia się magiczne znaczenie wody. Woda bieżąca, czy też wprowadzona w ruch przez kogoś, ma własności unoszenia. Woda unoszona, a więc jakby płynąca z domu, unosi to, co jest najbardziej ruchome, najmniej z domem związane — a więc służbę.

Ogień.

Powszechnie lud stara się nie pożyczać ognia z domu, lub go pożycza niechętnie.

¹⁾ K. Poznańskie 7. 224.

²⁾ K. Chełmskie 2. 169.

W pow. sądeckim nie pożyczają ognia z domu, bo gdyby pożyczono, to ludzie umieraliby w tym domu. Mówią, że jest to zdrada, jak kto komu ognia porwie. W pow. łukowskim¹⁾ utrzymują, że nie godzi się pożyczać ognia z innej chałupy. W woj. lubelskim²⁾ sądzą, że lepiej go wcale nie pożyczać. „Kto za życia — ognia pożycza, ten w piekle oddawać go musi“³⁾.

Zakaz pożyczania ognia przestrzegany jest bardziej jeszcze w związku ze złą godziną (patrz wyżej), a więc, po zachodzie słońca, oraz w dniu przyścia na świat istoty żywej, a nawet w okresie jej rozwoju w łonie matki.

W woj. lubelskim⁴⁾ utrzymują, że jest bardzo złe, gdy ktoś z sąsiadów pożąda ognia z domu, w którym znajduje się kobieta w połogu. Nie można też wydawać ognia wtenczas, gdy się krowa ocielila, aby krowa mleka nie straciła, albo żeby się z nią jakie nie wydarzyło nieszczęście. W pow. bocheńskim, wielickim i myślenickim⁵⁾ w tym samym czasie nie wydają, ani też nie pożyczają z domu zwłaszcza nafty lub zapalek, z obawy, aby się cielę nie zapiekało. Gdy się ogień pożycza z domu, małe dziecko sypiać nie może. Jeśli się już jest zmuszonym pożyczyć ognia z cudzego domu, nie należy zań dziękować. Kto dziękuje — grzeszy⁶⁾. Podobnie utrzymują i w pow. wołkowyskim⁷⁾. Mówią mianowicie, że o ogień nigdy nie trzeba prosić, ale samemu brać i za ogień nie trzeba dziękować. Wziąwszy zaś ogień z cudzej chaty, odchodząc, nie można powiedzieć „bywajcie zdrowi“, bo mógłby z tego ognia powstać pożar. Gdyby zaś, ktoś pożegnał się w ten sposób, należy mu odpowiedzieć: „podejmij ogon krowie“⁸⁾.

Ogień, ruch jego płomieni, a wreszcie samo spalanie i związane z niem procesy wiążą się, jak się zdaje w umyśle człowieka pierwotnego z istotą samego życia⁹⁾. Wygasanie ognia kojarzy się z wygasaniem życia — a więc ze śmiercią. Ogień ożywia ognisko,

1) W. 3. 307.

2) K. Lubelskie 2. 80.

3) Ad. 354. n. 13.

4) K. Lubelskie 2. 80.

5) Święt. 635. 605. nad Raba.

6) Święt. 365. nad Raba.

7) Fed. 1. 328. Mścibów.

8) Fed. 1. 330. Świsłocza.

9) Cisz. 184. 196. 197.

skupia i jednoczy dokoła niego wszystkich domowników. Wynosząc ogień z domu, wynosi się życie z ogniska, naraża się jedność domową na niebezpieczeństwo zniszczenia tej spójni. Wydanie z ogniska części ognia, spowodować może bezpowrotne odejście jednego z domowników, a więc śmierć w domu.

Śmierć porazić może najłatwiej tych, co jeszcze słabo są związani z domem: noworodki, a tem bardziej rozwijające się jeszcze w łonie matki nowe życie.

Zezwolić na wzięcie ognia, wysłuchać prośby, przyjąć podziękowanie za wzięty ogień — jest to równoznaczne ze współdziałaniem w wynoszeniu ognia z domu. Kto ogień zabiera bez wiedzy, bez pozwolenia domowników, nie dziękując, ten go zabiera przemocą, i tem samem odpowiedzialność spada tylko na niego.

Ubiór i strój.

W p. sądeckim¹⁾ ta, która przyodziewę pożyczą dla siebie, to nim ją pożyczą, to się przeżegna i pacierz zmówi krótki, ale tak, żeby nikt nie widział. Przyodziewy na nowiu nie pożyczają, bo albo gospodyni z tego rozchoruje się, albo dziewczka. Pożyczają 2—3 dni po nowiu, choćby na wesele miała iść pilno, choćby czego brakowało, to nie pożyczą, bo gospodyni mówi: „potrzebuję mieć potem ból, strzykanie“.

Jak ta, co pożyczą, wkłada na siebie przyodziewę, to się pomodli, żeby ją Pan Jezus zachował, żeby nie była zemsta w tem ubraniu, żeby się nie rozchorowała.

Przyodziewy nie każdemu pożyczają, bo mówią, że gdy się pożyczą komuś, kto jest zły, to jak potem chodzą w tej przyodziewie, to niszczy się wszystko, albo rozdziera, albo się w domu nie darzy. Przyodziewę musi oddać w tem miejscu przy skrzyni, gdzie pożyczyla. Jak odbiera przyodziewę ta, co pożyczala, to bierze tylko w palce, nie całą ręką, a jak druga odejdzie i już nie widzi, to wyjdzie za trzeci próg, z izdebki na dwór, wytrzepie wszystko i wietrzy na polu na płocie trzy godziny, żeby się wywietrzyły zaduchy; potem wysuszy, bierze już całą ręką i schowa do skrzyni. Późem zmówi krótki pacierz (Ojcie nasz, zdrowaś i chwała Ojcu), żeby Pan Jezus ją zachował od jakich boleści.

Gospodyni, pożyczając przyodziewę, daje ją złożoną na prawą

¹⁾ Fran. rękopis. Gostwica. Brzezna.

stronę, pożyczająca zwraca ją złożoną na lewą, chowa się znów przyodziewę do skrzyni złożoną na prawą stronę.

Chustki bardzo nie lubią pożyczać, a jeśli pożyczą, to opiszę święconą kredą, bo jak niektóra jest pijaczką, to się za frendzlę lubią szatani czepiać. Więc opisuje, żeby nie grzeszyła, żeby od niej złe duchy odstępowały, żeby piwa na chustkę nie wylała. Chustkę opisują wspak do trzech razy, po lewej stronie. Złoży ją, położy na stole i tak opisuje. A tę babę, co pożyczą, opisuje na ziemi wspak do trzech razy koło stóp, co się odrobinkę dotknie o nogi, o palce.

Daje chustkę całą ręką, zaś odbiera dotykając tylko palcami. Rozwiesza i suszy na dworze.

Chusteczek na głowę nie chcą pożyczzać, bo bólu głowy dostają. A jak kto już pożyczą, i dostanie bólu głowy, to musi jedna do drugiej iść i zderzyć się głowami, a potem natrzeć wodą z octem i zrobić krzyż na czole, tak jednej, jak i drugiej.

Dziecku chusteczkę dadzą, ale do innego domu nie chcą pożyczzać.

Wstążki do włosów jak ma pożyczyc, to się pomodli, a ta co odbiera, to się też pomodli. Też w palce odbiera. A modli się, żeby jej kto w tańcu, albo na weselu wstążki nie urznął.

Korale (pacierze) jak pożyczają, to gospodyni leje do kieliszka spirytusu i włoży je na chwilę i wyjmie i da, a jak odbierze, to weźmie w palce, włoży do spirytusu i trzyma 22 minuty, a potem wytrze czystą szmatą lnianą i dopiero chowa, bo się boi, żeby się tym potem od szyi nie zarażyła.

Buciki jak pożyczają, to je przedtem obsypią żytnią mąką. Pożyczająca ma je oddać wyczyszczone. Po odebraniu pożyczonych bucików gospodyni obłoży je całe lnem dookoła, a do środka napcha siana łącznego potrawu, żeby ten pór od nóg wlaź do siana. Robi to na dworze, na wietrze, powtarzając do trzeciego razu. Poczem każdą zmianę trzyma w bucikach dwa dni. Oczyszczone w ten sposób buciki zawiesza w sołku. Na to tak siana dają, bo niektórzy ma zaraźliwe palce.

Z przytoczonego materiału widzimy, że zakazy pożyczania ubioru i stroju dotyczą powszechnie uwzględnianej złej godziny, oraz złych ludzi.

Przedmiot pożyczony musi być oddany w tych samych warunkach czasu i przestrzeni, w jakich został pożyczony, a więc

dokładnie w godzinie pożyczenia i na tem samem miejscu, gdzie był wręczony.

Przed oczyszczeniem pożyczanego przedmiotu zarówno z brudów, jak i z uroków starają się zetknięcie z nim ograniczyć do ujęcia końcami palców. Odmawianie pacierzy, oprowadzanie święconą kredą są to zwykle zabiegi magiczne, mające na celu — odgrodzenie kołem, osłonięcie mocą słowa siebie i przedmiotu pożyczanego od wpływów złej mocy.

Zderzanie głów dwu kobiet w celu usunięcia bólu nabytego za pośrednictwem pożyczanej chustki, musi się odbyć w obecności osoby trzeciej, nie krewnej. Osoba spokrewniona, a więc bardziej zbliżona do jednej z nich, zabiegu tego bezstronnie wykonać nie może.

Zabiegi związane z pożyczaniem koralu przybrały formę zupełnie nowoczesnej profilaktyki.

Nowe poglądy, nowe środki oczyszczające przysłoniły dawne zabiegi magiczne.

Przybory do szycia.

Powszechnie w pow. sądeckim wystrzegają się pożyczać przedmiotów ostrych.

Igły pożyczanej nie odbierają, mówiąc, że igła taka jest już nieszczęsna, może się ją w palce wbić, albo ją złamać. Podobnież i w pow. złoczowskim¹⁾ szpilek i igieł niechętnie pożyczają, utrzymując, że po śmierci będą one w trumnie kłuć.

Zakaz pożyczania, a w szczególności darowywania przedmiotów ostrych, a więc szpilek, igieł, nożyków, nożyczek i t. p. jest bardzo rozpowszechniony.

W woj. poznańskim²⁾ utrzymują, że nie trzeba darowywać szpilek, ani nic ostrego, bo się przez to przecina lub przekłuwa przyjaźń.

W woj. wileńskim³⁾ jeżeli ktoś otrzymał w darze szpilki, igły lub nożyce, wogóle przedmioty bardzo ostre, to winien obdarowującego zlekka ukłuć.

Zwyczaj ten jest powszechny w Polsce.

¹⁾ L. 5. 348.

²⁾ K. Poznańskie 7. 125.

³⁾ L. 4. 29.

Otrzymany przedmiot ostry przejawia swoją czynność: kłuje, przecina, oczywiście to, co ich łączy, a więc ich związek przyjaźni.

Jeśli przed wręczeniem przedmiotu ostrego nakłuje się zlekka osobę, która ma otrzymać ten przedmiot, działanie to, raz wykonane, nie powtórzy się więcej i przyjaznym stosunkom dwojga osób nic nie zagraża.

W pow. sądeckim, gdyby ktoś pożyczył komuś nożyczki, którymi obcinał włosy, toby mu włosy rość przestały. Czynność nożyczek, jak przypuszczam, związana została z ucinaniem włosów.

Wraz z nożyczkami, przechodzącymi w ręce osoby postronnej, może przejść do niej, związana z nimi czynność obcinania włosów ich właściciela.

Ktoś, kto w ten sposób posiada władzę ustawicznego obcinania włosów, może spowodować w ten sposób powstrzymanie ich wzrostu.

W pow. sądeckim nie pożyczają naparstka, bo gdy ktoś drugi go używa, to potem właścicielowi obiera się palec.

Nici nie pożyczają, bo potem coś wyciąga z domu. Leci wszystko. Biedny raduje się, gdy weźmie bogaczowi nici z domu, ponieważ wie, że mu się uda wziąć jeszcze coś więcej.

Nici, podobnie jak i inne przedmioty zostają związane magicznie z domem, do którego należą, a więc tem samem i z przedmiotami, będącymi w domu.

Nici, umocowane do jakiegoś przedmiotu, mogą pociągać go za sobą.

Osoba postronna, wynosząc nici z domu, wyciągać może i inne rzeczy z domu. Wierzenie to odnosi się nietylko do nici, lecz również do wszystkich podobnych przedmiotów, mogących spełniać czynność pociągania, a więc do sznura, uzdeczki i t. p.

Pieniądze.

W pow. sądeckim pieniądze nie pożyczają w pierwszych dniach miesiąca, lecz mniej więcej dopiero po połowie, tak około 20, 23. Nie należy pieniędzy pożyczać przed połową miesiąca, bo się sługi domu nie trzymają.

O pieniądze należy upominać się najdalej w pierwsze trzy dni miesiąca.

Pieniądze papierowe trzyma się w książce długiej, między kartkami. W tej książce przechowują się również obrazki święte:

Serca Pana Jezusa, Matki Boskiej Nieustającej Pomocy i św. Antoniego.

Srebrne pieniądze trzyma gospodarz w lnianym woreczku.

Pożyczając pieniądze bierze się je w palce, a gdy się pożyczone odbiera z powrotem, nie dotyka się ich palcami. Gospodarz rozłoży książkę na stole i odwraca karty, a ten co pożyczył kładzie pieniądze między karty. Pieniedzy tych nie rusza się czas dłuższy, nie dotyka się rękami, bo się boi, że mogło co na nich leżeć. Niekiedy dłużnik gniewa się, że pożyczający pieniądze palcami nie odbiera, że się brzydzi.

Książkę z pieniędzmi wyjmuje ze skrzyni, jak na dworze jest ładnie, oraz na nowiu, bo się wówczas pieniądze odnawiają. Przegląda się im właściciel, ale tak, żeby go nikt nie widział, zazwyczaj w południe od 12 godziny do 1-szej. Robi to na dworze, ale nie dotyka się palcami pieniędzy świeżo oddanych.

Srebrne pieniądze ogląda tylko w Wigilję Bożego Narodzenia. Zaraz rano, jak tylko wstanie, zmówi pacierz, a później przełownie, przerachuje, pomodli się i w którymś srebrnym pieniądzu umyje się.

Inne wierzenia, związane z pieniędzmi omawiam w rozdziałach, poświęconych wróżbie na szczęście, litkupowi, oraz inkluzowi, przy omawianiu zabiegów stosowanych podczas sprzedaży i kupna (patrz str. 97—101).

Pieniądze w książce, w zetknięciu z obrazkami świętymi, ulegają oczyszczeniu od wszelkich uroków.

Moc odnawiania i oczyszczania posiada słońce w południe. Księżyc na nowiu, w myśl powszechnego wierzenia ludowego wpływa na nie pomnażająco.

Mycie się w wodzie ze srebrnym pieniądzem w Wigilję B. N. ma znaczenie pierwszego bogatego mycia się w nowym roku.

Dewocjonalja.

W pow. sądeckim książek do modlitwy nie pożyczają, bo jak się kto drugi pomodli, to nabożeństwo odbiera. Ta modlitwa idzie do drugiego.

Jak różaniec weźmie, to odpusty odbiera. Jakby jeden drugiemu wziął szkaplerz i nosił, a potem zwrócił, to spala, nie noszą, ponieważ twierdzą, że od tego potu możnaby się zarazić. Przypuszczam, że w zakazach pożyczania dewocjonalij przejawia

się powszechna wiara w możliwość przejścia jakiejś czynności, związanej z przedmiotem do osoby drugiej. Czynnością książki — jest wytwarzanie, przez modlitwę, mocy sprzyjającej dla jej właściciela.

Używając książki komuś innemu, możemy spowodować, że moc ta, przez naszą modlitwę wytwarzana, zamiast do nas, kierować się będzie do osoby wypożyczającej tę książkę.

5. Wnioski.

Ujmując w kilku słowach poglądy ludu naszego na pożyczanie, możemy powiedzieć, że lud wogóle pożycza niechętnie. Wyraża się w tem zasadnicza niechęć wyzbywania się swej własności. Późniejsze naleciałości pokrywają to uczucie.

Pożyczając, naraża się człowiek na szkodliwe wpływy, wynikające z zetknięcia się jego własności z pożyczającym, istotą obcą. Tą drogą mogą się przedostać nieszczęścia w postaci uroków, chorób, lub innych jakich uraz na zdrowiu lub w dobrobycie całego domu, lub tylko poszczególnych osób.

Dlatego też cały szereg ograniczeń obejmuje wszystkie przewidziane możliwości szkodenia przez pożyczającego.

Ograniczenia także dotyczą kobiet w okresie menstruacji i ciąży¹⁾. Czasem najodpowiedniejszymi dla pożyczania są godziny przedpołudniowe. Wraz z zachodem słońca zaczyna się panowanie złych mocy. Pożyczanie i oddawanie w tym czasie może ułatwić przeniknięcie tych sił szkodliwych.

Kwadry księżycy również mają znaczenie przy pożyczaniu.

Niektórzy dowodzą, że pożyczać można na nowiu, a nie można na pełni, w zależności od tego, czy może tu mieć znaczenie przyrost lub ubytek księżycy, które lud kojarzy z ubytkiem lub wzrostem dobrobytu.

Pożyczać nie można w czasie, gdy w domu narodziło się nowe życie, lub nawet gdy siewca zapoczątkowuje siewem wzrost plonów.

Wypożyczając coś w tym czasie, daje się jakby możliwość wyjścia z domu wraz z przedmiotem i sił twórczych, niezbędnych dla rozwoju nowonarodzonego życia, podatnego bardziej, niż istoty dorosłe na wszelkie uroki.

¹⁾ Patrz: Byst. 2. 15.

Nie należy również pożyczać z domu lub do domu, w którym znajduje się człowiek umarły, a nawet ciężko chory, zagrożony śmiercią.

Z dni tygodnia najodpowiedniejszymi do pożyczania są czwartki i soboty.

Przedmiot pożyczony należy zwracać o tej samej godzinie i na tem samem miejscu, na którym został pożyczony. Są to warunki niezbędne, w jakich przedmiot zwrócony jest w istocie tym samym przedmiotem.

Będąc zmuszonym pożyczyć, osobnik pożyczający stosuje wszelkie znane ze skuteczności środki ochronne. Rozpoznajemy wśród nich prastare zabiegi magiczne, oraz najnowsze środki profilaktyki naukowej, które w najnowszych czasach zastąpiły odczytania pierwotne.

Wielu bardzo sprzętów domowych, będących w codziennem użyciu domowników, lud nie pożycza wcale, ani też w domu swoim korzystać z nich nie pozwala, tracą one bowiem sprawność działania. Zdolności właściwe im zostają jakby obniżone, lub wprost zabrane przez osobę obcą, która z nich korzystała.

Niezwykle wyraźnym przykładem swoistych pojęć ludowych o znaczeniu przedmiotów użytkowych przez domowników, są przytoczone ograniczenia stosowane przy pożyczaniu naczyń stołowych w pow. sądeckim.

III. Sprzedaż i kupno.

Przy kupnie, podobnie jak i przy pożyczaniu lud liczy się ze wszystkimi możliwymi wpływami, jakie wyrzucić mogą na przyszłe bytowanie nabytku — czas zakupu, miejsce gdzie on się odbywa, osoby biorące w nim udział, a wreszcie cały szereg innych okoliczności, niekiedy, zdawałoby się, niedorzecznych, które jednakże przejawieniem się swoim mogą wywołać zerwanie dobijanego targu.

W pow. wołkowyskim¹⁾ najlepiej inwentarz nabywać podczas pełni, gdyż kupiony o tym czasie zawsze jest pełny, zerty i do tuczenia najlepszy.

¹⁾ Fed. 1. 343. Świsłocza.

1. Zabiegi przed sprzedażą.

Na pomyślność przyszłej jakiejś sprzedaży może mieć wpływ zachowanie się sprzedawcy w czasie i przy okolicznościach, które zdawałoby się nic nie mają wspólnego ze sprzedawaniem.

W pow. sądeckim, gdy kobiety siedzą czas dłuższy na jednym miejscu podczas wesela, to wstają, przechadzają się i siadają gdzieindziej, mówiąc: „na innym miejscu siadajmy, bobyśmy nic nie sprzedały“.

Wesele jest zapoczątkowaniem nowego związku. Wszystko co robią państwo młodzi w tym czasie ma wpływ na całe ich życie. Moc ta przenosi się i na uczestników obchodu. Zasiadzenie się na jednym miejscu na weselu ma mieć wpływ ujemny na obrotowość, rzutkość, cechy niezbędne do handlu.

W pow. miechowskim¹⁾ na weselach gospodynie sprzedają chłopakom kurki z ciasta. Po zakupieniu kurki chłopak może tańczyć. Sprzedane kurki przynoszą gospodyniom szczęście w targu.

W pow. przemyskim²⁾ wybierając się w podróż z towarem, należy za sobą drzwi zamknąć, ażeby się sprzedaż udała.

Zamknięcie drzwi, jak przypuszczam, ma za zadanie przerwanie związku istniejącego między domem a towarem.

Ta łączność magiczna, polegająca na ciężeniu towaru do domu — po pierwsze, utrudnia wyzbycie się go, a po³⁾ drugie, gdy zostanie już sprzedany, mocą swego połączenia, pociąga za sobą inny dobytek z domu. Zamykając drzwi za sobą sprzedawca zagradza, zamyka drogę, po której w ślad za towarem wyniesionym mogłyby podążyć i inne przedmioty.

W woj. kieleckim³⁾ rozpowszechniony po miasteczkach jest zwyczaj, że przed wyniesieniem na targ fasek, wpierw w domu rzemieślnik uderza je naokoło miotłą dla prędkiego ich spieniężenia.

Czynnością miotły jest wymiatanie, usuwanie.

Wprowadzenie miotły do jakiegoś zabiegu magicznego wywoływa przejawienie się jej czynności. Faski dotknięte, uderzone

¹⁾ Fran. rękopis. Kowale. Kurki z ciasta mają 10 cm. długości i są dwu rodzajów: z kurczętami i bez. Kura wyobrażona jest w pozycji siedzącej. Do ciasta wetknięto pióra, gałganek czerwony mający wyobrażać grzebień i dwa ziarenka pieprzu jako oczy. Pięć kuleczek dokoła kury oznaczają kurczęta. Po ozdobieniu, ciasto zostało zlekka zapieczone w piecu.

²⁾ Z. 13. 69.

³⁾ Z. 3. 27.

miotłą, zostaną z domu wymiecione, usunięte. W ten sposób, jak przypuszczam, stwarza się warunki sprzyjające do ich wyzbycia się.

W pow. bialskim¹⁾ jeżeli kto nie może sprzedać konia na jarmarku, to musi wziąć widły i łopatę, którymi się gnój ze stajni wyrzuca i położyć je na koniu na krzyż, a z pewnością sprzeda go na drugim jarmarku.

Widły i łopata, skrzyżowane na grzbiecie, podobnie jak miotła w poprzednim przykładzie z faskami, działają, jak sądzę, usuwająco na konia, wobec czego koń taki z większą łatwością będzie mógł być sprzedany.

W woj. wileńskim²⁾ gdy handlarzowi targ nie idzie, udaje się do drugiego handlu i tam stara się kogo zwieść, a wówczas targ znów dobrze pójdzie.

Mam wrażenie, że zwiedzenie jest wyrazem zmylenia dróg. Zmylenie dróg, które się okazały niepomysłne, pozwala nawiązać nowe, wolne od wpływów złych, a tem samem wywołać poprawienie losu.

W woj. wileńskim³⁾ gdy handlarz chce kupujących do siebie przyciągnąć, bierze z przed wszystkich handlów po szczypcie piasku i posypuje nim u siebie.

Piasek ten związany został ze śladami kupujących.

Być może, że, przenosząc go do siebie, handlarz sprowadza drogi kupujących do swego handlu.

Lud zna pewne zioła, posiadające moc wpływania na pomyślność targu. Zioła te są: targownica, bobownik i marunka.

W pow. żywieckim, tarnowskim i rzeszowskim⁴⁾ jeżeli się krowę na jarmark prowadzi, zawiązuje się do powrozu, na którym się ją wiedzie, roślinę zwaną targownica.

Roślina ta posiada tę własność, że chociażby cena krowy była wysoka i kupujący już odszedł, to przecież ostatecznie powróci i bydlę kupi.

Targownica, gdzieindziej zwana targownikiem jest to koniczyna górska, *Trifolium montanum* L.

W woj. krakowskim i kieleckim⁴⁾ utrzymują, że jeżeli sprze-

¹⁾ M. 7. 29.

²⁾ W. 17. 271.

³⁾ M. 7. 26; M. 11. 136.

⁴⁾ K. Krakowskie 3. 127.

dający zboże, nabiał lub cokolwiekbądź z produktów ma przy sobie targownika, to taki doskonale wszystko na targu sprzeda.

Kobiety mianowicie, chcące dobrze sprzedać nabiał, ubiegają się za targownikiem, zbierają go i święcą w wiankach na Boże Ciało, lub w snopie w dzień Matki Boskiej Zielnej.

W pow. będzińskim¹⁾ wierzą, że ziele targownik, zerwane przed wschodem słońca w wigilję Św. Jana, ma mieć tę szczególną własność, że człowiek, któryby przez rok cały nosił je przy sobie, ma mieć ogromne szczęście przy każdym kupnie i sprzedaży. Podobne własności posiada bobownik, *Menyanthes trifoliata*, oraz Marunka²⁾.

W pow. żywieckim³⁾ jeżeli kto krowy na jednym jarmarku sprzedać nie mógł, to wyprowadzając ją na drugi, musi jej tylko rogi marunką potrząść, a z pewnością ją sprzeda.

W pow. chełmskim⁴⁾ przed wyprowadzeniem krowy na sprzedaż przepędza się ją przez tok w stodole. Dla tego też w okolicy, gdzie praktyki takie stosują, świadomy tego nabywca krowy nie zapomni dodać, że kupuje także mleko. W pow. ostródzkim⁵⁾ twierdzą, że najbezpieczniej dać osobny pieniądz za mleko, w przeciwnym bowiem razie krowa nie będzie mleka dawała.

W pow. rzeszowskim⁶⁾ gdy się cielę wynosi z domu na sprzedaż, należy uważać, aby nie trącić o co, bo krowaby go nie odżałowała.

W tym zakazie przejawia się wiara w związek magiczny między krową, a cielęciem. Mam wrażenie, że krowa staje się jakby czułym aparatem odbiorczym, który wykazuje najmniejsze zaburzenie drogi odbywanej przez jej cielę. Dotknięcie, uderzenie jej dziecięcia, odczuwa bezpośrednio, natychmiast, i przeżywa je osobiście.

Wyprowadzanie tyłem z obory.

Bardzo rozpowszechnionym w Polsce jest zwyczaj wyprowadzania tyłem bydłęcia przeznaczonego na sprzedaż, oraz tyłem wprowadzania kupionego na nowe osiedle.

¹⁾ Fed. 1. 274. Żarki.

²⁾ Z. 11. 180.

³⁾ M. 7. 20.

⁴⁾ K. Chełmskie. 2. 169; W. 17. 167.

⁵⁾ W. 6. 782. Olsztynek, Mazury pr.

⁶⁾ M. 10. 135.

W pow. chełmskim ¹⁾ utrzymują, że kupione bydłę, a zwłaszcza ssące jeszcze cielę, trzeba tyłem wyprowadzić z obory, i tyłem wieść do samego domu, aby się wiodło i do karmiącej krowy nie tęskniło. W takim razie ani krowa, ani cielę nie rykną nawet po sobie. Podobnie czynią w pow. łowickim i nowotarskim ²⁾.

W pow. wielickim, wadowickim, chrzanowskim i sandeckim ³⁾ utrzymują, że kupioną świnie powinno się wsadzić tyłem do chlewka, aby się nadała.

W pow. sanockim ⁴⁾ wioząc świnie na jarmark, układają ją na wozie tyłem do koni, aby nie zdechła przed sprzedażą. W pow. słońskim ⁵⁾ sprzedając, albo zamieniając kurę, właścicielka powinna wręczać nie inaczej, jak obróciwszy ją ku biorącemu ogonem, a to w tym celu, aby na wydajności jaj nie straciła.

Wyprowadzanie, wiezienie, wprowadzanie tyłem ma, jak sądzę, zasadniczo to samo znaczenie, co i wszystkie podobne czynności, wykonywane wstecz, n. p. przewracanie sprzętów do góry nogami, okręcanie od prawej strony w lewo, odmawianie pacierza z końca, liczenie od 10 do jednego i t. p. w związku z tem stoi również zakaz chodzenia tyłem u dzieci i t. p.

Wykonywując jakąś czynność wstecz, odbywamy z powrotem pewną drogę przebytą. Powracamy do jakiejś minionej chwili. W niektórych wypadkach przy stosowaniu tego zabiegu chodzi jedynie o to, ażeby wyjść z chwili złej, np. przy chorobach, po pogrzebie. W innych — chodzi o dojście w ten sposób do momentu jakiegoś zdarzenia, w celu ułatwienia wykrycia jakiejś osoby n. p. złodzieja; w innych znów, jak przy zakazie chodzenia tyłem u dzieci, wyraża się obawa, że dziecko idąc wstecz z łatwością przejdzie całą drogę swego krótkiego życia, i podążając dalej wejdzie w łono matki, a więc w nieżycie. Podążając w ten sposób dalej jeszcze, pociąga za sobą matkę w to nieistnienie. Lud wzbrania dziecku chodzenia tyłem, mówiąc, że w ten sposób spycha matkę do grobu.

W wypadku, gdy się zwierzę tyłem prowadzi, droga, jaką ono przebywa w ten sposób, nie jest nowa, niewiadoma, a więc

¹⁾ K. Chełmskie 2. 170; W. 17. 169.

²⁾ M. 9. 236; M. 17. 169.

³⁾ Z. 16. 262; L. 2. 224; W. 17. 169.

⁴⁾ L. 8. 363.

⁵⁾ Fed. 1. 356

przez to samo przestaje być niebezpieczna. Odbywając ją, zwierzę ciągle cofa się wstecz, a więc magicznie przebywa w dawnym swoim świecie. Mocą tego zabiegu istotna zmiana miejsca i warunków bytu nie są dlań już tak niebezpieczne.

Rzucanie w ślad śmieciami, sieczką, gnojem, ziemią z obory.

W wielu miejscowościach Polski, za wyprowadzonem na sprzedaż zwierzęciem rzucają śmieciami, sieczką, gnojem, ziemią z obory, chlewa, lub stajni.

W pow. ostródzkim¹⁾ mówią, że jeżeli się jaką sztukę wprowadza na sprzedaż, trzeba rzucić na nią pełną garść śmieci na szczęście i pomyślny skutek sprzedaży. W pow. sieradzkim²⁾ gospodarz sprzedanego bydłęcia bierze z pod nóg jego trochę ziemi, i posypuje mu ją na krzyż, często wódką przemywa bydłęciu oczy, życząc, aby tak jak ta wódka, co nic mu nie szkodzi, żadna przygoda go nie dotknęła. Mówią też, że trzeba za zwierzęciem wyrzucić trochę ziemi z obory i sznur, a to dlatego, żeby dobrze było sprzedane³⁾. W pow. bialskim⁴⁾ gospodyni pluje na bydłę trzy razy i ociera lewą stroną koszuli, aby go kto nie urzekł, a służąca rzuca garść śmieci bydłęciu pod nogi, aby dobrze zostało sprzedane. W pow. sądeckim gdy idą na jarmark z krową, to rzucają na nią trochę nawozu. Na świnię rzucają trochę śmieci, żeby się już nie wróciła do domu. W pow. tarnowskim⁵⁾ ktoś z domowników rzuca na bydłę garść śmieci, mówiąc: „żebyś tyle reńskich wziął za nie“. W pow. przeworskim⁶⁾ rzucają za krową sieczką, gnojem i śmieciami, żeby tyle pieniędzy dostać. Zamykają drzwi stajni i domu, żeby krowa już nie wróciła. W pow. dobromilskim⁷⁾ kto sprzedaje krowę, jałówkę lub byczka, ten winien bydłęciu wygarniać błoto z racic; inaczej z chaty zabierze się dobytek. W pow. sokólskim⁸⁾ kupując zwierzę na miejscu, ażeby szybko przywykło do nowego miejsca, kupujący powinien

¹⁾ W. 6. 777. Dąbrówno. Mazury pr.

²⁾ L. 4. 420.

³⁾ W. 3. 494.

⁴⁾ W. 17. 166, Hecznarowice.

⁵⁾ W. 17. 166. Chyszów. Osieczany.

⁶⁾ W. 12. 63.

⁷⁾ L. 2. 337. nad Wiarem.

⁸⁾ Fed. 1. 344. 343.

przy wyprowadzeniu nieznacznie chociażby z garść uchwycić gnoju i takowy schować do kieszeni, a przywiódłszy do domu, zaraz po wprowadzeniu do chlewa rzucić go nowonabytej chudobie pod nogi. Ze swej strony sprzedający powinien baczną zwracać uwagę na kupca, aby ten przy wyprowadzeniu z chlewa kupionej sztuki nie uchwycił gnoju, bo zabrałby płód ze sobą i żywizna nie dażyłaby się.

W szeregu przytoczonych przykładów tłumaczenie zabiegu rzucania nie odpowiada pierwotnemu znaczeniu. Zdawałoby się, że ze śmieciem kojarzy się tylko pojęcie wymiatania, usuwania. Rzucając śmieciem, lud być może wykonywa zabieg magiczny mający na celu usunięcie zwierzęcia. Ale śmiecie jest częścią składową domu. Rzucając sieczką, ziemią, gnojem, a niekiedy i śmieciem, daje się zwierzęciu na drogę coś z miejsca, w którym się chowało. W ten sposób ułatwia mu się przeżycie zmiany bytowania. Skądinąd obawa, żeby zwierzę nie pociągnęło za sobą dobytku pozostałego w domu, nakazuje wygarnięcie mu ziemi z racic. Ze swej strony nabywca pokryjому przed sprzedawcą zabiera z jego obory odrobinę ziemi, lub gnoju i niesie ją przed zakupionem zwierzęciem, zapobiegając w ten sposób tęsknocie za dawnym miejscem. Skojarzenie rzucania z życzeniem dobrej sprzedaży, jest, jak przypuszczam, zjawiskiem najnowszym.

Po wyprowadzeniu zwierzęcia na sprzedaż zamykają oborę. Przerwywają w ten sposób związek między nimi i uniemożliwiają, ażeby w ślad za zwierzęciem wyszedł z obory inny dobytek.

Zatrzymywanie części sprzedawanego. Wyskubywanie sierści ze zwierzęcia, piór z ptaka, ujmowanie części nasion sprzedawanych itp.

Powszechnie lud stara się zachować w domu część z czegoś sprzedawanego, a więc ze zwierzęcia wyprowadzonego na jarmark wyskubują trochę sierści, z ptaka pióra, z nasion sprzedawanych odsypują część z powrotem i t. p. Sierść z cielęcia zazwyczaj dają krowie do zjedzenia.

W pow. ostródzkim¹⁾ mówią, że gdy kto wyprowadza z obory sztukę bydła na sprzedaż, powinien wyrwać jej pęczek włosów i zakopać pod żłobem. Ma to oznaczać, że pozostałe bydło nie pójdzie w ślad za sprzedaną sztuką i nie wywiedzie się

¹⁾ W. 6. 779. Olsztynek. Mazury p.

z obpry. W pow. nowotarskim¹⁾ wtyka się z niego trochę sierści w szparę od podłogi, aby przychówek się trzymał. W pow. sądeckim²⁾ twierdzą, że trzeba 3 razy wyskubać z bydlęcia sierści i wrzucić do stajni, albo zawiercić w progu, aby się żywizna darzyła. W pow. tarnowskim³⁾ z bydlęcia, które się ma sprzedać, urywa się trochę sierści i przykrywa ją na rogu pieca chlebowego, potem okadza nią pozostałe bydło, aby się nie popsuło. W pow. siedleckim⁴⁾ doradzają wszelkiej żywizny nie oddawać z rąk, póki się czegoś nie utnie z sierści, lub pierza.

W pow. łowickim⁵⁾ i będzińskim⁶⁾ ażeby krowa nie ryczała po odstawionem lub sprzedanem cielęciu, wyrrywają mu trochę sierści, a oblepiwszy chlebem, zadają krowie. Sposób ten jest bardzo rozpowszechniony, a gospodynie są przekonane, że krowa od tego robi się wesoła i na mleczności nic nie traci.

W pow. wadowickim⁷⁾ gdy cielę sprzedają, to do skopca, napełnionego wodą, rzucają trochę sierści i dają krowie pić, aby pełny skopiec mleka dawała. W pow. bocheńskim, wielickim i myślenickim⁸⁾ nabywca cielęcia wyrrywa z niego pięć szczypt sierści: pierwszą, aby krowa się dobrze chowała; drugą, aby dużo mleka dawała; trzecią, aby masło od niej było smaczne i ładne; czwartą na ser; piątą wreszcie, aby się krowa polowała. Sprzedający, odebrawszy od nabywcy te szczypty sierści, daje je, w chlebie zakrojone krowie do zjedzenia, aby nie ryczała za cielęciem.

Prócz tego w pow. wielickim⁹⁾ niektórzy wyskubują z cielęcia sierść z ciała, z grzbietu i z pomiędzy zadnich nóg i dają krowie zjeść ze ziemniakami. W pow. nowotarskim¹⁰⁾ dają krowie do zjedzenia trochę sierści z cielęcia w czemkolwiek, aby za niem nie ryczała. W pow. rzeszowskim¹¹⁾ aby krowa zapomniała cielęcia, podają jej w chlebie trochę sierści z jego głowy i grzbietu.

¹⁾ W. 17. 167. Poronin.

²⁾ Z. 16. 263. Zabrzeż.

³⁾ W. 17. 167. Jawornik.

⁴⁾ W. 7. 733.

⁵⁾ M. 9. 236.

⁶⁾ Fed. 1. 277; W. 17. 162.

⁷⁾ W. 17. 167. Izdebnik.

⁸⁾ Święt. 562. nad Raba.

⁹⁾ Z. 16. 262. Siepraw.

¹⁰⁾ M. 7. 20.

¹¹⁾ M. 10. 135.

W tym samym celu rzucają pod krowę kijankę. W pow. dobromilskim¹⁾ utrzymują, że należy wydrzeć z cielęcia trzy razy po odrobinie sierści i dać ją zjeść z chlebem. Kto zaniedba tak zrobić, temu dobytek zabierze się z cielęciem. W powyższych zabiegach odzwierciedlać się zdaje wyraźnie przekonanie, że krowa, zjadająca cząsteczkę z cielęcia (sierść jego), pochłania również i swoją tęsknotę, która jest z niem związana. Dzięki temu zabiegowi przestaje tęsknić i zapomina o cielęciu. Cząsteczka jakiejś całości, a więc np. sierść ze zwierzęcia, pióro ptaka, zatknięta w jakimś miejscu, przywiązuje to zwierzę do miejsca. W pow. brzeskim i bocheńskim²⁾ zakupione gęsi obsypują popiołem, aby nie uciekały z domu, z pod skrzydeł zaś, wyrrywają suchoty (tęgie pióra, na których wspierają się skrzydła) i zatykają za średni stragarz.

W pow. dobromilskim³⁾, gdy baba kupi kurę, obcina jej ogon, przylepia na piec i zalepia gliną, aby się kura trzymała domu. W woj. białostockiem, lud przestrzega, żeby kto kupuje u żyda kurę na chowanie, trzymał takową sam podczas targu, bo inaczej izraelita wyrzywa nieznacznie 3 pióra z pod skrzydła sprzedanej kury i wymawia po cichu: „tobie mięso, a mnie pierze“, wskutek czego ptak przestaje nosić jaja. W pow. ostródzkim⁴⁾ sprzedawanemu drobiowi ucina się kilka piór i zachowuje się.

Mocą tych zabiegów sprzedający zabezpiecza się przed zgubnym wynikiem sprzedaży, a nabywca stara się najpomyślniej zawładnąć nabytkiem, wolnym od wszelkich uroków.

W związku z wyżej przytoczonymi zabiegami stoją podobne zwyczaje, stosowane przy zabijaniu zwierząt.

W pow. chełmskim⁵⁾, gdy świnie zabiją na mięso oprawioną mają płatać na sztuki wedle zwyczaju, to naprzód obcinają jej wierzchy brodawek cyckowych, niosą je do chlewa i rzucają w podściółkę, aby się świnie wiodły i prosięta mnożyły. W pow. wadowickim⁶⁾ obcięte brodawki przed wrzuceniem do chlewa zawi-

¹⁾ L. 2. 337. Nad Wiarem.

²⁾ L. 13. 325.

³⁾ L. 2. 338. Nad Narwią.

⁴⁾ W. 6. 777. Mazury pr.

⁵⁾ K. Chełmskie 2. 168.

⁶⁾ L. 2. 332.

jają w wiecheć słomy, którym świnie przed zabiciem myto. Robią to, aby świńskie pokolenie nie zaginęło w tym chlewie.

Podobne zabiegi co i przy sprzedawaniu zwierząt, lud obserwuje i przy sprzedawaniu innego dobytku. W pow. ostródzkim¹⁾, kiedy się sprzedaje dobry gatunek nasienia, albo coś w tym rodzaju, sprzedający, odmierzwszy kupcowi towar, bierze pełną garść z tego i rzuca napowrót na swoją kupę, albo do swojego worka, ma to zabezpieczyć od tego, żeby błogosławieństwo przywiązane do sprzedanego dobra nie odwróciło się od sprzedającego. W pow. niborskim²⁾ pewien mazur, sprzedając ziemniaki na nasienie oddał je wszystkie, zostawiając wszakże trzy ziemniaki, które zatrzymał w worku. Na zapytanie dlaczego tak postąpił powiedział kupującemu: „Nie sadziłem jeszcze ziemniaków, tym sposobem mogłyby przejść do pana, (to znaczy, że u niego mogłyby chybić, kupcowi mogłyby obrodzić) gdybym był już coś zasadził, mógłbym bez szkody wysypać wszystkie ziemniaki“.

We wszystkich tych zabiegach przejawia się obawa, ażeby za czemś wyzbytem nie podążył pozostały dobytek, lub moc z nim związana. Wyraz podobnej myśli odnajdujemy w pozostawieniu niezżętej ostatniej garści na polu, ostatniego owocu na drzewie i t. p.

2. Zabiegi podczas sprzedaży i kupna.

Dobijanie targu: okręcanie się; odkręcanie sprzedanej i obracanie kupionej sztuki.

Powszechnie lud lubi się targować. W pow. wołkowyskim³⁾ utrzymują, że nie należy niczego kupować bez targu, bo się nie będzie darzyło temu, co kupuje.

W związku z zawarciem kupna i sprzedaży występuje tak zwane „dobijanie targu“, okręcanie, oraz niekiedy przecięcie rąk przez świadka targu. J. St. Bystron w notatce swojej „o okręcaniu się obrzędowem“⁴⁾, występując przeciwko opinii J. Pipreka, wypowiedzianej w jego pracy: „Slawische Brautwerbungs- und

¹⁾ W. 6. 777. Dąbrówno.

²⁾ W. 6. 774. Magdaleniec. Mazury pr.

³⁾ Fed. 1. 330. Swisłocza.

⁴⁾ L. 21. 93.

Hochzeitsgebräuche“¹⁾ jakoby taniec obrzędowy, polegający na trzykrotnem okręcaniu się państwa młodych po uczcie weselnej przed udaniem się do komory, był symbolicznem przedstawieniem copulae carnalis, dowodzi ze swej strony, że jest on „symbolem oddania dziewictwa“, podobnie jak symbolem oddania wianka dożynkowego jest taniec przodownicy z gospodarzem. Symbol wprowadzony do tego tłumaczenia niczego nie wyjaśnia i niczego nie uzasadnia. Wogóle pojęcia tego należy unikać w ludoznawstwie, jako czegoś zupełnie obcego umysłowości ludu.

W wypadkach przytoczonych, podobnie jak i innych cytowanych z Kolberga, dotyczących okręcania w prawie umownem okręcanie się ma realne znaczenie samego zabiegu okręcania. W obrzędowości ludowej jest ono wyrazem pierwotnego myślenia. Okręcanie wzajemne ludzi, lub przedmiotów, wiąże je, zespala ze sobą. Związek ten zniszczyć może tylko zabieg odwrotny: odkręcanie, t. j. kręcenie w przeciwną stronę.

W pow. tarnowskim i rzeszowskim²⁾ przy ugażdżaniu się o cenę bydła, sprzedający z kupcem biją się w dłonie przy każdej nowej „ofierze“ zaproponowanej ceny kupna, czy sprzedaży. Po zgodzie, trzasnąwszy się w dłonie i trzymając się za ręce, okręcają się w koło nawzajem.

W woj. krakowskim³⁾, kupujący ujmując co chwila sprzedającego za rękę i w dłoń jego uderzając, co się przybijaniem targu zowie, kończy wreszcie handel dobiciem targu. Wszakże niezawsze poprzestaje on na tem, ale zgodziwszy się już o cenę i nie puszczając dłoni sprzedającego, albo skręca nim w prawo i po trzykroć obraca go naokoło, na znak ostatecznego przyzwolenia, albo też trzeciemu (świadkowi kupna) każe przeciąć swą dłonią trzymane obojga interesentów ręce.

Zwyczaje przytoczone wyżej występują nieomal na całym obszarze Polski. Uderzanie w dłoń przy każdorazowem ofiarowaniu nowych warunków kupna i sprzedaży — jest, jak mi się zdaje, wyrazem dążenia do zadzierzgnięcia związku, tem mocniejszego, im mocniej zderzają się ręce kontrahentów.

Po szeregu płonnych uderzeń, następuje ostatnie. Obie strony uderzają jednomyślnie. Dopiero wtedy zczepiły się i zwały dłonie.

¹⁾ Stuttgart. 1914. s. 168.

²⁾ M. 11. 136.

³⁾ K. Krakowskie 1. 188.

Powstało połączenie. Ażeby je związać mocniej i utrwalić, skręcają ręce, okręcają się wzajemnie. Przecięcie dłonią zwartych rąk kontrahentów przez świadka kupna ma podwójne znaczenie: magiczne i społeczne. Możemy przypuścić, że świadek przecinający dwie zwarte prawice, nie niszczy związku, nie odkręca utrwalającego skręcenia. Przecina węzeł na pół, zostawiając w ten sposób każdemu z nich równą część zadzierzgniętego połączenia. Sam akt przecięcia — jest świadectwem zawartego związku.

W pow. ostródzkim¹⁾ kiedy mąż wraca z nabytą sztuką bydła do domu, żona przynosi dzbanek wody i oblewa ją wodą od rogów wzdłuż całego grzbietu od przodu ku tyłowi, mąż zaś jednocześnie oprowadza ją dokoła siebie, robi się tak trzy razy, nim pójdzie do obory. W pow. bialskim²⁾ nabywca obraca się z bydłem trzy razy na prawo. W pow. wadowickim³⁾ gdy chłop kupi świnie, obraca ją około swej nogi trzy razy, zaczynając w prawą stronę, aby mu się dobrze chowała. W pow. nowotaraskim⁴⁾, kto sprzedał krowę lub konia i odebrał za nie pieniądze, chwytając za uzdę lub powróż przez połę od guni i obraca się ze zwierzęciem trzykrotnie w lewo i dopiero je oddaje kupcowi, aby mu się darzyło. Przeprowadza się też bydło sprzedane raz naokoło nabywcy od lewej strony ku prawej⁵⁾. W pow. krośnieńskim⁶⁾ sprzedający podaje powróż przez głowę bydła po trzykrotnym oprowadzeniu go wkoło, mówiąc: „żeby wam Bóg dał, Matka Jego Najświętsza“. Wtedy kupujący spluwa trzy razy. W pow. łowickim, oraz w woj. kieleckim⁷⁾, aby się po kupnie targu, lub na jarmarku kury trzymały domu, daje się im jeść w obrączce, zdjętej z beczki, lub cebrzyka; albo też po kupnie obwodzi się kurę koło domu i mówi: „trzymaj się chałupy, jak moja noga d...“ W pow. sądeckim nową kurę jak się dostanie, to trzeba pod byle które skrzydło trzy razy dmuchnąć i koło nogi od stołu albo łóżka trzy razy ją oprowadzić, aby nie uciekała.

¹⁾ W. 6. 778. Olsztynek. Mazury pr.

²⁾ W. 17. 167. Hecznarowice.

³⁾ L. 2. 224. Andrychów.

⁴⁾ M. 7. 20. Czarny Dunajec.

⁵⁾ W. 17. 167. Zakopane.

⁶⁾ W. 17. 168. Iwoniec.

⁷⁾ Z. 3. 25.

Przy okręcaniu, tam gdzie się wyraźniej zachowała istota zabiegu, widzimy, że sprzedający okręca bydlę dokoła siebie trzykrotnie w lewą stronę, a zaś nabywca w prawą stronę.

Okręcanie w lewą stronę należy do grupy zabiegów odwracających, odczyniających. W ten sposób właściciel jakgdyby odkręcał, rozwiązywał związek magiczny między nim, a wyzbywaną własnością. Okręcanie w stronę prawą jest nawiązaniem łączności, między obiektem kupna a nabywcą lub jego domem.

Podobne znaczenie ma przytoczone żywienie kury w obrączce zdjętej z beczki. Obrączka wiąże kurę z miejscem.

Postronek od zwierzęcia i bat.

Pewne zasady i zabiegi przy sprzedaży i kupnie dotyczą uzdeczki lub postronka, na którym przyprowadzono zwierzę na sprzedaż.

Postronek przywiązuje zwierzę do domu. Jeśli sprzedawca po sprzedaniu zatrzyma go u siebie, zwierzę w dalszym ciągu pozostanie związane z domem i nie będzie się darzyło u nabywcy.

Związek ten możnaby było zniszczyć jedynie paląc sznur, lub oddając go nabywcy. Ale oddając nabywcy sznur, na którym zwierzę było przywiązane w domu, stwarzamy możliwość pociągnięcia za sznurem oddalającym się i domu, a więc jego dobrobytu.

Gdy sprzedający oddaje sznur nabywcy — szkodzi sobie; gdy zabiera z powrotem — szkodzi nabywcy.

W celu zadośćuczynienia obu stronom, przyjętą się powszechnie zwyczaj, że sprzedawca zostawia stary powróż w domu, a na sprzedaż prowadzi zwierzę na nowym, który bez szkody dla siebie oddaje nabywcy zwierzęcia.

W woj. kieleckiem ¹⁾ w pow. bialskim ²⁾, bocheńskim, wielickim, myślenickim ³⁾, rzeszowskim ⁴⁾, zamojskim ⁵⁾, hrubieszow-

¹⁾ W. 17. 167.

²⁾ W. 17. 167.

³⁾ Święt. 562.

⁴⁾ M. 10. 135.

⁵⁾ W. 17. 167.

skim¹⁾, sokólskim²⁾ i w woj. wileńskim³⁾ nie wiodą bydłęcia na tym samym powrozie na sprzedaż, na którym stało uwiązane w stajni, lub w oborze, lecz po największej części kręcą w tym razie dla niej nowy, ponieważ sprzedane bydło zawsze oddawać należy kupującemu z postronkiem, na którym na jarmark było prowadzone. Czynią tak, aby nie wydać z domu szczęścia do krów, aby szczęście nie uciekło, lub aby się bydło nie popóźniło. W pow. bocheńskim, wielickim i myślenickim⁴⁾ również sprzedawczy na jarmarku konia, nie oddają go nabywcy z tą uzdzienicą, na której go prowadzono na jarmark, ale kupują dla niego nową, żeby szczęścia z domu nie dać. W woj. wileńskim⁵⁾ na powrozie nie powinno być żadnego węzła, boby to sprzedanemu bydłeciu szkodziło.

Węzeł w myśleniu pierwotnem ma znaczenie zamykające, zatrzymujące. W węzle oddać można drugiemu chorobę, nieszczęście. Węzeł na postronku może rozdzielić moc magiczną, związaną ze zwierzęciem. Po oddaniu postronka, sprzedający może zatrzymać sobie część mocy poza węzłem.

Zabieg ten, przyczyniając się do zatrzymania dobrobytu w domu sprzedającego, szkodzi zwierzęciu i dla tego nabywca wystrzega się brać powróż z węzłami.

Z zakazem zawiązywania węzła spotykamy się przy wielu innych zabiegach ludowych. Szeroko rozpowszechniony jest zakaz robienia węzłów przy szyciu ubrania dla tych, co na zawsze mają odejść — a więc dla zmarłych.

Dążenie do zniszczenia związku przedmiotu nabytego ze sprzedawcą — wyraża się w sposobie podawania i odbierania postronka.

W pow. nowotarskim⁶⁾ sprzedawca, oddając kupione bydło kupcowi oddaje powróż przez odzienie, przez połę sukni, przez cuche, a w pow. myślenickim⁷⁾ zmierzwszy powierzchnię sukni kupującego na długość, odcina kawał powroza, równy połowie

¹⁾ W. 17. 167.

²⁾ Fed. 1. 343.

³⁾ W. 17. 279.

⁴⁾ Świēt. 562.

⁵⁾ W. 17. 279.

⁶⁾ W. 17. 167. Zakopane.

⁷⁾ W. 17. 167. Maków.

tej długości i daje go kupującemu na to, aby bydło dobrze się chowało. W pow. bialskim¹⁾ kto kupi konia, nie powinien gołą ręką chwycić za uzdę, lecz przez połę guni, lub wogóle przez ubranie. W pow. wołkowyskim²⁾ po sprzedaniu konia właściciel podaje sznur od uzdeczki przez połę ubrania, w ten sam sposób odbiera go nabywca.

W pow. sieradzkim³⁾ nie odbiera się pieniędzy gołymi rękami.

Jak widzimy z przytoczonych przykładów, obie strony podają sobie koniec powroza przez połę ubrania. W wielu miejscowościach w podobny sposób wypłacają sobie pieniądze.

Zabieg ten ma na celu unikanie bezpośredniego zetknięcia się, które może ułatwić przejście uroku.

Przy wręczaniu sznura nie obojętna też jest i pozycja samych rąk.

W pow. bocheńskim, wielickim i myślenickim⁴⁾ kupiwszy krowę na jarmarku, nabywca odbiera ją z rąk sprzedawcy, ujmując powrozek od dołu, podczas gdy sprzedawca trzyma go od góry: inaczej krowaby nie rosła. W pow. krakowskim⁵⁾ niekiedy sprzedawca wręczając nabywcy postronek, na którym jest uwiązane zwierzę kupione, podnosi mu rękę ku górze mówiąc: „niech ci rośnie na szczęście“. W pow. sokólskim⁶⁾ kupując konia, ażeby się poszczęścił, to ujmując przez połę za „powady“, trzeba wziąć wyżej, niż sprzedawca. W pow. wołkowyskim⁷⁾ kupujący przyjmując konia powinien wziąć za „powady“ przy samej mordzie i wyrzec te słowa: „Wezmę krótko, ażeby puścić prędko, jeśli mi się nie spodoba, ażebym długo się z nim nie wodził“. Poczem należy unieść łeb konia do góry, żeby był lekki.

Zakaz oddawania lub nawet pożyczania dotyczy batoga, którym poganiało się bydło.

Bat spełnia czynność popędzania, rozpędzania i wyganiania bydła, przynależnego do danego obejścia.

¹⁾ M. 7. 29. Łodygowice.

²⁾ Fed. 1. 351. Świsłocza.

³⁾ L. 4. 420.

⁴⁾ Święt. 562. nad Rabą.

⁵⁾ K. Krakowskie 3. 135.

⁶⁾ Fed. 1. 352.

⁷⁾ Fed. 1. 351—2. Mścibów.

Badając przesady związane z batem, odnosi się wrażenie, że jeśli bat taki dostanie się do rąk człowieka obcego, wraz z nim posiada on jego czynność, a więc moc rozpędzania, wyganiania z domu bydła, przynależnego do właściciela tego bata.

W pow. rzeszowskim¹⁾ dowodzą, że kija, lub batoga, którym poganiało się bydło na jarmark, po sprzedaniu oddawać nabywcy nie należy, gdyż przeszłoby do niego całe szczęście. Należy go przynieść do domu, lub rzucić gdzie na polu. W woj. kieleckim²⁾ ktokolwiek się na jarmark, lub targ udaje z bydlętem, lub z końmi, nie powinien w drodze nikomu, nawet najżyczliwшему przyjacielowi laski swej, lub bata udzielić, boby stracił szczęście do sprzedaży.

Wróżby na szczęście.

Po załatwieniu transakcji handlowej i podaniu nabywcy postronka od zwierzęcia, następują wróżby na szczęście.

W pow. kieleckim³⁾ sprzedający konie, lub bydło, po odebraniu należytości umówionej za tę sprzedaż od kupującego, ciska kilka groszy za nogami sprzedanego zwierzęcia i te następnie kupujący zbiera i daje jako jałmużnę ubogiemu, w tym celu, aby nowonabyte zwierzę chowało się dobrze.

W pow. bialskim⁴⁾ podczas litkupu kupujący i sprzedający dają po dwa do trzech centów do czapki lub kapelusza i wyrzucają je trzy razy na stół, uważając, aby przynajmniej raz orłem padły do góry. Gdy oba centy, z dwu rzuconych, jednakowo padną np. oba orłami do góry, kupiec zabiera oba. Gdy pieniądze nie padną jednakowo, sprzedający i kupujący biorą poencie⁵⁾. W pow. myślenickim⁶⁾ po ubitej ugodzie sprzedający wyrzuca z kapelusza szczęście, t. j. 2 do 4 cent., które sprzedający i kupujący biorą do połowy. Sprzedający daje je ubogiemu, a kupujący chowa je sobie, aby mu się bydło dobrze chowało.

¹⁾ M. 10. 135.

²⁾ Z. 3. 28.

³⁾ W. 2. 779.

⁴⁾ W. 17. 168. Hecznarowice.

⁵⁾ W. 17. 168. Poręba Wielka.

⁶⁾ W. 17. 168. Osieczany.

W pow. nowotarskim¹⁾ po oddaniu bydła, rzuca nabywca dwa centy sprzedającemu do kapelusza, ten zaś odwracając go, rzuca centy na ziemię i równocześnie nim przykrywa. Jeżeli oba centy padną orzełkiem do góry, jest to znak szczęścia. Te dwa centy dają żebrakowi, nie mieszając ich z innymi pieniędzmi.

W pow. brzeskim²⁾ pieniądze rzucone w górę na wróżbę nazywają wyrzutką.

W pow. tarnowskim i rzeszowskim³⁾ po wyliczeniu pieniędzy, wyrzuca sprzedający nabywcy w górę jakiś pieniądz. Jeżeli pieniądz na ziemię spadnie prawą stroną, dobra — jeżeli lewą, zła to dla kupca wróżba. W pow. tarnowskim⁴⁾ kupujący bierze te pieniądze wyrzucane i kupuje za nie bułkę, lub coś innego do jedzenia i je to chciwie, aby kupione było dobrze jadtło. W pow. rzeszowskim⁵⁾, gdy się kupi od kogo jakie zwierzę domowe do chowu, należy zażądać od dawnego właściciela kilku centów na szczęście. Szczęście to należy zaraz przejeść, a zwierzę będzie się darzyło.

W pow. krośnieńskim⁶⁾ kupujący wyrzuca monetę kilkocentową na szczęście, przyczem uważa, ażeby orzeł nie był na wierzchu. W tym wypadku rzucanie powtarza się do góry, dopóki moneta nie padnie napisem do góry.

Rzucanie pieniędzy jest typową wróżbą przy zapoczątkowaniu nowej drogi. Zakupione zwierzę wkracza na nową drogę. Droga ta od pierwszej chwili jest zła lub dobra. Przypuszczam, że uzależniając jakiś zabieg wróżebny od wartości tej drogi, to jest od tej złej lub dobrej mocy, kierującej bydłem na tej drodze, wynik jego czynimy dokładnym wyrazem tej wartości. Wróżba przejawia wartość mocy tajemnej. Jaka strona monety oznacza moc dobrą lub złą, jest wyrazem uprzedniej dobrowolnej umowy.

Pieniądze użyte do wróżby zostały związane z tą mocą. Zachowuje je kupujący, lub dzieli się ze sprzedawcą. Niekiedy oddają je ubogiemu, wymieniając w ten sposób na błogosławieństwo.

¹⁾ W. 17. 168. Zakopane.

²⁾ M. 11. 64.

³⁾ M. 11. 136.

⁴⁾ W. 17. 168. Chyszów. Łętownia.

⁵⁾ M. 10. 135.

⁶⁾ W. 17. 168. Iwonicz.

Czasami nabywca kupuje za nie bułkę i zjada ją chciwie na pomyślność zwierzęcia. Jest to, jak sędzę, magiczne odżywianie, które przez pieniądź wróżebny zostaje związane z drogą nabytego zwierzęcia.

Często bardzo o tem, czy targowana sztuka będzie się darzyła, czy nie, lud wnioskuje z zachowania się samego zwierzęcia podczas targu.

W pow. wołkowyskim¹⁾ kiedy na kiermaszu koń lub bydlę przy dobijaniu targu zacznie moczyć, kupujący natychmiast powinien zerwać targ, bo się nie poręczy; a przeciwnie, dobrą jest oznaką i ze wszech miar zachęcającą kupca, gdy się wówczas targowana sztuka wypróżni.

Litkup.

Ostatnim aktem transakcji handlowej bywa poczęstunek, zwyczaj opłacany przez sprzedawcę. W zachodniej części Polski nosi on nazwę litkup, we wschodniej mag(a)ricz, mohorycz, barisz²⁾. Litkup pochodzi z niemieckiego: Leitkauf, Litkouf. Poczęstunek ten w dokumentach łacińskich wspomina się pod nazwą mercipotus.

Litkup wypity był prawnym dowodem dokonanego kupna i dlatego to wieśniak polski po wypiciu litkupu, choćby się czuł najwięcej pokrzywdzony, nie cofa nigdy słowa.

Stręczyciele i świadkowie kupna zwali się w prawie miejskiem litkupnikami i za pomoc w doprowadzeniu kupna byli wynagradzani. W razie gdy się okazało, że rzecz kupiona pochodziła z kradzieży, nabywca jej musiał się wywieść litkupnikami³⁾.

W pow. kwidzyńskim⁴⁾ litkup opłaca sprzedający. W pow. ostródzkim i szczycieńskim⁵⁾ litkupem nazywają nietylko poczęstunek, który kupujący otrzymuje od kupca, niby z przyjaźni

¹⁾ Fed. 1. 344.

²⁾ Sł. gw. p.

³⁾ Litkup wskazany już jest w prawie pomorskiem około połowy XIV stulecia. Laband, Jura Brutenorum 1866. s. 12.; W. 6. 779. Litkup w prawie polkiem średniowiecznem, patrz: Przegląd historyczny V. s. 377—383. Litkup (w dodatku o przysiędze) Studjum z prawa polskiego. Lwów 1906. s. 68. Rec. M. Handelsmann. Książka 1906. s. 269—270. Porównaj o litkupie Haupta Zeitschrift für deutsches Alterthum. t. VI. s. 269.

⁴⁾ W. 3. 745. Mazury pr.

⁵⁾ W. 3. 88.

w formie kieliszka gorzałki, ale też i darowane przy okazji cygaro, kawałek mydła i t. p. W pow. ostródzkim¹⁾ po wypiciu litkupu wylewa się resztę przez głowę poza siebie, żeby się kupującemu nabyta sztuka darzyła.

Wylewanie poza siebie ma na celu skierowanie życzenia w kierunku sprzedanego zwierzęcia, które magicznie rzecz ujmując, sprzedawca pozostawił poza sobą. W pow. kieleckim²⁾ zarówno kupujący, jak sprzedający jakąś rzecz, gdy targ ubity został, daje do połowy litkup, składający się z kilkunastu groszy. Za tę kwotę kupują wódki, piwa i tym trunkiem częstują obecnych przy kupnie lub sprzedaży.

W pow. myślenickim i tarnowskim³⁾ sprawiają litkup, t. j. sprzedający winien częstować kupującego. Jednakże sprzedający wymawia sobie najczęściej, że nie będzie płacił litkupu. Na litkupie wręcza kupiec pieniądze i wymawia sobie zwykle, że gdyby w przeciągu jednego tygodnia lub dwu, czasem miesiąca, kupione bydło zachorowało, nie chciało się paść, lub zgoła jakąkolwiek ukrytą wadę miało, o której przy sprzedaży nie było mowy, zwróci za cenę kupna.

Prócz wyżej wymienionych powiatów, wzmianki o litkupie rozsiane w dostępnej mi literaturze, dotyczą: woj. poznańskiego⁴⁾, pow. sieradzkiego⁵⁾, woj. krakowskiego⁶⁾, pow. sądeckiego⁷⁾, pow. brzeskiego⁸⁾ i pow. sandomierskiego⁹⁾.

Poczęstunek na potwierdzenie dokonanego kupna, o ile mi wiadomo, nie ma u nas odrębnej polskiej nazwy. Nie znaczy to jednak, aby ten prastary obyczaj był zarówno jak i nazwa pochodzenia obcego. Obyczaj podobny, bez nazwy specjalnej istnieje w obrzędach weselnych. Dziewosłoby, idąc do rodziców panny, niosą z sobą flaszkę z gorzałką. Przyjęcie poczęstunku oznacza

1) W. 6. 779.

2) W. 2. 779.

3) W. 17. 168. Łętownia, Chyszów.

4) K. Poznańskie 3. 178.

5) L. 4. 420.

6) K. Krakowskie 3. 188.

7) W. 7. 300.

8) M. 11. 64.

9) K. Sandomierskie. 42.

zgodę rodziców na związek, potwierdzenie zawarcia pierwszych umów przedweselnych¹⁾).

Wspólne wypicie napoju w imię jakiegoś postanowienia u wszystkich ludów pierwotnych oznacza wzajemne zobowiązanie się. Moc magiczna takiego obrzędu polega, jak przypuszczam, na wypiciu przez obie strony zawierające jakiś związek części tego samego napoju.

Inkluz.

Przy kupnie i sprzedaży niemałą rolę odgrywać mogą tajemnicze własności niektórych pieniędzy. Powodują one oman sprzedającego, oraz czarodziejskie zniknięcie pieniędzy. Na wyróżnienie zasługuje inkluz, pieniądz zaczarowany, djabełski, który ma ściągać ku sobie inne pieniądze.

Wiara w inkluz jest bardzo rozpowszechniona w woj. poznańskim²⁾. W pow. będążskim³⁾ mówią, że inkluzy są to zaczarowane sztuki monety, które wydane za towar, same do pierwotnego właściciela powracają. Człowiek jednakże nie powinien się długo taką monetą posługiwać, bo to śmierć przyśpiesza, a najdłużej po trzech latach, pokropiwszy wodą święconą, puścić w świat, to się już więcej nie powróci.

Powiadają, że inkluzy pierwszemu i drugiemu właścicielowi służą dobrze, trzeciego zaś, po pewnym przeciągu czasu zwykle duszą lub o nagłą śmierć przyprawiają. W pow. bocheńskim, wielickim i myślenickim wierzą, że inkluz stokrotnie wydawany, zawsze wraca do kieszeni właściciela. Schowany do pugilaesu, w którym są inne pieniądze, zaraża je sobą, a uciekając, przynosi je zarazem jako nowy nabytek do kieszeni swego piastuna. Nie każdy jednak inkluz ma mieć władzę uprowadzania za sobą innych pieniędzy z nim pomieszanych.

Podobne wierzenia rozpowszechnione są w pow. sądeckim i ropczyckim⁴⁾. W pow. przemyskim⁵⁾ powiadają, że inkluz jest to pieniądz srebrny lub papierowy, w którym jest ukryty djabeł. Włożony do woreczka, zabiera także pieniądze jak sam t. j. srebrny

¹⁾ Pruski. Obchody weselne s. 71.

²⁾ K. Poznańskie 6. 150.

³⁾ Fed. 1. 303. Żarki.

⁴⁾ Z. 14. 134.

⁵⁾ Z. 13. 77.

zabiera wszystkie srebrne i z niemi ucieka, a wszelkie inne pozostawia. W pow. kołomyjskim¹⁾ wierzą, że gdy posiadacz inkluzza zapłaci nim za coś lub tylko zmieni go u kogo, to od tego uciekną wszystkie pieniądze do właściciela inkluzza. W pow. sokalskim²⁾ jeżeli żyd oszuka na targu babę lub chłopą t. j. nie da mu całej umówionej zapłaty, wtedy powiadają, że żyd ma inkluzza. W pow. łukowskim³⁾ inkluzza nazywają angluzem. Lud zna i niekiedy stosuje sposoby wykrycia lub zatrzymania inkluzza.

W pow. bocheńskim, wielickim i myślenickim⁴⁾ utrzymują, że przeżegnanie inkluzza, lub pokropienie go święconą wodą ma sprawiać, że natychmiast ucieka z garści, przez co jego właściciela można pociągnąć do odpowiedzialności i wymusić na nim zapłacenie prawdziwych pieniędzy. Naplucie zaś na inkluzza w garści lub zakrojenie go w chlebie, utrzymuje go w posiadaniu nabywcy, jednakże tak długo, dopóki go tenże nie wyda w inne ręce. Z trzech rąk dopiero wraca inkluz do dawnego swego posiadacza.

Inkluzza można wytworzyć. Należy tylko w tym celu wykonać pewne zabiegi tajemne.

W pow. ropczyckim⁵⁾ kto chce mieć inkluzza, któryby na zawołanie był na jego usługi, musi przez dziewięć dni nosić kurze jaje pod pachą, z tego jaja wylegnie się inkluz. W pow. bocheńskim, wielickim i myślenickim⁶⁾ wierzą, że gdy się włoży jakiś pieniądz w koniec buta z lewej nogi pod średni palec i ten but nosi się ustawicznie, nie zdejmując go wcale ani na noc przez dni dziewięć, ciągle zaś myśli się o inkluzie, a pacierza przez ten czas ani razu się nie mówi, ani też nie myje, to ten pieniądz po upływie tego czasu staje się inkluzem.

W mniemaniu ludu krakowskiego⁷⁾ inkluz najczęściej trzyma się żydów, ale może go nabyć i katolik, gdyż zawsze jest do sprzedania w Krakowie, na Kazimierzu, tylko że trudno się o nim dowiedzieć, a zwłaszcza trzeba się zawczasu w odpowiedni spo-

¹⁾ L. 13. 113. Peczeniżyn.

²⁾ Sok. 259.

³⁾ Was. 94. Jagodne.

⁴⁾ Święt. 491. nad Raba.

⁵⁾ Z. 14. 134.

⁶⁾ Święt. 491. nad Raba.

⁷⁾ W. 1. 100.

sób przygotować. Mianowicie, trzeba przez siedm lat nie obcinać paznokci, nie myć się, nie mówić pacierza i do kościoła nie chodzić, a wtedy przyjdzie żyd jakiś i powie, gdzie go znaleźć i gdzie pójść po niego. Posiadacz takiego inkluz nie budzi żadnego podejrzenia, nie uchodzi za oszusta, ani za złodzieja, tylko za człowieka mądrego, jednakże troszeczkę zaprzadanego djabłu.

Inkluz można nabyć także przez kradzież. Skradziony inkluz nie wraca już więcej do właściciela, lecz służy nadal jego złodziejowi ¹⁾.

Nazwa inkluz pochodzi z łacińskiego *inclusus*, co znaczy zamknięty, osadzony. Tem mianem nazwano domniemanego ducha zamkniętego w jakimś przedmiocie, lub narzędziu, monecie lub orzechu podwójnym i przynoszącego pomoc ludziom wtajemniczonym.

O ile rzeczą jest pewną, że sama nazwa przeszła do ludu od warstw wyższych, istota wierzenia jest starsza. W myśleniu pierwotnym ludu, inkluz, pieniądz, który wyciąga za sobą inne, podobne sobie, nie jest zjawiskiem odosobnionem. Podobne działania, związane z innymi przedmiotami, przejawia się w wielu wierzeniach ludowych. Za częścią czegoś może podążyć całość. A więc za sprzedaniem jednorazowo mlekiem może podążyć cała wydajność mleka.

Coś co się wyciąga, pociąga, może pociągnąć, wyciągnąć za sobą rzeczy inne. Pożyczony, lub sprzedany postronek, nici, pociągają za sobą dobrobyt z domu i t. p.

Możemy z całą pewnością powiedzieć, że jeśli wiele wyobrażeń o inkluzie ukształtowało się pod wpływem obcym, to znalazły one szerokie zastosowanie u ludu dzięki temu, że były wyrazem i jego własnego myślenia.

Żal za sprzedaniem.

Powszechna jest u ludu wiara, że żal za sprzedaną rzeczą, lub zwierzęciem jest powodem, że się one nie darzą u nabywcy. Lud wystrzega się przejawiać swój żal z powodu takiego rozstania tem bardziej, im przywiązanie to było większe.

Nadmierny żal sprawia cierpienie umiłowanemu zwierzęciu. Odczuwa je ono i odwzajemniając się, marnieje z tęsknoty.

¹⁾ Święt. 493.

Dla tego też przed wyprowadzeniem na sprzedaż żegnają się z niem szczerze i serdecznie, ale gdy już zostaje sprzedane, starają się nie żałować go i wspominać tylko dobrze a życzliwie.

W pow. ostródzkim¹⁾ jeżeli sprzedawca żałuje później sprzedanej sztuki bydła, nie hoduje się ona u nabywcy. W pow. sandomierskim²⁾, bocheńskim, wielickim i myślenickim³⁾ utrzymują, że sprzedając krowę, nie należy jej żałować, boby bardzo ryczała i mleko straciła. W pow. nowotarskim⁴⁾ twierdzą, że wogóle nabywcy nie wiodłoby się. W pow. ropczyckim⁵⁾ dodają, że nawet uszłaby. W pow. krośnieńskim⁶⁾ z płaczem żegnają się z bydlęciem sprzedanem, błogosławią je, przemawiają do niego, pocieszają, gdy ryczy. W pow. sanockim⁷⁾ nabywcy uważają też na to przy kupnie krowy, aby sprzedający nie okazywali za nią żalu. W pow. chełmskim⁸⁾ żal za sprzedaną krową sprawia, że ona u nabywcy ciągle ryczy i traci mleko. W woj. wileńskim⁹⁾ mówią, że sprzedając lub darowując komu cokolwiek, nie trzeba tej rzeczy żałować, bo się zmarnuje.

Kiedy zwierzę zostało sprzedane i nabywca objął je w swoje posiadanie, nie należy już nawiązywać z niem żadnej łączności.

W pow. białskim¹⁰⁾ jeżeli ktoś sprzedając bydlę, już po odebraniu zapłaty jeszcze je pogłaska, to się takowe z pewnością dobrze chować nie będzie u nowego właściciela. W wielu okolicach Polski lud bacznie zwraca na to uwagę i drogą specjalnych zabiegów magicznych stara się uwolnić od nowego uroku. W pow. nowotarskim¹¹⁾ sprzedanego bydlęcia nie odprowadza się za obejście, uważając to za niedobre — jak gdyby się cały statek wygnało.

¹⁾ W. 6. 778. Dąbrówno. Mazury pr.

²⁾ W. 17. 166.

³⁾ Święt. 561. nad Rabą.

⁴⁾ W. 17. 166. Zakopane.

⁵⁾ W. 17. 166.

⁶⁾ W. 17. 166. Iwonicz.

⁷⁾ L. 8. 363. Wisłok.

⁸⁾ K. Chełmskie 2. 170.

⁹⁾ W. 17. 271.

¹⁰⁾ M. 7. 25.

¹¹⁾ W. 17. 166. Zakopane.

3. Zabiegi po kupnie.

Z chwilą, gdy nabywca rozstał się ze sprzedawcą i objął w posiadanie sztukę nabytą, czuje się zmuszony wykonać cały szereg nowych zabiegów magicznych. Ich zadaniem będzie: 1) usunięcie uroków, jakie mogą pochodzić od sprzedawcy, lub innych ludzi spotkanych w drodze powrotnej z jarmarku; 2) ochrona zwierzęcia przed urokiem sąsiadów; 3) skupienie mocy dodatnich, ażeby się bydlę darzyło w nowem obejściu; 4) wytworzenie dobrego współżycia z dawnym dobytkiem.

Oblewanie wodą.

W wielu miejscowościach nowonabyte zwierzę przed wprowadzeniem do chlewa oblewają wodą.

W pow. białskim ¹⁾ przyprowadziwszy kupione bydlę do domu, zaraz oblewają je wodą, aby się dobrze chowało. Przeważnie oblewają głowę. Gdy się otrząsie i wodę strzepie, znak to dobry, że się będzie darzyło.

W pow. chrzanowskim ²⁾ kupioną krowę przy wprowadzeniu do stajni żegnają i wodą ze skopca oblewają. W pow. olkuskim ³⁾, gdy się kupi krowę i wpędza do chlewa, to chcąc aby się nadała, trzeba postąpić w następujący sposób: nabrawszy wody w skopiec od mleka, wejść z nią na dach, i lejąc do trzeciego razu na strzechę chwytając prędko w podstawiony skopiec. Czwarty raz należy wylać tę wodę na krowę. W pow. wielickim, bocheńskim i myślenickim ⁴⁾, kupiwszy bydlę na jarmarku lub świnie i przyprowadziwszy je do domu „zakrapiają“ mu oczy z garnka lub skopca, albo też zlewają je pomyjami, żeby go nikt z oglądających nie urzekł. W pow. nowotarskim ⁵⁾ po przyprowadzeniu krowię wodą święconą, zwłaszcza gdy dużo ludzi szło i patrzyło, aby nie padł na nie urok. W pow. brzeskim ⁶⁾ jeżeli się kupiło krowę, winna gospodyni, po przyprowadzeniu bydlęcia do domu, polać je z tyłu wodą, a następnie otrzeć z czoła zapaską, przyczem należy splu-

¹⁾ W. 17. 169. Hecznarowice,

²⁾ W. 17. 169. Krzeszowice.

³⁾ Z. 11. 179.

⁴⁾ Święt. 561. nad Rabą.

⁵⁾ W. 17. 169. Zakopane.

⁶⁾ M. 11. 64. Radłów.

nać do trzeciego razu. W pow. tarnowskim¹⁾ przy wyprowadzeniu na sprzedaż krowię bydlę wodą święconą. Gdy przechodzą z bydłem przez pierwszą płynącą wodę, zakrapiają mu oczy, aby zabezpieczyć od uroku. W pow. tarnowskim i rzeszowskim²⁾ wprowadzają kupione bydlę do stajni, oblewa mu się wodą głowę między oczyma „do trzeciego razu“. Jeżeli bydlę się otrząśnie, będzie się z nim szczęścić, w razie przeciwnym, zwłaszcza jeżeli bydlę smutno wchodzi do stajni, nie będzie darzyć się nowemu gospodarzowi. W pow. krośnieńskim³⁾ przed stajnią lub oborą służący oblewa zwierzęciu do trzech razy głowę, a gospodarz spluwa 3 razy, mówiąc: „na psa uroki“. Później wprowadzając osobiście bydlę sam gospodarz daje mu pierwszą strawę. W pow. sanockim⁴⁾ aby kupiona świnia dobrze rosła i pasła się, zlewają ją wodą przed zapędzeniem do chlewa. W pow. dobromińskim⁵⁾, kto kupi krowę na jarmarku, wylewa na nią pełną putnię wody, aby „gadziną“ dużo mleka dawała. W pow. wołkowyskim⁶⁾, aby inwentarz świeżo nabyty chował się dobrze, to zaraz na samym wstępie, wprowadzając do obórki, oblewają go wodą. W pow. słonimskim⁷⁾ gospodarz, przed wprowadzeniem nowonabytej sztuki do swego budynku, wzięwszy wiadro wody, powinien trzykrotnie obejść dokoła chudoby, i za trzecim razem zaszedłszy z tyłu, wylać na grzbiet wszystką wodę. Lud mniema, iż jest to jeden z najlepszych środków, od złych następstw, które zazwyczaj sprowadza żal poprzedniego właściciela po sprzedanym dobytku.

W przytoczonych wypadkach oblewanie wodą spełnia podwójne zadanie. Wynikają one z istotnych własności wody. Woda spływająca zmywa i unosi i dlatego stosuje się ją dla usuwania uroków. Woda wzmacnia rozwój roślinności i pomnaża jej wydajność, i dla tego w zabiegach magicznych oblewanie wodą stosuje się w celu pomnożenia dobrobytu. Poświęcenie wody potęguje te jej własności.

¹⁾ W. 17. 166. Jawornik.

²⁾ M. 11. 136; W. 17. 169.

³⁾ W. 17. 169. Iwonicz.

⁴⁾ L. 8. 363. Wisłok.

⁵⁾ L. 2. 338.

⁶⁾ Fed. 1. 344. od Zelwy.

⁷⁾ Fed. 1. 344.

Trącanie o piec.

W pow. wielickim ¹⁾ kupionem prosięciem o piec trącają, żeby się nadal dobrze chowało. W pow. żywieckim ²⁾ wybierając się na jarmark z bydłem chwytają się pieca, mówiąc: „w Imię Ojca i Syna i Ducha św. amen“. To ma zapewnić szczęście przy sprzedaży.

W pierwszym wypadku chodzi, jak przypuszczam, o związanie nabytku z domem. W drugim, gospodarz, dotykając pieca przed wyruszeniem na jarmark, wznawia i wzmacnia związek swój z ogniskiem, będącem ośrodkiem życia domowego. Czy też zabieg ten nie sprawia, że moc magiczna domu, oczyszczona znakiem krzyża świętego, kieruje się przez gospodarza ku domowi, a nie odwrotnie? Uniemożliwia to wyjście w ślad za sztuką sprzedaną innego dobytku, pozostałego w domu.

W pow. dobromilskim ³⁾ kto kupi świnię, ociera ją o piec, aby była jak piec tłusta. Przypuszczam, że przytoczony cel tego zabiegu, jest tłumaczeniem nowszem. W pow. łukowskim ⁴⁾ chcąc kurę oswoić, tak, żeby nie uciekała do dawnego właściciela, trzeba ją złapać i pazurami poskrobać trzy razy po kominie.

Inne zabiegi przed wprowadzeniem do obory.

W pow. bialskim ⁵⁾ jeżeli się krowę kupiło na jarmarku i chce się ją ochronić od czarów, należy ją pierwęj, nim do własnej stajni, wprowadzić do szopy jakiego znajomego. Tutaj, gdy wchodzi do szopy, trzeba jej uciąć na progu kawałek ogona i tą samą siekierą rozciąć jej na rogach powróż, z którym się ją kupiło; potem pali się ten powróż wraz z owym kawałkiem ogona i dopiero wtenczas odprowadza się krowę do domu, a ta chociażby była kupiona od czarownicy, będzie się dobrze chowała. W pow. janowskim ⁶⁾ jeżeli kura kupiona ucieka z powrotem na dawne miejsce, trzeba jej upalić kawałek ogona, a przestanie uciekać.

Przez zakupione zwierzę powstaje związek między jej daw-

¹⁾ Z. 16. 262.

²⁾ M. 7. 20.

³⁾ L. 2. 337.

⁴⁾ Was. 93. Jagodne.

⁵⁾ M. 7. 25. Łodygowice.

⁶⁾ W. 16. 622. Studzianki.

nym właścicielem a nabywcą. Przypuszczam, że przypalając sznur i ogon nabywca spala to magiczne połączenie, a krowę, zamkniętą między dwoma ogniami oczyszcza od uroku.

Akt wprowadzenia nowonabytego zwierzęcia do obejścia, moment wkroczenia jego do chlewa, lub obory, zapoczątkowują nowe jego życie. Wszystkie zabiegi stosowane przez nabywcę do tej chwili zmierzały głównie do przerwania, zniszczenia łączności z poprzednim właścicielem. Teraz zwierzę oczyszczone i zabezpieczone od uroków powinno zapoczątkować nowe życie w warunkach najpomyślniejszych.

Lud wierzy, że od pierwszego kroku, od pierwszego jadła i t. p. uzależnione jest darzenie się jego na nowem miejscu. Dlatego też powszechnie bacznie zwracają uwagę na zachowanie się zwierzęcia w tej chwili i wszystkimi znanymi środkami potęgują pomyślne działanie mocy tajemnej, kierując ją na drogi upragnionego losu.

W pow bialskim¹⁾ przed wprowadzeniem do stajni nowozakupionego konia trzeba go uwiązać w sadzie u jakiego urodzajnego drzewa i tam mu dać jeść, aby się dobrze chował. Jeżeli przy domu nie ma sadu, w takim razie powinna mu sama gospodyni podać jeść na poduszce, aby zawsze był tak tłusty, jak poduszka. W woj. krakowskim²⁾ gdy się na targu lub jarmarku kupi świnie, kurę, gęś lub cokolwiek żyjącego na wychowanie do domu, wówczas, ażeby stworzenie to z domu nie uciekło, trzeba kawałek placka domowego wziąć do ust i pogryziony dobrze, wyrzucić potem ów placek z ust na ziemię, tak, aby zwierzę przyprowadzone chciwie go zaraz zjadło, a można być pewnym, że z domu uciekać już nie będzie. W pow. ropczyckim³⁾ gdy bydlę pierwszy raz wprowadzają do domu, trzeba czempredziej począć coś jeść, aby bydlę brało się chciwie do jedzenia w tym nowym domu.

W pojęciach ludu strona prawa jest dobra, strona lewa zła.

W pow. bialskim⁴⁾ wprowadzając kupionego konia po raz pierwszy do stajni, uważają, czy najpierw próg przekroczy prawą,

¹⁾ M. 7. 29. Łodygowice.

²⁾ K. Krakowskie 3. 135.

³⁾ W. 17. 169.

⁴⁾ M. 7. 29. Łodygowice.

czy lewą nogą, wróżąc z tego, czy się będzie dobrze, czy źle chował. Przyczem w niektórych miejscowościach starają się, aby bydlę weszło prawą nogą przez próg obejścia lub do stajni¹⁾. W pow. ropczyckim²⁾ gdy bydlę pierwszy raz wprowadzają do domu, wszyscy domownicy powinni się na bok usunąć, aby bydlę weszło pierwsze.

W pow. ostródzkim³⁾ nowonabyte bydlę powinno przejść do obory przez stal, co zabezpiecza od czarów.

Ostatni akt oczyszczenia od uroków. Stal w tym wypadku, jak przypuszczam przejmując własności tnących narzędzi stalowych, żelaznych i t. p., o których izolacyjnych własnościach wspominaliśmy na początku tej pracy.

W pow. nowotarskim⁴⁾ jeżeli kto kupi konia, bije go zaraz czapką, lub kapeluszem po głowie, aby nigdy nie był bez konia, tak, jak bez czapki.

Możnaby przypuścić, że zabiegiem tym nabywca wytwarza związek między koniem a swoją czapką. Ponieważ z czapką nie rozstaje się nigdy, nie rozstanie się i ze związanym z nią magicznie koniem. Zabiegi podobne lud stosuje nie tylko po zakupieniu bydła.

W pow. wadowickim⁵⁾ gdy kto kupi nowe ubranie powinien zaraz włożyć do kieszeni tegoż choćby kilka centów, aby się tego ubrania „pieniądze trzymały“.

Powszechnie lud polski po nabyciu lub wogóle objęciu czegoś w posiadanie, stara się moment ten związać z takimi czynnościami, które, będąc wyrazem dobrobytu, wpłyną dodatnio na pomyślność nowego przedsięwzięcia.

Obawa przed urokiem sąsiada.

Nowonabyte zwierzę jest bardzo podatne na uroki i upodabnia się tem do noworodka.

Spojrzenie sąsiada, zazdrosna pochwała, lub nieopatrzne dotknięcie spowodować nań może urok szkodliwy dla jego zdrowia.

¹⁾ W. 17. 169.

²⁾ W. 17. 169.

³⁾ W. 6. 778. Olsztynek. Mazury pr.

⁴⁾ M. 7. 29. Czarny Dunajec.

⁵⁾ L. 2. 222. Andrychów.

Dlatego człowiek mający złe oczy, gdy nie chce komuś zrobić szkody, patrzy na swoje paznokcie, zanim spojrzy na cudzą własność.

W pow. brzeskim i bocheńskim¹⁾ gospodarz, kupując prosię, krowę lub „belejaką gadzinę“ nie chce pokazać jej sąsiadowi, bo przez to mógłby mu ją „uziunąć“ i nie darzyłoby mu się z wiosną. A jeżeli już pokáže, to dla odwrócenia nieszczęścia poplują „tfy, tfy, tfy“ i ocierają nadołkiem (dolna część koszuli kobiecej), lub spodniami zwierzę, a niezawodnie z wiosną darzyć się ono będzie. W pow. brzeskim²⁾ każdy z sąsiadów przychodzących oglądać nowokupione bydłę, ma wprzód, zanim zapyta o cenę, ilość lat, i t. p. powiedzieć: „na psa urok“. Gdy to powie, nie rzuci na bydłę uroków. W pow. sądeckim baczą na to, żeby nowonabytej żywiznie, żaden obcy nie cisnął czego do zjedzenia. Wierzą bowiem, że może to spowodować nieszczęście, przynieść uroki.

Nowonabyte bydłę w oborze.

Zdarza się czasami, że nowonabyte zwierzę mimo stosowanych zabiegów nie darzy się w oborze, nie może się żyć z dawnym bydłem, uroczy je, lub wreszcie samo ulega złym wpływom dotychczasowych mieszkańców obory.

W pow. ostródzkim³⁾ jeżeli nowonabyte bydłę nie może się przyzwyczać do obory natenczas obmywa mu się w naczyniu nogi i użytą do tego wodę wylewa się do obory. Zabieg ten lud uważa za bardzo skuteczny. Możemy go sobie wytłumaczyć w ten sposób: cząsteczki zwierzęcia przenikają do wody. Woda zostaje związana magicznie ze zwierzęciem. Przez tę wodę, wylaną w oborze, zostaje zwierzę związane z oborą.

W pow. chełmskim⁴⁾ mówią, że gdy nowe bydło spędzi się do obory, w której już stoi dawne, miejscowe, to może ono wyzdychać, bo krew na krew naszła.

W pow. myślenickim⁵⁾ aby bydło kupione nie bodło się z dawnym, wprowadzając je do stajni, rzucają za niem trzy razy

¹⁾ L. 13. 325.

²⁾ M. 11. 64.

³⁾ W. 6. 778. Dąbrówno.

⁴⁾ K. Chełmskie. 2. 166.

⁵⁾ W. 17. 169. Osieczany.

gliną z kretowiska. W pow. bialskim¹⁾ jeżeli krowa ryczy z tęsknoty za dawnym miejscem i nie chce się paść, to ją trzeba okadzić dębem zielem, łatowicą i czerwoną leliją. W pow. będzińskim²⁾, jeżeli nabyte zwierzę ryczy, żreć nie chce, lub zdradza niepokój, wówczas należy nowonabywcy natychmiast udać się z prośbą do poprzedniego właściciela, aby pieniądze, które za ten dobytek otrzymał, wyjął z ukrycia i na pewien czas położył w miejscu wolnym, nie przyciskając ich jakim obcym przedmiotem.

Przypuszczam, że w zabiegu tym przejawia się wiara w związek, jaki powstaje między zwierzęciem sprzedanym, a otrzymaniem za niego pieniędzmi. Pieniądze te w rękach sprzedawcy mają mieć tę samą wartość, co zwierzę wyzbyte. Jeśli się je chowając przyciśnie nadmiernie, ucisk ten odczuwać będzie zwierzę. Dla tego też w wypadku przytoczonym, udają się do poprzedniego właściciela z prośbą o wydobycie pieniędzy z ukrycia.

Podobna myśl wyraża się w następującym powszechnym wierzeniu: gdy rzeźnik kupuje bydlę, a nie daje tyle, co warto, bydlę schudnie³⁾.

Otrzymana suma — to wartość zwierzęcia sprzedanego. Jeśli zamiana nastąpiła błędnie — musi nastąpić wyrównanie. Pieniądze nie mogą się już zmienić, więc zmienia się bydlę, chudnie do odpowiedniej wartości.

W związku z tem istnieje powszechna wiara, że nie należy zbyt targować zwierzęcia przeznaczonego na przychówek. Zdarza się, że do umówionej sumy, nabywca dodaje jeszcze coś niecoś dobrowolnie, ażeby się zwierzę darzyło. Naddatek w myśl wyżej powiedzianego opłaci mu się, zwierzę bowiem wkrótce wyrówna nadwyżkę.

Przetarg.

Jako ostatni, a niechybnie skuteczny środek przeciwko niedarzeniu się nowonabytego zwierzęcia, stosuje lud przetarg wrzekomy.

W pow. szczycieńskim⁴⁾ jeżeli nabyte zwierzę nie chce się hodować, źle jada, to się nazywa: nie poręczyło się. Taką

¹⁾ M. 7. 20. Łodygowice.

²⁾ Fed. 1. 276. Żarki.

³⁾ W. 17. 168. Gołębiowski. Lud.

⁴⁾ W. 6. 778. 779. Wielbork. Mazury pr.

sztukę trzeba sprzedać raz jeszcze pozornie. Gospodarz stara się, żeby ją nabył sąsiad: przychodzi, prosi i nalega uporczywie i długo. Sprzedać je można nawet dziecku, żeby tylko nie uchybić formie kupna. Trzeba przytem zapłacić pieniądze i wypić lit. kup. Potem bydle na pewno będzie dobrze jadło i darzyło się. W pow. brzeskim i bocheńskim¹⁾ podobnie przetargowują niedarzącą się trzodę. W pow. chełmskim²⁾ jeśli nowonabyta sztuka nierogacizny jest smutna i nie chce jeść u nowego właściciela, dowodzi to, że z żalem sprzedana została. Wówczas sprowadza się kogoś mającego szczęście do świń (a jest nim zwykle we wsi jedna wiadoma osoba) i idzie z nim do chlewa. Osoba ta wrzekomo kupuje świnię od właściciela za gotówkę. Targują długo i targu przybijają przy wódce. Po przetargowaniu ucina się świni sam koniuszek ogona. Zwierzę, sądząc, jak mówi O. Kolberg, że już należy do owej szczęśliwej osoby (aczkolwiek z chlewa ruszone nie zostało) je doskonale i wypasa się jak należy.

Przypuszczam, że mocą nowego przetargu unicestwia się wszystkie dotychczasowe zabiegi.

Zwierzę znów magicznie zmienia swoją sytuację. Wolne od uroków i w odmiennem ustosunkowaniu sił magicznych, może zacząć nowe, szczęśliwe bytowanie.

IV. Zakończenie.

Akty tak zwykle dla naszego myślenia, jak pożyczanie, kupno lub sprzedaż, w wyobraźni ludu są czemś bardziej złożonem.

Pożyczając przedmiot, oddając go w czasowe posiadanie drugiemu osobnikowi, poddajemy go możliwości przenikania mocą obcą, która może okazać się dla nas szkodliwą.

Kupując coś, istotę żywą lub jakiś przedmiot nieożywiony, wchodzimy w jego posiadanie.

Jednakże przedmiot ten pozostaje jeszcze związany mocą tajemną z jego poprzednim właścicielem. Zabiegi, jakie lud nasz stosuje przy pożyczaniu, kupnie i sprzedaży, wykazują troskę o dobrobyt przedmiotu, zmierzają do uchylenia tych właśnie złych

¹⁾ L. 13. 328.

²⁾ K. Chełmskie 2. 145.

wpływów, które mogłyby mu zaszkodzić i usiłują wytworzyć nowy, własny związek.

Usiłowania te są wyrazem pierwotnego światopoglądu. Kształtuje się on pod wpływem swoistego myślenia, właściwego ludowi.

Zabiegi magiczne, związane z pożyczaniem, kupnem, i sprzedażą, jako przejawy tego myślenia wspólnego wszystkim ludom pierwotnym, nie są czemś wyróżniająco charakterystycznym dla ludu polskiego.

JAN ST. BYSTRON.

WPLYWY PIEŚNI SZLACHECKICH W POEZJI LUDOWEJ.

TREŚĆ: Uwagi ogólne s. 112. — Pieśń o młynarzu i dziewczynie s. 114. — Pieśń o niewieście i kogucie s. 117. — Pieśń o koszeniu łączki s. 120. — Pieśń o pani i doktorze s. 122. — Pieśń swachny s. 123. — Pieśń Karpińskiego o Filonie i Laurze s. 125.

Uwagi ogólne.

Poglądy uczonych na pieśń ludową przechodziły rozmaite koleje — zazwyczaj obracały się one w ekstremach. Patrzono więc na nią zrazu przez długie czasy jako na twór bez wartości, zostający w słusznej wzdardzie; potem, z początkiem XIX wieku nagle uznano w niej skarbnicę najdawniejszych tradycji ludu, źródło artystyczne niezrównanej mocy i piękna, w którego nieprzebranem bogactwie miała się odrodzić wypaczona na cudzoziemskich wzorach literatura narodowa. Gdy nadzieje te zawiodły, odwrócono się od niej z niechęcią i znów odezwały się głosy, że twory ludu są czemś późnem, pod wpływami zewnętrznymi powstałem, czem bliżej interesować się nie warto; historycy literatury, którzy zrazu skłonni byli widzieć w twórczości ludu szczątki przeszłości pogańskiej Polski i którzy w podręcznikach jako okres przeddziejowy omawiali pieśni i baśni ludu — przestali zwracać uwagę na te działy i pozostawili je amatorstwu zbieraczy; czasami tylko tu i ówdzie ktoś nauczał o ogromnej wartości literackiej i artystycznej tych zapomnianych objawów twórczości zbiorowej.

Prowadzono więc teoretyczne spory, ale nikt nie zabrał się do opracowania materiału. Jeden jedyny Karłowicz, czynny i ruch-

liwy inicjator badań naukowych na tyłu odłogiem leżących polach także i tu dał pierwsze próby uogólnień i monograficznych opracowań; wymieniamy tu w pierwszym rzędzie jego *Systematykę pieśni ludu polskiego*, zaczęta w III tomie *Wisty* i tamże przez kilka roczników kontynuowaną. Praca ta nawiązuje do pomnikowego zbioru ballad angielskich i szkockich Childa i do wyzyskanego tamże ogromnego materiału porównawczego próbuje nawiązać odmianki polskie. Niestety, praca ta nie wywołała większego zainteresowania; niedługo potem Karłowicz poświęcił czas swój ogromnym wydawnictwom słownikowym i zaprzestał dalszych na tem polu badań.

Obok monograficznego badania poszczególnych wątków, ich wędrowek, typów, rozpowszechnienia itd., wysuwał się drugi problem: samodzielności pieśni ludowej. Mówili jedni, że pieśń jest tylko echem literatury warstw wyższych; twierdzili inni, że jest to samodzielna, istotna, z głębokiej oryginalności artystycznej ludu wypływająca twórczość zbiorowa. Po raz pierwszy postawił to zagadnienie na konkretnym gruncie St. Windakiewicz, jeden z zupełnie wyjątkowych u nas historyków literatury, który także i twórczość ludową uznaje za swe pole badań. Ogłosił on mianowicie w „Ludzie” w tomie X rozprawę p. t.: *Pieśni i erotyki popularne z XVII w.*, w której stwierdził w sposób nie podlegający żadnej wątpliwości, że cały szereg pomysłów i zwrotek miłosnych i swawolnych pieśni XVII wieku można do dziś dnia odnaleźć w pieśniach ludowych, że zatem twórczość ludu w tym zakresie znajdowała się pod niewątpliwym wpływem literatury szlacheckiej. Okazało się, że przepatrzenie dawnej literatury dać może dużo ciekawego materiału i wyjaśnić nam genezę niektórych utworów, a zarazem rzucić światło na ogólny charakter pieśni ludowej. Oczywiście, konstatowanie takich wspólności i zależności wymaga szerokiej znajomości literatury staropolskiej jak niemniej i samejże pieśni ludowej, stąd też poszukiwania takie na ogół są trudne; konieczna tu jest współpraca całego szeregu osób, które poszczególne spostrzeżenia będą ogłaszały jako przyczynki do tej całości, jaką z czasem może uda się złożyć. Nie mamy takich przyczynków wiele! Jedynie pani H. Windakiewiczowa ogłosiła parę uwag p. t.: *Wiersze Olbrychta Karmanowskiego, Jerzego Szlichtinga i inne z „Wirrydarza Poetyckiego” zachowane w tradycji ustnej w XIII tomie „Ludu”, str. 299—304.*

W rozprawce *Przysłowia utworzone z fragmentów pieśni ludowych* drukowanej w II t. Prac i materiałów antropologiczno-archeologicznych i etnograficznych, omawiając powiedzenie przysłowiowe: „kiedy cię pocałuję, trzy dni cukier w gębie czuję“, podałem na paru stronach (29—34) dzieje tego zwrotu, którego używa już Kochanowski, w pieśni ludowej. Tych kilka kartek, które obecnie ogłaszam, mają być dalszym przyczynkiem do wyświeatlenia tej ze wszech miar ciekawej i ważnej kwestji stosunku twórczości ludowej do literatury warstw wyższych.

Pieśń o młynarzu i dziewczynie.

Że badania takie rozwijać się mogą jedynie drogą drobnych przyczynków, świadczy fakt, że zbiór pieśni erotycznych *Pieśni i tańce* z r. 1614 (przedrukowany przez T. Wierzbowskiego w Bibliotece zapomnianych poetów i prozaików polskich) omówiony tak szczegółowo przez Windakiewicza, nastrocza nam jeszcze cały szereg spostrzeżeń i uwag, będących uzupełnieniem wywodów zasłużonego historyka literatury.

A więc np. taka pieśń, nazwana w zbiorze *taniec 9*. Pieśń ta, bardzo wyraźne obscenum, służyć nam może jako charakterystyczny przykład żywotności tego rodzaju pomysłów. Brzmi ona:

Młynarzu, mrugniewa na się po razu,
Mrugnij ty pierwej, bo tobie pilniej do jazu.
Młynarzu, zmielże mi pszenicę do razu,
Mam pytel włosiany, bez wszelkiej nagany, młynarzu.
Młynarzu, abo się boisz urazu?
Nie bój się miły, a pytluj w tej chwili, młynarzu.
Młynarko, ja młynarz, pytłowałbym sześćkroć raz po razu.
Pytlujże śmieie, byś chciał do niedziele, młynarzu.
Młynarzu, zabij mi kaczkę na jazu,
Weźmi raśniczkę, trafiaj w dziureczkę do razu.

Do dziś dnia śpiewają w Ropczyckiem ¹⁾ pieśń, którą należy wywieść bezwątpienia z powyższej:

Poniosła dziewczyna pszeniczkę do młyna
Ale nie zastała młynarza Marcina.
Młynarzu Marcinie, Marcinie młynarzu,
Czyli mi ty zmielesz pszeniczkę od razu?

¹⁾ WAK. XV 166. (= Zbiór wiadomości do antropologii krajowej).

Jeżeli chcesz na raz, to ci zmielę zaraz,
 Jeżeli chcesz pytlować, musisz zanocować.
 I młynarz się bierze zwykle koło pytła,
 Jaże na młynarzu popekała kitla.
 Wziął ci ją za rączki, wziął ją między wory,
 Jaże na młynarzu popekały pory.
 I młynarz się bierze zwykle koło kosza,
 Jaże na dziewczynie wystąpiła rosa.

Podobnie śpiewa się tę pieśń w Radomskim ¹⁾ (od Łagowa, Ociesęki) przy weselu, po oczeplinach (na co należy zwrócić uwagę):

Przyjechała dziewczyna do młyna,
 Przywitała młynarza Marcina.
 Hej hej, młynarzu Marcinie,
 Spytluj pszeniczkę dziewczynie.
 A zobaczył młynarz,
 Że ładna dziewczyna,
 Powyganiał wszystkę
 Czeladkę ze młyna.
 Żeby miała, żeby miała na raz,
 To bym ja jej tu spytłował zaraz.
 Ale mam ja jej pytlować,
 Trzeba nockę zanocować.

Jak się zaczął młynarz
 Kręcić koło kosa (kosza)
 Jaże na dziewczynie
 Wystąpiła rosa.
 Hej hej, młynarzu Marcinie,
 Spytluj pszeniczkę dziewczynie.
 Nie miała dziewczyna,
 Od pytła zapłacić,
 Musiała za pytel,
 Swoją wianek utracić.
 Hej, hej, młynarzu Marcinie,
 Pytluj pszeniczkę dziewczynie.

Pieśń podobną zna Kolberg z Krakowskiego ²⁾ (od Ojcowa, Pieskowa Skała) również jako weselną; obecnie jest ona jeszcze bardzo szeroka znana, jako pieśń żartobliwa, przyczem już zdaje się zatracać w niektórych wypadkach sens pierwotny. W rękopiśmiennych zbiorach S. Udzieli ³⁾ znajdujemy cały szereg tekstów itd. z różnych stron Galicji: (pow. wielicki: Wiśniowa, Łazany; pow. grybowski: Berdychów; pow. brzozowski: Haczów; pow. limanowski: Tymbark; pow. rohatyński: Ludwikówka) — wszystkie one są skrótem tekstu ropczyckiego. Czasami, jak np. w pow. łańcuckim ⁴⁾ (Hussów) pozostał nam tylko szczytek:

Młynarzu, młynarzu, młynarzu Marcinie,
 Spytlujże pszeniczkę na dobrej dziewczynie.

¹⁾ Kolberg, Radomskie II. 41. Końcowa zwrotka o zapłacie za wianek zapożyczona jest z pieśni o przewoźniku, któremu dziewczyna za przewóz nie ma czem zapłacić, cf. Bystron Pieśń o dziewczynie i przewoźniku, Lud XXII.

²⁾ Kolberg, Krakowskie II 71.

³⁾ W Muzeum etnograficznem w Krakowie.

⁴⁾ Tamże.

Wszystkie te teksty tworzą jedną grupę, powstałą z połączenia pieśni szlacheckiej z postacią młynarza Marcina, dobrze ludowi znaną z bardzo szeroko rozpowszechnionej i chętnie do dziś dnia śpiewanej pieśni

U młynarza Marcina
Jest tam piękna dziewczyna,

do której to dziewczyny pan wkrada się podstępem, zawiązany w worze; jest to zresztą także i na zachodzie znany temat facecyjny i do nas niewątpliwie z niemieckiej pieśni się dostał (Der Edelmann im Habersack).

W ściślejszym związku z tekstem szlacheckim pozostaje urywek, śpiewany wśród całego szeregu innych czterowerszy wyśmiewających młynarzy w Siewierzu ¹⁾:

Młynarzu, młynarzu,	A weź że łużyczki,
Kaczyczka na jazu	Zabij ją od razu.

Zapewne w związku z naszą pieśnią pozostają także i śpiewki, tekstowo niezależne od szlacheckiej, ale oparte na tem samem porównaniu, jak np. w pow. nowotarskim ¹⁾ (Odrowąż)

Młynarzu, młynarzu, zmielże mi bez miarki,
Dyć ja ci się przydam, kie niemasz młynarki,

albo też w okolicach Rabki ²⁾

Młynarzu, młynarzu, dobrze ci się miele
Koło ci się połamało, paprzyca się chwieje.
Młynarzu, młynarzu, puść wodę na koło,
Będzie ci się męło do rana wesoło.

W pow. brzozowskim ³⁾ (Haczów) śpiewają znów taką pieśń:

Zapytał się ojca syn	U dziewczyny pod fartuszkim,
Dzie będziemy stawiać młyn?	Bo tam będzie dobrze męł.

Oczywiście, w podobnych wypadkach możemy jedynie wyrazić przypuszczenie, którego udowodnić nie sposób — zupełnie prawdopodobne jest także i niezależne powstanie podobnych utworów.

¹⁾ Zbiory rkps. S. Udzieli.

²⁾ WAK. XII. 169.

³⁾ Zbiory rkps. S. Udzieli.

Wreszcie na Rusi zapisał nam Czubiński¹⁾ pieśń, na podobnym motywie opartą, pozostającą — być może — w związku ze szlachecką:

Oj pidu ja do młyńa, ta do dziurawoho,
Spodobaju melnyceńka kuczerawoho.
Oj melnyku, meluyceńku,
Zmely meni pszenyczeńku.
Ne zmeliu, no spytluju,

Prydy, serce, pociluju.
Tam to, mamciu, melnyk,
Tam to, mamciu, dobryj,
Tam to mamciu, choroszyj,
Mele żyto bez hroszej.

Pieśń o niewieście i kogucie.

W tymże starym zbiorze uwagę naszą zwraca pieśń, nosząca tytuł: 26 Taniec. Długi ten, również dość swawolny (mówiąc ogólnie) taniec zachował się fragmentarycznie w pieśniach ludowych — i co ciekawe, przedewszystkiem na kresach zachodnich, północnych i wschodnich. Oto tekst siedemnastowieczny:

Poszła niewiasta z kurem do miasta, nie chciał jej rano piąć.
Piejże ty kurze, w mojej komorze, póki cię nie przedam.
Poszła dziewczyna do ogródeczka, jako śliczna łani
Kuraszek na nią szyjkę wyciągnął, jako opętany.
Pauna się śmieje, gdy kurek pieje, jęła go targować,
Niewiasty prosi, kurka podnosi, za co go chcesz sprzedać?
Bo mi się godzi, niechaj mię budzi, bym nie zasypiała,
Piejże ty kurze, w mojej komorze, będę-ć jeść, pić, dawała.
Kurek w pół nocy pannę przytłoczy, jał ci nad nią piąć,
Skrzydła rozciągnął, szyjkę wyciągnął, jęła się panną śmiać...

— i tak dalej w ten sposób. Windakiewicz²⁾ zwrócił uwagę na pieśń z Łęczyckiego (od Zgierza)³⁾:

✓ Jechała niewiasta z kogutkiem do miasta
Co jej nie chciał rano piąć.
Zapał jej na drodze, baba rada srodze,
Pójdź kurasiu do domu!
A piejże ty kurze, ua wysokiej górze
Bo ja muszę rano wstać,
Czeladkę pobudzić, sama się ochludzić
Śniadaneczko zgotować!

¹⁾ Чубинский, Труды этногр-стат. экспед. въ западнорусский край, V. 17.

²⁾ Windakiewicz, Lud X. 202.

³⁾ Kolberg, Łęczyckie 127.

Zależność tak formy, dość sztucznej, jak też i treści, jest niewątpliwa. Widzimy jednak, że w owym szczątku zatracił się pierwotny sens pieśni; zjawisko podobne obserwować możemy dość często, gdyż zbyt ryzykowne przenośnie nie mają szans utrzymania się wśród ludu i stopniowo nawet najmniej przyzwoite teksty ulegają zupełnej zmianie. Jedyny to jednak tekst z centralnej Polski; mamy natomiast teksty ze Śląska i z Kaszub.

Na Górnym Śląsku zapisano w pow. bytomskim ¹⁾ następujący fragment:

Jechała niewiasta z kokotem do miasta, 2
 Iż jej kurzec uie chciał piał.
 Już mu pypeć zdarła i źreć nic nie dała
 A jednak jej nie chciał piał.
 Sprzedała kokota wielkiego huncwota
 W mieście na targowisku,
 Kupiła se kurka co ma złote piórka
 Będzie więcej z niej zysku.

Również i na Kaszubach znany jest urywek, śpiewany dzieciom w kolebce (Biechówko ²⁾):

Pòszła njevjasta s kuroszkę do mjasta;
 Bò ji njechcèł reno pjòc.
 Zapjèł ji na drodze, wuceszyla sę srodze;
 Pòj kuròsku dodom pjòc.

Daleka to droga od wyuzdanego erotyku do pieśni kołyskowej, ale pamięć tradycji jest krótka: na terytorjum polskiem rzeczywiście żaden z dochowanych fragmentów nie pozwala się

¹⁾ Zbiór rękopiśmienny pieśni górnośląskich Ł. Walisa w depozycie Polskiej Akademii Umiejętności. Tamże mamy zapisany urywek, który jest dalekiem echem naszej pieśni:

Jechała niewiasta na ośle do miasta, V
 Potkała tam Michała.
 Gdybyś mnie ty Michał za — — popychał,
 Sporzej bym ja jechała.

²⁾ Cenôva F. Skôrbs kaszëbskosłòvjnskje mòvé, Świecie 1868, str. 105; Cenôva, Sbjór pjesnj svjatovih, Świecie 1878, III. 83; tamże na str. 15 spotykamy pieśń o analogicznym początku:

Jechał chłop z targu z mjasta,
 Spadła mu z woza njevjasta.

Obejrzał się po chwili,
 Njevjasta już o pół mili, itd. itd.

domyślać intencji pierwowzoru. Ciekawym trafem odnajdujemy ją jeszcze na Białorusi ¹⁾:

Poniosła niawiesta
Pitucha na miasta.
Na szto mianie prodajesz?	A u kleci, kleci,
Czemu raou nia piałesz?	Dy na nowym mostu,
Budu tohie rano pieć	Lazić cholosty
Niasi mianie u nowu kleć,	Jak sobaka bezchwosty itd. itd.
Posadzi na krować	

Brak tu części środkowej, którą wydawca, Szejn, starannie wykropkował, uniemożliwiając nam stwierdzenie stopnia zależności tej pieśni od polskiego pierwowzoru; niewątpliwie jednak pieśń to w brzmieniu obecnem nieprzyzwoita, o czym świadczy zarówno zapisany wstęp, zakończenie również dość ryzykowne, jak wreszcie i samo wypuszczenie partji środkowej.

Sam fakt, że pieśń polska znachodzi się na Białej Rusi, nikogo dziwić nie może; wiadomo, że wpływ kulturalny polski na Białej Rusi był i jest ogromny, specjalnie w zakresie literatury ludowej: tematy i motywy przechodzą niejako żywcem do ludu białoruskiego. Tak więc cały szereg pieśni śpiewa się wprost po polsku, inne znów w mieszanym djalekcie polsko-białoruskim lub też z licznymi wtrętami polskimi. Zadziwić natomiast może fakt, że na cztery dochowane nam do dziś dnia teksty aż trzy pochodzą z kresów, i to tak odległych, jak Śląsk, Kaszuby i Białoruś. Widocznie pieśń była niegdyś powszechnie znana w całej Polsce, i to nawet poza granicami państwowemi (jak na Śląsku) czy też językowemi (na Rusi); z czasem została zapomniana prawie zupełnie w centralnej Polsce, — być może, jako stopniowo mniej zrozumiała, być może świadomie tępiona przez duchowieństwo czy też poważniejsze elementy wśród ludu — zachowały ją natomiast bardziej konserwatywne kresy.

Nasuwa się z kolei pytanie, tak trudne niejednokrotnie do rozstrzygnięcia: czy pieśń to ludowa, która została przejęta i przekształcona przez szlacheckiego piosenkarza, czy też ów tekst szlachecki jest pierwotny i dopiero przez pośrednictwo szlachty, lubującej się w podobnego rodzaju conceptach, przeszedł do ludu? W tym wypadku należy — zdaniem mojem — przypisać

¹⁾ П. В. Шейнъ, Бѣлорусскія народныя пѣсни. Petersburg 1874, str. 353.

autorstwo pomysłowości naszego rymopisa; tekst nasz jest zbyt sztucznie zbudowany tak pod względem formy, jak też i treści, aby mógł uchodzić za utwór ludowy. Samo porównanie natomiast może być ludowe — ale nie musi: mogło ono powstać zupełnie niezależnie wśród ludu czy wśród szlachty, podobnie jak po dziś dzień ciągle podobne porównania powstają z mniejszymi czy większymi szansami utrwalenia się w zwyczaju językowym czy w rekwizytorni literackiej. Spotykamy je współcześnie w czterowierszach ludowych, jak np. wśród ludu nadraabskiego.¹⁾:

Kogutek piał,
Ogonkiem chwiał.

Moja panno puźże mnie,
Koguteczku, dzióbże mnie.

Być może zresztą, że i ten czterowiersz jest dalekiem echem naszej pieśni.

Pieśń o koszeniu łączki.

Omawiamy jeszcze jeden „taniec“, noszący porządkową liczbę 29; jest on znów bardzo ryzykowny — rzecz znamienita, że te właśnie pomysły najłatwiej przechodzą do ludu:

Nie będziesz ty mojej łączki kosił,
Choć byś mię też i najbardziej prosił.
Bociem już inszemu obiecała,
Nie będę już dalej nim matała.

Porównanie to spotykamy dość często wśród ludu. Tak np. znajdujemy w Ropczyckiem ²⁾ następujący czterowiersz:

A moja dziewczyno, mam cię o co prosić,
Żebyś dozwoliła swojej łączki kosić.
Oj nie, nie dozwolę, pokoszę se sama,
Na mojej łączynie cztery kopy siana.

Kilkakrotnie spotykamy podobne zwrotki, włączone w pieśń o pannie, pasącej pawia. Pieśń to już dziś niezrozumiała, tak że zachodzi potrzeba uzupełnienia jej w ten czy inny sposób; jednym z tych sposobów jest właśnie przekomarzanie się panny z pawiem (czy też z kochankiem):

¹⁾ Świętek J. Lud nadraabski, Kraków 1893, str. 264.

²⁾ WAK. XV. 76.

Zaczął jej się bardzo pięknie prosić
 By mu dała, by mu dała swoją łąkę posiec.
 Wedle łączki bystra woda ciecze,
 Moją łąkę, moją łąkę, nie lada kęp siecze.
 Moja łąka przy niskiej dolinie,
 Można ją siec, można ją siec tak w lecie, jak w zimie.
 Kto hędzie chciał moją łączkę posiec,
 Musi mi się, musi mi się bardzo pięknie prosić.
 Nie dam, nie dam, pokoszę ją sama,
 Będę miała, hędę miała czterdzieści fur siana.

Tekst ten pochodzi z Wielkopolski ¹⁾; inne teksty przytacza Kolberg z Poznańskiego ²⁾, z Mazowsza ³⁾, z Łęczyckiego ⁴⁾; znamy i warjant kaszubski ⁵⁾.

W dalszym ciągu naszej pieśni szlacheckiej spotykamy wezwanie do chłopca, aby dał stalić kosę:

Idźże i ty rychlej do kowala,
 By się twoja kosa zgotowała.
 Daj ją mocno stalić i kartować
 Prawie do soboty nagotować.

 On rzekł: ujrzysz, miła w krótkiej chwili,
 Że ta moja kosa nie omyli etc.

Także i ten motyw spotykamy w pieśni ludowej (Końskie) ⁶⁾:

Mam ja też Kasiu łączkę zieloną,	Mam ja też Kasiu kosisko spore,
Na niej traweczkę niepokoszoną.	Jak łączkę potną, to zaraz zgore,
Tylko koszenia potrzeba	Kosi, kosi, wedle kosi,
Da nam pan Bóg wszystko z nieba	Pójdzie pokos na pokosy,
Dobrze nam będzie.	Aż kosa przyjmie.

Samo zakończenie tańca:

Przydźże miły, do mnie do ogroda,
 Będziesz kosił, gdy będzie pogoda etc.

jest przekształceniem bardzo szeroko znanej pieśni zalotnej:

¹⁾ Lipiński J. Piosnki ludu wielkopolskiego, 1842, str. 89.

²⁾ Kolberg, Poznańskie IV. 32 (od Gniezna) 33 (od Rawicza) 34 (od Śremu, Kościana).

³⁾ Kolberg, Mazowsze II. 242 od Grojca, Rajgrodu (cf. Windakiewicz), Lud X. 202).

⁴⁾ Kolberg, Łęczyckie 92 (od Dąbia).

⁵⁾ Cenôva, Sbjór III. 31 (Bukowiec).

⁶⁾ Kolberg, Radomskie II. 39.

Kiedy będzie słońce i pogoda,
Przychodź Jasiu do mego ogroda itd.

Na zależność tę zwrócił uwagę Windakiewicz ¹⁾. Sądzę jednak, że nie należy wyprowadzać początku rzeczonej pieśni zalotnej wprost z „tańca”; przypuszczam raczej, że jakaś nieznana nam pieśń była źródłem pieśni zalotnej, a zarazem dała początek powyższemu przekręceniu.

Pieśń o pani i doktorze.

Do dziś dnia zachował się również w pamięci szerokich warstw — i to nie tylko ludowych — wiersz żartobliwy o pani, co doktora o radę pyta. Spotykamy go np. w Wirydarzu Jakuba Trembeckiego ²⁾ wśród wierszy D. Naborowskiego (z czego zresztą o autorstwie jeszcze wnosić nie można):

Jedna pani a młoda, pytała doktora
Kiedyby... z rana, czy z wieczora?
Doktor niewiele myśląc, tak paniej odpowie:
Z wieczora miłość radość, a po ranu zdrowie.

Inny tekst zawdzięczamy J. A. Morsztynowi (Lutniej księga wtóra) ³⁾:

Kiedy się lepiej zalecać, doktora
Pytała panna, z rana, czy z wieczora?
Doktor powiada: lepiej to osłodzi
Wieczór, lecz rano nie tak zdrowiu szkodzi.
Uczynię, mówi, według twego zdania:
Wieczór dla smaku, dla zdrowia z zarania.

Utwór ten, bardzo jasny i krótki miał wszelkie szanse utrwalenia się w pamięci długich pokoleń. Pamiętam, że powtarzano go za moich czasów szkolnych, jako żart uczniowski — i sądząc, że utrzymywał się on drogą bezpośredniej ustnej tradycji — i nie był zwykłym konceptem książkowym; dwa ostatnie wiersze brzmiały:

Lepiej wieczór, by się dobrze spało,
A z rana powtórzyć, by się pamiętało.

¹⁾ Lud X. 202.

²⁾ Trembecki J. Wirydarz poetycki, ed. Brückner. Lwów 1910 I. 317.

³⁾ Morsztyn J. A. Poezje oryginalne i tłumaczone. Warszawa. 1883, str. 125.

Pod Iwoniczem (pow. krośnieński) znany jest taki warjant ¹⁾:

Trzeba by się spytać młodego doktora.
Kiedy lepiej kochać, z rana czy z wieczora.
Z wieczora pokochać, by się dobrze spało,
A z rana poniechać, by się zapomniało.

jak widzimy, traci się tu „pointa“.

Fragment o podobnem brzmieniu zapisał Kolberg pod Pilicą ²⁾:

Z wieczora mi gęby dała, żeby lepiej spała,
A nad ranem po raz drugi, żeby pamiętała —

tutaj już odpadł scenarjusz: pani i doktor, a pozostała jedynie kwintesencja owej staropolskiej mądrości życiowej.

W najnowszych już czasach pojawiła się nasza pieśń w wojsku, które chętnie podejmuje podobne tematy i niemniej gorliwie je popularyzuje. Zauważył ją znany historyk literatury W. Borowy ³⁾: „jedną z najświeższych i najpopularniejszych nowości w wojsku jest dziwna śpiewka, która się zaczyna od poetycznego wiersza:

Wszystkie rybki śpią w jeziorze

(czy to ludowe?), a potem przechodzi w tekst nieco zmieniony dla odmiennego rytmu fraszki staropolskiej:

Pytała się pewna pani sławnego doktora
Kiedy lepiej miłować, rano, czy z wieczora.

Co to za dziwny (erudycyjny!) stwór?“

Wbrew pozorom należy raczej przypuszczać utrzymanie się tego konceptu w bezpośredniej tradycji ludu.

Pieśń swachny.

Szlacheckiego pochodzenia jest przypuszczalnie pieśń, którą przytacza I. Chodźko w „Pamiętnikach kwestarza“ ⁴⁾. Kwestarz zajeżdża do domu wdowy, i wchodząc w sień, słyszy „cienkie, ale chrapliwe trochę śpiewanie“:

Ciesząc swoją bidę,
Za mąż sobie idę.

¹⁾ Lud VI. 154.

²⁾ Kolberg, Kieleckie II. 97.

³⁾ W liście prywatnym z dnia 6. XII. 1920.

⁴⁾ I. Chodźko. Pamiętniki kwestarza. Odessa, 1894, str. 134.

Ja sobie wdóweńka, ja sobie pani,
Choć sobie podpiję, nikt mnie nie zgani.

Podstareszna wdowa, nie bez pretensji, a ze znacznym zamiłowaniem do alkoholu, śpiewa sobie taką piosnkę, którą przypuszczalnie kiedyś jakiś facecjonista szlachecki ułożył; spotykamy ją do dziś dnia wśród ludu w środkowej Galicji. Tak np. w Tarnobrzieskiem i Niskiem ¹⁾:

Choć ja se swaśnicka, to ja se pani,
Choć ja sie zawiła, nikt mnie nie zgani.

W okolicach Rzeszowa i Rozwadowa ²⁾ pieśń ta tworzy wstęp, oczywiście zupełnie luźnie doczepiony do starodawnej obrzędowej pieśni weselnej o chmielu:

A ja se swachniczka, a ja se cheć, cheć,
Sprzedam se krasulkę, kupię se koszulkę,
Za resztę czepiec.
A ja se swachniczka, a ja se pani,
Coć ja se zaśpiewam, nikt mnie nie zgani.
Oj chmielu etc.

W pow. kolbuszowskim (Niwiska ³⁾) mamy również podobny tekst:

Ja sobie swacusia, ja sobie pani,
Ja sobie tańcuję z kawalirami.
Ja sobie swacula, ja sobie hec, hec,
Sprzedałam krasulę, kupiłam koszulę,
Za resztę czepiec.

Najzupełniej podobny tekst zapisał w Ropczyckiem Udziela ⁴⁾; w Mieleckiem również znany jest analogiczny ⁵⁾:

Toć ja se swaśnicka, toć ja se pani,
Sprzedałam kosulę, kupiłam boculę,
Nikt mi nie zgani.

Podkreślić należy, że pieśń ta przy weselu śpiewana, lecz nie obrzędowa, najłatwiej podatna wpływom zewnętrznym.

¹⁾ WAK XIV. 177.

²⁾ Wiśła XV. 418.

³⁾ Zbiory rękopiśmienne S. Udzieli w Muzeum etnograficznem w Krakowie.

⁴⁾ WAK XIV. 88.

⁵⁾ Zbiory rękopiśmienne S. Udzieli.

Pieśń Karpińskiego o Filonie i Laurze.

Ostatnim autorem, który znaczny wpływ wywarł na pieśń popularną, jest Karpiński. Jest to chyba najpopularniejszy przed Mickiewiczem autor, a nawet w niektórych kołach, dla których poezja Mickiewicza była niezrozumiała — wogóle najchętniej i najczęściej śpiewany. „W jego Tyrsysach i Korydonach — pisze Mickiewicz ¹⁾ — widać najzupełniej mieszkańców wsi polskiej, szlachtę drobną, zaściankową. To też liczna klasa, poznając swój wizerunek w obrazach Karpińskiego, uczyniła go niezmiernie popularnym“. Podstawą znajomości jego pieśni był oczywiście tekst drukowany, ale nie dotarł on wszędzie; w większości wypadków znajomość tych pieśni szerzyła się przez odpisy, a niewątpliwie także i drogą tradycji bezpośredniej, pamięciowej, zwłaszcza, że pieśni te śpiewane były także i przez tych, co czytać nie umieli. Teksty takie ulegać musiały zmianom, przekręceniom, skrótom, a może niejednokrotnie i uzupełnieniom.

Oczywiście i lud nie znał Karpińskiego z druku ani też z odpisów, lecz z żywej tradycji; o ile śpiewacy w dworach, nawet wśród drobnej szlachty, czy też w miastach zawsze trafili na kogoś, kto zmieniony tekst skorygował i wskazał na oryginał, jako jedynie miarodajny, o tyle na wsi tekst pierwotny ulegał ciągłym zmianom, jak każda pieśń ludowa: skracano go, przemieniano słowa, dodawano nowe zwrotki; niejedna też zapewne zwrotka z Karpińskiego złączyła się z innemi pieśniami i dziś trudno ją odkryć — bardzo to zresztą ciekawy temat do podjęcia.

Jako przykład wziąć możemy „najpopularniej znaną“ (jak podaje Mickiewicz) i do dziś dnia niezapomnianą pieśń o Laurze i Filonie:

Już miesiąc zaszedł, psy się uśpiły,
I coś tam klaszcze za borem.

Jest to najpopularniejsza chyba pieśń Karpińskiego, wpływ jej na pieśń ludową był największy i najłatwiej też możemy stwierdzić. Oczywiście sentymentalna tkanka tej pieśni była niezrozumiała dla ludu, który, przystosowując ją do swych gustów musiał ją zmienić, skrócić, a nadewszystko podkreślić to, czego Karpiński

¹⁾ Mickiewicz. Literatura słowiańska. lekcja XX, 15 kwietnia, 1842.

unikał. Mamy więc np. taką przekształconą pieśń, pochodzącą gdzieś z okolic Krakowa ¹⁾:

✓ Już słońce zaszło, już się ściemniło,
Za góry lasy się skryło,
Pójdę ja szukać kochanie moje,
Jeśli go kędy nie najdę.

Wzięła koszyczek z malinieczkami
I poszła z nim do ogroda,
W ogrodzie siedli, malinki zjedli,
Wianeczek z głowy jej zdjęli.

Oj wy chłopacy, oj wy szelmowie,
Miałam ja wianek na głowie,
A wyście wzięli, z głowyście zdjęli,
Cóżście chłopcy zrobili.

Jeszcze nie świta, mama się pyta,
Gdzieś córuś wianek podziała.
Ej ola, ola, mamusiu moja,
Jasienieczkowim go dała.

Jakeś go dała, gdyś go nie znała?
On mi tak pięknie dziękował!
Dziękuję ja ci, dziewczyno moja,
Dawno ja od cię tego chciał.

W Morsku pod Koszycami (pow. pińczowski) ²⁾ znana jest znów taka piosenka:

Zeszła pszeniczka na cudzem polu
A moje żytko nie wschodzi,
Miałam chłopczyka ulubionego
Już do mnie teraz nie chodzi.

Nie będę sobie warkocze pletła, ✓
Tylko go puszczyć po włosie,
Boby się jeszcze bardziej spóźniła,
On biedny, nie doczekał się.

Albo też taż sama zwrotka tak wygląda w pow. brzozowskim (Haczów) ³⁾:

✓ Nie będę ja se warkocze pletła
Jeno go puszczyć splątany
Boby mi czasu godzina zeszła,
A tam mnie czeka kochany.

¹⁾ Ze zbiorów rękopiśmiennych S. Udzieli w Muzeum etnograficznym w Krakowie. Jest ona przepisana ze zbioru rękopiśmiennego pieśni, znalezionego przez Udzielę w Dębnikach pod Krakowem.

²⁾ Wiśła XIX. 316.

³⁾ Z rękopiśmiennych materiałów S. Udzieli w Muzeum etnograficznym w Krakowie.

MATERJAŁY ETNOGRAFICZNE.

Ocieka.

(Zapiski etnograficzne z lat 1899—1907).

Zaledwie o 10 km. na północ od Ropczyc leży na równinie piaszczystej wioska Ocieka z kościółkiem parafjalnym i około 2.000 dusz. Osada to stara, a początek jej nieznany ginie w mroku wieków, jak nieznany jest czas, kiedy wystawiony został miejscowy kościółek drewniany.

W opisie ludu ropczyckiego¹⁾ uwzględniłem także Ociekę i sąsiednie wioski, ale materiału etnograficznego — ma się rozumieć — nie wyczerpałem, a nie wyczerpał go także i p. Józef Sulisz²⁾, który dorzucił do mojej pracy sporo wiadomości.

Skoro więc nadarzyła się sposobność w latach 1899—1907 zebrałem znów garstkę szczegółów z Ocieki i pobliskich miejscowości i ten przyczynek podaję poniżej.

Święta Bożego Narodzenia.

Wyk.

W wigilję Bożego Narodzenia wieczór po pośniku przebiegają się chłopci i straszą dzieci, — mówią im też, że w kominie siedzi Wyk i nim też straszą dzieci.

Nie mogłem się dowiedzieć nic bliższego o tym Wyku.

Bobrowa, pow. Mielec 21 grudnia 1899.

¹⁾ „Materiały etnogr. z miasta Ropczyc i okolicy“ — Zbiór wiad. do antr. kraj. tom X. — „Wspomnienia z przeszłości Ropczyc“ — Tarnów 1888. — „Piski w mieście Ropczycach i okolicy“ Tarnów 1888. — „Początek piękna u ludu ropczyckiego“; „Religia i modlitwa u ludu ropczyckiego“, „Chata w Ropczycach i okolicy“ — Wisła, tom III. — „Lud polski w powiecie ropczyckim w Galicji“, „Zbiór wiad. do antr. kraj. tom XIV, XV i XVI.

²⁾ „Zapiski etnogr. z Ropczyc“ — „Lud“, tom XII; „Przyczynek do mętowności i do zabaw dziecińczych w Ropczycach“; „Rymowane imiona z Rop-

Chodzenie na śmiecie.

Ocieka pow. Ropczyce.

Po północy z Bożego Narodzenia na św. Szczepana idzie parobczak do domu, w którym zamierza się żenić. Do towarzystwa przybiera sobie jednego lub dwóch rówieśników. Jeżeli się dziewczyna spodziewa takich odwiedzin, stara się w nocy izbę zamieść a śmiecie wyrzucić. Gdy młodzieniec zastanie izbę zamiecioną, sam ją zaśmieca, upuszczając potrosze słomy, którą z sobą przyniósł i ukrył pod płaszczem. Skoro rozrzucił już przyniesioną słomę, zamiata całą izbę starannie, w końcu zapytuje:

— Czy nas przyjmiecie, bośmy już izbę zamietli?

Jeżeli młody jest po myśli rodziców i dziewczyny, otrzymuje odpowiedź:

— Przyjmujemy.

A wtedy chłopcy przynoszą z sieni napitek, który z sobą przynieśli i tam pozostawili i zaczyna się pierwsza zabawa. Jeżeli jednak otrzyma odpowiedź odmowną, to natychmiast opuszcza dom i z wszelkich dalszych starań rezygnuje.

Zdarza się czasem, że zastanie izbę niezamiecioną. W takim wypadku nie rzuca już konkurent słomy, ale zabiera dziewczynie buty, lub jakąkolwiek część jej ubrania, następnie zamiata izbę.

Jeżeli zostanie przyjęty, natenczas nie chce butów oddać, drażni się z dziewczyną, zabawa się tym sposobem urozmaica i przewleka, a rodzice poczuwają się do obowiązku wykupienia zabranej rzeczy i posyłają po wódkę lub piwo.

Zapisano w styczniu 1907 r.

Szopka.

Ocieka, pow. Ropczyce.

Po świętach Bożego Narodzenia chodzą chłopaki niżej lat 20 ze szopką. Ubranie ich zwyczajne, tylko na głowach mają kapelusze przyozdobione różnokolorowemi kawałkami papieru, wyglądają jakby hełmy. Przyszedłszy pod okna, śpiewają zwykle kolędę: „Wśród nocnej ciszy...“, lub: „W żłobie leży...“, a zawołani do

czyc“, „Cech tkacki w Ropczycach“ — Lud tom XIV; „Szkoła w Ropczycach w XVII w.“ — Lud. tom XV.

izby, dają przedstawienie, pokazując w szopce rozmaite lalki, które wyobrażają pasterzy, mędrców ze wschodu, króla Heroda i t. d. Pokazaniu każdej lalki towarzyszy stosowne przemówienie lub śpiew.

Najpierw ukazują się pasterze, przyczem śpiewają „Pasterze bieżeli i t. d.“, dwie zwrotki. Przy ukazaniu się Trzech Królów śpiewają: „Bóg się rodzi, gwiazda wschodzi, trzej królowie od wschodu... i t. d.“. Ukazuje się król Herod z żołnierzem, swoim sługą i mówi:

Ach, biada, biada mnie Herodowi,
Utrapienemu wielce królowi!

A gdy się dowiedział, że się narodziło w Betlejem jakiści małe dzieciątko, natychmiast swe sługi posyła:

Do Betleem biegajcie,
I tam do jednego dzieciątka małego główki wyścinajcie!

Po tych słowach odchodzi żołnierz, a po chwili przychodzi żyd, któremu syna zabito i mówi do króla Heroda:

Królu Herodzie!
Cóż za złość miał do mojego Abramka,
Żeś mu główkę ściał dzisiajszego ranka?

Król Herod odpowiada:

Idź precz żydzie przekłety,
Boś mi zakrwawił serca mementy!

Żyd:

Nie, nie przepadnie winą
Za mojego syna,
Bo będzie taki uribel,
Co ci go weźmie duszę na skibel. (Odchodzi)

Śmierć (przychodzi):

Stawam przed tobą, królu Herodzie, biała, koścista,
Ale ty się nie obronisz, choćbyś miał żołnierzy trzysta.

Herod:

Nie takiem ja strachy miał,
Alem się ich nic nie bał;
A i ciebie się nie boję,
Bo silnie przed tobą stoję.

Śmierć:

Nie po to ja przyszła, żebym się z tobą wadziła,
Tylko żebym cię ze świata zgładziła. (Ścina mu głowę)

Djabeł (wchodzi):

Królu Herodzie, za twoje zbytki,
Pójdiesz do piekła, boś wielce brzydki. (Bierze go z sobą)

Żyd (wchodzi i śpiewa):

Niesłychane o takim smutku,
Co się tam stało w miasteczku Gródku
Naszego Chaima,
Słynnego rabina,
Syn szedł raz ze szkół z wielką słabością,
Upadł na kamień z wielką zemdłością. (Upada)

Sura (jego żona wbiega, chwytą go za brodę i podnosi):

Wstaj Mojsie,
Trzymaj się,
Bo nasza praca
Do wody się wtacza,

Żyd (wstaje, chwytą Sure, tańczy z nią i śpiewa):

Dobrze Pan Bóg uczynił
Że nam siabes przyczynił. (Wychodzą).

Polak (wchodzi i śpiewa):

Jestem polskie dziecko, szlacheckiego rodu,
Mój ojciec powroźnik, a brat buty robi.

Szlachcianka (przychodzi do niego, tańczą obydwoje po chwili wychodzą).

Jaś (wchodzi i mówi):

Roku zeszłego
Miałem dość wszystkiego.
Ale Kasia szelma była,
Wszystko przejadła, przepiła,
Jeszcze się mnie bić chwyciła.
Kasiu! Kasiu!

Kasia (wchodzi):

Jak się masz Jasiu? Każmy sobie krakowiaka zagrać! (Muzyka gra, oni tańczą, potem odchodzą).

Kowal wchodzi z kowalką, która śpiewa:

Kowalu, kowalu, w tej brudnej koszuli,
Jakże się do ciebie kowalka przytuli? (Tańczą).

Kumowie dwaj wchodzą i mówią:

Pierwszy:

Hej, kumie! Kiedy wy mi oddacie te pół polcia słoniny,
Coście pożyczili jeszcze zeszłej zimy?

Drugi:

Mój kumeńku, mój kumeńku, nie mówcież mi tego,
Bo aż mnie zabolęła głowa od razu jednego!

Pierwszy:

Ej, kumie, nie odwoźcie se burlakiem
Żeby mi nie uderzył po głowie cepakiem!

(Bije go, wyrzuca za drzwi, a potem śpiewa):

Jakem ja se był na roli,
To ja był bogaty:
Cztery koty do roboty,
Piąty pies kudłaty!
A moja Marynka
To ładna dziewczynka,
Jak mi nie wierzycie,
To się przypatrzycie!

Marynka wchodzi i tańczy oboje.

Po nich ukazuje się dziadek i żąda pieniędzy. — Gdy
dostanie, wychodzi babka i śpiewa:

A mój dziadus wielce dobry,
Ma pieniędzy pełne torby! (Odchodzi).

Czarownica (wchodzi, robiąc masło i śpiewa):

Deszczyk idzie, słońce świeci,
Czarownica masło klóci;
A bodajżci pokłóciła,
Do góry dnem wyrzuciła! (Wychodzi).

Cygan (z niedźwiedziem wchodzi i śpiewa):

Hasa, hasa!
Niedźwiedź z lasa!

Myśliwy ukazuje się i zabija niedźwiedzia. Cygan z obu-
rzeniem woła:

Całym świat zeszedł, jeszcze nie słyszał,
Co mnie spotyka w tej szopie dzisiaj.

Na tem kolędnicy kończą przedstawienia.

Podał Teofil Mleczko, naucz. 1907 r.

Świat nadzmysłowy.

Gniotek.

Ocieka, pow. Ropczyce.

W Ociece utrzymują, że gniotek wygląda tak, jak dziecko, tylko jest bardzo ciężki. Dobrym sposobem uwolnienia się od gniotka jest przeżegnać się myślą. O gniotku nasłuchać się tu można bardzo wiele opowiadań, z których kilka podaję poniżej.

I.

Męża Józefy Stręczkowej gniótł gniotek przez dwa lata. Stręczka krył się przed nim na noc, gdzie mógł, ale napróżno. Bywało, położy się w kącie izby — gniotek przychodzi i gniecie; drugiej nocy śpi w drugim kącie izby, — znowu go gniecie; innej nocy w trzecim kącie, zaś go gniecie. Porzucił Stręczka izbę, poszedł do stajni i położył się w żłobie. Znalazł go i tam gniotek i gniótł. Zrozpaczony wylazł na strych stajni i tam się do spania ułożył. Przyszedł w nocy gniotek i pod konie go zrzucił.

Odtąd postanowił Stręczka nie spać, ale czatować na gniotka, by go złapać. Trzeciej nocy spędzonej bezsennie przyszedł gniotek i lezie na niego, zaczynając od wielkiego palca u nogi, potem na brzuch się posunął i już chciał go za szyję rękami objąć, gdy Stręczka chwycił go za rękę i rzucił od siebie całą siłą. Tak ciężki był gniotek, że Stręczka przesilił rękę tak, że dwa tygodnie nie mógł nią ruszyć. Odtąd nie gniótł go już gniotek nigdy.

II.

Toli godocie o gniotku, a dyć mnie downijsemi casami co troche gniótł gniotek. Roz nawet zdarłam mu copkę z głowy, ale wzięło mnie jakieś obrzydzenie, jak krojne te copke na ziemie, to jaze jękło w izbie. Załowałam potem, zem mu te copke oddała, ale to zawse człowiek taki mądry po niewcasie.

III.

A pamiętacie, jak to tę dziewczkę na Zogrodach gniótł gniotek? Jakże sie to ona nazywała? By zdechło, nie moge se przypomnieć! — Przecie ją tak gniotek gniótł, że ji krew usami sła.

— A bo gniotek ssie krew z usów — objaśniał Struziak.

Jaze raz chopaki: Ziętarczyk, Zrywaców Jonek i od starego Walka Józef, ten co łońskiego roku do Hameryki pojechał, zasa-dziły sie na niego, żeby go chycić.

Siedzą, siedzą w nocy po omacku, udają, ze śpią. Naraz rozlyg sie sum w kuminie i... brzdęk! Spadło cosik na blochę. Zaświca, patrzą, a tu stoi przy dźwiach mały chłopceek w kape-lusiku. Jak tez nie skocą z pasami, jak nie wezmą rznać! Ponoć go tam strasnie zbiły, ale sie jem wydar i uciek kuminem.

Opow. Karolina Droguta, 1907 r.

Mamuny.

Ocieka, pow. Ropczyce.

Mamuny, zwane także boginami są podobne do ludzi, ale mniejsze, brzydkie i nie mówią, tylko miauczą. Mamuny prze-bywają na brzegach rzek lub w rzekach.

I.

Raz w nocy swysaua Cyranowo w Ociece, ze coś we drzwi skrabie. Woło na-swojgo chłopa:

— A idzino wyżryj, co tam za psiaparo jakosi skrabie do drzwi.

Porwał Cyron pole, wyleciol i zobacył mamuny. Ze ino go mamuny zeżrały, zaczęły uciekać do rzyki i... chlap! chlap! chlap! wszystkie powskakiwoły do wody. A Cyron wrzescy:

— Psia... psia... psia krew! Choroby! Toście tu przysły?!— gruch! za niemi do wody.

Zamiaucały ino boginy i wyleciały na drugi brzeg i zaczęły lecieć ku chałupom niedaleko rzeki. Dopadły chałupy Ciołka Franka, wdarły sie na górę i tam do rana siedziały, miaucały i wrzescały.

Jak sie o tem po wsi rozniosło, to było śmiechu i opowia-dania na dugi cas.

II.

Jedny babie w Woli Ocieckiej porwały boginy dziecko, a swoje podrzuciły. To dziecko miaucalo i miaucalo i nic jeść nie chciało i nic nie rośło. Az jednego dnia poschodzyły sie som-siadki i powiadają:

— To przecie nie wase dziecko, bo nic do wos nie podobne. Nic innygo sie nie stało, ino mamuny wom dziecko odmieniły. Weźcie — powiada jedna baba — wody do skorupiek z joj, zagotujcie te wodę, potem ją oziąbcie i dejcie dziecku pić. Weźcie także brzezową różgę i bijcie nią dziecko.

Kobieta wszystko zrobiła, jak ji somsiadka poradziła. Jaz tu mamuna wpodo, cisko ji dziecko na łóżko i mówi:

— Jo twoje dziecko obserwuje, nie bije go i ze skorupiek mu jeś nie daje!

Porwała swoje dziecko i uciekła.

III.

Jedna baba posła przed wywodem po wodę za miedzę. A było to wiecorem. Na drodze spotkała trzy mamuny: jedna była staro i kulowo, a dwie młode i silne. Te dwie młode porwały babe i wleką, a ta trzecio ni mogła im nadoleć, ino zdaleka wołała:

— Babu, babu! trzymoj sie miedzy i chyc sie dzwona! (*Hypericum perforatum*).

Baba łapie, łapie, jaz namacała to ziele. W ty chwily puściuły ją mamuny, a pobiegły do ty stary, zaczęły ją bić, potem ją porwały i poleciały, a baba wróciła do dom.

IV.

Marcin Zięba, chłopak około siedmnastu lat, ma piersi spuchnięte i skarży się, że go boginy ssą. Broni się od nich w ten sposób, że na noc opasuje się pasem.

V.

Najpewniej wzbroni się przystęp boginom do domu, gdy się na drzwiach i oknach ponalepia rozmaite mały i boginy powycinane z papieru.

Spis. I. 1907 r.

*Czary, zabobony, przesady, lekarstwa.**

Czary na mleko.

Ocieka, pow. Ropczyce.

Jedna kobieta chowała tylko jedną krowę, a miała zawsze bardzo dużo mleka, masła i serów. Ludzie z okolicy mówili o niej

że umiała krowy czarować. Zameężna córka tej kobiety nigdy nie miała tyle mleka, co matka, choć chowała dwie krowy. Gniewało to bardzo jej męża i było powodem częstych kłopotów domowych i obrazy boskiej. Córka, nie mogąc tego znieść, pobięła raz do matki i powiada:

— Powiaydzie mi, mamó, dlocego wy macie tyła mlyka od jedny krowy, a jo od dwóch tak mało?

Matka kazała przyjść obydwójgu do siebie i przynieść mleka. Gdy przyszli, nalała swojego mleka na jedną miskę, a mleko córki wlała na drugą. Z tem poszli wszyscy nad Wisłokę. Tu puściła matka obydwie miski na wodę i kazała za nimi pilnie patrzeć i uważać, która miska z jej mlekiem, a która z mlekiem córki. Wnet wypłynęły z rzeki żabki zielone, węże, padalce i żmije. Zielone żabki skierowały się do miski z mlekiem córki i otoczyły ją pięknym wiankiem, — a węże, padalce i żmije rzuciły się na miskę z mlekiem matki i piły je chciwie, staczając ze sobą od czasu do czasu zażadłe walki.

— Patrzcie — powiada matka — widzicie? To się będzie działo ze mną i z moją duszą po śmierci, co się teraz dzieje z mojem mlekiem.

Zięć i córka odeszli i już się im dużo mleka nie zachciewało. Już matki więcej o radę nie prosili.

I. 1907 r.

Sposób na złodziei.

Ocieka, pow. Ropczyce.

Kto chce, żeby mu złodzieje z pola nie kradli, to łatwo sobie poradzi, ale bez „złego“ się tu nie obejdzie.

Trzeba w piątek, a jeszcze lepiej w Wielki Piątek kupić przed wschodem słońca kłódkę, ale bez targu, to jest, zapłacić tyle, ile zażądata. Tę kłódkę należy położyć na ołtarzu i pozostawić tam przez całą mszę świętą, następnie zrobić trzy krzyżyki z drzewa laskowego, obejść pole trzy razy *wspak*, te trzy krzyżyki wbić, lub podłożyć w trzech rogach swego pola, wreszcie iść od miedzy dziewięć kroków w swoje pole i kłódkę zamkniętą rzucić w środek pola.

Ktobykolwiek przyszedł na to pole kraść, czy to snopki, czy co innego, to pozostanie z tem w rękach i krokiem z miejsca

nie ruszy, dopóki nie przyjdzie właściciel, lub ktobądź i nie każe mu tego rzucić i odejść.

Spisano w styczniu, 1907 r.

Sposób na zamąpójście.

Rozedrzeć gołębia żywego na dwie połowy (chwyciwszy za nogi) i obydwie połowy nosić pod pachami przez dziewięć dni. Jednakże w tym czasie nie należy mówić pacierza. Skutek pewny.

Przeclaw, 27/1 1899.

I n d y k.

Korale indycze ususzyć, zetrzeć na proszek i schować. Jest w nich jad wielki. Gdy się ma złość do kogo, sypnąć mu w twarz tym proszkiem, a porobią się mu na twarzy wszędzie takie naroście, jak korale indycze. U nas we wsi jest taka baba jedna i jeden chłopak, co mają po gębach takie korale, jak indyk, bo im ktoś tak na złość zrobił.

Bobrowa, powiat Mielec, opow. 4/2 1900 r.

Ś w i n i e.

Gdy świnię nie chcą zreć, to trzeba dostać od dziada (zebraka) okruszyn chleba i dać je zjeść świniom, a poprawi się im apetyt.

Przeclaw, 4/5 1899.

G r o c h.

Tego grochu, który się ma siać, czy sadzić, nie należy przesypywać w niedzielę z jednego naczynia w drugie, bo nie zejdzie.

Przeclaw, 9/4 1899.

N a r ó ż ę

I.

Rozetrzeć białko z jaja z cukrem, w tem maczać klaki lanne i okładać miejsce różą zajęte.

II.

Miejsce zajęte różą okładać gałązkami zielonemi róży wietrznej (ślazik pospolity).

Przeclaw, 1/12 1899.

*Pisanie listów.**Ocieka, pow. Ropczyce.*

Początek listu musi być zawsze wierszowany, a często także i zakończenie. Częstokroć zdarza się jednak cały list pisany wierszem. Jako przykład przytaczam tu kilka takich listów.

I.

Wstęp :

Śniło mi się tej nocy,
Przyszli do mnie dwaj prorocy
I tak mi prorokowali
I do mej drogiej Honorci list pisać kazali.
Nim piórem ruszę,
To Pana Boga pochwalić muszę

temi słowy: Niech będzie pochwalony i t. d. i teraz następuje właściwa treść listu.

Zakończenie :

Pozdrawiam cię serdecznie i po niezliczone razy.

II.

Wstęp :

Przyleciał słowiczek
Na złoty stoliczek
I tak sobie przyśpiewuje,
Że moja przyjaciółka odemnie listu oczekuje.
Do stołu siadam,
Biały papier rozkładam
I ciebie przyjaciółko boskimi słowami pozdrawiam:
Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus
I Maryja, Matka Jego,
Bo i Ona godna pozdrowienia tego.

Dowiaduję się o Twojem miłym zdrowiu i o powodzeniu. Ja z łaski Pana Boga jestem zdrow i powodzenie moje, jak zwykle ... (następuje dalsza treść listu).

Zakończenie :

Nie mam już nic więcej do pisania,

Jak cię tylko pozdrawiam przez róży kwiat,
Żeby ci był aż do śmierci miły świat;
Pozdrawiam cię także przez szklaneczkę wody,
Boś ty przyjaciółko przedziwnej urody,
Pozdrawiam cię przez promienie słońca,
Teraz ci, moja przyjaciółko, list w tych słowach skończę.

III.

Wstęp:

Przyleciał słowiczek
 Na złoty stoliczek... (jak wyżej cztery wiersze),
 Ja długo nie czekam, lecz do stołu siadam
 I ten biały papier na stole rozkładam,
 Ten papier rozkładam i za pióro chwytam
 I z tobą się najprzód w te słowa przywitam;
 Chwytam ja za pióro dwoma paluszkami
 I mówię do ciebie boskimi słowami:
 Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus
 I Maryja, Matka Jego,
 Bo i ona godna pozdrowienia tego.

Treść:

Teraz, kochana Karolciu dowiaduję się o Twojem miłym zdrowiu,
 oraz i powodzeniu. Ja z łaski Pana Boga jestem zdrowa i powodzenie
 moje dobre, i t. d. i t. d.

Zakończenie:

Więcej ci nie mam co pisać, tylko
 Pozdrawiam cię przez kwiateczek róży,
 Niechaj ci uroda aż do śmierci służy.
 Pozdrawiam cię także przez te zasypy śniegu,
 Żebyś nie robiła z mego listu śmiechu.
 Pozdrawiam cię także przez promienie słońca
 I już to pisanie w tych słowach zakończę.

IV.

Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus i Maryja!
 Do stołu siadam... (jak wyżej).
 Idźże mój liściku przez góry, doliny,
 Przez szerokie morza i równe krainy,
 A kiedy już dojdiesz do rodzinnej strony
 I powiedz odemnie — choć oddalony:
 Pod dostatkiem chleba życzę i pieniędzy,
 Żebyś nie doznała nigdy żadnej nędzy.
 Ile wody w morzu, ile gwiazd na niebie,
 Tyle szczęścia życzę ja, Karolciu, tobie:
 Niechaj ci we wszystkim pomagają z nieba
 I co tylko żądasz i co ci potrzeba.
 Kiedy słońce wschodzi i kiedy zachodzi,
 Powiedz mi, Karolciu, jak ci się powodzi?
 Ruciany listeczek bardzo prędko schnie,
 Powiedz mi, Karolcin, kochasz mnie, czy nie!
 Moja Karolciu, dobrzeby to było,
 Żeby twoje serce bardzo mnie lubiło.

Przez szerokie morza ja do ciebie płynę,
 Jak ciebie nie widzę, to mało nie zgine.
 Teraz ci winszuję zdrowia, szczęścia i wesołych świąt,
 Żeby u ciebie nie był próżny żaden ką,
 Także cię pozdrawiam przez różany kwiat,
 Żeby ci był miły zawsze świat.

Pisze do ciebie, twoja przyjaciółka
 Józefa Myszkowska.

V.

Z okazji nadchodzących świąt Bożego Narodzenia otrzymała nauczycielka
 w Ociece od uczennicy, Bronisławy Metlak, następujący list:

Wstałam rano, raniuteńko,
 Ubrałam się bieluteńko,
 Wyszłam do gaju zielonego,
 Znalazłam kawałek papieru białego.
 Ale mi nagle wpada myśl do głowy,
 Że przecież w *Kółku* ¹⁾ w Ociece jest papier gotowy.
 Idę po ten papier i na drodze myślę,
 Do kogo ja teraz ten liścik napiszę?
 Słówko ulubione w mem sercu kieruje,
 Chce mówić do Pani, ale się waguje,
 Żebym za me słowa nie była zawstydzona,
 Zamiast odpowiedzi, nie była shańbiona.
 Proszę moja Pani nie róbże mi tego,
 Byś mi powiedziała pół słówka marnego.
 Lecz co będzie dalej, to na to nie zważam,
 Ale profesorską godność Twą poważam.
 Nie gniewaj się Pani, że ja piszę do Cię
 Może tym liścikiem Twe serce roztoczę,
 Bo cóż ja przed Tobą? Nie uszłam i śmiecia,
 Boś Ty wielka Pani, a ja głupi dzieciak.
 I mówię do ciebie boskimi słowami,
 Ażeby te słowa były między nami:
 Jezus pochwalony teraz i na wieki
 Niech nas nie opuści ze swojej opieki.
 Jak Chrystus, Maryja nas nie opuszczają,
 Tak niech Twoje dzieci pociechą ci stają.
 Teraz życzę Pani święta wesołego,
 Byś miała pociechę od dziecka każdego.
 Kończę to pisanie — oczka zapłakane,
 Bo mi się coś zdaje, że kiedy dostanę.

¹⁾ Sklepik Kółka rolniczego.

Teraz pozdrawiam Panią przez kiteczkę maku,
 Żebyś nam napiekła na święta migdałków.
 Teraz życzę Pani szczęścia,
 Ile panien do zamężcia,
 Ile liści na kapuście,
 Ile ludzi na odpuscie,
 Ile dzwonów jest w kościele,
 Tyle szczęścia, niech się Pani ściele.

Odpisałem 1907 r.

Opowiadania.

O Panu Jezusie i o świętym Pietrze, co zaśły na wesele.

Ocieka, pow. Ropczyce.

Chodził raz Pon Jezus ze świętym Pietrem po świecie i przyśli do jednego domu na wesele. Gospodorz ufrymował ich dobrze, bo przecie przy weselu było cem. Wiecorem kazoł jem posłać w sieni. Pon Jezus położył sie od ściany, a święty Pietr z kraju. W nocy naschodzyło sie ciurasów ¹⁾ do sieni, jak to zwyczajnie na weselu i zaceni świętego Pietra niepokoić, poścurchały go i pobieły, a Pon Jezus nawet nic o tem nie wiedziol, bo spał spokojnie. Jak odesły te zbytniki, tak święty Pietr po cichutku przeniós sie na drugą stronę i lyg se od ściany. Po chwili wróciła znowu ta halastra i powiadają se tak:

— Biłyłswa przedtem tamtego na kraju, to bijwa teraz tamtego od ściany! — i wsypali drugi raz świętemu Pietrowi.

Tak to śpekulacyjo nie zawsze sie uda.

Opow. Kazimierz Ciołek, 1907 r.

O żołmierz co posed we świat.

Ocieka, pow. Ropczyce.

Jeden żołmierz suzuł długo przy wojsku. Jak sie mu juz wojsko uprzykrzuło, tak wziął, co se przy wojsku uskładał i posed we świat.

¹⁾ Ciuraś = chłopak 14—16 letni.

Idzie, idzie, idzie, idzie, jaz napotkał siwygo dziadka na drodze. „Ta — myśły se — mnie pieniędzy trzeba, ale i uonemu trzeba“. Wyjen gros i dał mu. Ano nic, posed dali. Idzie, idzie, i co trochę to tego dziadka na drodze spotyka i zawse mu daje pare grosy. Az poszczyg sie, ze pieniędzy juz mo mało. Siod se i zacon rachować.

— Dwa grose — powiado — fajka, dwa grose tuteń, a dwa grose popos. Darmo — myśły se — dziadowi juz ni ma co dać.

Wstał i idzie daly. Fajke kupiul, tuteń kupiul, ta i fajke paly i idzie. Duzo juz drogi used, jak napotkał znowu tego dziadka. Siedział pod lasem skrzywiony, suchy, biydny, jaz lytość bierze. Wyjon mój żołmierz ostatnie dwa grose i powiada se tak:

— Niech ta bedzie Bogu na chwałę i mnie na pożytek! — i dał dziadkowi. Wtedy ten dziadek, co sie mu tak co troche pokazował i o piyniadze prosiyl, powiado do niygo:

— Wiys, takiś ty dobry, tageś mie wspomogół, to jo ci chce teraz za to zapłacić. Powiedz, cego chces, a dostanies wszystko.

Myśły, myśły żołmirzysko i godo:

— Chce mieć taką fajkę, zeby zawse w ni był tuteń i zawse ogień.

— Dobrze, mos te fajke — powiada dziadek, — a godej, cego jesce chces.

— Chce mieć — powiada — tako torbe, coby sie w ni wszystko zmieściło, co se ino pomysle.

Dostoł torbe.

— Cego jesce żados? — zapytoł dziadek.

— Chce mieć — powiado znowu — kluce od królestwa niebieskiyego.

Dostoł. Jaz tu naraz użroł żołmierz, ze przy dziadku stoi jakiś drugi; ale nic „co bedzie, to bedzie“, pomysłoł se. Mo juz fajke, co sie mu zawsze bedzie kurzyć; mo torbe, co sie w ni wszystko zmieści, co se ino pomysły, bedzie miół co jeść, bedzie miół co pić, bo wszystko bedzie w torbie. Nic mu juz bieda nie zrobiy. Mo nawet kluce od królestwa niebieskiego. Ale ten dziadek, co sie dopiero pokozoł, powiado mu:

— Proś jesce o jedno, bo ci jesce jedno koniecznie potrzebne.

Wtencos i ten dziadek, co mu jałmuzne dawał — a zołmiyrz sie juz domysłuł, że to jest Pan Jezus, a ten drugi to święty Piotr — powiado:

— Proś jesce o jedno, bo ci bardzo bedzie potrzebne.

Ale zołmiyrz nic, powiada, ze juz wszystko mo, ze mu nie potrzebne. Wtedy święty Piotr powiado:

— Proś jesce o zbawienie dusne.

Zołmiyrz odpowiadło, ze nie chce zbawienia dusnego, bo wystarczy mu to, co mo. Zasmucił sie święty Piotr, zasmucił sie i Pan Jezus i odešli. Jak nie chces, to nie chces.

A zołmiyrz idzie, idzie, idzie, idzie, fajke poli, jaze przychodzi do jednego domu, w którym siedziół król. W tym dworze była królowna, co oddawna chorowała, a nicht ji ni móg ulycyć. Przychodzi mój zołmiyrz do tego króla i powiado, ze on mu ulycy córke, ale musi z nią być śtyrnoście dni zamknięty w osobnym pokoju i zeby tam nicht nawet nie zagładał. Ano, dobrze. Król sie na to zgodził i obiecoł mu nawet dać córke za żone, jezely tego dokoze. Tak siedziół zołmiyrz z królowną w osobnym pokoju zamknięty i nie wiedzieć, jak ją tom lycyl, ale lycyl. Królownie coraz bardzi sie polepsało, ale se zołmiyrza obrzydziła i ino prognęła, zeby jok naprędzi z tego pokoju wyjść. Joze roz użrała oknem ojca, narobiyla krzyku, zaczęła wołać, zeby ją puściły, ze juz jest zdrowo. Król kozoł zaroz pokój odemknąć, wzion córke na pokoje, zaprosił i zołmiyrza, usadowił go za stołem, doł mu dobrze jeść i pić i chcioł to, zeby sie z córką zeniał. Ale córka ani se rzec o tem nie doła. Żołmiyrz ustąpić nie chcioł, kozoł se dawać dobrze jeść, gotować jajeńnice, dobrze pić i coraz sie zuchwalsem pokazowoł. Ano źle! Co to robić?

Chowały sie na dworze niedźwiedzie. Te niedźwiedzie kozoł król wygłodzić bez dwa dni i dwie nocy i do nich kozoł zołmiyrza zaprowadzić. Jak zaprowadzić, to zaprowadzić. Ta i wzieni go sudzy królescyc i zaprowadziły tom, dzie ta te niedźwiedzie siedzioly. Ze ino dźwi sie zamknyły, niedźwiedzie powyskakowały z pierzyn — bo w taki obserwacyi były, ze w pierzynach leżały — i hojze, na zołmiyrza. W te razy zołmiyrz otworzył torbe, wszystkie niedźwiedzie do ni pochwycił, zasmyknył; jak weźnie bić a bić, tak bije i bije. Jak je juz naproł, naproł dobrze, tak otworzył torbe, puścił ich i kozoł jem przy dźwiach warować. Wszyc-

kie przy dźwiękach dygotały ze strachu i żodyn sie ruszyć nie śmiał. Ano nic, — żołmierz sie w pierzynach położył i leży.

Król był bardzo ciekawy, co sie tyz z nim stało. Zawołał prefatynera (Privatdiener) i kozoł mu iś tam, kej były te niedźwiedzie i przypatrzeć sie, co sie dzieje. Prefatynier przychodzi i puko do dźwi, a jeden niedźwiedź powiada:

— Cicho tom, bo jak sie pon wściece, to ci d..e zesiece tak, ze sie krew poleje.

Prefatynier wrócił i powtórzył te słowa królowi. Król kazał zaroz prefatynera wyłożyć na łowe i wsypać mu 15 kijów, potem posłał innego suzającego. Ten przychodzi i puko we dźwi tak, jak tamten. Niedźwiedź sie znowu odzywó:

— Cicho tam, bo jak sie pon wściece, to ci d..e zesiece, ze ci sie krew poleje.

Wrócił i ten suzający i zaś powtorzo królowi, co mu niedźwiedź powiedział. Ale jesce nie skończył, a król kozoł go kłaść na ławe i 15 kijów mu rachować. Potem posed som król i zacon sie do dźwi dobijać, a niedźwiedź znowu mu powiada:

— Cicho tam, bo jak sie pan wściece, to ci d..e zesiece, ze ci sie krew poleje.

Jak to król usłyszał, jak sie nie zgnywo, tak poleciał na pokoje, zwołał suzbę i kozoł żołmierz stamtąd wyprowadzić. Jak kozoł, tak zrobiły, wyprowadziły żołmierz, a król se myśli:

— Co tu teraz z niem zrobić?

Myśli, myśli, jaż przypomniał se, ze niedaleko mo stary zomek, — tak oto, jak na górze Marcina pod Tornowem. W tym zomku nicht nie miyszkoł, bo jedno, ze juz sie walył od starości, a drugie, ze djobły w niem siedziały i po nocach wyprawiały strasne breweryje. Kozoł król zaprowadzić żołmierz do tego zomku i powiedział, ze mu go daje na miyszkanie. A no nic. Zaprowadziły go ta do taki wielgi soly, co ino stary stół tom stół i stołek. Zmrocoło sie juz. Żołmierz chodzył, chodzył po soly, a potem sied se na stołku i siedzi. Jak siedzi, tak siedzi. Juz dobrze w noc było, jak zaczęły sie djobły schodzić. Po chwili jeden djobł powiada:

— Cicho, no bądźcie! Cłeco dusa śmierdzi.

Jak go uźrały, tak pyto sie go jeden djobł:

— Chtoś ty taki?

— Jo to, co i ty — odpowiało żołmierz.

Niedługuśko sie odwlekło, a tu — bęc! Spadła na stół trupia głowa. Żołmierz nic, siedzi. Djobył sie go znowu pyto:

— Chtoś ty taki?

— Jo to, co i ty — odpowiada.

Spadło potem na stół tuło, a żołmierz wziął głowe i doprawyl ją do nygo. Cisnyły djobły ręce, cisnyły nogi, a ciągiem sie go dopytują:

— Chtoś ty taki?

A żołmierz za każdym razem odpowiada:

— Jo to, co i ty — i doprawia do ciała to ręce, to nogi.

Jak już tak złożył całego człowieka, tak woło na djobłów:

— Chodźcie tu!

Przysły. Wtedy on sie ich pyto:

— Cy wszyscy jezdeście?

A djobły odpowiadają:

— Brakuje jesce jednygo, co kulawy, bo mu chłop noge uszczelul ślubnym guzikiem.

— Zackać i na nygo.

Jak sie i ten kulawy przyştotygoł, jak żołmierz odemknie torbe, a zawoło:

— Włażcie tu wszykie!

Tak djobły powłazyły. Tak to juz miol od Pana Jezusa, ze do ty torby wszycko wlazło, co se ino pomysłoł. Jak djobły wlazły, jak moj żołmierz weźmie święconą wodą kropić, jak weźnie kredowoc święconą krydom, a bić — ale to bić! Jak nie wezną djobły pisceć a krzyceć, a prosić, zeby ich puścił! Gorąco im było przeokropnie, a z torby taki sed smród, ze — posoko — ciężko było wytrzymać. Jak ich tak juz nabiyl, fest, nabiyl, tak powiado do nich:

— Pusce wos, ale muście mi przyrzyc i na to sie podpisać, ze na jutro ten zomek bedzie cały ze złota: złote mury, złote pokrycie, złoto piwnica, złoto studnia, wszycko ze złota i ze go na zawse opuścicie.

Zaruteńko sie djobły zgodziuly na wszystko, a żołmierz wyrchtowol pismo, rozpolył zelową syne nad świycą, a nastorszy djobył wysunyl pazur z torby, przytchnyl go do rozpolony syny i podpisał papier. Jak sie potem to lichojstwo rzuci na zomek, jak weźnie robić, to ino sum, huk i trzask było daleko swychać. Na drugi dzień zomek cały jaze sie świeciul od złota.

Król, jak zoboczył taki śliczny zomek, tak chciał za to żołmierzowi wynagrodzić i posłał po niego. Ale o żołmierzcu już ani słychu — posed gdzieś.

Chodził długo jeszcze, chodził po świecie, już raz w lesie napotkał śmierć. Ano nie. Jak go napotkał, tak ona mu rzecze:

— Dość ty się już nawojaczył po świecie, dość-eś się już nazył, to ja ci teraz zabiorę.

Chce go brać, a ten ją do torby przedziutko chycił, posed z nią do jednej chałupy, co stało w lesie, włożył na piec; jak tam śmierć przysiodła, tak siedem lat na niej siedział.

Tymczasem ludzie żyją i żyją, nikt nie umiary, jaze to Pana Jezusa zdziałyło i mówi do świętego Piotra:

— Co to jest, że ludzie nie umiary nic? Nikogo tu u bramy nie widać oddowna.

A święty Piotr powiada:

— To nie pamiętasz, Ponie Jezus, żeśmy śmierć posłały po tego żołmierzca? Pewnie ją czymy i nie chce puścić.

Po siedmiu latach, jak już żołmierz strasznie śmierć wysuszył, odmyknął torbę, a ona ino frunęła i więcy mu się nawet na oczy nie pokazała. Żołmierz posed znowu w świat. Chodził, chodził i dokazował, co ino mógł, ale się mu wkońcu wszystko uprzykrzyło i wybroł się do nieba. Zachodzi i puka do bramy. Wychodzi święty Piotr, ale że ino go poznał, powiada:

— Idź stąd, tu nie ma dla ciebie miejsca.

Żołmierz prosi, a święty Piotr podo:

— Pamiętasz, jogaś nie chciał przyjąć zbawienia dusnego, jogaś nim zgardził, pamiętasz? — Jeszcze krzyknął i zaparał dźwię.

Strapił się nasz żołmierz, ale pomyślał:

— Kiej mnie w niebie nie chcą przyjąć, to pójdę do piekła.

I posed. Zachodzi on tam, puka, otwierają dźwię.

Nagle zrobił się wielki krzyk w piekle, zaczęły dźwięć wołać:

— Zapieroj dźwię! Trzymoj! Już nas z jednego miejsca wygnał, to onby nas tu i stąd wygnał!

Podparły dźwię i żołmierzca do piekła nie puściły. Odszedł nasz żołmierz od dźwię piekła i posed jeszcze pukać do niebieskich dźwię. Puka. Wychodzi święty Piotr, a żołmierz już się nie prosi,

ino sie prosto do nieba garnie. Jak go polnie święty Piotr w gębe, tak sie jaz na ściane potocyl i tak juz zostol oparty o ściane i stoi ta dotąd.

Opow. Izydor Książek, 1907 r.

¹⁾ Por. A. Gliński: Bajarz polski — baśń 18. „O żołnierzu wędrowcu, kiesce złotodajce, lulce niekurce, i o worze samochwycie“.

Kraków.

SEWERYN UDZIELA.

RECENZJE I SPRAWOZDANIA.

Dziesięciolecie ludoznawstwa polskiego 1914—1924.

(Zestawienie bibliograficzne).

Po upadku *Wist*y redagowanej przez Jana Karłowicza, nastąpiła pewna przerwa na polu badań etnograficznych. Dopiero w ostatnich latach zaczyna się ponowne ożywienie etnografji polskiej, a wyrazem tego jest wielka ilość prac, jakie się ukazały w ostatniem dziesięcioleciu.

I. Bibliografja.

Na początku tego okresu ukazała się Dra Franciszka Gawełka: *Bibliografja ludoznawstwa polskiego*, Kraków, nakładem Akademji Umiejętności, 1914. S. XLII + 328.

Dzieło Dra Gawełka dało całokształt etnograficznego dorobku Polski, i wypełniło lukę, której nie zapobiegły próby A. Strzeleckiego: *Materiały do bibliografji ludoznawstwa polskiego*, (*Wista X—XIII*) i L. Finkla w *Bibliografji historii Polski*.

Pracę swą uzupełnił Dr. Gawełek *Bibliografją ludoznawstwa litewskiego*, drukowaną w Roczniku Tow. Przyj. Nauk w Wilnie 1911—1914. T. V. s. 326—400, oraz w odcieku, Wilno 1914, s. 77.

Również prof. Aleksander Brückner nie przestaje informować zagranicą o polskich publikacjach etnograficznych do r. 1916 w *Ztschr. des Vereines für Volkskunde*, a J. St. Bystron w czasopiśmie *Slavia*, Rok II. S. 154—174, i S. 548—552 dał dokładne sprawozdanie z polskich wydawnictw ludoznawczych za lata 1912—1921.

J. St. Bystron zamieszcza też stale recenzje z ważniejszych wydawnictw z dziedziny polskiej etnografji w czasopiśmie *Przegląd warszawski*, 1921, s. 265—273, 1924, s. 397.

II. Wydawnictwa zbiorowe i czasopisma.

Komisja antropologiczna Akad. Umiejętn. w Krakowie wydała w r. 1914 *Materiały antropologiczno - archeologiczne i etnograficzne*,

T. XIII, w r. 1919. T. XIV; ponieważ wydawnictwo to miało drukować nietylko materiały, ale i prace, więc odpowiednio do tego zmieniono też tytuł na *Prace i materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne*. Z nowej serii wydano w r. 1920, T. I, cz. 1—2, S. X + 94 + XII tabl. + 69; w r. 1921, T. II, cz. 1—2, S. X + 63 + XI tabl. + 51; w r. 1924, T. III, S. 26 + 16 + 141.

Lud, kwartalnik etnograficzny, wychodzący we Lwowie pod redakcją A. Fischera; nie przerwał swego istnienia. W r. 1915 wyszedł Tom XIX, S. 172, w r. 1918 Tom XX, za lata 1914—1918. str. 331. Następnie przekształcono *Lud* na organ Polskiego Towarz. Etnologicz. na całą Polskę, wydawany nadal przez Tow. Ludoznawcze we Lwowie. W nowej formie wyszły w r. 1922—3, Serja II, T. I, z. 1—4, S. IV + 276; w r. 1924, T. II, z. 1—4, S. IV + 168.

W Warszawie usiłowano wznowić *Wiśle*, ale wydany w r. 1916 T. XX, z. 1—2, s. 294, zupełnie nie nawiązał do świetnej tradycji, więc zaniechano dalszych wysiłków. Jednak Polskie Tow. Etnol. w Warszawie rozpoczęło pod tym tytułem wydawnictwo monografij etnograficznych. Dotąd wydano z 1., który zawiera pracę St. Ciszewskiego p. t. *Sól*.

Tygodnik krajoznawczy *Ziemia* wychodzący w Warszawie od r. 1910 przerwał swe istnienie w r. 1914 na V tomie (do nr. 32 s. 512). Wznowiony chwilowo w r. 1920, nr. 1—6, nie mógł się utrzymać, i dopiero od roku 1922 dzięki subwencji Min. W. R. i O. P. wychodzi nadal co miesiąc, jako organ Polsk. Tow. Krajoznawczego. Miesięcznik krajoznawczy dla młodzieży *Orli Łot*, Kraków 1920—1924 zawiera wiele artykułów etnograficznych.

Gryf pismo redagowane przez A. Majkowskiego, od r. 1908 przerwane na t. IV, a w r. 1921 wznowione, zawiera wiele ciekawych materiałów do etnografii kaszubskiej.

Również specjalnem wydawnictwem jest *Rocznik podhalański* (Wydawnictwo Muzeum Tatrzańskiego im. Dra T. Chałubińskiego w Zakopanem), nr. 1. Zakopane-Kraków. 1914—1921. S. XXX + 218 + 1 nlb. + IV tabl.; etnografią Podhala zajmuje się też wydawnictwo *Wierchy* T. I—II, i *Pamiętnik Towarzystwa Tatrzańskiego*. T. XXXV do XXXVII.

Z czasopism mających znaczenie i dla etnografii należy wymienić *Przemysł i Rzemiosło*, organ Miejskiego Muzeum Przemysłowego im. Dr. A. Baranieckiego w Krakowie, wychodzący od r. 1921, a od r. 1922 p. t. *Przemysł-Rzemiosło-Sztuka*. Dotąd wyszły R. I—IV.

Do publikacyj o charakterze etnograficznym przystąpiła też swego czasu t. z. Landeskundliche Kommission beim K. D. Gen. Gour. Warschau. Niektóre z tych tomów, jak B. Brandta *Geographischer Bilderatlas des polnischweissrussischen Grenzgebietes*. Berlin, 1918, i H. Grisebacha *Das polnische Bauernhaus*, zawierają wiele cennych zdjęć fotograficznych. Natomiast praca A. Schultza w *Handbuch von Polen*, Beiträge zu einer allgemeinen Landeskunde. Berlin 1917, oraz tegoż

autora *Ethnographischer Bilderatlas von Polen*, Berlin 1918, dają przykład zupełnej nieznamomości opracowanego tematu.

Archiwum nauk antropologicznych, wychodzi od r. 1921 jako organ Instytutu Nauk antropol. Tow. Nauk. Warsz. Dotąd wydano T. I. Nr. 1—10; T. II. Nr. 1—5, T. III. Dział B. Etnologia, Nr. 1. Począwszy od T. III. podzielono wydawnictwo na trzy działy, A. Antropologia, B. Etnologia, C. Archeologia.

Ważne jest też wydawnictwo *Biblioteczki geograficznej „Orbis“* redagowanej przez prof. uniw. krakowskiego Ludomira Sawickiego. Serja III tej biblioteczki poświęcona opracowaniu poszczególnych obszarów etnograficznych Polski. Dotąd wydano tomiki nr. 1—7.

III. Zagadnienia ogólnoteoretyczne.

W tej dziedzinie ukazało się wiele prac i artykułów. Węc J. Czekanowski w pracy: *Antropologia, etnologia i prehistorja* (Lud. T. XXI. s. 3—16 i odb.) wyjaśnia wzajemny stosunek nauk antropologicznych, zaliczonych do nauk socjologicznych. O te zagadnienia potrącają również prace: L. Kozłowskiego *Problem etniczny w prehistorji*. (Lud. T. XXI, s. 17—28), A. Fischera *Znaczenie etnologji dla innych nauk*. (Lud. XXI, s. 81—92 i odb.), St. Poniatowskiego *O metodzie historycznej w etnologji i znaczeniu jej wyników dla historii*. Warszawa, 1919, s. 19 (odb. z „Przeglądu historycznego“), oraz tegoż autora: *Zadanie i przedmiot etnologji*. Warszawa, 1922, s. 30 (Archiwum nauk antropol. T. II. nr. 2) i *Systematyka zagadnień i kierunków socjologicznych*. Warszawa, 1922, s. 27 (odb. z „Przeglądu filozoficznego“ 1922 r.). Zagadnienia te rozważa też Janina Kławe w pracach *Metody i kierunki w etnologji ze stanowiska socjologii*. Warszawa-Lwów, 1922, s. 16 (Archiwum nauk antropologicznych. T. III. Dział B. Nr. 1), oraz *Teorja animistyczna w etnologji*. (Lud. T. XXII, s. 13—25). Zasadnicze problemy etnologji omawia C. Ehrenkreutzowa w pracy p. t. *Materiał naukowy i przedmiot etnologji* (Lud. XXII, s. 26—32). Ważne wskazania metodyczne dał R. Ganszyniec w studjum: *Czynnik racjonalny w wierze i w obrzędzie*. (Lud. T. XXI, s. 183—203 i odb. Lwów, 1923).

IV. Organizacja badań etnograficznych.

Wśród publikacyj na ten temat, na podkreślenie zasługuje praca J. Czekanowskiego: *W sprawie potrzeb nauk antropologicznych w Polsce* (Nauka Polska I. s. 201—223). Warszawa, 1918. Starannie opracowany kwestjonariusz dał nam A. Langer: *O zbieraniu materiałów do dziejów kultury ojczyznej*. Warszawa, 1918, s. 59, oraz *Zbieranie materiałów ludoznawczych*. Warszawa b. r. s. 68 (Biblioteka związku młodzieży wiejskiej nr. 36).

Z zakresu muzealnictwa wyróżnia się praca tragicznie zmarłego, zasłużonego etnografa polskiego Br. Piłsudskiego p. t. *W sprawie*

Muzeum Tatrzańskie. O urządzenie działu ludoznawczego. (Rocznik podhalański. Zakopane-Kraków, 1914—1921, s. 147—188).

E. Frankowski w artykule *Zbiory etnograficzne w Polsce* (Lud XXI. s. 40—55) omawia dzieje powstania tychże, stan obecny i warunki istnienia i rozwoju ich na przyszłość. Zagadnieniom organizacyjnym poświęcone są następujące prace: K. Kwiecińskiego: *Krajoznawstwo ze szczególnem uwzględnieniem Małopolski*. Lwów, 1921, s. 108 + 16 ilustr; E. Frankowskiego *Ludoznawstwo na wsi* (Nauka Polska IV); J. St. Bystronia: *Ludoznawstwo na prowincji* (Nauka Polska, IV, s. 190—203), oraz A. Fischera: *Etnologia a szkoła polska* (Muzeum XXXVII, 1922, s. 291—299 i odb.). Cenne wskazówki praktyczne daje E. Frankowski w artykule: *Fotografia w ludoznawstwie* (odb. z „Ziemi“ VII, nr. 3).

V. Dzieje ludoznawstwa w Polsce.

W setną rocznicę urodzin O. Kolberga ukazało się wiele artykułów i szkiców, a nadto specjalny zarys biograficzny napisany przez St. Lama p. t. *Oskar Kolberg. Żywot i praca*. Lwów, 1914, s. 77. (Bibl. Macierzy Polskiej nr. 87). Zasłużonemu badaczowi na polu ludoznawstwa polskiego Żegocie Paulemu, poświęca artykuł biograficzny Wł. Antoniewicz p. t. *Żegota Pauli* (Przegląd powszechny 1916, s. 321—334). W. Sieroszewski napisał zarys życia i prac tragicznie zmarłego *Br. Piłsudskiego* († 1918) (Rocznik podhalański. Zakopane-Kraków, 1914—1921, s. V—XXX).

St. Niemcówna w wydanej monografii: *Wincenty Pol jako geograf* omawia też prace etnograficzne W. Pola. W wydaniu pism pośmiertnych (T. I. s. 1—67) K. Potkańskiego zamieszcza Fr. Bujak bardzo dokładny wstęp p. t. *Życie i działalność Karola Potkańskiego* (1861—1907), gdzie omawia prace etnograficzne tego badacza; a jubileuszowe wydanie L. Krzywickiego *Studjów socjologicznych*, Warszawa, b. r. S. VII + 340, zawiera przeszło 40 stron bibliografii jego prac (s. 299—340).

VI. Obszar etnograficzny.

a) Monografie terytorjalne.

Problem ustalenia granic polskich wywołał wiele wydawnictw, które i dla etnografii mają trwałe znaczenie. Całość zagadnienia ujmują prace następujące: Wł. Wakar *Rozwój terytorjalny narodowości polskiej*. Kielce 1917—1918, T. I—III, S. 149 + 228 + 154, oraz *Encyclopédie polonaise* Vol. II. Territoire et population de la Pologne, Fribourg-Lausanne, 1920, s. 865, gdzie etnografię opracowali B. Piłsudski i St. Dobrzycki, a demografię St. Zaleski. Dla badań tych ma też doniosłe znaczenie E. Romera: *Geograficzno-statystyczny Atlas Polski*. Lwów-Warszawa, 1921, S. 26 + XXXIV tablic.

Kresom wschodnim poświęcono następujące publikacje: J. Czekanowski: *Stosunki narodowościowo-wyznaniowe na Litwie i Rusi*. Lwów, 1918 (Prace geogr. I); M. Świechowski: *Żywiół polski na ziemiach litewskich*. Zakopane, 1917; tenże: *Stosunki ludnościowe i własność ziemską na ziemiach litewskich*. Kraków 1918; tenże: *Population d'après les nationalités et la propriété foncière sur le territoire du Grand Duché de Lithuanie*. Kraków 1918; tenże: *Mapa narodowościowo-polityczna obszarów W. ks. Litewskiego*. Warszawa, 1921 (toż po angielsku i po francusku); E. Maliszewski: *Polacy i polskość na Litwie i Rusi*. Warszawa 1916; K. Sochaniewicz: *Stosunki narodowościowo-wyznaniowe w diecezji podlaskiej w r. 1863* (Lud XX, s. 271—292); St. Pawłowski: *Ludność rzymsko-katolicka w polsko-ruskiej części Galicji*. Lwów, 1919 (Prace geograficzne T. III). Dla Spisza i Orawy opracowała komisja kartograficzna specjalne wydawnictwo p. t. *Spisz, Orawa i okrug czadecki*. Kraków, 1919; na wzmiankę zasługują: artykuł R. Zawilińskiego: *Charakter językowo-etniczny ludności polskiej na Węgrzech*. (Pamiętnik Tow. Tatrzańskiego. T. XXXVII, s. 134—140); tegoż autora: *Z naszych kresów południowych* (Pamiętnik Tow. tatrzańskiego. XXXVII, 37—63). Wiele cennych materiałów ze Spisza i Orawy zebrał niedawno zmarły polski orientalista J. Grzegorzewski w pracy: *Na Spiszu*. Studja i teksty folklorystyczne. Lwów, 1919, s. 178. Nieco materiału etnograficznego zawiera też praca geograficzna Kazimierza Sosnowskiego p. t. *Beskidy zachodnie*. Kraków, 1924. S. 248 (Bibl. geograf. „Orbis”. Serja III. T. 5—6). Śląskowi poświęcono następujące prace: A. Dudziński: *Polacy na Śląsku*. Lwów, 1919 (Prace geograficzne. T. IV); K. Piątkowski: *Stosunki narodowościowe w ks. Cieszyńskim*. Cieszyn, 1918. Kresy północne opracował E. Romer: *Polacy na kresach pomorskich i pojeziernych*. Lwów, 1919. (Prace geograficzne II). Zagadnieniom zróżnicowania terytorjalnego na obszarze Polski poświęcił S. Udziela pracę p. t. *Etnograficzne ugrupowanie i rozgraniczenie rodów Górali polskich*. (Przegląd geograf. I. s. 80—91).

Nad uwarstwieniami etniczno-społecznymi ludności polskiej zastanawia się J. Czekanowski w studjum: *Z badań uwarstwienia etniczno-społecznego Polski*. Poznań, 1921 (Prace komisji mat. przyr. Tow. przyj. Nauk w Poznaniu. Serja B. T. I. z. 1. s. 56—77 i odb.).

Wiele materiałów do monograficznego ujęcia polskiego terytorjum zawierają różne wydawnictwa. Czasopismo „Gryf” wznowione w r. 1920 drukuje przekład rosyjskiej pracy etnograficznej o Kaszubach A. Hilferdinga p. t. *Остатки Славянъ на южном берегу балтійскаго моря*. Syntetyczną próbę ujęcia ludu kaszubskiego dał A. Fischer w zbiorowym wydaniu p. t. *Z polskiego brzegu*. Przyroda i lud. Opracowane wspólnie przez St. Pawłowskiego, A. Jakubskiego i A. Fischera. Lwów-Warszawa, 1923, s. 72. Monograficzny zarys ogłosił Izidor Gulgowski p. t. *Kaszubi*. Kraków, 1924, s. 128 + 1 mapa (Biblioteczka „Orbis”, S. III. T. 2).

Obszarem puszczy kurpiowskiej zajmuje się A. Chętnik, który ogłosił szereg prac na ten temat, a mianowicie: *Z zielonej puszczy* (Zie-

mia V. nr. 3—11), *Chata kurpiowska*. Warszawa, 1915, s. 112, *O Kurpiach*. Warszawa, 1919, s. 50, a wreszcie opracowanie całego obszaru p. t. *Kurpie*. Kraków 1924, s. 140. (Biblioteczka geograf. „Orbis”. Serja III, t. 4).

A. Rumelówna w pracy p. t. *Z mili kwadratowej obszaru*. Warszawa, 1914, s. 63, zajmuje się obszarem ziemi między miasteczkami Trzciannem a Goniądzem w p. białostockim.

Małopolsce poświęcono również parę cennych prac. St. Polaczek ogłosił drugie wydanie monografii p. t. *Powiat chrzanowski w W. ks. Krakowskiem*. Kraków, 1914, S. 308; St. Cercha dał ważną monografię p. t. *Kleparz, przedmieście Krakowa przed 50 laty* (Materiały antrop. archeol. i etnogr. T. XIV, s. 1—80); senjor etnografów polskich, kustosz muzeum etnograficznego w Krakowie, Seweryn Udziela napisał piękną monografię p. t. *Krakowiacy*, Kraków, 1924, s. 154.

Z badań nad terytorjum polskiem wymienić należy wydanie *Pism pośmiertnych* K. Potkańskiego. Kraków. Nakł. Akad. Umiejętności 1922—1924. T. I. S. IV + 479, T. II. S. 498. W T. I. tych pism znajdujemy opracowane dzieje osadnictwa ziem i puszczy radomskiej, kurpiowskiej i Podhala (s. 107—388) z właściwem uwzględnieniem etnografii.

Z pogranicza polsko ruskiego zebrano wiele cennych materiałów, a mianowicie: A. Saloni dał zarys z okolic Stanisławowa, p. t. *Zaściankowa szlachta polska w Delejowie* (Materiały antrop. archeolog. i etnogr. XIII, s. 3—151).

Okolicą Brzeżan zajmuje się K. Moszyński w pracy p. t. *Obrzędy, wiara i powieści ludu z okolic Brzeżan*. (Mat. antrop. archeol. i etnogr. XIII, s. 152—198); tenże autor dał staranny opis obszaru ukraińskiego w pracy: *Z Ukrainy*. Warszawa, 1914, S. 157; na podkreślenie zasługuje szkic E. Frankowskiego *Z Polesia wołyńskiego* (Ziemia V, nr. 10—13); wiele ciekawych materiałów białoruskich znajdujemy w *Pamiętniku* M. Marksa Witebszczanina, ogłoszonym przez W. Bruchnalskiego.

R. Lilientalowa opracowała w dalszym ciągu *Święta żydowskie w przeszłości i teraźniejszości*. Pierwsza część tej pracy wyszła w 1908 (t. XLV), dwie dalsze części wyszły w r. 1914 (T. LII) i w r. 1920 (T. LVIII).

b) Narzecza ludowe.

Doniosłe znaczenie w tej dziedzinie ma praca Kazimierza Nitscha p. *Dialekty języka polskiego* (Encykl. polska. Wydawnictwo Akad. Umiej. T. III, s. 238—343). Kraków, 1915, oraz tegoż autora *Mapa narzeczy polskich* z objaśnieniami. Kraków, 1919. K. Nitsch zaczął też wydawać: *Monografie polskich cech gwarowych*. Dotąd wyszły: Nr. 1. Fonetyka międzywyrazowa. Nr. 2. Małopolskie ch. z mapą. Kraków, 1916, s. 58. Nr. 3. Prasłowiańskie l' z mapą. Kraków, 1916, s. 47.

Wreszcie rozpoczął K. Nitsch badania nad geografją wyrazów w pracy: *Z geografji wyrazów polskich*. (Rocznik slawistyczny T. VIII, s. 60—150). Kraków, 1918.

F. Lorentz wydał drugi zeszyt *Tekstów pomorskich czyli słowiańsko-kaszubskich*. Kraków. Akad. Umiej. 1914. E. Klich opracował: *Narzecze wsi Borki nizińskie* (pow. mielecki). Kraków, 1919. s. 107. (Prace kom. język. Akad. Umiej. w Krakowie nr. 2). W „Materiałach komisji językowej“ T. VII. cz. 1. 1915 wydrukowano: Kosiński *Słownik okolicy Czchowa*, Chomiński *Dialekty polskich okolic Rymanowa*, Nitsch i Stein *Zapiski gwarowe ze środkowej Galicji*.

c) Nazwy topograficzne.

Kwestjonariusz w tej sprawie ogłosił S. Udziela (Lud XXI, s. 237—8), oraz J. Zborowski: *Wskazówki do zbierania nazw topograficznych* (Bibl. Tow. miłośników języka polskiego. Nr. 4). Warszawa, 1923, s. 32; Wł. Semkowicz dał dokładny plan p. t. *O zbieraniu nazw geograficznych*. (Orli Lot. V. nr. 6—7, s. 100—107). Wielkie bogactwo materiałów ogłosił ks. St. Kozierowski w pracach: *Badanie nazw topograficznych dzisiejszej archidiecezji gnieźnieńskiej*. Poznań, 1914, s. 440; *Badanie nazw topograficznych dzisiejszej archidiecezji poznańskiej*. Poznań, 1916, T. I—II, s. 576 + 765; *Badanie nazw topograficznych na obszarze dawnej zachodniej i środkowej Wielkopolski*. Poznań, 1921, s. 503; *Pierwotne osiedlenie ziemi gnieźnieńskiej wraz z Pałukami w świetle nazw geograficznych i charakterystycznych imion rycerskich*. Poznań, 1924, s. 129. (Slavia occidentalis, T. III—IV). Ks. A. Mańkowski bada *Nazwy miejscowe powiatu lubawskiego*. Wąbrzeźno 1923, s. 23. Podobnemi zagadnieniami zajmują się: St. Drzażdżyński w pracy: *Słowiańskie nazwy miejscowości na Śląsku pruskim III. Powiat kozielski*. (Lud XIX, s. 1—30); F. Lorentz w pracy: *Polskie i kaszubskie nazwy miejscowości na Pomorzu kaszubskim*. Poznań, 1923, s. VIII + 170; K. Moszyński w pracy: *Uwagi o słowiańskiej terminologii topograficznej i fizjograficznej*. Oparta przeważnie na materiale białorusko-poleskim. Lwów-Warszawa, 1921, s. 19. (Archiwum nauk antrop. T. I. nr. 5).

d) Nazwiska i przezwiska.

Tą dziedziną zajmuje się St. Ciszewski w pracy: *Słowniczek nazw Wielkopolan zamieszkałych w obrębie dziekanatu stawiszynskiego*. (Materiały antrop. archeol. i etnogr. T. XIII, s. 199—210), oraz J. Zborowski: *Przezwiska górali powiatu nowotarskiego*. (Lud XXI, s. 219—227).

VII. Kultura materialna.

1. Budownictwo.

Opis chaty w puszczy kurpiowskiej dał A. Chętnik p. t. *Chata kurniowska*. Warszawa, 1915, s. 112. Tekst objaśnia 207 fotografii,

planów i rysunków. W „Veröffentlichungen der Landeskundlichen Kommission b. Kaiserl. Deutschen Gen. Gour. Warschau. Beiträge zur Polnischen Landeskunde“. Reihe B. Band 3. ogłosił H. Grisebach monografię *Das polnische Bauernhaus*. Berlin, 1917. S. 106 + 18 tablic. Tytuł nie odpowiada treści, bo niema tu mowy o chacie polskiej, ale o chacie na obszarze dawnego zaboru rosyjskiego. K. Moszyński dał szkic p. t. *Budownictwo ludowe w okolicy Zamościa* z 16 ilustr. w tekście. Zamość, 1920. (Książnica Zamojska T. 11). W związku z badaniami nad polskim budownictwem ludowym pozostaje też rozprawka arch. Stefana Szyllera: *Tradycja budownictwa ludowego w architekturze polskiej*. Warszawa, 1917.

2. Sprzęty.

W tym dziale mamy drugie wydanie dzieła W. Matlakowskiego: *Zdobienie i sprzęt ludu polskiego na Podhalu*. Warszawa, 1915. S. 138 + 65 tabl. Cenny przyczynek dał T. Dobrowolski: *O skrzyni z Nowego Sącza*. (Przemysł - Rzemiosło - Sztuka. 1923. z. 3—4, s. 50—52).

3. Odzież.

S. Udziela ogłosił pracę o pasach włóścian krakowskich p. t. *Die Gürtel der polnischen Landleute im südlichen Klempolen* (Berichte aus d. Knopfmuseum Heinrich Waldes). Praga, 1918, s. 18—27.

Brak dotkliwy kompletnego opracowania strojów ludowych wypełnić usiłuje wydawnictwo „Fryzów ludowych“. Nakł. „Świt“ A. Chlebowskiego w Warszawie. Wydano dotąd 28 fryzów, malowanych przez G. Pillatiego, a mianowicie: 1—2 Górny Śląsk. 3—4 Cieszyńskie. 5—6 Zakopiańskie. 7—8 Huculi. 9—12 Krakowskie. 13—14 Kieleckie. 15—16 Sieradzkie. 17—18 Opoczyńskie. 19—20 Łowickie. 21—22 Wilanowskie. 23—24 Kurpie. 25—26 Lubelskie. 27—28 Wileńskie. Wydawnictwo w wielu wypadkach traktowane więcej ze zdobniczego punktu widzenia, ale wobec zupełnego braku innych podobnych u nas wydawnictw może oddać znaczne usługi przy nauczaniu w szkole o strojach ludowych. Oczywiście w szczegółach są pewne błędy, gdyż zwracano głównie uwagę na kolorystyczną stronę i ta jest dość wierna.

4. Przemysł domowy.

Temat ten interesuje bardzo S. Udziele, który ogłosił obszerny kwestjonariusz w „Ludzie“ XXI, s. 233—236, a także i specjalne studia p. t. *Przemysł drzewny w Koszarawie* (pow. żywiecki) (Przemysł i Rzemiosło 1921, s. 79—82); następnie: *Wetniane wyroby drutowe w Tyńcu pod Krakowem*. (Przemysł-Rzemiosło-Sztuka, 1922, s. 18—19); *Kuśnierstwo w Starym Sączu*. (Przemysł-Rzemiosło-Sztuka, 1923, z. 1—2, s. 15—18); *Wyrób sprzętów ludowych w Skawinie pod Krakowem* (Przemysł-Rzemiosło-Sztuka, 1924, nr. 1).

T. Szafran zwraca uwagę na ludową ceramikę w artykule: *Garncarstwo ludowe w przemyśle ceramicznym*. (Przemysł-Rzemiosło-Sztuka, 1924, nr. 2). S. Udziela przeprowadza analizę krobielniczek: *Gliniane krobielniczeki ludowe*. (Przemysł-Rzemiosło-Sztuka, 1924, nr. 2), oraz: *Garncarze w Bieczu*. (Przemysł-Rzemiosło-Sztuka, 1924, nr. 2). Przemysł garncarski na Kaszubach omawia I. Gulgowski p. t. *Garncarstwo na Kaszubach*. (Przemysł-Rzemiosło-Sztuka, 1924, nr. 1), tegoż autora *Hafty ludowe na Kaszubach*. (Przemysł-Rzemiosło-Sztuka, 1924, nr. 2).

Tkactwo ludowe omawia J. Stokłosa w pracy: *Tkactwo ludowe w Gruszowcu i Jurgowie*. (Prace i mater. antrop. archeol. i etnogr. T. I. cz. 1—69).

T. Seweryn napisał: *Kożusznictwo i torebkarstwo w Kosowie*. (Przemysł-Rzemiosło-Sztuka, 1924, nr. 2).

5. Zajęcia rolnicze i gospodarcze.

Problem pasterstwa górskiego omawia L. Sawicki w pracach: I. *Wędrówki pasterskie w Karpatach*. (Sprawozd. Tow. Nauk. Warsz. 1912, IV, s. 79—106); następnie ogłosił dalsze wyniki swych studiów: II. *Szalaśnictwo na Wołoszczyźnie Morawskiej*. III. *Szalaśnictwo na Śląsku Cieszyńskim*. IV. *Szalaśnictwo w górach żywieckich*. (Mater. antr. archeol. i etnogr. XIV, s. 81—195).

Krótki zarys pasterstwa w Tatrach podał też Br. Piłsudski w artykule *Almen-Viehucht in Tatra-Gebirge in Polen*. (Schweizer. Archiv. f. Volkskunde. T. XX. 1916). Nazwy krów z dawnych aktów podają J. Zborowski (Lud, XXI, s. 56—60) i St. Pawlik (Lud, XXI, s. 203—209).

Flisakami zajął się B. Ślaski w szkicu p. t. *Splaw i splawnicy na Wiśle*. Warszawa, 1916, s. 32, z 5 tabl. Również S. Udziela zajmuje się życiem flisackim w studjum: *Wisła w folklorze* (Monografia Wisły, z. XIV, s. 28. Warszawa, 1920).

Rozwój gospodarczo-społeczny ludzkości przedstawił L. Krzywicki w pracy: *Ustroje społeczno-gospodarcze w okresie dzikości i barbarzyństwa*. Warszawa, 1914, s. 678.

Na wzmiankę zasługują artykuły tegoż autora w wydawnictwie „Świat i człowiek“ z. III, p. t. *Rozwój kultury materialnej, więzi społecznej i poglądu na świat*, 1—178, *Rozwój stosunków gospodarczych* 249—356, a w zesz. IV. *Rozwój społeczny wśród zwierząt i u rodzaju ludzkiego*, 1—66, *Rozwój moralności*, 67—125.

A. Maurizio przedstawia: *Teorje rozwoju rolnictwa* (Die Theorien über die Entwicklung der Landwirtschaft), Lwów, 1922, s. 145—203, odb. z „Kosmosu“ R. XLVII (1922). St. Ciszewski w pracy: *Studja etnologiczne I. Sól*, Warszawa, 1922, s. 91 (Wisła T. XXI, z. 1) daje historję zaznajamiania się człowieka z solą, z obfitem uwzględnieniem materiałów słowiańskich.

6. Sztuka ludowa.

O drewnianych krzyżach litewskich i ich ciekawem zdobnictwie napisał B. Piłsudski w szkicu p. t. *Les croix lithuaniennes* (Archives suisses des traditions populaires XX, 1916), także po polsku p. t. *Krzyże litewskie*. Kraków, 1922, z przedmową J. T. Hryniewiczza. Wraz z tym szkicem wydano też J. Wiktora: *Kapliczki i krzyże przydrożne*. Kraków, 1922 (Bibl. „Orlego Lotu“, 3).

Inkrustacje huculskie omawia T. Seweryn w pracy: *Huculska wykładanka w drzewie*. (Przemysł-Rzemiosło-Sztuka, 1924, nr. 1—2).

K. Witkiewicz pisze o wyrobach ludowych w drzewie p. t. *Pamiętki i zabawki ludowe z kiermaszu krakowskiego*. (Przemysł-Rzemiosło-Sztuka, 1924, nr. 1).

L. Lepszy omawia: *Obrazy ludowe na szkłe malowane*. Przemysł i Rzemiosło, 1921, s. 23—35 z barwnymi ilustracjami). Również o tem pisze K. Stecki w szkicu *Ludowe obrazy na szkłe z okolic podtatrzańskich*. (Rocznik podhalański, s. 189—218 z ilustr.). Malarstwo na Żmudzi opracował J. Perkowski p. t. *Uwagi o malarstwie ludowym w półn. zachodnim skrawku Żmudzi*. (Przemysł-Rzemiosło-Sztuka II, 1922, nr. 3, s. 25—34).

Z zakresu sztuki ludowej wydano też bardzo wytwornie: *Tekę drzeworytów ludowych dawnych* zebraną przez Z. Łazarskiego.

Miejskie Muzeum Przemysłowe w Krakowie wydało *Wycinanki ludu polskiego łowickie i kurpiowskie*. Kraków, b. r. Zeszyt zawiera 14 tablic z przedmową S. Udzieli. Naukowo omówił wycinankę polską E. Frankowski w pracy p. t. *Wycinanki i ich przeobrażenia*. (Lud XXII, s. 82—128). Dla badań nad wycinanką mają też znaczenie studia M. Nałęcz Dobrowolskiego p. t. *Starodawne obicia papierowe czyli kołtryny*. (Przemysł-Rzemiosło-Sztuka, 1922, s. 14—18).

Malowanki omawia K. Witkiewicz p. t. *Malowanki ludowe z okolicy Dąbrowy w Tarnowskiem*. (Przemysł-Rzemiosło-Sztuka, 1924, nr. 1).

7. Instrumenty muzyczne.

Temat ten znalazł opracowanie w studjum prof. A. Chybińskiego p. t. *Instrumenty muzyczne ludu polskiego na Podhalu*. Kraków, 1924, S. 141 + 6 tablic. (Prace i mater. antrop. archeol. i etnogr. T. III.). Liczne ilustracje przyczyniają się do uplastycznienia omawianych zagadnień.

VIII. Kultura społeczna.

1. Zwyczaje rodzinowe.

Zwyczajami i obrzędami słowiańskimi zajmuje się prof. J. St. Bystroń w pracy p. t. *Słowiańskie obrzędy rodzinne. Obrzędy zwią-*

zane z narodzenia dziecka. Kraków, 1916, s. 148. Do klasyfikacji materiału stosuje autor schemat izolacyjny, który został krytycznie oceniony przez St. Poniatowskiego p. t. *Przyczynek do metody badania izolacji obrzędowej*. (Archiwum nauk antrop. T. I, nr. 7). Lwów-Warszawa, 1921. S. 7.

2. Zwyczaje weselne.

Z wydanych materiałów zasługują na uwagę B. Szewca: *Zwyczaje i obrzędy weselne we wsi Wielęcze w powiecie zamojskim*. Zamość b. r., oraz ks. F. Machaya: *Wesele w Jabłonce na Orawie*. (Pamiętnik Tow. tatrzańsk. T. XXXVII, s. 26—36).

Dla badań nad obrzędami weselnymi mają znaczenie prace prof. Wł. Abrahama, które choć zajmują się prawną stroną obrzędu, jednak zawierają wiele zagadnień etnologicznych. Wł. Abraham wydał następujące prace. 1. *Z dziejów prawa małżeńskiego w Polsce*. Zezwolenie panującego lub panów na małżeństwa poddanych i świeckie opłaty małżeńskie. Lwów, 1916. S. 70. (Odbitka z księgi pamiątkowej ku czci Bol. Orzechowicza). 2. *Dziewostęb*. Studium z dziejów pierwotnego prawa małżeńskiego w Polsce. Lwów, 1922. S. 47. (Studja nad historją prawa polskiego wyd. pod red. O. Balzera. T. VIII, z. 2).

3. Zwyczaje pogrzebowe.

Analizę zwyczajów pogrzebowych przeprowadził A. Fischer p. t. *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*. Lwów, 1921. S. 439 + XII. Nieco materiału porównawczego daje R. Jakimowicz: *Mogiły ludzi zmarłych gwałtowną śmiercią*. (Wisła, XX, 24—29).

4. Zwyczaje domowe i gospodarskie.

Wśród wydawnictw należy wymienić na pierwszym miejscu J. S. Bystronia: *Zwyczaje żniwarskie w Polsce*. Kraków, 1916. S. XI + 293. Praca opiera się nie tylko na danych dotąd drukowanych, ale i na materiałach własnych.

J. St. Bystron dał też piękny szkic p. t. *Zakładziny domów* (w „Studjach nad zwyczajami ludowymi”. Kraków, 1917, odb. z Rozpr. wydz. hist. filoz. Ak. Um. LX, s. 1—24), oraz *Ókręcanie się obrzędowe*. (Lud XXI, s. 93—96).

5. Zwyczaje doroczne.

Zwyczajom tym poświęcił Fr. Gawełek studjum p. t. *Konik zwierzyński*. Ze studjów nad zabawami ludowymi. Kraków, 1918. (Osobna odb. z Roczn. Krak. XVIII). Str. 52 z 11 rycinami. Należy zanotować też szkice jak: J. Reinhold: *Das Krakauer Lajkonikfest*. Kraków, 1916, s. 28; W. Trojanowski: *Konik zwierzyński*. (Wisła

XX, 3—9); M. Wawrzeniecki: *Konik zwierzyński w świetle analogji*. (Wisła XX, 10—18).

Święta słowiańskie ku czci zmarłych opracował A. Fischer w rozprawie: *Święto umarłych*. Lwów, 1923. S. 75. (Odb. z Rozpr. i Wiadom. z Muzeum im. Dzieduszyckich. T. VII—VIII).

J. Kantor opisał: *Zwyczaj Świąt Bożego Narodzenia i Wielkiej Nocy w okolicy Jarosławia*. (Mater. antrop. archeol. i etnogr. XIII. s. 211—242).

Ze względu na cenne materiały zasługuje na wzmiankę zbiór szkiców St. Schneidra p. t. *Ze studjów mitologicznych i ludoznawczych*. 1. Mit o „Kurze niebieskiej”. 2. Święto majowe. 3. Święto umarłych. 4. Religja Diouizosa. 5. Dioskurowie i Helena.

6. Prawo ludowe.

Do tej dziedziny należy rozprawka prof. Wł. Semkowicza p. t. *Przysięga na słońce*. Studium porównawcze prawno-etnologiczne. Kraków, 1919, s. 74. (Odb. z Księgi pamiątkowej ku czci B. Orzechowicza). Studium to ma znaczenie i dla etnologji, ponieważ objaśnia wiele wątpliwości w zakresie zaklęć ludowych.

Dla badań nad prawem zwyczajowem ma wielkie znaczenie wydanie przez B. Ulanowskiego *Ksiąg sądowych wiejskich*. (Starodawne prawa polskiego pomniki. T. XI—XII). Kraków, 1921. T. I. S. XIV + 879. T. II. s. XIII + 760. Należy też zanotować W. Makowskiego: *Podstawy filozofji prawa karnego*. Warszawa, 1917. T. I. s. 447.

IX. Kultura duchowa.

1. Wierzenia i przesady.

Z różnych pnblikacyj zasługuje na podkreślenie praca Br. Malinowskiego: *Wierzenia pierwotne i formy ustroju społecznego*. Kraków, 1915. S. 356. Autor, który dał się już poznać przez książkę p. t. *The Family among the australian aborigines*. London, 1913, daje w swej pracy nie tylko omówienie totemizmu, ale zarazem zarys teorii powstania religji.

Ukazały się też prace, które usiłują zrekonstruować ustrój totemiczny w Polsce na podstawie współczesnych materiałów etnograficznych, a mianowicie studjum J. Kławe: *Totemizm a pierwotne zjawiska religijne w Polsce*. Studium porównawcze. Warszawa, 1920. S. 173. Wnioski jednak wyprowadzone z tej pracy nie są przekonywujące, podobnie zresztą jak i w pracy Al. Kraushara: *Totemizm w rozwoju dziejowym społeczeństw pierwotnych i jego objawy w genezie społeczeństwa polskiego*. Warszawa, 1920. (Prace II Wydziału Tow. Nauk. nr. 18).

Geneza wierzeń o duszy zajmuje się R. Ganszyniec w rozprawie p. t. „De argumentis immortalitatem vulgo adstruentibus par-

ticula prima. Cum epimetro de origine notionis animae. Posnaniae. 1920, s. 30.

Pewne wątpliwości budzą wywody A. Szelaŕowskiego p. t. *Wici i Topory*. Studium nad genezą i znaczeniem godeł polskich i zawołań. Kraków, 1914. S. 196.

Cenne przyczynki do procesów czarownic na Żmudzi ogłosił K. Sochaniewicz p. t. *Przyczynek do czarów na Żmudzi w XVII w.* (Lud XXI, s. 125—135). Czarami zajął się też poeta J. Tuwim w pracy: *Czary i czarty polskie oraz wypisy czarnoksięskie*. Warszawa, 1924, s. 217.

Wiele ciekawych materiałów zawierają szkice: R. Ganszyńca *O koronach zmiŕjowych* (Lud XXI, 228 i n.); M. Wawrzenieckiego: *Tabu u ludu naszego* (Wisła XX, s. 249—257); Fr. R. Gawrońskiego: *Wilkołaki i wilkołactwo*, Warszawa 1914, s. 29 (odb. z „Ziemi“); S. Matusiaka: *Koń w naszych wierzeniach* (Ziemia V, nr. 24—28); J. St. Bystronia: *Pszczoły w pojęciach i zwyczajach ludu* (Studia nad zwyczajami ludowymi, Rozprawy wyd. hist. filoz., Ak. Um. T. LX, s. 24—39, Kraków, 1917); tegoż autora: *Czarność u obcych* (Lud XXI, s. 179), oraz *Obcy jako ludożercy* (Lud XXII, s. 138 i n.).

Bardzo wiele przyczynków zebrał Fr. Krček p. t. *Notatki etnologiczne* (Lud XX, s. 293—302); omówiono tu: 1. Ofiary ludzkie przy nowej budowie. 2. Przesady dotyczące wisielca. 3. Wierzenia o bazyliisku. 4. Wymuszenie urodzaju na drzewach owocowych. 5. Kołtun lekiem. 6. Rokita czyli iwa. 7. Dlaczego cygan nie je fasoli. 8. Wrózenie z kichania. 9. Czary miłosne. 10. Ołów materiałem amuletowym. 11. Liczby święte. 12. Gra w pisanki. 13. Maik. 14. Sobótka. 15. Pierwotne oświetlanie chałup. 16. Młocka z użyciem bydła. 17. Polski most.

M. Barthel de Weydenthal napisała pracę p. t. *Uroczne oczu*. Lwów, 1922, s. 51. (Archiwum Tow. nauk. we Lwowie. Cz. II. T. I. zes. 3). Autorka zajmuje się grupą wierzeń, związanych z rzuca-
niem uroku. Rozprawa oparta wyłącznie na materiale polskim.

Z dziedziny kulturalno-obyczajowej jest szkic A. Fischera p. t. *Zaklęcia przeciw złodziejom księzek*. (Exlibris I. Lwów, 1917 i odb. s. 15).

Charakter więcej historyczno-literacki mają prace: Wł. Szyszkowskiego: *Pierwiastek ludowy w poezji polskiej XV i XVI w.* (Lud XIX, s. 104—152, XX, s. 161—214), W. Nartowskiego: *Stan włościański w utworach poetyckich pisarzy polskich doby renesansowej* (Lud XIX, s. 71—103, XX, s. 1—157), oraz M. Szyjrowskiego: *Dzieje polskiego upiora przed wystąpieniem Mickiewicza*. Kraków, 1917, s. 70 (odb. z T. LV Rozpr. wyd. filolog. Ak. Um. Krak.).

Badaniami nad kultem świętych zajmują się: C. Ehrenkreutzowa w pracy: *Święta Cecylja* (Lud XXI, s. 103—124); K. Dobrowolski w rozprawie: *Dzieje kultu św. Florjana w Polsce do połowy XVI wieku*. Kraków, 1924. A. Fischer w rozprawie: *Święci myśliwi* (Przegląd myśliwski, 1923) przedstawia rozwój legend o św. Hubercie i św. Eustachym.

Natomiast kult św. Patryka zbadał S. Czarnowski w pracy: *Le culte des héros et ses conditions sociales. Saint Patricke, héros national de l'Irlande*. Paris 1919, s. 369 ze wstępem socjologicznym H. Huberta.

2. Wyobrażenia mitologiczne.

Tą dziedziną zajmuje się zasłużony prof. Al. Brückner w pracach: *Mitologia słowiańska*. Kraków, 1918. S. 152; *Mitologia polska*. Studium porównawcze. Warszawa, 1924. S. 144.

W II tomie *Pism pośmiertnych* K. Potkańskiego znajdujemy (s. 1—93) studjum tego badacza na temat wiadomości Długosza o polskiej mitologii, o święcie wiosennem „stada“ i zwyczaju topienia śmierci.

Prof. Fr. Bujak w artykule p. t. *Dwa bóstwa prusko-litewskie „Kurche“ i „Okkopirmus“* (Lud XXII, s. 1—12) polemizuje z prof. Brücknerem, broni istnienia „Kurchego“ i omawia zagadnienie stosunku litewskiego boga Okkopirmusa do fińskiego boga Ukki.

Bez wartości są prace A. Czubyńskiego p. t. *Mit Kruszwicki, badania wiaroznawcze*. Kraków, 1915, s. 256, tegoż autora *Polski wątek dynastyczny* (Wisła XX, s. 187—248), oraz W. Trojanowskiego: *Podania mityczne dziejów polskich w oświetleniu wiaroznawstwa porównawczego i obrzędów ludowych* (Wisła XX, s. 121—186). Pomysły Czubyńskiego ocenił właściwie J. Kostrzewski w rozprawce *Mitologia czy mistyfikacja?* Polemika z dr. Czubyńskim o t. zw. mit „kruszwicki“. Odb. z „Kurjera Poznańskiego“, Poznań 1916, s. 31.

R. Lilientalowa daje wiele materiału porównawczego w rozprawce: *Kult ciał niebieskich u starożytnych Hebrajczyków i szczątki tego kultu u współczesnego ludu żydowskiego*. (Archiwum nauk antrop. T. I. Nr. 6). Lwów-Warszawa, 1921, s. 16.

3. Opowieści ludowe.

Podaniami o bohaterach zajmuje się Z. Łempicki: *Podania o bohaterach, problemy i metody*. (Lud XX, s. 215—245 i odb.). Autor ocenia wyraz „podanie“, jego znaczenie oraz problem podań, następnie daje historyczno-krytyczny przegląd głównych kierunków badań nad podaniami.

W. Klinger zajmuje się wpływami motywów klasycznych w rozprawach: *Z motywów wędrownych klasycznego pochodzenia, serja I*. Poznań, 1921. (Prace nauk. uniwersytetu w Poznaniu. Sekcja Humanistyczna. Nr. 5), i *Do legendy o pochodzeniu kobiety* (Lud XXI, s. 209—214).

Literaturę ludową rosyjską omawia C. Ehrenkreutzowa w szkicu: *Ślady walk Rosjan z Mordwinami w rosyjskiej literaturze ludowej*. (Wisła XX, s. 51—60).

Echa historyczne polskie w sagach irlandzkich stanowią przedmiot badań K. Wachowskiego w notatce: *Burisleifr. Mieszko i Chrobry w sagach islandzkich*. (Straż nad Wisłą, 1921, nr. 4—5).

Teksty opowiadań ludowych z okolic Andrychowa ogłosił Sz. Gonet p. t. „Gadki” z Inwałdu w okolicy Andrychowa. (Lud. T. XX, s. 246—270).

4. Widowiska ludowe.

W tej dziedzinie znajdujemy pracę A. Fischera: *Polskie widowiska ludowe*. Lwów, 1916, s. 42 (Lud XIX, s. 31—70), w której autor wykazuje związek dzisiejszych widowisk ludowych z dawnym teatrem polskim. Tekst jasełek białoruskich podał S. Malewicz p. t. *Betelem na Białej Rusi*. (Lud XXII, s. 129—137).

5. Pieśni ludowe.

Pieśniami ludowymi zajął się specjalnie J. St. Bystron i ogłosił szereg prac, a mianowicie: *Polska pieśń ludowa*. Wybór. Kraków, 1920, s. 170. (Biblioteka Narodowa. S. I, nr. 26); *Artyzm pieśni ludowej*. Poznań, 1921. S. VI + 180; *Pieśń o kochanku wziętym przemocą w rekruty*. (Prace i mater. antrop. archeol. i etnogr. II, s. 1—10); *Pieśń o krakowiance, królu i kacie*. (Prace i mater. antrop. archeol. i etnogr. II, s. 11—28); *Przysłowia utworzone z fragmentów pieśni ludowych*, (w temże wydawnictwie, s. 29—51); *Pieśń o dziewczynie i przewoźniku*. (Lud XXII, s. 63—71); *Wpływy słowiańskie w niemieckiej poezji ludowej*. (Slavia occidentalis. T. I. s. 52—84. Poznań, 1921); *Uwagi nad dziesięciu pieśniami Żydów polskich*. (Archiw. nauk antrop. Tow. Nauk. Warsz. T. I, nr. 10) Warszawa-Lwów, 1923, s. 16; wreszcie tenże autor napisał zarys p. t. *Pieśni ludu polskiego*. Kraków, 1924, s. 156. (Biblioteczka geograf. „Orbis”. S. III, T. 3). Dzięki tak licznym pracom prof. Bystronia, pieśń polska ludowa doczekała się wyczerpującego opracowania.

Prócz tego pieśnią ludową zajmują się: J. Kantor w pracy: *Pieśń ludowa na Podhalu*. (Rocznik podhalański, s. 124—146); Anna Chorowiczowa: *Problemy i metody badań nad pieśnią ludową* (Lud XXI, s. 165—178); St. Dobrzycki: *O kołędach*. Poznań 1923.

Wspomnienia polskie w rosyjskich pieśniach historycznych analizuje C. Ehrenkreutzowa p. t. *Echa stosunków polsko-rosyjskich w bylinach*. (Przegląd historyczny, 1924).

Niewiele natomiast było wydawnictw pieśni wojennych jak np. zbiorów A. Słapy p. t. *Polska pieśń ludowa o wojnie i żołnierzu*. Kraków, 1916, s. 91, oraz B. Szula: *Piosenki leguna-tulacza*. Warszawa, 1920.

6. Muzyka ludowa.

W tej dziedzinie pisze prof. A. Chybiński, nawołując do zbierania pieśni ludowych, przyczem wydał wiele prac metodyczno-organizacyjnych, jak np. *O organizację pracy nad melodjami ludowymi*. (Lud XXI, s. 29—39).

7. Zabawy dzieciinne.

Krytyczne opracowanie zabaw i gier dzieciennych dał E. Piasecki w książce: *Zabawy i gry ruchowe dzieci i młodzieży ze źródeł dziejowych i ludoznawczych, przeważnie rodzimych i z tradycji ustnej*. Kijów, 1916; wyd. 2. Lwów, 1919; wyd. 3. Lwów, 1922. S. 226.

X. Prace Polaków z dziedziny etnografii obcej.

Z zakresu etnografii półwyspu iberyjskiego ogłosił E. Frankowski następujące prace: *As cangas e jugos portugueses de jungir os bois pelo cachaco*. (Portugalskie jarzma naszyjne). Terra portuguesa, No. 2, Lisboa 1916, s. 15 z 22 ilustracjami; *Los signos quemados y esquilados sobre los animales de tiro de la Peninsula Iberica* (Znaki i ozdoby wypalane i wystrzygane na zwierzętach pociągowych). Memorias de la R. Sociedad Espanola de historia natural. T. X. nr. 5, Madrid 1916, s. 44, ryc. 49; *La lucha entre el hombre y los espíritus malos por la posesión de la tierra y su usufructo* (Walka człowieka z duchami ziemi o władanie ziemią). Boletín de la R. Sociedad E. de H. N. T. XVI, Madrid 1916, s. 18; *Relato de exploraciones en las Provincias Vascongadas*, Boletín de la R. S. E. de H. N. Madrid 1917, s. 21; *Horreos y palafitos de la Peninsula Iberica* (Spichlerze na słupach i palafity na półwyspie iberyjskim), Junta para ampliación de Estudios e investigaciones científicas. Comision de investigaciones paleontologicas y prehistoricas, mem. N. 18. Madrid 1918, s. 154, tablic 23; *As cabeceiras de sepultura e as suas transformacoes* (Nagrobki i ich przeobrażenia). Terra portuguesa. No. 25, Lisboa 1918, s. 16; *Estelas discoideas de la Peninsula Iberica* (Nagrobki o głowicy kulistej na półwyspie iberyjskim) Junta para ampliación de Estudios No. 25. Madrid 1920, s. 193, tabl. 11; *Sistematización de los ritos usados en las ceremonias populares*. San Sebastian 1920; s. 22; *Las necesidades mas urgentes de las ciencias antropologicas en Espana*, Boletín de la R. S. E. de H. N. Madrid 1920, s. 6.

Studja z zakresu etnografii muzułmańskiej ogłosił T. Kowalski: *O pewnych potrawach spożywanych w Arabji podczas głodu*. (Rocznik orient. T. I 1. Kraków, 1914—1915, s. 219—224); *Piosenki ludowe anatolijskie o rozbójniku Czekydzym*. (Rocznik orient. T. I 2. Kraków 1916—1918, s. 334—355); *Zagadki ludowe tureckie*, (Prace komisji orient. Akad. Um. N. 1. Kraków 1919, s. 1—76); *Gesty towarzyszące wzruszeniom u ludów muzułmańskich*. (Prace lingwistyczne ofiarowane J. Baudouin'owi de Courtenay. Kraków 1921, s. 200—208).

Ludy syberyjskie badała przedwcześnie zmarła M. Czaplicka. Prócz studjów jak *My Siberian Jear* 1916, *The Turkes of central Asia* pomieściła wiele prac w czasopismach i wydawnictwach angielskich.

J. Czekanowski opracowuje w dalszym ciągu materiały zebrane w czasie ekspedycji afrykańskiej. Z dzieła p. t. *Forschungen im Nilkongozischengebiet* dotąd wydane zostały: T. I, II, III i VI.

J. Siemiradzki wydał odczyt swój *O Indianach południowej Ameryki*. (Krakowskie odczyty geograficzne, Nr. 1). Kraków 1924, s. 32.

Prócz tego było też wiele prac o charakterze podróżniczym, które zawierały nieco materiału etnograficznego.

Dorobek ostatniego dziesięciolecia przedstawia się więc bardzo poważnie, a są wszelkie dane do przypuszczeń, że w miarę rozwoju pracowni naukowych przy naszych uniwersytetach, a w niektórych wypadkach także przy Towarzystwach naukowych, ilość prac ludoznawczych będzie coraz bardziej wzrastać, a w ten sposób także i pód tym względem zajmiemy właściwe i odpowiednie dla nas stanowisko w nauce europejskiej.

ADAM FISCHER.

Stanisław Ciszewski. *Prace Etnologiczne*. Tom I. Warszawa 1925, str. 219 (Wydawnictwo Kasy im. Mianowskiego). *Studia Etnologiczne* I. *Sól*. Warszawa (1922), nakładem Biura Etnologicznego, str. 91.

Po dłuższej przerwie, spowodowanej wypadkami wojennymi i po wojennymi, przeszedł nakoniec znakomity nasz etnolog do wydawnictwa prac oddawna przygotowywanych a przez nas niecierpliwie wyczekiowanych. Objawiają się w tem, co świeżo ogłosił, znane nam jego przymioty: olbrzymia wiedza, najszersze poglądy, najostrożniejsze domysły, bystrość kombinacji, jasność wykładu cechują te nowe przyczynki, jak i dawniejsze. Zaznaczywszy je ogólnikowo przechodzimy do samej treści książki.

Główny zrab temu pierwszego dotyczy „prestacji” chłopskich, obowiązujących w Polsce piastowskiej, owych narzazów, spów, stróż, powozów i jak je tam dyplomy nazywają; wyprzedza je kilka luźnych wywodów o podobnych terminach u innych narodów słowiańskich, o sjabrach, ogniszczanach, otaricy, potoku itd. Prace Ciszewskiego odznaczają się właśnie najściślejszem porównywaniem stosunków czeskich, południowo słowiańskich, ruskich, uzupełniających szczęśliwie luki naszych źródeł. Inne ich uzupełnienie przedstawia filologja, wykład umięjętny nazw dawnych, bo dla historyka kultury nauką pomocniczą najważniejszą nie heraldyka, dyplomatyka, numizmatyka itd., lecz właśnie filologja. Nie pamiętają o tem nasi medjewaliści i trują się niezmiernie a na próżno, gdzie im byle filolog usunie wszelkie wątpliwości. On powie im np., że od księdza tylko Książ nazwany, przenigdy Gniezno; że narzaz, to jedyna dla karbu (nacięcia) nazwa prasłowiańska; że narok zupełnie to samo co surok lub obrok, t. j. czynsz itd., itd. Tę właśnie stronę uwzględnia i nasz etnolog najskrupulatniej, a porównywając terminologję słowiańską, dochodzi do wniosków, np. że „oprawa” dotyczyła przedzenia lnu; że „stan”, to namiot, mieszkanie, kwatera itd. Ale i Ciszewski nie jest filologiem i nie zawsze skierował swe badania na właściwą drogę. Przytoczę jeden przykład.

Przezywają Mazurów kpiąco Sibretkami i już w r. 1222 (nadzwyczajną zasługą Ciszewskiego jest właśnie najstaranniejsze badanie źródeł dyplomatycznych), pojawia się w Małopolsce, a więc jako przybysz,

Sibretko. Co to znaczy? Wychodzę od domysłu, że Mazurowie zachowali pierwotną formę słowiańską *si* dla oznaczania własności, np. swój *si* brat, swoja *si* mać (dzisiejsze ruskie, z cerkiewnego, w swoja *si*, t. j. do domu własnego, do ojczyzny) i kpiarz jakiś od tego: swój *si* brat, swój *si* koń itp., przezwiał Mazurów, już w XI wieku Sibret(k)ami; *e* zamiast *a* po *r* należy do najdawniejszych cech nietylko mazowieckich, było niegdyś ogólne. Ciszewski zaś połączył mylnie Sibretków z słowiańskimi Siebrami, co sobie w gospodarstwie spółnem pomagają. Ależ południowa postać słowa *sebr* a ruska *sjabr* (z czego mylnie i *szabr*), dowodzą, że prasłowiańską postacią było *sębr* (pierwotne *ę* daje na południu *e*, na Rusi *ja*, por. *święty*, *sweti*, *swjatoj*); prawosłowiańskie *sębr* z nosówką powtarza się w odwiecznych pożyczkach rumuńskich i węgierskich, *cimbora* itp., tyle co towarzyszy. Pierwiastek jest więc *sęb*, *r* jest przyrostkiem; co zaś *sęb* — znaczy, w to tu dalej nie wchodzę, bo to nadzwyczaj ciekawa rzecz, wymagająca osobliwszego studjum; słowo to odwieczne. Miklosich na niem zupełnie się nie poznał. Nie godząc się więc na etymologję uznaję jak najchętniej, czego wszystkiego o sebrach serbskich i ruskich *sjabrach* od autora się dowiedziałem. Że ogniszczanie tylko czeladź (domową, od tegoż ogniska) oznaczają, widoczne to; mniej pewne jednak, czy *otarica*, zjawiająca się w Prawdzie Ruskiej obok zakupów w jednym z jej najnieodstępniejszych naszej uwadze paragrafów, jest pomyłką zamiast *ot-wica* (niby rodzaj „zakładki albo załogi na sprzężaj”), skoro i w zupełnie odmiennem źródle ten sam „błąd” (? przecież to lectio difficilior), się powtarza. Opała niekoniecznie od rzeczywistego opalania (brody, włosów na znak gniewu, nielaski, rodzaj niby piętnowania) nazwana; może to tylko gniew (płonąć z gniewu); praszczęta zaś, od prasku, tyle co szpicruteny; przez nie pędzą winnego dragona — słowiańska to nazwa niesłowiańskiego wymysłu. Osep nie jest rozspem, lecz, jak bałtyckie *wosop* dowodzi, ospem, od osypania (ospisty korzec w dawnej polszczyźnie) przezwany. Spaś, nie spas, nazywa się szkoda na cudzej łące lub niwie wyrządzana, więc zabezpieć komu od spasi, zapobiec szkodzie, powszechny w dawnej polszczyźnie termin. Pod „dziewiczem” obcuje autor, jak i Dąbkowski, przeciw Abrahamowi, przy istnieniu *ius primae noctis*, ale litewską pieśń odnośną (str. 201) uważam, jak inne „mitologiczne”, raczej za kompozycję Narbuta, niż za autentyczne. Bardzo ciekawe są wywody o przesieci i perewiesie myśliwców, ale czy służyła ona wyłącznie myśliwstwu? Czy nie zarębywano jej i dla przeszkodzenia najazdowi obcemu, tworząc niby wał obronny z drzew? O zbieraniu i znaczeniu manny (str. 177, *Glyceria fluitans*), pisze obszernie I. Peisker, *Zreformujme dĕjepisné studium*, Praga, 1921 (odbitka z pisma zbiorowego dla prof. Drtiny), str. 12 i 13. Ab *avena quod porsicne* (zamiast *prosicne*) vocatur z r. 1278 przypomina mi *prosucze* rot mazowieckich, wydanych w r. 1920 przez prof. Handelsmanna: nr. 2737: duo caepica vulgariter prosuczow i nr. 1721: jakom ja niewział Trojanowi dwu prosuczu (ale czy to może tylko prosięciu?). Lecz trudno mi wyczerpać wszelkich zestawień autorskich, nie mniej — niż 27 opłat dotyczących; co jeszcze ciekawsze, to

umieszczenie tych szczegółów na tle niemal społecznym, bo z połowy 19. wieku z Mingrelji dobranym: jak podobne tamtejsze stosunki feudalne niedawne do polskich a raczej i słowiańskich średniowiecznych! Opłatę „gody“ przewano poprostu od świąt, w które je składano, bo ograniczenie nazwy „godów“ do Bożego Narodzenia jest dowolne, późniejsze; skoro autor uwzględnia i terminologję ruską (nawet dziakło!), mógł i o wołoczebnem wspomnieć, co właśnie w gody panu oddawano (kolędą, ale wielkanocną przeważnie).

Na równie obszernem, porównawczem tle opracował autor dzieje soli; omówił sposoby jej dobywania, zastępywania przez popiół, wywarzania; idzie też o pytanie, czy znajomość, używanie soli, należy wywodzić z jednego jedynego środowiska, czy też nie wpadli na to ludzie na kilku, niezależnych od siebie? autor przychyła się do potwierdzenia tej właśnie myśli. Najwięcej miejsca poświęcił terminologii (a z nią naturalnie i dziejom) polskiego solnictwa — warzelnictwa i wykazał, jak właśnie terminologja raska, szerząca się od żup ruskich (Sanok, Drohobycz i i.), na naszę wpływała. I tak twierdzi autor, że nasza (miejscowa) nazwa topki soli i nazwa prasolów, kupczących solą, to nazwy raskie; tołpka (o formowanej niby stożek obcięty soli) i prasol; odwieczny na Rusi, u nas po raz pierwszy w r. 1451 wymieniony; „topkę“ znano u nas również już w 15 wieku. Najzawikłańsze są dzieje trzanu (pisanego w wieku 13 czran t. j. czrzan), słowa i rzeczy; oczekiwilibyśmy raczej trzon (por. trzonek). Wyraz prasol odwodzi autor słusznie od soli, bo znaczenie byle handlarza, byle jakiego towaru (od bydła do płótna, szczeciny itd.) jest widocznie późniejsze, ale i sam prasol był pierwotnie nie przekupniem, lecz waryczem, „solnikiem“, „zasalaczem“ dawnych źródeł polskich. Autor omawia cały szereg innych nazw słowiańskich, czeskich, serbskich, bułgarskich, nie mówiąc o ruskich, zaczepia i o nasze pecyny, grudy, krusze i wyjaśnia, że sól krupiasta albo gradowa nie od gradu nazwana, lecz od gradowania soli (niemieck. gradiren).

W rozprawie o soli metody porównawczej nie dało się szerzej stosować, skoro stosunki same wcale nie zawikłane, zawsze wiadomo, o co chodzi i tylko niemal o nazwach, skąd wyszły, pytać należy. Całkiem inaczej przedstawia się rzecz w rozprawie o owych prestacjach, gdzie właśnie wcale nie wiemy, o co właściwie chodzi, nieraz (a raczej najczęściej) sama nazwa w dyplomie ocalała i dopiero na podstawie porównań i kombinacyj odgadnąć należy, co też ona odznaczała? I tutaj też metodą autorską osiąga się najcenniejsze wyniki; autor nie wdaje się w jej uogólniania czy uzasadniania, lecz przystępuje odrazu ad rem i przez to najlepiej dowodzi wartości tej metody. Należy jednak pamiętać, że najrozmaitsze słowa mogą jedno i to samo znaczyć albo odwrotnie jedno słowo może mieć przeróżne znaczenie. Więc dań — podatek, biernia — pobór, narok — urok, słowa od trzech zupełnie odrębnych pni, oznaczają wszystkie to samo a może biedzimy się próżno, odgadywać jakie różnice między przewodem, podwodą, powozem — tylko podjazd będzie chyba najjazdem (na Prusy). I nie wadzi to, że w jednym dyplomie obok siebie te słowa stoją, przecież i tekst łaciński odznacza

się skupianiem nazw pokrewnych, angariae, soluciones itp., wylicza się umyślnie wszelkie nazwy tej samej rzeczy, aby odciąć wszelkie wątpliwości i możliwości, aby uczestnikowi (urzędnikowi) nie dać pozoru, że wolno mu żądać podwody, gdzie od powozu wieś uwolniono. Ciszewski mniema, że „podwoda” sięgała tylko wsi następnej, „powóz” nie-równie dalej dążył. Biernia nie termin polski, lecz czeska pożyczka (jak i starosta?); olbora, niemieckie Urbere, nie poszła z węgierskiego, bo to praniemiecka nazwa. Przewora nie może być przyorkiem, stanowczo przeczy temu wszelka pisownia, znamy ją tylko jako przegrodę w stajni i może to coś w rodzaju „powołowego,” lub „krowy”? Bardzo szczęśliwie skorzystał autor z faktu, że nastawa i wymiot stale po dyplomatach sąsiadują i obie do danin miodowych czy pszczelnych trafnie odniósł. Czy jednak przelaja ma cokolwiek z rują lub przelazem zwierza spółnego; wolę ją do oblawy odnosić. Do „nowinek”, pirzwin, bo tak „pirwina” dokumentów czytać należy, nie zaliczałbym przenigdy ani prazma, co nie jest obowiązkiem (daniną), ani manny, bo to tylko produkta zboża (znieźrzałych, niezżętych kłosów) albo owej dziko rosnącej Glycerji. Wieśnicy nazwa nie może pochodzić od wieś, omnis, bo u Słowian zachodnich wszystkich istnieje tylko wiesz, omnis, więc poszła od wsi i można z nią opole porównać (obowiązujące całą wieś); omnino łacińskie nie zachodzi u Du Cange, bo należy do łaciny klasycznej. Tocmo, dziesięcina (na Śląsku cieszyńskim), jest zwykłą tamże pożyczką czeską (czeskie tacma); pyta, żartobliwe chyba (str. 186 i 187).

Niektóre ciekawsze rzeczy omówił autor bardzo obszernie, np. rzecz o perewiesach (zawiasami u Cygańskiego r. 1584) — towarach ptactwa dzikiego, i na szczególną wdzięczność zasłużył, sięgając do najodleglejszej, sybirskiej literatury. Nauczyliśmy się sporo nowych rzeczy od autora i życzymy tylko, w interesie naszej nauki, aby mógł jak najrychlej ogłosić, co zapowiedział; nikt u nas wyręczyć go nie zdoła; „starożytności” polskie, i nie tylko polskie, znalazły w nim najdzielniejszego rzecznika.

Berlin.

ALEKSANDER BRÜCKNER.

Juljan Tuwim: *Czary i czarty polskie oraz wypisy czarnoksięskie.* Warszawa, 1924. Instytut wydawniczy „Biblioteka Polska”. Str. 217. Cena 6 zł.

Stało to się już u nas zjawiskiem typowym, iż laicy na wielu polach wyprzedzają fachowców: dzieje się to właśnie w dziedzinie religjoznawstwa, gdzie nieliczni fachowcy obarczeni są innemi zajęciami zawodowemi i wolą ogłaszać wyniki badań, aniżeli zwracać się do szerszej publiczności. Dzieło p. Tuwima o czarach omawia zagadnienie bardzo ciekawe i ściśle łączące się z naszą cywilizacją i nawet z aktualnemi prądami kulturalnemi; słusznie też, z swego punktu widzenia, pisarz nie pozbawił swego dzieła pewnej wyraźnej tendencji. Dzieło to składa się z dwu części: z obszernego wstępu autora, w którym podaje on systematyczny przegląd kościelnej i świeckiej nauki o czarach i czarowaniach, o postępowaniu karnem stosowanem wobec nich, o wierze w diabła

i o czarownictwie w Polsce: druga część podaje obszerne wypisy z książek polskich, odnoszących się do czarów i czarownic.

T. podkreśla w przedmowie, iż nie jest to dzieło naukowe: toteż tylko ważność zagadnień omówionych pobudziła nas do wskazania na to dzieło w tem czasopiśmie. Należy zaś żałować, że autor nie poszedł dalej, gdyż posiada wszelkie dane do pracy naukowej, systematyczność i myśl syntetyczną, duże czytanie i widocznie dobrą książnicę lub wytrwałość w wyszukiwaniu książek, z których niejedne rzeczywiście są dość rzadkie, chociaż nie tak arcyrzadkie, jak T. może myśli, mówiąc o „krukach białosnieżnych“.

W obecnej formie książka nie prowadzi badań dalej, raczej jest krokiem wstecz od mety już przed 70 latami osiągniętej. Przypuszczam, że autora pobudziła do badań w kierunku wskazanym książka R. W. Berwińskiego (1819—1879), której pierwsze wydanie ukazało się p. t. *Studja o literaturze ludowej ze stanowiska historycznej i literackiej krytyki*, Poznań 1854: ale ponieważ książka ta leżała kamieniem i zaledwie teraz jest wyczerpana, a może także że autor z powodu skrajności i apostazji stał się niepopularny, zdarto w r. 1862 z całego nakładu kartę tytułową i wklejono nowy sensacyjny tytuł, nie ujawniający nazwiska autora: *Studja o gustach, czarach, zabobonach i przesądach ludowych*, który o wiele mniej jest ścisły niż pierwotny. Dzieło Berwińskiego powinno być punktem wyjścia dla prac tego rodzaju, bo stanowi epokę: poglądy, do których doszliśmy dopiero w czasach najnowszych, tam już są jasno wypowiedziane i metodycznie uzasadnione. T. dużo korzystał z materiału podanego w tej książce, niestety mniej z jego metody. To też dzieło Berwińskiego stoi naukowo wyżej od książki T.: przecież prawie wszystko to, co T. podaje w swej książce, to proste tłumaczenia z dzieł niepolskich, i dlatego conajmniej tytuł uważam za nieścisły. Ale i wartość książki dla publiczności wydaje mi się problematyczna: historyk kultury życzyłby sobie raczej przedruku „Czarownicy powołanej“ z odpowiednim wstępem i wyjaśnieniem. Brak w dziele T. tła historycznego, materiał jest bardzo niekompletny, treść dogmatyczna przeważa bardzo nad ludową. Ludoznawca z tym materiałem nic nie może rozpocząć, a także i historyk religji: dla nas wzorem może być J. Hansen: *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung*, Bonn 1901, do którego sam Hansen napisał wzorową część syntetyczną w dziele: *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung*, München 1900. Hansen także podaje w owem dziele same wypisy, ale rzadkich dzieł, niedostępnych i przedewszystkiem poważnych: a przecie Chmielowski np. wszędzie jest pod ręką, i był zresztą już kurjozum za życia, jak obecnie w Niemczech prof. Busch w Monasterze, który obliczył stopnie gorąca i pojemność piekła. Także *Malleus maleficarum* woli każdy czytać w autentycznym wydaniu łacińskim, również wcale nierzadkiem: wypisy z obu tych dzieł zajmują u T. już połowę całości wypisów. Ogranicza się więc wartość książki do zalet literackich i stałowi okaz literatury kurjozów, reprezentowane

w Niemczech przez Chr. Vulpiusa i J. Scheiblego, w Polsce zaś przez St. Wasylewskiego.

Ale powtarzamy, iż dzieło nie chce być naukowe. Żywiąc żale za to, czego autor nie dał, dziękujemy szczerze, że poruszył w dobie obecnej zagadnienia u nas zbyt zaniedbane: cieszymy się bardzo, że dzieło tak wspaniale pod względem technicznym wygląda, a to za cenę bardzo przystępną. Jednak dzieło o polskich czarach i czartach jeszcze nie zostało napisane.

Lwów.

RYSZARD GANSZYNIEC.

Népelet: (*Az „Ethnographia” harmadik folyama*) *A Magyar Néprajzi Társaság Közlönye.* — I/II (XXXIV/XXXV), Évf. 1—6 Füzet.

Miesięcznik p. t. „Etnographia”, wydawany od roku 1890 przez Węgierskie Towarzystwo Ludoznawcze (Magyar Néprajzi Társaság, ukazuje się od roku 1924 pod zmienionym tytułem (czysto węgierskim) „Népelet” (życie ludu). Redaktorami są Aleksander Solymossy i Władysław Madarassy.

Pierwszy artykuł nowej serii wydawnictwa poświęcony jest pamięci Arnolda Ipolyiego, autora „Mitologii węgierskiej”, z okazji setnej rocznicy jego urodzin.

W drugiej rozprawce: Mohacz w folklorystyce węgierskiej — podaje Zygmunt Szendrey cały cykl opowieści ludowych odnoszących się do bitwy pod Mohaczem w r. 1526 i do tragicznego zgonu króla Ludwika. Uzupełnieniem tej rozprawki jest do pewnego stopnia praca Józefa Ernyey'ego p. t. Dawne pieśni kronik czeskich o katastrofie pod Mohaczem, w której autor zestawia dawne pieśni czeskie (niektóre przytacza autor w tłumaczeniu węgierskim) o klęsce pod Mohaczem.

Zoltan Óváry omawia w rozprawce o balladzie ludowej poety węgierskiego Jana Aranyego p. t. Rózsa és Ibolya“ (Róża i Fjolek, imiona własne bohatera i bohaterki ballady) podkład ludowy tejże, starając się wykazać, o ile opracowanie poetyczne odbiega od pierwotnego, przytaczając ponadto należące do tego samego typu baśni ludowych, baśnie ludowe innych narodów.

Wreszcie Kálmán Szabó opisuje wyrób szub w Kecskemet, gdzie przemysł ten już w XVI wieku bardzo był rozwinięty, obecnie atoli jest na wymarcu. Autor omawia nie tylko samo przyrządzenie szub z gotowych już skór, ale przedstawia bardzo szczegółowo fazy obróbki skóry surowej. Liczne zdjęcia fotograficzne i rysunki pozwalają czytelnikowi nabrać jasnego wyobrażenia o całej pracy przy wyrobie szub.

Drugi numer wydawnictwa obejmujący zeszyty 4, 5 i 6, rozpoczyna rozprawka Franciczka Nopcsy p. t. Notatki z dziennika etnografa-amatora. W następnej rozprawce porusza Aleksander Solymossy kwestję, czy ballada siedmiogrodzka, znana i na pozostałym terytorjum węgierskim, „Anna Molnar” powstała pod wpływem ballady rumuńskiej „Toma”, nawiązując tu do sporu między uczonymi węgierskimi a rumuńskimi z przed 60 laty, przedstawiając rozbieżność głównych motywów obu ballad i przytoczywszy teksty ballad niemieckich, angielskich i francu-

skich tego samego typu, a których motywy zbliżone są do motywów ballady węgierskiej, dochodzi autor do wniosku, że ballada „Anna Molnar” powstała pod wpływem ballad zachodnich.

Konstrukcją węgierskich zagadek ludowych zajmuje się Zygmunt Szendrey. Zagadki ludowe dzieli autor na dwie wielkie grupy. Do pierwszej z nich zalicza autor zagadki mające na celu wypróbowanie znajomości z zakresu biblii i rachunków. Obszerniejszą jest grupa druga obejmująca zagadki dowcipne. Zagadki te opierają się albo na etymologii słów (a to na grze słów, podwójnym znaczeniu słów itd.) albo na zmianie akcentu słów przez co zmieniają one swe znaczenie, albo też dążą do wprowadzenia w błąd pytanego (np. o czym mówił dróżnik kolejowy z X. z baszą tureckim w komitacie S. — O niczem, bo kiedy Turcy byli na Węgrzech, nie było jeszcze kolei żelaznych). Dla każdej grupy względnie podziału przytacza autor cały szereg bardzo ciekawych przykładów, których niestety z powodu pewnych specyficznych właściwości języka węgierskiego nie można oddać w języku polskim.

Wreszcie Albert Nyáry podaje charakterystykę życia ludowego Połowców (mieszkańców okolic Miskolcu i sąsiednich komitatów; mają oni być potomkami Kumanów) przez dokładne przedstawienie ich kultury materialnej jak i duchowej.

Lwów.

KAROL KORANYI.

Prof. Dr. M. Haberlandt. *Einführung in die Volkskunde.* (Volks-tümliche Bücherei. Herausgegeben vom Verein für Volkskunde in Wien. 1. Band). Wiedeń, 1924. S. 75 z 10 rycinami i 6 tablicami.

Wiedeńskie Towarzystwo ludoznawcze zamierza wydawać szereg etnologicznych prac celem informowania możliwie jak najszerszych warstw o wiadomościach i zagadnieniach etnologji. Praca prof. Haberlandta rozpoczyna te publikacje i ma na celu (jak sam tytuł „Einführung” wskazuje) dać pierwszy możliwie przejrzysty zarys różnorodnego materiału i problemów wchodzących w zakres badania etnologji, i podać właściwe poglądy i metodę opracowania dla tej nauki.

Materiał, bardzo szczegółowo podany przez autora, będący przedmiotem badań etnologicznych, prawie w zupełności można przyjąć; określenie etnologji nie zgadza się z poglądami u nas ostatnio wygłoszonymi. (Czekanowski: Antropologja, etnologja i prehistorja, Lud XXI z. 1. i Fischer: Znaczenie etnologji dla innych nauk, Lud XXI z. 2.). Na str. 74 pisze autor: „Was die Völkerkunde für die aussereuropäischen Natur- und Halbkulturvölker zu leisten hat, obliegt der Volkskunde für die hochentwickelten europäischen Kulturvölker zu tun”. Podział ten dzieli więc ludy na niekulturalne pozaeuropejskie i na kulturalne europejskie, a co za ten idzie: w grupie ludów kulturalnych znajdują się np. Lapończycy, Albańczycy i t. p., a w grupie ludów niekulturalnych takie jak Japończycy, Hindusi i t. d. Jestto ujęcie ogólnoniemieckie, odpowiadające dawnym błędnym poglądom etnologicznym, według których dzielono ludy na cywilizowane i niecywilizowane, a zależnie od tego podziału, wyodrębniano też pewne grupy nauk etnologicznych. Pozornie

z nazwy samej wydawałoby się, że podział ten jest identyczny z podziałem u nas przyjętym: „Völkerkunde” — to etnologia, zajmująca się kulturą ludów, t. j. stosująca analizę porównawczą, a „Volkskunde” — to etnografia, opisująca monograficznie kulturę jednego ludu. Przytoczone jednak powyżej zdanie autora dokładnie określa, że terminy te nie zgadzają się z definicjami u nas przyjętymi.

Wedle prof. Haberlandta zadaniem etnologii jest dać dokładne przedstawienie motywów ludowych, uchwycić typowe wewnętrzne i zewnętrzne właściwości danego ludu w ich historycznym rozwoju, jak również zrozumieć ich duchową treść. Nie ogranicza się ona do zbadania warstw analfabetycznych, lecz powinna badania swe rozciągać też na warstwy umysłowo twórcze, o ile te wszystkie klasy społeczne mają coś wspólnego z otoczeniem ludowym. Ponieważ ludność wiejska jest w najmniejszym stopniu poddana oddziaływaniom świata cywilizowanego, dlatego nauka ta głównie skierowuje swe badania na tę warstwę społeczną; wieśniacy, którzy bardzo silnie przywiązani są do roli, przestrzegają też bardzo pilnie przekazanych im z pokolenia na pokolenie zwyczajów, praktyk, wierzeń, tradycji i t. d., i dostarczają badaczom najwięcej materiału.

Omawiając zakres badań etnologii względnie etnografii, wyodrębnia autor na pierwszym miejscu dział t. zw. „Volksanthropologie”. Należą tu właściwości cielesne i duchowe, o ile dadzą się rozpoznać pewne typowe cechy. Z tem zgodzić się nie można, bo 1-o etnologia jako nauka socjologiczna nie może badać cech przyrodniczych, 2-o należy odróżnić pojęcie ludu jako jednostki etnicznej od pojęcia przyrodniczego rasy, będącego przedmiotem antropologii i oddzielić je jako od siebie zupełnie niezależne i 3-o zagadnieniami temi zajmuje się po części specjalny dział antropologii: antropologia etniczna, która bada właściwości przyrodnicze populacji. Co się tyczy właściwości psychicznych ludu, to zdaje mi się, że nauka posiada jeszcze za mało danych, by sprawę tę zbiorowo potraktować. Próby są i u nas poczynione (badania na żołnierzach z ramienia M. S. Wojsk.), jednak rezultatów pożądanых narazie nie osiągnięto. Bezspornie strona ta powinna być potraktowana naukowo, ale na razie jeszcze nie rozstrzygnięto czy jako osobna nauka („Psychologia etniczna”), czy jako dział etnologii, łączący się z pojęciem „etnos”, czy też jako pojęcie biologiczne zostanie właściwe do antropologii w łączności z rasą. Drugą grupę badań etnologicznych nazywa autor „sachliche oder gegenständliche Volkskunde”. Należy tu osadnictwo ludowe, zabudowania, sprzęty i naczynia domowe, narzędzia gospodarcze, odżywianie się, stroje ludowe, wszystkie narzędzia i przyrządy potrzebne przy wykonywaniu praktyk obyczajowych i obrzędowych i t. p. Jest to więc dział kultury materialnej. Trzecim obszernym działem badań w etnologii jest życie ludu samego, jego praca i sposób gospodarowania, urządzenie jego socjalnego współżycia i towarzyskość, wszystkie zwyczaje i obyczaje stojące w związku z życiem rodzinnem, pracą i świętami dorocznymi. Dział ten określamy jako traktujący o kulturze społecznej, a który autor nazywa „volkstümliche

Sittenkunde". W dalszym ciągu wyodrębnia prof. Haberlandt jeszcze trzy rozdziały, które razem zaliczamy do kultury duchowej. Rozdziałem pierwszym autora jest „Volks Glaube u. Volksreligion“, w którym omawia przesady i łączące się z nimi przepisy, wróżby, medycynę ludową, zabobony o chorobach, postaci mityczne i życie pozagrobowe dusz. Zapatrywania ludowe odnoszące się do świętych i patronów kościelnych, bóstwa, odpusty i inne kościelne zabobony zalicza autor do rozdziału „Religiöse u. kirchliche Volkskunde“. Wreszcie trzeci rozdział obejmuje narzecza ludowe, przysłowia i powiedzenia, zagadki, pieśń kościelną i ludową, muzykę ludową, baśnie, podania, legendy, żarty, widowiska ludowe i wreszcie sztukę ludową, a ma tytuł „Geistige Volkskunde“ („Volksüberlieferungen“). W grupie kultury duchowej znalazło się też zagadnienie, które właściwie lepiej omawiać w grupie kultury materialnej: jest niem sztuka ludowa. Sam autor omawiając szczegółowo sztukę ludową, pisze na s. 67, że „jest ona przeważnie stosowaną, t. j. że objawia się tylko w ozdobiście wykonanych częściach domu i na sprzętach domowych, jak każda sztuka pierwotna“. Ponieważ sztuka ludowa łączy się z wytworami stanowiącymi przedmioty muzealne, lepiej ją wspólnie ze sprzętami, na których jest wyrażona, zaliczyć do kultury materialnej.

Prof. Haberlandt omawia również ogólne metody badań w etnologji. Przedewszystkiem badacz stosunków etnograficznych musi orjentować się wszystkich zagadnieniach kulturowych i wszystkie je rozpatrywać, gdyż wszelkie przejawy i zjawiska życia ludowego są bardzo silnie ze sobą złączone. Ważniejszym jeszcze i konieczniejszym postulatem jest obserwacja porównawcza, bo szczegóły nieraz w jednym środowisku niejasne i niezrozumiałe, stają się dopiero jasne, gdy porównamy szczegóły podobne w innem otoczeniu. Porównując kulturę jednego ludu z kulturami ludów innych, otrzymujemy nieraz obraz bardzo szerokiego geograficznego rozpowszechnienia elementów kulturowych, a więc i wzajemnego oddziaływania na siebie. Podobnie jak geograficzny rzut oka, tak też i potrzeba historycznego uwzględniania w badaniach etnograficznych staje się coraz bardziej nieodzowną koniecznością. Materiał etnograficzny nie zachował się w zupełności w dzisiejszych kulturach ludowych, i dopiero po zastosowaniu wszystkich możliwych źródeł historycznych, często zapelniają się braki i luki w materiale. Dzięki pracom historyków i językoznawców gromadzi każdy dział etnologji poważną ilość źródeł historycznych. W dociekaniach swych etnologja opierać się powinna również i na wiadomościach z dziedziny prehistorji, jako nauki o kulturze ludów przedhistorycznych. Dalszym środkiem pomocniczym ułatwiającym poznanie i zrozumienie zjawisk kulturowych jest strona językowa. Przy każdym przedmiocie z dziedziny kultury materialnej trzeba koniecznie uwzględniać nazwę ludową nie tylko przedmiotu samego, ale też i jego części, gdyż odnajdujemy w ten sposób nie tylko klucz do historycznego pochodzenia i rozwoju tego przedmiotu, lecz także możemy zrozumieć pierwotne znaczenie i cel danego wytworu. Wkońcu kładzie autor nacisk na uwzględnianie zagadnienia możliwości

dwojakiego powstania zjawisk kulturowych: zjawisko może być pierwotne, powstałe w życiu ludu w dawnych czasach, lub pochodzi ze źródła uczonego i dopiero wtórnie przedostaje się do ludu. Wytwory i zjawiska kulturowe wtórnie przez lud nabyte i odpowiednio zmodyfikowane i dostosowane do ogólnych poglądów czy potrzeb danego ludu, tak silnie przesłaniają nieraz motywami ludowemi, że tylko drogą bardzo szczegółowej analizy dają się odgraniczyć od innych czysto ludowych.

Zapatrzywania autora na metody w etnologii są zupełnie słuszne. W etnologii, jako nauce młodej, nie ujętej jeszcze w ogólnie przyjęte ramy metodyczne, występowali różni badacze ze swemi poglądami odrzucając zazwyczaj lub niedoceniając poprzednich prób nadania tej nauce pewnych kierunków. W pracy prof. Haberlandta zaznaczona jest konieczność uwzględniania wszystkich kierunków; należy więc on do badaczy nowszych, którzy stosując różne metody nie popełniają błędów jednostronności i osiągają wyniki pewniejsze.

Po omówieniu części ogólnej zagadnień etnologicznych, przechodzi autor do części szczegółowej. W poszczególnych grupach przez niego wyodrębnionych, wylicza on bardzo dokładnie wszystkie wytwory i zjawiska kulturowe, przedstawia ogólne zagadnienia z niemi się łączące, objaśnia ich genezę, jak również formy, w jakich występują. Opiera się on głównie na materiale niemieckim ze szczególnem uwzględnieniem Austrii, jak to zresztą w samym tytule zaznacza. Zamieszcza też w książeczce tej ilustracje przeważnie z zakresu kultury materialnej i społecznej, przez co publikacja zyskuje bardziej na wartości. Niestety mapki żadnej nie ma, a nie ma też wzmianki w pracy o potrzebie dołączania takiej w wydawnictwach etnograficznych.

Zresztą praca spełnia swoje zadanie i może bardzo dobrze wprowadzić w studia etnologiczne.

Lwów.

ALFRED BACHMAN.

Adam Chętnik. *Kurpie*. Biblioteczka geograficzna „Orbis”. Serja III, tom 4. Kraków, 1924. S. 140 z 26 rycinami.

Mimo swej zwięzłej formy, monografia posiada dużą wartość, gdyż prócz materiału etnograficznego zawiera opis kraju z jego bogactwami naturalnemi, historję Kurpiów przed i po rozbiorach Polski, dalej historję po wojnie światowej; dane te są konieczne do właściwego poznania przyczyn i warunków, wśród których powstały charakterystyczne dla danego ludu urządzenia, wytwory i zjawiska kulturowe.

Autor rozpoczyna swą pracę od opisu kraju; podaje krajobraz puszczy kurpiowskiej, jej granice, obszar i zaludnienie, rozsiadlenie się ludności i charakterystykę fizyczną i duchową Puszczaaków. Co do charakterystyki antropologicznej, wiadomości są nieściśle i tylko pobieżne („sami Kurpie, z wyjątkiem niewielkiej domieszki, przedstawiają sobą typ zasadniczo polski, co stwierdziły również liczne pomiary antropologiczne”). Z przeszłości Kurpiów dowiadujemy się w monografii o wychowaniu dzieci, o sposobie rządzenia się Kurpiów, a więc o instytucjach administracyjnych i sądownictwie wraz z postępowaniem karnem

i o przywilejach Kurpiów, nadających im pewne swobody w lasach królewskich. Zajęciem Kurpiów było dawniej myśliwstwo, bartnictwo, rybołówstwo, bursztyniarstwo, dobywanie rudy żelaznej, pędzenie smoły, tkactwo i przemysł drzewny, a które to zajęcia wszystkie z osobna omówiono. Dalej zamieszcza autor krótki rys historyczny poczynawszy od XV w., t. j. od pierwszej historycznej wzmianki o Kurpiach pod tą nazwą, a skończywszy na czasach najnowszych. Po takiej ogólnej informacji, przechodzi autor do strony etnograficznej; rozpoczyna ją rozdział o osiadłościach kurpiowskich, w którym podano spotykane formy wsi, chaty, jej budowy, wyglądu i urządzenia wewnętrznego, kościołów, kapliczek i krzyży przydrożnych; szkoda, że autor opisał tylko chałupę, a pominął budynki gospodarcze; właśnie bowiem w budynkach gospodarczych występują wyraźniej i dłużej się trzymają formy starsze, gdyż lud niedba tak o piękny wygląd, jak przy chałupie, gdzie częściej przeprowadza ulepszenia i inowacje. Następny rozdział omawia odzież, strój i sposób odżywiania się, dalszy, t. j. IX., życie i obyczaje u Kurpiów, a więc zwyczaje świąteczne i doroczne, domowe i rodzinne, obrzędy wierzenia i podania, a X. rozdział poświęcono mowie, pieśni, tańcom i zabawom. W tych dwu ostatnich rozdziałach miesza autor zagadnienia kultury społecznej z materiałem kultury duchowej. Sztuka ludowa zamieszczona jest dopiero po kulturze duchowej, a jednak, może raczej należało ją dołączyć do kultury materialnej.

Zresztą pod względem rzeczowym monografia p. A. Chętnika jest opracowana bez zarzutu, a liczne ryciny w niej zawarte pozwalają właściwie korzystać z tekstu w zakresie kultury materialnej, tekst sam bowiem wszystkiego nam nie objaśnia, a nawet przeważnie nie jest w stanie objaśnić. Przy końcu podaje autor bibliografię kurpiowską w liczbie 25 prac, z których 8 autor sam opracował.

Lwów.

ALFRED BACHMAN.

Jiří Polívka-Josef Kubín. *Lidové Povídky z českého Podkrkonoší. Podhoří západní.* (Rozpravy České Akademie věd a umění. Třída III. Číslo 51, 52, 57). Praha, 1922—1923. S. XX + 883.

W ostatnich dziesięcioleciach badania etnologiczne nad podaniami ludowymi dowiodły, iż zaczynać je należy od zgromadzenia naukowego jak najobfitszych materiałów. Jest to bowiem niezbędny warunek właściwej pracy, która polegać ma na tem, by zestawić ile, kiedy i gdzie zapisano warjantów danego podania, zbadać, jaki jest ich wzajemny stosunek, o ile jeden dopełnia i wyjaśnia drugi, z ilu każdy składa się wątków, jak się one spletają ze sobą, czy i o ile wchodzą w skład innych podań, wreszcie, którą wersję uważać należy za typową a to ze względu na logiczność i artystyczność jej układu. Potem należy szukać podobnych podań u najbliższych sąsiadów i pobratymców, dochodząc, ile się da, czy nasza, czy ich postać podania jest pierwotniejsza, badając podobieństwa i charakterystyczne różnice. Po zbadaniu powinowactw u najbliższych sąsiadów należy zajrzeć do podań ludów dalszych i najdalszych. Wyniki tych badań stanowić mają materiał do opracowania

odpowiednich komentarzy do baśni. Wszelkie ogólnikowe rozważania nad pochodzeniem i znaczeniem podań, tudzież dążenia do jakiejś syntezy uznano na razie ze względu na brak odpowiednich zbiorów i krytycznych komentarzy do tychże, opracowanych w sposób powyżej podany, za przedwczesne i niebezpieczne ze względu na ich „aprioryczny” charakter. Niebezpieczeństwo hipotez zilustrowały niegdyś wyniki badań „szkoły mitologicznej”. Więc zaniechano na razie dążeń do syntezy a zabrano się do pracy „od podstaw”.

Za wzór, jak wyglądać powinien taki zbiór materiałów, tudzież bibliograficzno-krytyczny komentarz do tegoż zbioru, służyć może praca prof. Jerzego Polivki. W dwu pierwszych tomach zanotowano ludowe podania zebrane na terytorjum czeskich Podkarkonoszy (Pogórze zachodnie), zapisane z ust ludu przez Józefa Kubina. Po uwagach wstępnych podających miejscowości, w których podania zapisano i krótką charakterystykę osób, które je opowiedziały, następują teksty zanotowane wiernie i dokładnie z zachowaniem gwary danej okolicy. Materiały umieszczone tu przez prof. Polivkę świadczą o wielkiem bogactwie podań u ludu czeskiego i stanowią pierwszorzędne źródło do ich poznania, odpowiadające ściśle postulatom dzisiejszego stanu nauki tak pod względem etnograficznym jak też i filologicznym.

Zwłaszcza bardzo cenny jest dla każdego badacza podań ludowych tom trzeci zawierający bibliograficzno-krytyczny komentarz do podań umieszczonych w tomach poprzednich. Każde podanie rozłożono na motywy składowe, zaopatrzone w spis źródeł, w których znajdują się nie tylko wszystkie ich czeskie warjanty, ale także analogiczne wątki spotykane w podaniach ludów zarówno słowiańskich jak i wszystkich innych. Przyczem objaśniacz zaznacza dokładnie charakterystyczne różnice względnie podobieństwa motywów. Bogactwo materiałów, któremi rozporządza autor jest olbrzymie, przyczem korzysta obficie z prac i materiałów polskich i przytacza prace: Karłowicza, Kolberga, Federowskiego, Ciszewskiego, Wójcickiego, Kaliny i wielu innych, tudzież zbiory polskich materiałów. Jak dokładnie przy pomocy takiego komentarza zorjentować się można w motywie i rozmaitych jego odcieniach bez najmniejszych trudności, świadczy chociażby komentarz do podania „Bystrooký a ti ostatní”. (T. III, 542). Przed oczyma naszymi jawią się wszystkie warjanty nie tylko czeskie ale także polskie, małopolskie, białoruskie, rosyjskie, estońskie, tatarskie, węgierskie, chorwackie podania ludów z wyspy Astipalei na morzu Egejskiem, szwedzkie, francuskie, duńskie, podania z wyspy Timor, Cejlonu i wiele innych i zaznajamiają nas jak najdokładniej z różnemi najsztubtelniejszymi nawet odcieniami i różnicami.

Praca ta jest tem cenniejsza, iż „Rejstřík látek a motivu” — umożliwia zorjentowanie się w tym olbrzymim materiale i odpowiednie wykorzystanie go. Zestawił w nim prof. Polivka jak najsumienniejszy wszystkie wątki składowe podań ludowych i oznaczył, w których podaniach czeskich i obcych możemy je spotkać. Z tego też powodu omawiana praca ma nie tylko wielkie znaczenie dla badacza podań czeskich, ale i dla każdego pracownika na polu badań nad podaniami ludowymi,

zwłaszcza zaś dla tego, ktoby chciał opracować ciekawe zagadnienie wzajemnego stosunku i wpływu podań słowiańskich, a zwłaszcza tak do siebie zbliżonych podań polskich i czeskich. Oby prof. Polivka znalazł tylko rychło naśladowców wśród innych słowiańskich badaczy, a przede wszystkim wśród etnologów polskich.

Lwów.

JAN KUCHTA.

Joseph Kallenbach: *Les survivances traditionnelles' du culte des ancêtres dans la poésie de Mickiewicz.* Grenoble, 1924, s. 31. (Odb. z Revue de la Pologne II, 1924).

Po dokładnym przeglądzie analogicznych wierzeń i obrządków greckich i rzymskich, K. przytacza różne współczesne wzmianki o Dziadach litewskich i białoruskich, z których niejedne Mickiewiczowi mogły być znane: zgodnie ze zdaniem wypowiedzianem przez Mickiewicza w uwagach o Dziadach stwierdza, iż wszędzie mamy takie same obrządki, polegające na takim samym wierzeniu. Materiał ten ma jednak dla K. nie tylko wartość analogji, lecz bezpośrednią praktyczną: te paralele, a zwłaszcza analogiczny obrządek bretoński, obszernie opisany za Le Brazem, umożliwiają mu uzupełnienia i rekonstrukcję całego obrządku białoruskiego, gdyż w naszych Dziadach podał Mickiewicz tylko fragmenty. Dopiero paralele takie pozwalają dokładnie określić, co w Dziadach Mickiewicza jest wymysłem poety a co faktem wziętym z tradycji ludowej.

W ten sposób autor potrafił dać całość, w której ludoznawstwo i literatura piękna utrzymują się w równowadze, wzajemnie się wspierając.

Autor przedstawił wyraźny obraz starych obrzędów „Dziadów” i umożliwił nam zarazem głębsze zrozumienie fragmentów największego poematu, powstałego na tle życia ludowego.

Lwów.

RYSZARD GANSZYNIEC.

J. B. Hannay: *Sex Symbolism in Religion.* Privately printed for The Religious Evolution Research Society. London, 1922. I, s. 15 + 540. II, s. 644.

Znane jest twierdzenie zwolenników psychoanalizy Freuda, iż także religja, jak cała cywilizacja ludzka, jest tylko produktem zastępczym popędu seksualnego. Zwolennicy tego przypuszczenia mogą naukowo dowodzić swych tez tylko w ten sposób, iż analizując kulturę religij istniejących, wykazują seksualny charakter poszczególnych zabytków, obrządków, legend, dogmatów.

Jednak dzieło Hannaya nie nawiązuje do tych nowych myśli, lecz stoi raczej w szeregu tradycji Payne Knight'a, autora sławnego dzieła o kulcie Priapusa, które dało początek teorii Dulaure'a o falicznym charakterze religji pierwotnej. Payne Knight naraził się swego czasu z powodu swej publikacji na ekskomunikę społeczeństwa angielskiego, tak że wycofał swe dzieło i rozesłał je tylko największym bibliotekom — więc oryginalne wydanie tego dzieła należy obecnie do wielkich rzadkości. Teraz zaś właśnie jego myśli i pomysły stają się

modne, nietylko w Anglii. Postęp w metodzie jest dość nieznaczny, natomiast materiał ogromnie rozszerzono. Hannay jest autorem poważnym i żałować należy, iż niedostateczne opanowanie zagadnienia fallicyzmu robi na czytelniku wrażenie dyletantyzmu: zużytkowano materiał pierwszorzędnej wartości, niestety autor utrudnił nam jego kontrolę, bo nie podaje źródeł. Różni on się też zasadniczo od swoich poprzedników w tem, że ci podali przeważnie materiał etnologiczny i folklorystyczny, on zaś położył punkt ciężkości na zagadnienia biblijne i genetyczne religii żydowskiej i chrześcijańskiej. Widocznie w celach praktycznych — by wyjaśnić istotę religii wogóle, a chrześcijaństwa w szczególności. Obok kilku trafnych uwag i spostrzeżeń mamy tu jednak zbyt dużo dzikich etymologij i dowolnych wyjaśnień, odstręczających czytelnika. Podam tylko jego zasadnicze myśli. Twierdzi więc: „All religions are founded on the creation of life, and all creation of life is dependent on two sexes. Even where a single god creates, his creative agent is sexual“. Fakty te znajdują swój naturalny wyraz w symbolice religijnej: symbole te są wielokształtne i dowolne, w zasadzie zaś wyobrażają organy seksualne: za taki uważa także krzyż (s. 18): „The Cross, ages before Christianity, was simply the conventional phallus, and remained a „secret“ sign until adopted by the Christian under Constantine in the 4th century“. Tyle może w tem prawdy, że krzyż stoi w genetycznym związku z egipskim hieroglifem *ankh* ♀, oznaczającym „życie“, i znanym nam z botaniki dla oznaczenia rodzaju żeńskiego. Z tego zaś H. wnioskuje: „But we are all passive or unconscious phallic worshippers, as the Cross was the most widely used phallic symbol, and our church architecture, altars, and their furniture and the vestments of the clergy, are entirely of phallic origin“.

Ta próba może wystarczyć: przez całe dzieło ciągnie się taka mieszanina dyletantyzmu i ważnych myśli, które — miam wrażenie — w Anglii sobie już zjednały zdecydowanych zwolenników, czyniących na własną odpowiedzialność krok ostateczny, jeszcze możliwy w tej hipotezie: Sir George Birdwood sformułował ten ostateczny wniosek w tych słowach: „I am inclined to go further than the Author, and, seeing that the generative organ is the most considerable thing about us, and to primitive man must, from the moment he began to think, have been a perpetual miracle. I hold that early races identified the thing with Deity — not a symbol of Deity, but the actual Deity“.

W ten sposób otrzymaliśmy jeszcze jedną teorię co do początków religii. Nie da się zaprzeczyć, że seksualność odgrywa w życiu jednostki ogromną rolę, że wielka i może najcenniejsza część naszej cywilizacji duchowej wynika ostatecznie z jej przeinaczenia, jak np. śpiew, poemat, różniczkowanie skali uczuciowej itd. Nie da się dalej zaprzeczyć, że seksualność zostawiła nam w myśli i w języku dużo przenośni, które wtargnęły także do sfery religijnej, zwłaszcza mistycznej (*unio mystica* itd.): ale wszystko to jest tylko częścią całego tworu, i nawet nie częścią najważniejszą i najistotniejszą. Przeciwnie, własne badania, które może już wkrótce będę w stanie przedłożyć, wykazały

mi, iż na ogół seksualność tam, gdzie możemy badać dzieje i rozwój religii, nie jest czemś pierwotnem, lecz przyczepiła się później; zjawisko deterioryzacji, którą lingwiści już skonstatowali w semazjologii języków, musimy ustalić także dla religii.

Lwów.

RYSZARD GANSZYNIEC.

Th.-W. Danzel: *Kultur und Religion des primitiven Menschen*. Einführung in Hauptprobleme der allgemeinen Völkerkunde und Völkerpsychologie. Verlag von Strecker und Schröder in Stuttgart, 1924, s. 133.

W kilkunastu krótkich a treściwych rozdziałach wprowadza nas autor w świat kulturalny i religijny człowieka pierwotnego, starając się zawsze wskazać racje psychologiczne omawianych zjawisk. Człowiek pierwotny (traktowany tu jako typ) nie jest mniej wartościowy, lecz różny od nas. Charakteryzuje go sposób działania magiczny (jest „homo divinans”), element religijny występuje u niego na plan pierwszy, niema u niego ścisłych granic tak między zdarzeniami świata zewnętrznego a przeżyciami wewnętrznymi, jak między różnymi dziedzinami działania, więc gospodarstwem, religją, sztuką itd. Jednostka u ludów pierwotnych gubi się zupełnie w gromadzie.

Po tej ogólnej charakterystyce przechodzi autor do omówienia poszczególnych składników kultury człowieka pierwotnego. Jego sztuka plastyczna, wymagająca wielkich wyobraźni u oglądającego, ma charakter statyczny. Mowa jego jest obrazowa, przede wszystkim ma służyć do wyrażania się. Brak zdolności abstrahowania objawia się w przyjmowaniu ścisłego związku między światem a słowem, w braku nazw dla pojęć ogólnych itd. Związkiem społecznym spotykany na najniższym stopniu kulturalnym jest związek rodzinny lub rodowy, w którym instynkty społeczne (oczywiście tylko w stosunku do członków rodu) są silnie rozwinięte. Swe własne stosunki społeczne przenosi człowiek pierwotny do świata bogów. Życie społeczne ma u niego charakter religijno-ceremonjalny. W jego medycynie można odróżnić terapię racjonalną od metod magicznych, przynoszących także pożądane skutki ze względu na wielką podatność pod suggestję człowieka pierwotnego. Do powstania kalendarza przyczyniła się prawdopodobnie perjodyczność w życiu ludzkim, która dopiero zwrócić miała uwagę na pewne prawidłowości astronomiczne. Pierwotnie służył kalendarz do wyboru dni dobrych i złych. Sens obrządków magicznych — w naszym pojęciu, bezcelowych — leży w uspokajaniu wykonywającego je; już sam fakt, że się przez tysiące lat zachowały świadczy, że zaspakajają jakieś ludzkie potrzeby. Z brakiem ścisłych granic między światem rzeczy a światem przedstawień łączy się fakt, że poczucie własnego „ja” jest u człowieka pierwotnego bardzo rozszerzone. W religii jego wielką rolę odgrywają przeżycia ekstazy. W związku z religją omawia autor bliżej pojęcie bóstw i demonów u człowieka pierwotnego, jego wiarę w stworzenie świata i sfery świata, zajmuje się jego świątyniami, ofiarami i przedstawieniami

nieśmiertelności. Wychowanie u ludów pierwotnych ze względu na silny instynkt podporządkowywania się i naśladowania, jak też z powodu małej różnicy między starymi i młodymi odbywa się bez tarć. Wogóle nabycie tak pewnych umiejętności praktycznych, jak też wiadomości teoretycznych odbywa się bez specjalnej systematycznej nauki. Większe trudności napotyka już wychowanie u ludów półkulturalnych, u których większa jest różnica między starymi i młodymi. Uroczystości człowieka pierwotnego są dziełem całej gromady. W przedstawieniach łączą się w jedno dzieło elementy muzyczne, poetyckie i aktorskie. Ze względu na ich charakter religijny, przypisuje się im wielką wagę. W muzyce, której początki łączą się ściśle z początkami tańca, rytm odgrywa rolę najważniejszą. Bezpośrednimi poprzednikami pisma są symbole magiczne, z nich powstało pismo obrazkowe, z początku czysto ideograficzne. Przejście do pisma zgłoskowego tworzy pismo rebusowe. Wiedza najdawniejsza jest znajomością znaczeń, badanie najdawniejsze jest sztuką tłumaczenia. Prawo jest na najniższym stopniu kulturalnym zwyczajowe; zbrodnia jest dla człowieka pierwotnego grzechem, do którego zmazania potrzebną jest ceremonijno-symboliczna pokuta. Liczyby zna człowiek pierwotny tylko najniższe, toteż ujmuje on wielość nie abstrakcyjnie jako zbiór dający się liczbowo określić, lecz jako konkretne i widoczne ugrupowanie. Najdawniejszą formą epicką jest opowiadanie i bajka. Dzieło kończy dodatek o kulturach oryginalnych („bodenständig“) i zapożyczonych. — Wywody swoje popiera autor dobranymi przykładami. Książka jest ilustrowana licznymi obrazkami i tablicami.

Lwów.

W. AUERBACH.

S. Poniatowski: *Podłoże rasowe kultur zasadniczych*. Odczyt wygłoszony dn. 5/IV 1924 w Towarzystwie Geograficznym w Warszawie i dn. 16/IX 1924 na Zjeździe Międzynarodowego Instytutu Antropologicznego w Pradze.

Autor wychodzi z założenia, że każdej z kultur zasadniczych, wyodrębnionej badaniami szkoły historyczno-etnologicznej, odpowiada pewien określony element rasowy i stawia sobie za zadanie jego ustalenie.

Przyjmuje on pogląd O. W. Schmidta, że rasowe podłoże kultury egzogamiczno-monogamicznej stanowił element karłowaty. Ponadto wypowiada się on w sposób zupełnie zdecydowany za pełnem zastrzeżeniem przypuszczeniem tego ostatniego o możliwości istnienia nawiązań między rasą „mongolsko-arktyczną“ a pigmiejami. W tej pracy przyjmuje to postać twierdzenia, zdaniem mojem zupełnie fantastycznego i naukowo, przynajmniej dotąd jeszcze, nie dającego się uzasadnić. Polega ono na wkluczeniu Laponczyków do szeregu ludów karłowatych. Ponadto widzi on wszędzie ślady pigmiejów w Europie.

Nie wypowiadając się co do nawiązań antropologicznych kultury totemizmu płci, podejmuje autor wypowiedziane przezemnie przypuszczenie, że do kultur nigrytyjskich Afryki i Australji nawiązuje się t. zw. „typ sudański“, którego cechy morfologiczne skłoniły Huxleya do nawiązywa-

nia starożytnych Egipcjan do Australczyków. U autora przyjmuje to postać twierdzenia, że rasa o cechach wspólnych, tak Australczykom, jak Neandertalczykom musiała kiedyś odpowiadać kulturze zasadniczej zwanej „bumerangową“.

Wreszcie nawiązuje autor :

1. do kultury „totemistycznej“ rasę średniego wzrostu, krótkogłową, szerokonosą i ciemnoskórą,

2. do kultury „dwuklasowej“ rasę długogłową, niskorosłą, wąskonosą i ciemnoskórą, — rasa ta tworzy obecnie gros rasy śródziemnomorskiej,

3. do kultury „pasterskiej“ rasę krótkogłową, niskorosłą, szerokonosą i stosunkowo jasnoskórą, — rasa ta, zdaniem autora, tworzy ośrodki takich typów antropologicznych, jak na przykład „rasa nadwiślańska“ Denikera i „homo phanobrachycephalus“ Stołyhwy.

Co do pozostałych składników rasowych, oznaczonych mianem wtórnych lub drugorzędnych, jest wypowiedziany pogląd, że stanowią one rezultat krzyżowań. Do ich liczby włączono „typ północno-europejski“.

Twierdzenia powyższe są w zasadzie przypuszczeniami opartymi na intuicji badacza, wymagają one jeszcze naukowego uzasadnienia, opartego na odpowiednio zestawionym materiale. Tymczasem można je tylko oceniać z punktu widzenia ich zgodności z ogółem powszechnie znanych faktów, oraz wyników badań ostatnich, dostępnych tylko szczerplejszemu gronu specjalistów.

Na korzyść nawiązania kultury „totemistycznej“ do elementu krótkogłowego mógłbym przedewszystkiem przytoczyć fakt, że w Afryce zasięg „typu środkowo-afrykańskiego“ w kierunku północnym wychodzi daleko poza granice prowincji „kultury zachodnio-afrykańskiej“. Może to wskazywać na nawiązywanie się elementów krótkogłowych Afryki Środkowej do jakiegoś starszego zespołu kulturowego, aniżeli kultura zachodnio-afrykańska, której ślady nie sięgają tak daleko w kierunku północnym. O słuszności tego poglądu zadecyduje jednak dopiero stwierdzenie tego elementu rasowego na terenie australijskim, w odpowiednim zespole.

Na korzyść nawiązania do kultury dwuklasowej elementu rasowego nawiązującego się do rasy „śródziemnomorskiej“ można przytoczyć nie tylko występowanie elementów kultur matryarchalnych na terenie śródziemnomorskim. Mogę tu dodać fakt zupełnie nowy, stwierdzony badaniami p. G. Lempertówny, że do czaszek typu śródziemnomorskiego nawiązują się nie czaszki t. zw. „typu hamickiego“, stanowiącego formację bez wątpienia późną (kultura pasterska), lecz t. zw. „typu hamitoidalnego“, który przez wzgląd na to należałoby właściwie nazwać „mediterranooidalnym“. Na korzyść stosunkowo wielkiej starożytności tego elementu na terenie afrykańskim przemawia bezspornie to, że jest on równie licznie reprezentowany na terenie Wielkich Jezior i Afryki Połu-

dniowej, gdy liczebność „typu hamickiego” zmniejsza się wyraźnie w kierunku południowym.

Co do ostatniego nawiązania, to muszę stwierdzić, że wydaje mi się ono zupełnie nieprawdopodobne. Przedewszystkiem „rasa nadwiślańska” Denikera stanowi sztuczny warjant „rasy wschodniej” tegoż autora, spowodowany brakami materiału, jaki miał do rozporządzenia ten, wielką intuicją zresztą obdarzony badacz, przed 30 laty. Rasa zaś „wschodnia”, jak to stwierdziły nowsze badania polskie i szwajcarskie, nieznane widocznie p. Poniatowskiemu, stanowiła jeden z głównych składników ludności szwajcarskich palafitów, zwłaszcza w starszych okresach, i jest przypuszczalnie identyczna z „eurafrykanami” Sergiego. Przez wzgląd na to nie jest zgoła prawdopodobne, by mogła się ona nawiązywać do kultury pasterskiej. Nasuwa się tu natomiast siłą rzeczy pytanie, czy nie pozostaje ona w łączności z ekspansją kultury „wolnomacierzystej”.

Wysunięcie t. zw. „homo phanobrachycephalus” Stołyhwy nie wydaje mi się również ujęciem szczęśliwym. Przecież ten nowy termin systematyczny, nie nawiązany przez p. Stołyhwę do żadnego ze składników ludności europejskiej, ustalonych zgodnemi wynikami badań ostatniego trzydziestolecia, a stanowiący wynik stosowania wadliwej metody, do zupełnie niewystarczającego pod względem ilościowym materiału, nie może dotyczyć niczego innego, jak t. zw. „typu sarmackiego”, bez wątplenia identycznego zarówno z rasą „subnordyczną” Denikera, jak też i z rasą „grenelską” literatury paleoantropologicznej. Wobec tego, że ten element rasowy występuje już w okresie epipaleolitycznym, jego nawiązywanie do kultury pasterskiej wydaje mi się nieuzasadnione.

Zupełnie lekkomyślnem wreszcie wydaje mi się twierdzenie, że typ „północno-europejski” jest formą wtórną, ewentualnie wynikiem krzyżowania się form zasadniczych, przez p. Poniatowskiego uprzednio wymienionych. Mamy go przecież już w okresie młodszego paleolitu, gdzie występuje on jako jeden ze składników t. zw. „rasy cromagnońskiej”. Twierdzenie tego rodzaju, twierdzenie zmieniające nasze dotychczasowe poglądy podstawowe, oparte na wielkiej sumie pracy, nie powinno być wygłaszane bez podawania argumentów tej wagi, które byłyby w stanie tego rodzaju zmianę należycie uzasadnić. Zresztą poważna dyskusja zagadnienia pierwotności i wtórności stanie się możliwa dopiero z chwilą, gdy przynajmniej posiadany już materiał paleoantropologiczny określony zostanie w sposób bezsporny. Dopiero wówczas będziemy wiedzieli napewno, co jest starsze, a co występuje później. Tymczasem pozostajemy na platformie domysłów, z których część tylko będzie można uzasadnić w przyszłości, gdy reszta, spocznie w kategorii nierealnych możliwości.

Wadą omawianego tutaj szkicu odczytowego jest bezspornie to, że wychodzi on z apriorystycznego założenia, że każdej kulturze zasadniczej odpowiada jeden element rasowy stanowiący jej podłoże. Ten to apriorizm powoduje przesądzanie stanowiska systematycznego „typu

północno-europejskiego“, przesądzanie czysto antropologicznego zagadnienia na podstawie danych nieantropologicznej natury. Twierdzenie tak doniosłego znaczenia dla całokształtu naszych syntez antropologicznych, jak teza, że każdej kulturze zasadniczej odpowiada tylko jeden element rasowy stanowiący jej podłoże, powinno stanowić dopiero wynik wielkiego i sumiennego badania antropologicznego, dającego syntezę całego obecnie już nam dostępnego materiału. Bez uczynienia zadość temu zasadniczemu warunkowi wskazane byłoby ograniczenie się do wypowiedzenia ogólnie sformułowanych przypuszczeń i zrezygnowanie z kategoriycznych ogólnikowych twierdzeń, wznoszących się nader śmiało ponad stan faktyczny. Przecież wartość tej pracy stanowią właśnie te przypuszczenia, wskazując antropologowi, zajętemu syntetycznem opracowaniem nagromadzonych już materiałów, na szereg bardzo ogólnych nawiązań.

Lwów.

JAN CZEKANOWSKI.

Th.-W. Danzel: *Die psychologische Bedeutung magischer Bräuche.* (Odb. z Psychologische Forschung, 1922).

Autor występuje w swej rozprawie przeciwko płytkości i bezmyślności w ocenianiu obrządków magicznych. Tak kult, jak i magia jest, według niego, środkiem do opanowania świata: rozpowszechnienie i utrzymanie się ich w ciągu tysiącleci da się tylko tem wytłumaczyć, że odpowiada faktycznym potrzebom ludzkim, że są w pewnem znaczeniu racjonalne. Różnicę między pierwotną rozumnością obrzędów magicznych a naszym na nie poglądem autor słusznie wyjaśnia różnicą w sposobie przeżywania rzeczywistości u nas i u tych, którzy owe obrzędy wykonywali. „Da die magischen Handlungen eine das jeweilige Bedürfnis befriedigende objektive Wirkung offensichtlich nicht haben, müssen wir ihnen Sinn in der durch sie versuchten subjektiven Wirkung auf den Ausübenden selbst suchen. Der Ausübende wird bei dem Vollzuge der magischen Handlung durch Ausschaltung unerträglicher oder hemmender Vorstellungen mittels der suggestiv bzw. autosuggestiv wirkenden Massnahmen beschwichtigt und zuständlich so geändert, dass wenn auch nicht eine Veränderung in den Beziehungen zu einem objektiven Verhalte, so doch die erwünschte subjektive Beschwichtigung erreicht wird“. A człowiekowi pierwotnemu właśnie chodzi o zmianę usposobienia, podczas gdy my raczej dążymy do zmiany obiektywnych warunków.

Myśli te, do których niewątpliwie pobudził autora Lévy-Bruhl, zastosowane do konkretnego religioznawczego materiału, mogą z pewnością pogłębić poznanie przedmiotu. Autor wprowadza je do dziedziny bardzo zaniedbanej, w której dotąd aż nazbyt frazes panował. Lecz, jako pozytywista, odczuwam brak jednego momentu w tej rozprawie: mianowicie krytyki materiału, wyjaśnienia, jakie etapy rozwoju przechodziły poszczególne obrzędy magiczne. Filozofia religii, nie mając solidnych podstaw historycznych, często tworzyła budujące i uczzone teorie, niezgodne jednak z tem, czego uczyła historia. I tu, nie popa-

dając w żadną skrajność, powinniśmy się przede wszystkim starać o wykazanie tego, co jest w każdym obrządku racjonalne i w każdej czynności bezpośrednio praktyczne. Albowiem uważam, że dopiero wtedy może uchodzić tłumaczenie jakiegoś obrządku za trafne i ostateczne, kiedy wykazuje jakikolwiek obiektywny jego skutek. Tymczasem psychologiczny punkt widzenia, sam dla siebie zresztą wartościowy, zastępuje tylko brakujący nam historyczny sposób badania. Zasadą zaś naszą powinna być: historia, a nie psychologia. Nawet w psychologii powinniśmy dążyć do poznania jak powstają historycznie poszczególne zjawiska psychiczne. Dopiero więc w związku z historycznym punktem patrzenia może psychologiczne badanie Danzla, jako jedno z ostatnich ogniw, dojść do właściwego znaczenia. Oczywiście nie trzeba podkreślać, że ono jednak i tak jest ważne i pobudzające.

Lwów.

RYSZARD GĄNSZYNIEC.

Th.-W. Danzel: *Magie und Geheimwissenschaft in ihrer Bedeutung für Kultur und Kulturgeschichte*. Verlag von Strecker und Schröder in Stuttgart 1924, s. XV + 213.

Dzieło to jest dalszym ciągiem książki o kulturze i religii człowieka pierwotnego. Największy wpływ na genezę tego dzieła wywarła książka Staudenmaiera *Magie als experimentelle Wissenschaft*, który dziwnym trafem nie jest podany w literaturze przedmiotu. D. jednak idzie o wiele dalej niż Staudenmaier: dołącza on cały materiał etnologiczny, a przede wszystkim wprowadza metodę psychologiczną. Cel jednak jest ten sam: pewnego rodzaju apologia magii i okultyzmu. W rozprawie „Czynnik racjonalny w wierze i w obrzędzie” (Lud, 1922) wskazałem drogi badania tych zagadnień. D. idzie znacznie dalej, pojmując racjonalność jako obiektywną praktyczność. Danzlowi więcej zależy na znaczeniu (*Sinn*) wierzeń, mniej na jego pierwotnych formach i na stwierdzeniu, w jakim organicznym związku z kulturą ono powstało i dalej trwa. Przypadkiem metody te schodzą się często w swoich wynikach, ale tendencja ich jest cokolwiek sprzeczna: moja jest uszeregowaniem faktów, Danzla uszeregowaniem procesów psychicznych — moja historją, jego psychologją.

Oczywista nie wypowiadałam przez to żadnego sądu o wartości metody i wyników; ale z mego punktu widzenia mogę jej przyznać wartość jedynie hipotetyczną, gdyż odmiennie od autora uważam rozważania psychologiczne tylko za surogat, za pewnego rodzaju hipotezę występującą tam, gdzie brak faktów, lub dokładnego badania nie pozwala jeszcze nam wykazać poszczególnych ogniw aż do początkowego. A ponieważ rzadko jesteśmy w tem dobrem położeniu, że możemy rozporządzać większym szeregiem historycznych odmian jednego i tego samego obrzędu i wierzenia, więc z konieczności będziemy musieli się uciekać i do hipotetycznego uzupełnienia tego szeregu, także przy pomocy psychologii. Nie należy więc lekceważyć studjów tego rodzaju, w szczególności studjów Danzla, najwybitniejszego ucznia Vierkandta,

który wnosi do swego przedmiotu nie tylko martwe formy nauki szkolnej, ale i głębokie zrozumienie kultury współczesnej.

Główne myśli tej książki są mniej więcej te: Odrzucając rozgraniczenie magii od religii, nazywa autor magią obrządki i czynności, których skutki nie dadzą się wyjaśnić jako naturalny wynik składających się na nie ruchów. Dziedzina tych czynności, której nie można zaliczać do nauki, jest raczej spokrewniona z poezją i sztuką: dlatego D. nazywa ją sztuką tłumaczeniową (*Deutungskunst*). Nazwę tę obrał D. dlatego, ponieważ i w stosunkach nowoczesnych rozróżniamy dwa typy ludzi: jeden typ to artystów i ludzi o silnej wyobraźni, mających w sobie oryginalną siłę twórczą (*Vorbilden*), którzy w dziełach swych kształtują przyszłość: drugi typ ludzi odtwórczych (*Nachbilden*), układających systematycznie nasze dotychczasowe wiadomości i którzy zwracają wzrok wstecz na zebrane doświadczenia, aby je uszeregować w systemie prostoliniowym i bez sprzeczności: dziwię się, dlaczego D. w tym związku nie wspomniał o greckiej postaci Prometeusza i jego brata Epimeteusza, którzy w nazwie i w przeżyciach wyobrażają właśnie te dwa typy.

Przypatrzmy się, jak D. stosuje rubryki te do materiału etnologicznego. Pierwszy rozdział traktuje o magii prymitywnej: jako może najpierwotniejsze zjawiska upatruje D. — zresztą słusznie — w znakach i wróżbach; te dla nas nie posiadają żadnego znaczenia, więc — wnioskuje D. — nie mają przedmiotowego charakteru, lecz tylko podmiotowy. W czym więc leży ta subiektywna racjonalność? D. powiada: „Es gibt Vorzeichen für den, der gewisse Erscheinungen als Vorzeichen erlebt. Ist ein Mensch mutvoll und guter Dinge, wird er gewisse Erscheinungen nicht als böse Vorzeichen empfinden, überhaupt wahrscheinlich gar nicht bemerken. Befindet er sich aber in einem furchtsamen, bedrückten Gemütszustande, dann glaubt er, überall bedrohliche Ankündigungen wahrzunehmen. Diese Zeichen kündigen auch wirklich Unheil an, denn wer mit Furcht und Unmut an ein Werk und ein Unternehmen heran geht, wird immer Misserfolg haben. Wer dagegen mutvoll ist, wird überall ermutigende Anzeichen gewahren. So sieht der Mensch das, was in ihm selbst vorgeht, gleichsam in die Aussenwelt hinein. Die Welt enthält gute oder schlechte Vorzeichen, je nachdem sein Gemütszustand ein guter oder schlechter ist. Darin liegt der ursprüngliche Sinn der Vorzeichendeutung, aus der sich später dann seltsame Wissenschaften entwickeln“.

Nie należy lekceważyć momentów psychologicznych, a jednak nie przyłączyłbym się bez zastrzeżeń do takiej interpretacji: jest ona zbyt bezpośrednia. Wszędzie bowiem, gdzie dokładniej potrafimy śledzić rozwój pewnej wróżby, dojdziemy do jednego punktu, gdzie tego momentu psychologicznego jeszcze nie ma, gdzie mamy samą i czystą zabawę; z niej dopiero, skorośmy się przyzwyczaili do niej, pod wpływem powagi sytuacji i życia, może się rozwijać dywinacja. Napoleon miał jako dziecko rzucać, leżąc na ziemi, nogami swe pończochy i bawić się w ten sposób: później stało się to dla człowieka dojrzałego i cesarza indy-

dywidualnem wróżbiarstwem. Wtedy też dopiero cały ten wielki świat idei łączy się z praktykami, i co nam wydaje się dwoistością, co D. tak chętnie chciałby wytłumaczyć jako pierwotną jedność, która tylko dla naszego analizującego umysłu wydaje się dwoistością, to w rzeczywistości jest następstwem dwu lub kilku różnych stosunków, zajętych przez człowieka wobec danej praktyki, z których zwykle tylko końcowy bywa nam znany, chociaż jest on tylko konsekwencją poprzednich, służących niejako za przesłanki, bez których ten ostatni nie miałby racji bytu.

To też widzimy, iż D. tłumaczy tylko praktyki, których dzieje nie są nam znane, i omija te właśnie, gdzie już potrafimy napisać dzieje wróżbiarstwa, jak w kulturze grecko-rzymskiej, średniowiecznej, nowocześniejszej. Nieświadomie nieznajomość, lub też ignorowanie dziejów, staje się dla niego równoznaczne z prymitywnością. Przezto wprowadzie następuje wielkie uproszczenie metody, ale tylko kosztem solidnej nauki: psychologia taka jest więc tylko surogatem historii, i dozwolona co najwyżej w kulturach niehistorycznych.

Książka zwraca się nie tylko przeciw historycyzmowi, ale wogóle chce być apologią psychologii, nawołać do odwrotu do domniemych źródeł cywilizacji ludzkiej: do mistycyzmu. I ja oddawna podkreślałem przy każdej sposobności, że nasza logika jest instrumentem zbyt grubym i zbyt niedoskonałym, aby mogła oddać dokładnie wszystkie odcienie życia ludzkiego, że należy dążyć do wyobrażenia sobie, do odczuwania zjawisk kulturalnych — ale nigdy nie myślałem, że przez to samo należałoby zrezygnować z dotychczasowych zdobyczy naszej nauki i cywilizacji. Dlatego też nie mogę pochwalić zdania autora: „Die Loslösung von der alten Mythologie, Magie und kulturellen Form aber war der gefährlichste Schritt, den unsere Kultur tun konnte, das war der grosse Sündenfall, der, wie sich immer mehr zeigt, nicht ungestraft bleibt“ — bo jestem zdania, że nasza kultura posiada równoważniki owych elementów, o tyle od nich doskonalsze, o ile są więcej organicznymi jej składnikami. Przyłączenie się do obecnej fali okultyzmu uważam nie tylko za ryzykowne, za wsteczny krok, ale i dlatego za bezcelowe, że to doprowadziłoby w gruncie rzeczy do takiej samej maskarady umysłowej, do której doprowadziła kultura humanistyczna renesansu, lub maskarada pasterska epoki rokokowej.

Zresztą książka jest niezwykle bogata w treść i bardzo nowoczesna: komu zależy na pogłębieniu swej wiedzy o zagadnieniach religii i okultyzmu, ten powinien ją czytać i rozprawiać się z autorem, który niewątpliwie dziś jest nie tylko jednym z najlepszych etnologów, ale też najpoważniejszym szermierzem nowych prądów naukowych, które nie długo — jak tendencje grawitujące na to wskazują — staną się ważne, a może i miarodajne.

Lwów.

RYSZARD GANSZYNICZ.

W.T. ✓
J. Piprek. *Slavische Brautwerbungs- und Hochzeitsgebräuche*. Stuttgart, 1914. S. VI + 192 + 1 nlb.

W pracy tej omawia autor kolejno zwyczaje wszystkich ludów słowiańskich, od Rosjan do Czarnogórców. Na podstawie obfitego materiału, opisano bardzo dokładnie nie tylko zwyczaje ludów uważanych jako jednostkę etniczną, lecz wyszczególniono zwyczaje panujące w różnych okolicach zamieszkałych przez te ludy. Każdej jednostce etnicznej poświęca autor specjalny rozdział, w którym opisuje zwyczaje towarzyszące swatom, zaręczynom, przygotowaniom do wesela, samemu weselu, wprowadzeniu do domu narzeczonej, pokładzinom i oczepinom.

W kilku końcowych rozdziałach zastanawia się autor nad wyjaśnieniem genezy tych zwyczajów.

Na całym terytorjum dadzą się zauważyć znaczne podobieństwa. Pewne momenty przypominają nam małżeństwo kupne, przyczem można zauważyć, że posag odgrywał tylko rolę u Słowian zachodnich i trzeba go uznać za zwyczaj późniejszy, a *veno* (wiano) *kalym* oznacza cenę kupna, którą młodzieniec płacił ojcu dziewczyny. Wszędzie istnieje taki sam zwyczaj, a mianowicie swaci podają się za kupców. Późem, jak po ubiciu każdego interesu, piją obie strony, a dziewczyna na znak zgody podaje kieliszek, z którego swat przypija do obecnych. Zwyczaj „rukobitje“, występuje przy zakończeniu interesu. W tym wypadku można na wyjaśnienie przytoczyć zdanie ludu: „Co Bóg złączył, tego człowiek rozłączyć nie powinien“.

Podanie sobie rąk stanowiło o przyjęciu do nowej rodziny i miało charakter raczej obrzędowy. Podobne zwyczaje znane są z wesela. Młodzieniec musi młodą od družek wykupić.

Z tego rodzaju swatami spotykamy się też na terytorjum ugrofińskim. Podobnie i tu posługują się przenośniami, nigdy nie mówią wprost o dziewczynie lecz o zaginionem zwierzęciu. Różni się tylko terytorjum ugrofińskie porą¹⁾. Podczas gdy na całej Słowiańszczyźnie swaty odbywają się wieczorem, u tych ostatnich o północy. Możliwe, że są to ślady pozostałe z czasów porywania dziewcząt. I dziś jeszcze gdy rodzice nie chcą dać zezwolenia na małżeństwo, dziewczyna ucieka do rodziców narzeczonego. Czuwasze porywają dziewczęta w lecie, gdy pracują w polu. Dawniej DREWLANIE, RADYMICZE, WENTYCZE i SIEWIERZANIE porywali sobie żony przy wodzie. Prócz notatek kronikarskich znany jest statut Jarosława, który za każdą porwaną kobietę każe płacić karę. Rozporządzenie o podobnej treści wydano w Czechach w XVI wieku, w Polsce ostatnie w r. 1641.

Zaręczyny znane są u wszystkich Słowian, a tam gdzie one osobno nie występują, obchodzi się je po swatach lub przed weselem. Cechuje je charakterystyczne błogosławieństwo pod obrazami, zamiana pierścionków i podanie sobie rąk, która to forma znana jest już u starych Indów i uważana bywa za zwyczaj bardzo ważny. Zaręczyny uważa Piprek za pogańską ceremonję weselną, której towarzyszyły ofiary. Narzeczoną

¹⁾ Schroeder L., Die Hochzeitsbräuche der Esten und einiger anderer Finnisch-Ugrischer Völkerschaften in Vergleichung mit denen der Indogermanischen Völker. Berlin, 1888.

podaje narzeczonemu chustkę lub wianek (symbole dziewictwa). Na terytorjum ugro-fińskim tylko protestantcy Finnowie i Mordwinowie znają zaręczyny.

Wreszcie baczną uwagę zwracali Słowianie na zachowanie dziewictwa u dziewcząt przed ślubem, z czem związane wiele zwyczajów. Noc poślubna była jednym z najważniejszych momentów wesela nie tylko u Słowian, ale wogóle u Indo-arjów. Ten starosłowiański zwyczaj zachował się u ludów, które przechowały zwyczaje w starej formie.

U zachodnich Słowian i Słoweńców zwyczaj znikł, a nie spotykamy go też na terytorjum ugro-fińskim.

Autor wogóle sumiennie opracował materiał i zaopatrzył swą pracę w trafne wyjaśnienia istoty zwyczajów.

Na podstawie materiałów zebranych przez P., możnaby całą Słowiańszczyznę podzielić na 3 kręgi:

1) Terytorjum małopolskie, które zachowało bardzo stare zwyczaje, odznaczające się wielką surowością.

2) Terytorjum przejściowe stanowią Polacy, Łużyczanie, Czesi i Morawianie, którzy zachowali niektóre zwyczaje, a inne przejęli od sąsiednich ludów.

3) Terytorjum Słowian południowych, którzy w niektórych wypadkach przejęli zwyczaje Mahometańskie.

Byłoby rzeczą pożądaną, by dzięki licznym wynikom pracy P. dokonano wreszcie wyczerpującego opracowania licznych materiałów do polskiego obrzędu weselnego.

Lwów.

GIZELA LEMPERT.

KRONIKA ETNOLOGICZNA.

Posiedzenia Komisji Antropologicznej Polsk. Akad. Umiej.

Na posiedzeniach Komisji Antropologicznej Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie referowano - w r. 1924 następujące prace:

Prof. dr. Włodzimierz Demetrikiwicz: O stanie muzeum archeologii przedhistorycznej w Polskiej Akademii Umiejętności.

Dr. Kazimierz Dobrowolski: Ludowe atrybuty świętych w Polsce; — tenże: Ludowe tradycje historyczne na Podhalu.

Prof. dr. Julian Talko-Hryncewicz: Przyczynek do antropologii gminy Zakrzów Leśny w powiecie warszawskim.

Prof. dr. Tadeusz Kowalski: Sprawozdanie z podróży naukowej po Turcji.

Dr. Karol Stojanowki: O typach kranjologicznych polskich.

Marjan Wawrzeniecki: Nowa hipoteza umotywowana co do wyjaśnienia t. zw. „Bożych stopek“.

Dr. Józef Żurowski: Poszukiwania archeologiczne w latach 1922 i 1923 w zachodniej Małopolsce.

† Karol Tagányi. 9. września 1924 zmarł w Budapeszcie w 66 roku życia prezes węgierskiego Towarzystwa Ludoznawczego Karol Tagányi. Z licznych prac zmarłego zastępuje na szczególną wzmiankę jedna z jego ostatnich prac, ogłoszona w języku niemieckim p. t. „Lebende Rechtsgewohnheiten und ihre Sammlung in Ungarn“, w której wskazuje na olbrzymie znaczenie zwyczajów prawnych ludowych w rozwoju prawa.

Ustąpienie Prof. Bystronia z Komitetu redakcyjnego „Ludu“.
Otrzymałmy następujące oświadczenie:

Do Szan. Redakcji „Ludu“ we Lwowie.

Oświadczam, że występuję niniejszem z Redakcji „Ludu“. Wbrew tradycji 20 tomów pierwszej serii, „Lud“ hołduje obecnie koncepcji tzw. „nauk antropologicznych“, którą uważam za ze wszech miar szkodliwą dla ludoznawstwa. Ponieważ mimo kilkakrotnych usiłowań

nie zdołałem przekonać Redakcji o konieczności zmiany programu, przeto nie mogę ponosić odpowiedzialności za „Lud” w tej formie, w jakiej się dziś ukazuje.

Pragnę natomiast stale utrzymywać kontakt z pismem jako jego współpracownik, wyrażając nadzieję, że „Lud” z czasem stanie się znów pismem ludoznawczem.

Poznań.

JAN ST. BYSTRON.

