

4575/20

KWARTALNIK ETNOGRAFICZNY

© LUD ©

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

TOM XX. — ROK 1914—1918.



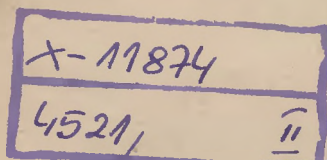
16

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

4521. 1914-18. 20

II

30.000/-



1914-18
KOMITET REDAKCYJNY „LUDU“ W R. 1918 STANOWILI:
PROF. DR. WILHELM BRUCHNALSKI, PROF. DR. JAN CZE-
KANOWSKI, DR. ADAM FISCHER, PROF. DR. KAZIMIERZ
NITSCH.

WYDAWNICTWEM KIEROWAŁ: DR. ADAM FISCHER.

DWUDZIESTY TOM „LUDU“ ZAWDZIĘCZA SWE WYJŚCIE
SUBWENCYI KASY POMOCY NAUKOWEJ IMIENIA JÓZEFA
MIANOWSKIEGO, PRYZNANEJ CZŁONKOWI KOMITETU
REDAKCYJNEGO PROF. JANOWI CZEKANOWSKIEMU.

SKŁADANO I DRUKOWANO W CZASIE BOMBARDOWANIA
LWOWA OD STYCZNIA DO MARCA 1919. DRUK UKOŃCZO-
NO DNIA 1. KWIETNIA 1919 R.

SPIS RZECZY.

	Str.
Rozprawy.	
Gonet Szymon. Gądky z Inwałdu w okolicy Andrychowa .	246
Łempicki Zygmunt. Podania o bohaterach .	215
Nartowski Wacław. Stan włościański w utworach poetyckich pisarzy polskich doby renesansowej .	1
Sochaniewicz Kazimierz. Stosunki narodowościowo-wyznaniowe w diecezji podlaskiej w roku 1863. .	271
Szyszkowski Władysław. Pierwiastek ludowy w poezji polskiej XV i XVI wieku .	161

Notatki etnologiczne.

† Franciszek Krčėk. Notatki etnologiczne .	293
Józef Rafacz. Podejrzanie o czary w Krościenku .	302
— Z dziejów zbójców podtatzańskich .	303

Recenzye i sprawozdania.

Adam Szelaŕowski. Wici i topory (Aleksander Brückner)	157
Sprawozdanie z czynności Wydziału Towarzystwa ludoznawczego we Lwowie za lata 1911—1918. .	311

SOMMAIRE

du volume XX (Année 1914—1918) de la revue ethnographique „Lud“ („Le Peuple“).

Pag.

I. Études.

Gonet Simon. Contes populaires de Inwałd (Les environs d' Andrychow) .	246
Łempicki Sigismond. Les légendes épiques. Problèmes et methodes .	215
Nartowski Venceslas. Les paysans dans les oeuvres poétiques des écrivains polonais à l' époque de Renaissance	1
Sochaniewicz Casimir. Rapports des nations et des confessions de la diocèse podlachique en 1863 .	271
Szyszkowski Ladislas. Élément populaire dans la poésie polonaise au XV et XVI siècle. .	161

II. Notices ethnologiques.

† François Krčėk. Fragments ethnologiques .	293
Joseph Rafacz. Soupçon de la sorcellerie à Krościenko .	302
— Sur l' histoire des brigands montagnards de Tatra .	303

	Pag.
III. Comptes rendus et critique.	
Adam Szelągowski, Wici i topory (Les bans et les emblèmes heraldiques). (A. Brückner)	157
IV. Chronique d' ethnographie.	
Revue de l' activité de la société de Folklore à Lemberg (1911—1918)	311

CONTENTS OF THE XX VOLUME.

	Pag.
I. Studies.	
Gonet Simeon. Popular tales of Inwałd (Environs of Andrychow)	246
Łempicki Sigismond. Heroic epic. Problems and methods	215
Nartowski Venceslas. Peasant stand in the poetical works of polish authors in Regeneration epoch	1
Sochaniewicz Casimir. Rapports of nations and confessions in the diocese of Podlasie in 1863	271
Szyszkowski Ladislas. Popular element in polish poetry of XV and XVI century	161
II. Etnological notes.	
† Francis Krček. Etnological fragments	293
Joseph Rafacz. Suspicion of witchery in Krościenko	302
— Something of the Tatra mountain freehunters history	303
III. Critics and reviews.	
Adam Szelągowski, Wici i topory. (Bans and heraldical emblems) (A. Brückner)	157
IV. Scientific Chronicle.	
Folklore-Society review for 1911—1918	311





WACŁAW NARTOWSKI.

Stan włościański w utworach poetyckich pisarzy polskich doby renesansowej (XVI wieku).

Zarys studyum historyczno-literackiego.

III.

Lud jako temat w poezji renesansowej.

1. Społeczna dola ludu wiejskiego.

Zanim zaczniemy czytać z kart naszych poetów, musimy najpierw rozтворzyć odpowiedni rozdział „Historii chłopów w Polsce“, by wniknąć w panujące podówczas stosunki społeczno-ekonomiczne. Niestety, historii takiej do dziś brak¹⁾ a badania, przez Maciejowskiego, Czackiego i Lelewela rozpoczęte, nie wydały jeszcze dla stworzenia syntezy wystarczających rezultatów; mamy zaledwie okruchy badań monograficznych, niejednokrotnie świetnych, ale do całości jeszcze daleko, ponieważ jednak bez zapoznania się z historią chłopą w XVI w. nie możemy należycie zrozumieć naszej literatury pięknej, należy więc sięgnąć do opracowań szczegółowych i podać przynajmniej najbardziej podstawowe wiadomości.²⁾

*

*

*

¹⁾ Broszura Gorzyckiego p. t. „Historia chłopów...“ jest tylko szkicem nie odpowiadającym tytułowi.

²⁾ Rozdział ten oparty na pracach wymienionych na wstępie historyków, szczególnie O. Balzera, M. Bobrzyńskiego i St. Kutrzeby.

Stan włościański, jak słusznie podkreślił prof. Balzer, musiał wszędzie w Europie czekać XIX stulecia, zanim prawa jego obywatelskie w pełni zostały uznane. Ale ekonomiczne i prawne położenie włościan polskich jest przecież w porównaniu ze stosunkami zagranicznymi niewątpliwie pomyślniejsze.

Jakież było to położenie i jakie czynniki na nie się złożyły?

Kiedy przez powolny, ale ciągle naprzód idący rozwój dziejowy wyodrębniła się szlachta jako stan przodujący, uprzewilejowany, ludność nierycerska, wolni czy niewolni zlewają się w ciągu XIII wieku w jedną masę ludności, której położenie było nieraz przykre. Nim jednak te ewolucje dobiegły końca, zjawił się nowy czynnik: kolonizacja wsi na prawie niemieckiem; ona zmieniła stosunek osadnictwa do pana. Osadzony na kawałku gruntu wieśniak stawał się wieczystym czynszownikiem; zobowiązany był do opłaty pewnego stałego, niezbyt zresztą wysokiego czynszu na rzecz pana; w zamian za to po spłaceniu czynszu, drobnych danin in natura i wypełnieniu ewentualnej pańszczyzny¹⁾ nie mógł być przez pana, wbrew swej woli, z gruntu rugowany. Miał więc możliwość, pracując na swój własny rachunek, przy zwiększonej intensywności pracy gospodarczej (pług żelazny, trójpółówka), dorobić się względnego dostatku i zapewnić byt sobie i swej rodzinie.

Przeniesienie z miejsca na miejsce a nawet opuszczenie gruntu, acz określone przepisami osobnymi, było rzeczą dopuszczalną. Osadnicy tworzyli osobną gminę z dziedzicznym na czele, niezależnym od pana soltysem, który wraz z dobranymi przez się ławnikami sprawował władzę sądową. Przeważna jednak ilość wsi, skolonizowana na prawie polskiem, polskimi osadnikami, miała mniej swobodne stanowisko, większe ciężary w robociznie, zależność od patryarchalnej jurysdykcji pana, brak samorządu, stanowisko to było przecież korzystniejsze, aniżeli dawniej, bo wskutek podniesienia uprawy, przy określonych ciężarach, byt chłopą był znośny.

Ustrój społeczeństwa, wytworzony w drugiej połowie wieków średnich, to nie równouprawnienie wszystkich wobec prawa, zasady tej wówczas nie znano, ale stan równowagi, pojętej w tem

¹⁾ Robocizna, o ile była zastrzeżona w umowie, wynosiła ledwie 2—4 dni na rok z ładu.

znaczeniu, że każdy stan miał pewną samodzielność, miał zapewnioną potrzebną ochronę, prawne i dane warunki rozwoju indywidualnego, według maksymy: jeden obok drugiego, ale bez uszczerbku drugich.

- Pod koniec wieków średnich, w XV wieku zarysuje się ten misterny gmach organizacji społecznej, opartej na równowadze i wzajemności świadczeń, a poczyną się okres przewagi szlachty. Czynnikiem, który dokonywa zmiany istniejącego porządku społecznego, to zmiana warunków bytu. W ciągu XV wieku pokazują się ślady dążeń nowych, występujących silnie przy końcu tegoż stulecia i w ciągu wieku XVI.

Dotąd siła majątkowa posiadłości ziemskiej była zależna od sumy uiszczanych czynszów i danin. Gospodarstwo rolne, przez samych panów na własną rękę prowadzone t. z. gospodarstwo folwarczne, było źródłem podrzędnem dochodów szlachcica, zajętego przeważnie rzemiosłem rycerskiem. Teraz zaczyna się nowy okres. Szlachta przekuwa oreż na lemiesz, gdyż służba wojskowa traci na uroku i znaczeniu wobec pojawienia się wojsk zaciężnych (wynałazek prochu). Wojny nie przynoszą korzyści materialnych a główny dochód szlachcica w postaci czynszu, wobec powszechnej redukcji pieniądza, zmniejsza się w odwrotnym stosunku do stopy życia, która podnosi się wskutek rozwoju handlu i oświaty (podróże do Włoch). Równocześnie rośnie zapotrzebowanie produktów rolnych; potrzebuje ich wieś, której ludność wzrasta, potrzebują jeszcze bardziej wzrastające, dzięki rozwojowi handlu, miasta.

Dodajmy uzyskanie przez Polskę drogi wodnej, łączącej ziemie polskie z Zachodem (rezultat pokoju toruńskiego z r. 1466), któremu własna produkcja zaczyna nie wystarczać, i widok złotych żniw, jakie dawała gospodarka folwarczna, prowadzona na pustkowiach Rusi Czerwonej, a uzyskamy szereg czynników, które skłoniły szlachtę do podniesienia produkcji zboża, zapewniającej znaczne dochody.

Okazuje się potrzeba rozszerzenia gospodarstwa folwarcznego, aby jak największą ilość zboża na eksport uzyskać. O wartości wsi stanowi już obecnie nie ilość opłacanych czynszów, ale ilość skupionych łąnów, nadających się do uprawy zboża. Szlachta nie tylko podnosi czynsze, ale stara się rozszerzyć folwark. Budzi się tendencja do uzyskania jak największych obszarów rolnych, a także taniego na nich robotnika, bo cze-

ładz dawna nie wystarcza. I wówczas zauważyła szlachta, że chłop ma się nie najgorzej dzięki pracy usilnej, którą wytrzebione lasy zamienia na niwy urodzajne. Dawnemu szlachcicowi wystarczały złote ostrogi chwały wojennej, a złote kłosa pozostawiał chętnie trwającemu w ciągłym znoju chłopu. Obecnie zapragnął szlachcic wczasów i sięgnął po krwawy pot wieśniaka, co złote wydawał plony. Teraz spostrzegła szlachta zazdrośnem okiem, że „niektórzy kmiecie, jakby żadnem prawem nie byli związani, rosną w pychę, w kosztowności i wydatki zbytłowne i inne rzeczy czynią, które stanowi ich nie przystają“ — jak głoszą słowa konstytucyi sejmowej z r. 1496. To zrodziło pańszczyznę.

Istniała wprawdzie już dawniej lekka robocizna, wykonywana stosownie do umowy, zawartej przez osiadających kmieci, ale była nieznaczną, bo panowie jej nie potrzebowali wobec szczupłych rozmiarów gospodarki folwarcznej. Teraz ze zmianą gospodarki rozpowszechnia się pod koniec XV wieku system pańszczyźniany. Dni robocizny rosną, poczyną się ograniczanie wolności opuszczania wsi, co prawnie zatwierdzają konstytucye sejmowe w r. 1493, następnie w r. 1496 (Konstytucya Olbrachowska), a później szereg innych (1501, 1505, 1510, 1511), któremi przykuto chłopu do roli (*glebae adscriptus*).

Z motywami tych ustaw drakońskich szlachta się nie kryje, jak świadczą wyraźnie ustępy w aktach ustawodawczych, w których szczerze przyznawano, że „szlachta nie może powiększyć swego majątku inaczej, jak tylko przez pracę kmieci“, albo, że „szlachta w braku pracujących kmieci nie znajdzie zaspokojenia swoich potrzeb“.

Przywiązanego tak do roli chłopu obciąża szlachta coraz to cięższą robocizną, wreszcie statuty toruński i bydgoski z r. 1520 postanawiają ogólnie, co niektóre ziemie już wcześniej u siebie wprowadziły, że chłop z każdego łanu obowiązany jest odbyć co najmniej jeden dzień pańszczyzny w tygodniu, gdzie zaś wytworzył się zwyczaj, dalej pod tym względem idący, a więc dwa lub więcej dni pańszczyzny, zwyczaj ten i nadal ma być przestrzegany.

Jak ustawa powyższa sankcyonuje zasadę przymusowej, bezpłatnej robocizny dla pana, tak ustawa z r. 1532, postanawiająca, że żadnemu chłopu nie wolno się ruszyć ze wsi bez zezwolenia pańskiego, niszczy doszczętnie osłabioną już poprze-

dniemi konstytucjami, zwłaszcza Olbrachtowską z r. 1496, swobodę chłopu.

Mocą statutu wareckiego z r. 1423 wolno było panu skupić lub zmusić do sprzedaży sołtysostwa sołtysów „nieużytecznych i opornych“. Ustawa ta, pozwalająca swobodną interpretację, sprawiła, że wnet zniknęli sołtysowie „buntownicy“, a funkcje ich sędownicze objęli panowie, dzięki czemu arogowali sobie następnie *via facti* prawo sądzenia swoich poddanych.

Tak pogrzebana została w gruzach zasady równowagi społecznej wolność chłopu; został on *glebae adscriptus* i zdany na pańską wolę i niewolę, z której mogła go wyzwolić chyba ucieczka lub łaska pańska.

Odpowiedź na pytanie, czemu przypisać należy, że tak wielka zmiana obyła się bez poważniejszych rozruchów i nie wywołała walk, analogicznych do niemieckich wojen chłopskich, znajdziemy w fakcie, że przewrót ten dokonał się drogą ewolucji powolnej. Od r. 1421, w którym jeden ze statutów mazowieckich wprowadza obowiązkową pańszczyznę, do r. 1520 (statuty toruński i bydgoski), tożto całe stulecie; od r. 1423, w którym statut warecki dał prawną podstawę wywłaszczania sołtysów, do r. 1563, w którym stwierdzono, że wszystkie sołtysostwa są na skupie, to 140 lat; od lat 1496 i 1501, w których usunięto możność pozywania chłopu przed sąd miejski i grodzki — po przez r. 1518, kiedy król Zygmunt I. zrzekł się rozpatrywania skarg chłopskich przeciw panom — do r. 1573 t. j. stwierdzenia, iż pan jest jedynym i ostatecznym sędzią dla chłopu a wola pańska we wszystkich sprawach spornych wyłącznie rozstrzygającą, gdyż pan dzierży jurysdykcję patryarchalną nad chłopem, a tem samem immanentnie w niej tkwiące *ius vitae ac necis* — to przeszło pół wieku; stopniowo więc, nie gwałtownie odbywał się proces zawarcia chłopu w kluby poddaństwa, które nie było jednakowe: inne w królewskich, inne w dobrach duchownych, inne we wsiach szlacheckich.

Mimo wszystko, mimo ciężary nakładane, chłop w wieku XVI nie był naogół w zupełnie beznadziejnem położeniu, gdyż fakt, że przeważa wówczas typ gospodarstw półłanowych, a nawet łanowe nie są rzadkie, powodował, że kmieć mógł przy intensywniej pracy wyżyć jako tako. Nadto gromadne zbiegostwo kmieci, przeciw któremu szlachta daremnie drogą pra-

wodawczą zabezpieczyć się chciała, zmuszało pana do ograniczania wymagań, by nie wywoływać utraty rąk robotczych. W większości wypadków nie cierpiał wówczas chłop nędzy, a ciężary pańszczyźniane nie przekraczały jeszcze jego sił, co nastąpiło w stuleciach następnych.

Już jednak w wieku XVI wieśniak polski jest przykuty do roli, wyjęty z pod wszelkiej opieki prawa (tylko w dobrach kościelnych i w królewskich można było wnosić skargi w razie pokrzywdzenia) tak, że „nie było dla niego żadnego właściwie prawa” — jak pisze prof. Balzer ¹⁾ — „chyba niem nazwiemy wolę pana. Oddano w ręce pana nieograniczoną dyspozycję osobą, majątkiem, życiem chłopą, cóż więc było mu (panu) jeszcze oddać? Zyskali panowie wszystko, czego pragnąć mogli,... kwitł handel zbożowy Polski w stuleciu XV, XVI, XVII, ale ten sukces ekonomiczny trzeba było okupić niewolą całego, miliony głów liczącego stanu. Nad strasznym zjawiskiem niewiele bolała szlachta polska. „Szlachcic szczycić się może, iż wiosek i poddanych swoich niejako udzielnym jest monarchą” pisał z lekkim sercem moralista XVII wieku, Fredro. Był więc jak monarchą, był właścicielem“.

Ostatnie słowa prof. Balzera, zawierające stwierdzenie faktu, że szlachta niewiele bolała nad niewolą ludu, wydaje się nam przesadną generalizacją opinii, bądź co bądź niejednołitej, wszakże prócz Fredry wydał wiek XVII i Starowolskiego i autora satyry o „opresyi chłopskiej” Opalińskiego i autora „Lamentu chłopskiego” i tylu innych, którzy bynajmniej nie przechodzili „z lekkim sercem” obok niedoli kmiecej.

Jakie były poglądy poetów w tej sprawie, to w obrębie XVI wieku wyjaśni studjum niniejsze.

Na wstępie możemy stwierdzić, że większość poetów wieku złotego znajduje się wobec dokonanego, a raczej wobec dobiegającego końca procesu tworzenia się poddaństwa ludu wiejskiego. Okres przejściowy nie znalazł w literaturze odgłosu; pisarze tej doby, o ile z zachowanych pism wnioskować można, przemilczeli zupełnie ten przewrót społeczny, czego przyczyny

¹⁾ O. Balzer, Konstytucja 3 maja. Studya nad historią prawa polskiego, t. II, str. 318.

szukać należy w tem, że piśmiennictwo polskie, zwłaszcza świeckie, było jeszcze w pieluchach, a nadto, że proces ten, jak wspomnieliśmy, odbył się drogą ewolucyi powolnej.

Poza konstytucjami sejmowymi jedyny wiersz, satyra na leniwych chłopów (w. XV) daje świadectwo, że kmiecie „chytrze bydlili z pany“, że „wiele się w ich sercu plotło“, gdy przymuszono ich do daremszczyzny na pańskim łanie, że jakbyśmy dziś określili, stawiali bierny opór „robiąc silno obłudnie“, gdyż wychodzili późno i pracowali najmniej pod różnymi pozorami, „chcąc zlichmanić ten dzień wszystek“.

Niezadowolenie szlachty z takiego obrotu sprawy znajduje wyraz w tej właśnie satyrze, tchnącej niechęcią do opornych chłopów, a musiało być powszechne, skoro inny, późniejszy autor rozszerzył znacznie tę skargę na lenistwo chłopskie i wstawił ustępy, na które niewątpliwie pisałby się autor pierwowzoru, uważający pewnie także kmieci za „dziwne stworzenie“, w których „żadnego statku nie“, bo prostota ich pozorna, ale właściwa im raczej chytrość, gdyż „chodzi jako prawy wolek, ale jest chytry pacholek“.

Inne uzupełnienia podadzą jakby komentarz do wyjątkowych ustaw, przywiązujących chłopą do ziemi, skoro ten „chytrzy niżli człowiek iny, nosi rad chybne nowiny“ i żąda „mieć pana nowego“ a nawet czeladź od pana odwabia, „do innego ją przywabia“. Nadto skarży się autor, że podarki jak kury, chłop chce „zapić“ potrójnie, — co wskazuje, że istniał zwyczaj częstowania chłopów za „pocztę“, — a owies przynosi zmieszany z plewami. Tyle o kmieciach, a zagrodnicy, to jest chłopci osadzeni na ogrodach, „też łotrowie“ okradają szlachcica.

Te dwie satyry, zachowane w rękopisach, to jedyne świadectwa „chytrości“, „łotrowstwa“ i „przechernej a szlucznej“ natury chłopskiej wrogo dla pana usposobionego kmiecia, jedyne świadectwa zmagania się kmiecia z panem, którego siła polityczna zgniecie opornych. I zniknie z kart literatury „chytry kmieć“ a miejsce jego zastąpi kmiołek, kmiotaszek, chłopek, który będzie budził tylko politowanie i współczucie. Ta mało-znaczna napozór zmiana nazw, to świadectwo dokonania się zupełnej przemiany stosunków społecznych wsi polskiej. Stopnie rozwojowe tego epizodu historycznego zakryła przeszłość, zostawiając sam fakt. Suche tylko świadectwa konstytucyi sejmowych lub inwentarze poszczególnych wsi wskażą etapy

i kierunek ewolucji społecznej, — w literaturze pięknej, w poezji zabraknie świadectw lub nie zachowają się dla potomności.

Milczenie to trwa do r. 1543, w którym Rej obdarzy piśmiennictwo polskie swą świetną „Rozprawą“. W niej kwestya włościańska znajduje wyraz dobitny. Wójt, głowa wsi, skarży się na kmiecią niewolę, zachęcony łaskawemi słowy pana, który przejąwszy się nowinkami, spiera się z plebanem. Narzekania na nadużycia duchowieństwa, którym pan przytakuje, ośmielają chłopą do wypowiedzenia żalów nad niedolą kmiecią. I żali się wójt, że każdy „ubogiego kmiecia ćwiczy“ a „prostym zewsząd nędza...“ „nam chudym prostaczkom zewsząd cirpieć nieborakom“; poczem wylicza ciężary na chłopów nałożone ¹⁾:

„— — jako Marcin ²⁾ nastanie,
 Snadnie wnet szczkawka ustanie,
 Dajże czynsz, dajże kokoszy

— — — — —

Dajże sep, sery, gęś, jajca

— — — — —

Mniema, zem ten rok panem był,
 To w niwecz, com się narobił“.

W dalszym ciągu narzeka wójt, że musi dać i owies, że „wina“ (t. j. kara) spotyka go o byle co :

„Bo tam snadnie o niezgodę,
 Często baran mąci wodę.
 Bo jako się tego ustrzedz
 A co sobie ma prostak rzec?
 Ażać on w prawie ćwiczy?“

a każdy pan nad chłopem :

„urzędnik, wójt, sołtys, pleban,...
 Temu daj gęś, temu kokosz“.

Jak widzimy, wójt nie przepomni swojej osoby, lecz siebie także wymieni pośród tych, co nad chłopem starszują i ciągną zeń zyski. Pana obwini, że trapi poddanych nadzwyczajnemi robociznami t. z. tłokami, na które chłop rzekomo z własnej woli miał iść, spodziewając się poczęstunku ³⁾.

¹⁾ L. c. str. 27—9.

²⁾ W dzień św. Marcina składano czynsze. (Wizerunek, IV., 513).

³⁾ Przy tłokach przyjmował pan chlebem i piwem. (Pawiński, Polska XVI. w.).

„A przedsię na tłokę robić
Czasem proszą, czasem chcą bić“.

Widocznie jednak tłoki nie zawsze były wypływem dobrej woli chłopów, bo lubujący się w kalamburach poeta doda:

„Sprawnie ją nazwali tłoką,
Bo tam czasem i grzbiet sztuką“ [raczej stłuką].

Następnie skarży się wójt na podatki t. z. pobory, wierdunki, które bezwzględnie egzekwują od chłopów:

„A nie daszli, wezmą ciążą, ¹⁾
Abo cię samego zwiążą,
By więc i dzieci zastawić,
Musisz się dusznie ²⁾ wyprowadzić“.

Podejrzliwy wójt przypuszcza, że nie wszystkie pieniądze dochodzą do kas, gdyż poborca, co miał domek odarty, ma wnet i komin murowany, ale to nie jego sprawa, więc, choć go doszły rozmaite wieści, po chłopsku powiada:

„Ale snadź co nam do tego,
Niechaj patrzy każdy swego,
Niechaj oni co chcą czynią,
Kiedy ja mam kwitacją!“ ³⁾

Wreszcie jakby uprzedzając zarzut, że chłopie nie ponoszą ciężaru służby wojskowej, wywodzi, że i „nasi“ płużą (oddają usługi), bo spżują wozy: dają rydle, siekiery, powrozy, sery, krupy, składają podatek na żołnierze, co potem, zamiast zabezpieczyć pokój, łupią tychże kmiotków:

„Niedługo panował chłopek;
Wrzeszczy baran, leci snopek,
A jestli nie pomoże Bóg,
I jałochnie wziąć pewno w róg“ ⁴⁾.

Nie darują i kokoszy — czego świadectwem trwałem nazywa wojny kokoszej; wobec wszystkiego zachowuje wójt prawdziwie chłopską wyrozumiałość i rezygnację:

„Zaż to nowina na świecie
Iż kto kogo może, gniecie“ ⁵⁾.

¹⁾ ciążą = karą.

²⁾ dusznie = duchem, szybko.

³⁾ l. c. str. 29.

⁴⁾ Tamże str. 30, w. 865-8.

⁵⁾ Tamże str. 30, w. 869-70.

Stan prawny włościan określają wiersze 957—960 ¹⁾. „Wszystko najmem dzierzemy“ opowiada wójt, stąd i bez pozwu można chłopą usunąć: „Wnet wypadaj, kiedyć każą“. Więc kiedy chcą, to chłopą wywłaszczą i z „dzierzenia wybiją“.

Nic dziwnego, że drugi „rozmowca“, pan, zgani wójta, iż za głęboko zabrnął i „barzo na szrot puścił mowę“ i radzi mu, by się „nie ochynał“ (narażał na niebezpieczeństwo), sam jednak uznaje zło, wynikłe ze zbytku w ubiorach, który powoduje ucisk kmiotków:

„— — — Owy stradyotki ²⁾
Toć dziś barzo gnębią kmiotki.
Drugi więc się z wioską mija,
Rozwiodła go z nią delija“.

Streściliśmy tu obszernie wywody wójta, które są pierwszą znaną nam skargą na ucisk kmiecy, przybraną w formę wiersza. Rejestr żalów chłopą jest tak zupełny, że późniejsze niewiele dodadzą. Różne skargi na niedolę kmiecy przekazuje literatura, inni autorowie wnioską może głębiej w ocenę faktu, żaden jednak nie przedstawi losu kmiecygo z takim naturalizmem, z taką prawdą, wykluczającą niedowierzanie, jak Rej; czytelnik doznaje wrażenia bezpośredniości, może dzięki formie dialogowej a jeszcze bardziej wskutek tonu i języka, tak mało odbiegającego od mowy chłopskiej, z której poeta, osłuchany z mową ludu, przejął wiele zwrotów i wyrażeń.

W „Wizerunku“ napomknie Rej także o kmiotkach, powtarzając ogólne skargi, a nadto podaje nowy przykład, jak nisko ceniono chłopą, skoro urazy sąsiedzkie na jego skórze wyrównywano.

„Więc jedno nędzne kmiotki między sobą męczą;
Chociaj naszy wygrali, owi przedsię jęczą.
Bo kiedy pan wojuje, już daj, chłopie, kury,
Byś już je wierę miał wylupić i skóry;

¹⁾ Tamże str. 33, w. 957—60.

„Bo wszystko najmem dzierzemy
Jedno, iż tak nie baczymy;
Wnet wypadaj, kiedyć każą,
Bo wnet bez pozwu wszystko sskają“.

²⁾ L. c., str. 57, w. 1757—60 — stradyotka = krótka szata.

Dajże owies, daj siano a biegaj po piwo,
Bo już więc tam szynkuje, by w karczmie, co żywo,
Aleć mu ich ja stłukę aż do dziesiątego.
A cóż ci krzyw nędzniczek, przecz nie bijesz pana?
Otóż masz sprawiedliwość“...¹⁾

Na innym miejscu „Wizerunku“ oskarża Rej szlachtę o rozrzutność i marnotrawienie dorobku pracy chłopów:²⁾

„Owo co przez cały rok wyrobią chłopi,
To on za jeden tydzień wszystko w brzuch zatopi“.

Refleks stosunków pańszczyźnianych znajdziemy również w dyalogach Wita Korczewskiego. Pleban w drugiej rozmowie wymienia, gdy zakwestyonowano jego prawo do dziesięcin, ciężary i daniny, które składali chłopi na rzecz panów. Ustęp ten charakterystyczny przytoczymy w całości:

„Ale jako miły panie!
Zaż wy też to ominiecie,
Co wam winni dawać kmiecie:
Kury, jajca, rolne czynsze
I k'temu podatki insze?
A kiedy czynicie wiece.
A przyniosą pocztę kmiecie,
Zaż nie mówicie do sługi,
Który popisuje długi:
„Odbierz to, bracie, od kmieci
A pisz, którzy nie przynieśli,
Nauczyć ja pany chłopcy
Chodzić na wiece bez pocztu!“³⁾

Chłopi także musieli przygotowywać siana i owsy na użytek pana, gdy zjeżdżał do wsi na chwilowy pobyt, o czym świadczy inny ustęp⁴⁾.

Wystawny i zbytkowny tryb życia szlachty, którego kosztą pokrywał rad nie rad chłop, karmił nie tylko Rej, ale także Stanisław ze Szczodrkowic, który w swym dyalogu występował przeciw przepychowi — pompie, a jako przykład wytykał uroczyste pogrzeby, podczas których prowadzą konie, kruszą kopie

¹⁾ L. c., XI., w. 891—902. Prof. Brückner zestawia ten ustęp z analogicznym z „Zwierciadła“ k. 72).

²⁾ Tamże, III., w. 675—6.

³⁾ L. c., str. 54 — wiece = roki sądowe; poczta = podarek.

⁴⁾ Tamże, str. 39.

przy zwłokach zmarłego a nadto przybierają kmiotki w kapy, które im następnie zabierają, albo za które zapłacić każą. Podobne zaś pogrzeby urządzą nie jakimś wybitnemu rycerzowi, ale często takiemu, co

„Nie bił się nigdy z Turczyinem.
Jedno z kmiotki łamał koły,
Drać im z gumna, z obór woły“¹⁾.

Szczodrkowic wyraźnie zaznacza swą sympatyę dla ludu a ucisk chłopski wzbudza w nim gniew płomienny; poeta, sam głęboko wierzący, grozi karami pośmiertnemi temu, co „złupił, zlichwił, wymordował, z kmiotka człeka ubogiego“, dowodząc, że „psakterze, trycezymy ni żałomsze“ nie pomogą zdziercom²⁾.

Sędziwy Bielski (ur. w r. 1495), dla którego żywą była jeszcze tradycja kmiecia swobodnego, przedstawi ucisk kmiecy w satyrze p. t. „Rozmowa baranów“ w osobnym ustępie (Rozdzielenie IX obejmujące dwadzieścia wierszy³⁾):

„Kmiecy lud, pospolicie chłop przezywamy,
Chocia wszyscy z ich pracją dobrze używamy“.

Więc chłop to przezwisko „kmiecego ludu“, co żyje jako niewolnicy mimo, że jest podstawą dobrobytu ekonomicznego narodu:

„Co żywo imi żywie, nakoniec i wilcy,
Pan zje wołu, wilk konia, pleban dziesięcinę,
Jeszcze wsadzą, ubiją i założą winę“.

Następnie wspomni Bielski o urzędniku, „co kijem chłopu dopierze“ i lada z jakiej przyczyny winę (grzywnę) z niego bierze; wspomni, że na nadużycia „urzędników“ głusi są pan i król, ostatni — jak wiemy — od r. 1518 zawarł ucho na skargi kmiece. Wtórząc Frycza wywodom o karze za mężobójstwo, napiętnuje poeta nieludzki statut, co chłopu-człowieka niżej zwierzęcia szacuje, bo „człowiek za dziesięć grzywien, szkapę za sto złotych“.

Nielitościwym panom grozi Bielski, podobnie jak Szczodrkowic a potem i inni, karą boską. Ironicznym zwrotem, że chłopci dlatego zwierzęta pociągowe chowają, by panowie ich

¹⁾ Tamże, str. 66—7.

²⁾ L. c., str. 62.

³⁾ L. c., str. 50—1.

samych nie zaprzęgali do pługów, poeta kończy ustęp, opisujący dolę chłopską.

Także w „Sejmie niewieścim“ nie zapomina Bielski o kmieciach; już pierwsza niewiasta, wydrwiwająca męskie rządy, wytknie, że panowie na sejmach tylko o wyzyskaniu chłopa myślą:

„Ta ich rada na sejmie, chłopka na wsi złupić“¹⁾.

Zarzut ten, acz przesadnie zgeneralizowany, nie był jednak bezpodstawny, jak świadczą liczne konstytucje o chłopach, w szczególności długa litania uchwał w sprawie zbiegostwa. — „W artykułach, od białych głów podanych“, wypowiada się autor w kwestyi włościańskiej następująco:

„Naszy kmiecie dawali nieżnośne pobory
A musiał nań drugi zbyć i woła z obory;
Chcąc my *kmiotkom folgować i swojemu stanu*,
Po dwa groszy matce swej złożym na rok z łanu“²⁾.

Ta chęć ulżenia kmiotkom i swojemu stanowi znalazła wyraz także w poprzedniej satyrze, w której poeta zaleca:

„Abyśmy im też *na czas w czym pofolgowali*,
Przez kilka lat dziesięcin i ospów nie brali“³⁾.

Czy autor ma tu na myśli dziesięciny, składane duchowieństwu, których już Rej radził na wojsko zużyć, — czy pragnął, by też i szlachta coś niecoś pofolgowała, — trudno na pewne twierdzić. Doraźny jednak sposób załatwienia kwestyi włościańskiej świadczy o braku zasadniczego traktowania sprawy. Kmiotkom chciano pomagać, lecz nie chciano ani grosza uronić z swych dochodów, nie dziw więc, że w sferze realnych interesów przyskały mydlane bańki projektów ulżenia poddanym.

Podobnie jak Rej, narzekał Bielski na gwałty żołnierskie na chłopach. W „Sejmie niewieścim“ upomina „Matka ziemi polskiej“ białogłowy-żołnierze, by nikt nie płakał na ich gwałty, lepiej zapłacić kokosz lub woła, niżby kto miał łzy ronić z ich winy, wszak wołą Bożą jest: „aby prosty lud miał swoje żywienie“.

Ucisk kmiecy tem bardziej raził poetę, że pamiętał dawne lata prostoty szlacheckiej, kiedy stosunek do chłopa nie przy-

¹⁾ L. c., w. 15, str. 59.

²⁾ Tamże, w. 645—8, artykuł 18, str. 82.

³⁾ L. c., w. 831—2, str. 51.

brał jeszcze formy tak jaskrawej, jak obecnie w okresie rozkwitu kultury szlacheckiej:

„Czytajcie jedno dzieje stare swoich przodków,

Jakie rady miewali, nie łupiący kmiotków.

Choć my je dziś zowiemy prostaki,

Gdyby też zmartwychwstali, zwaliby nas żaki¹⁾

I wspomni o tych przodkach obszerniej, „co te wielkie gospodarstwa mieli sobie za nic“, co „woleli wszyscy społu przyczyniać królestwa, niżli patrzeć własnego kmiotka łupiestwa“, co staczali boje z Rusią, Wołochy i Prusy²⁾ i przestawali na małym; lecz obyczaje się zmieniają „inaksze obyczaje, inaksze dziś sprawy“, dawna „pobożna taniość“ zgasła a nastały niebywałe dawniej łupiestwa. Kupcy i rzemieślnicy „łupią“ na targach, a zmianę tę chłop odczuwa najboleśniej:

„A przez kmiotka idzie pot, rabiąc na to, krwawy“³⁾.

Wspomina poeta, że mieszczenie narzekają na drożyznę, lecz to tylko wymówka, bo żyją wystawnie, popijając dobre wina, gdy tymczasem:

„Kmiotek tylko w niedzielę piwa trochę skusi,

Już na to cały tydzień ciężko robić musi“³⁾;

lub na innym miejscu:

„Hojniej żywie kożusznik na swój mały notek,

Niżli na wsi nieborak, orząc pługiem kmiotek:

Bo nie umie folować, wszywać uszu, nóżek,

Jedno prosto do pługa wziąć wołu za rożek“⁴⁾.

Satyry Bielskiego to cenny komentarz do nagich faktów, podanych przez historię; ich autor, starzec około 70 letni, umysł trzeźwy, co przeciw prawdzie rozumu nie umiał grzeszyć, da nam w swych wierszach ilustrację przełomu ekonomicznego wówczas, kiedy to szlachta już się zadowolniła, wielkie gospodarstwa zaczęła wprowadzać, a zbytek, wyższa stopa życia i drożyzna spowodowały odchylenie się od tradycji przodków „nie łupiących kmiotków“. Bielski powtórzy za Rejem, choć od niego niezależnie, szereg grawaminów chłopskich, wprowadzając w mniej barwnych słowach, zato z prawdziwie ojcowską troską o dobro społeczne, która nie pozwalała mu je-

¹⁾ L. c., str. 86, w. 753—4.

²⁾ Tamże, str. 27. w. 136—50.

³⁾ Rozmowa baranów, str. 30, w. 215—232.

⁴⁾ Tamże, str. 37, w. 423—6. notek = stan.

dynie zło stwierdzić, ale kazała szukać leku dla uzdrowienia organizmu, szukać środków zaradczych, choć niedostatecznych może, lecz mających źródło w szlachetnej chęci poprawy Rzeczypospolitej.

Jan Kochanowski nie wypowie się w „kwestyi chłopskiej”. Wie, że wszystko myślicy na tym świecie a „możniejszy podlejszego gniecie,¹⁾” lecz z panującymi stosunkami nie zechce kruszyć kopii w obronie kmieci. Ucisku ludu poeta nie dojrzał, czy też nie uważał za odpowiednie napiętnować, jak wskazuje poemat „Satyr”. Autor, idący tu w ślad myśli podkanclerzego Myszkowskiego, milczy zupełnie o niedoli kmieci, choć w mowie dygnitarza koronnego nie brak skargi na ucisk chłopów. Wymowne to milczenie uwypukli odpowiedni ustęp propozycji sejmowej podkanclerzego. Oto w dyaryuszu sejmu z r. 1563 czytamy: „k m i e c i e, r z e m i e ś l n i c y n i e w o ł ą ś c i ś n i e n i, k u p c y, m i e s z c z a n i e z n ę d z e n i a p r a w i e z n i s z c z e n i i i n n i w s z y s t k i e c z ł o n k i R. P., k t ó r e a c z p o d l e j s z e n i ż s t a n r y c e r s k i a t a k p o t r z e b n e, ż e b e z n i c h R. P. ż a d n ą m i a r ą s t a ć n i e m o ż e, p r a w i e z e m d l e l i a u p a d l i...²⁾”. Poeta z wyżyn Kallioipy nie dojrzał jednak, czy też nie chciał widzieć położenia tych „podlejszych członków R. P.”, co stanowili podstawę bogatej kolumnady ówczesnych polskich wielmoż, śpiewał więc dla tych i o tych, co pieśni byli godni i pieśń zrozumieć mogli, nie zważając na bezimienny tłum kmieci i mieszczan, na których pracy spoczywał śmiałymi wieżycami indywidualizmu wystrzelający gmach szlacheckiej organizacji społecznej. Ucisk społeczny widział poeta także za granicą i uznał go może za powszechny a zarazem konieczny.

Podobnie zbliżony do Kochanowskiego poglądami i aspiracyami, towarzysz po piórze, wykształcony dworak, legista Piotr Różyusz będzie, dalekim od krytyki ówczesnego ustroju socyalnego; obruszy się wprawdzie uczony Hiszpan na bezkarne mężobójstwo, przyklaskując jakby planom Frycza, lecz surowy sąd o chłopach, szczególnie litewskich i żmudzkich, których niechlujstwo razi wytwornego humanistę, tłumaczy

¹⁾ Na XII tablic ludzkiego żywota. Pieśni, t. II, str. 492, wyd. jubileuszowe.

²⁾ Działyński: Źródłopisma do dziejów Unii Korony Polskiej str. 195.

powód przemilczania ucisku chłopskiego, który uczony prawnik usprawiedliwiał brakiem kultury chłopów.

Co ominął, lub nad czym przeszedł do porządku autor „Satyra“, tego dopełni inny autor, zachęcony do pisania tymże właśnie poematem. „Wołają satyrowie i leśni faunowie“, czemużby także autor „Proteusa albo Odmienca“ nie miał swego głosu dołączyć do chóru pisarzy, których celem była „res publica emendata“ a bodźcem „ingens morum depravatio“, tem bardziej, że frazes ten powtórzony początkowo dla efektu literackiego, za panią matką literaturą klasyczną, coraz bardziej przestawał być czczym frazesem i nabierał wagi i waloru miana istotnego stanu rzeczy.

Wobec tego wyda autor „Proteusa“ gorący apel do szlachty, do tych bogów ziemskich, który zawrze w słowach: „Chciwościom swym nierozumnym każcie mówić ciszej!“¹⁾. Reforma jest konieczna, bo państwo to okręt, co „bez mała tonie“, nędzny „stan niewolniczy“, nędzny i swobodny a przyczyna tego tkwi w „zdradnych pożytkach“, dla których wszędzie dość płaczu i ucisku. „Chciwościom swym nierozumnym każcie mówić ciszej“ — więc i poddanych nie należy uciskać „podatkiem niesłusznym“, bo przez to można postradać zbawienie duszy²⁾. Prawo nie zabezpiecza słuszności „chudzinie“³⁾, możni uchodzą bezkarnie, podobnie żydzi⁴⁾ — a lud szemrze, (bawy na targowisku, chłopci przy „pełnej“), choć szlachta tych głosów nie słyszy i słyszeć nie chce⁵⁾.

Z autorem „Proteusa“ zamykamy szereg poetów doby Zygmuntowskiej, następni poeci wystąpią wśród zmienionych stosunków społeczno-politycznych. Wygaśnięcie Jagiellonów po mieczu i następująca z kolei doba królów elekcyjnych nie minie bez widocznego przeobrażenia się czynników decydujących w państwie. Szlachta, która za Jagiellonów utożsamia pojęcie narodu z swym stanem, wzrośnie podczas bezkrólewia w siłę, starając się uczynić królów powolnem narzędziem swoich aspiracji.

¹⁾ L. c. w. 95.

²⁾ Tamże, w. 957—8.

³⁾ Tamże, w. 699—700.

⁴⁾ „Aza żydowie nie są złodzieje domowi... Ale który z nich wisi...“
Tamże, w. 694—5.

⁵⁾ L. c., w. 76—80.

Proces niszczenia wolności kmieci i nałożenia pęt pańszczyźnianych zamknął się na drodze ustawowej jeszcze za ostatnich Jagiellonów, w dobie królów elekcyjnych egzekwuje szlachta już nabyte przywileje i zacieśnia więzy poddaństwa. Niezdrowy, bo zbudowany na barkach jednej warstwy, państwowy ustrój społeczny, zaczyna się zwolna wyradzać, przechodząc w stadium pasorzytnictwa: szlachta poczyną przekraczać granice nacisku, wywieranego na warstwy ludowe, i przygotowuje tem samem przyszłą zawieruchę społeczną; jedynie dzielne rządy Batorego, wzmacniając państwo, odsuwają katastrofę, która nastąpi w następnej stuleciu¹⁾.

Zwłaszcza na ziemiach ruskich, do których zbiega się tłum szlachty, żądnej szybkiego z bogacenia się, zaczyna wzrastać ucisk chłopski, — tu też zapłonie krwawo żągiew buntu, mająca ogniem i mieczem spustoszyć państwo polskie. Rosnące naprężenie stosunków społecznych znajdzie wyraz jaskrawy w poezji lubelskiego mieszczanina, który, znając położenie ludu, podniesie głos, aby wypowiedzieć ostrzegawcze memento.

Sebastian Fabian Klonowicz nie poskąpi ludowi wiejskiemu miejsca w swych pieśniach; *carmina Acerni*, choć *docta*, mają jednak niejednokrotnie *vulgarem materiam*.

Lecz w „Roxolanii“ nie będzie miejsca na kwestyę społeczną; poeta, olśniony bujną przyrodą małopolską, zdumiony ekscentrycznością życia halickich włościan, nie poruszy nuty społecznej. W poemacie lśnią barwne plamy krajobrazu, zarysowuje się sylwetka chłopa i jego *ἔργα καὶ ἡμέραι*, lecz w głębię stosunków społecznych poeta nie wnika. Prócz apostrofy przeciw żydom, w której autor-mieszczanin daje upust rasowej niechęci do innowierców, brak momentów społecznych. Zmyliłby mogły wprowadzić wzmianki o „czarnej doli ludu“, o „dotkliwej nędzy“, o „służebnej niewoli“ żyjących jak zwierzęta pasterzy, spotykane w przekładzie Syrokomli, lecz tekst oryginału²⁾ zestawiony z przekładem wykaże, że wzmianki te są

¹⁾ Pierwsze początki buntów kozaków przypadają już na koniec wieku XVI, są to rozruchy pod wodzą Mazura Krzysztofa Kosińskiego, następnie pod wodzą Nalewajki (r. 1592—6).

²⁾ Zestawienie tekstów:

„Nie myśl, że dola pasterzów we-
[soła,

„Quid si pastorum repetas ab
[origine vitam,

wtrętami autora przekładu, niezbyt ścisłego na ogół, zupełnie swobodnego w tym właśnie ustępie.

To jakby beztróskie pomijanie zaogniającej się kwestyi społecznej, jakie spotykamy w „Roxolanii“, odbija jaskrawo od następnego poematu, którego jakby główną oś stanowić będzie wzajemny stosunek stanów, od „Victoria Deorum“.

Nie wiemy, kiedy powstał wierszowany traktat o prawdziwym szlacheństwie, prócz daty (r. 1587) na końcu pierwszej dedykacji, ofiarującej utwór Firlejowi, brak świadectw pewnych i nie podlegających zakwestyonowaniu. Wprawdzie rok wydania ustalony przez Mierzyńskiego¹⁾ (mianowicie r. 1595 lub początek 1596) i Garlickiego²⁾ określa czas wydania poematu, to jednak geneza, kwestya redakcyi zostaje nadal niejasną. Poza hipotezami Mierzyńskiego, który na r. 1585 naznacza początek pisania utworu, i Garlickiego, który dość dowolnie przypuszcza, że Klonowicz rozpoczął pisać „Victorię“ w r. 1581—2, nie mamy żadnych wiadomości. W r. 1587, w którym wydrukowana została pierwsza przedmowa musiał być poemat w całości lub znacznej części wykończony, ale redakcyja ostateczna, jak słusznie Mierzyński i Garlicki przypuszczają, mogła odbiegać od pierwotnej; zmian tych jednak wskazać nie możemy³⁾, choć długi czas opracowywania dzieła, owocu „compilurium annorum“, wskazuje to, że utwór przebywał różne fazy. Nie jest więc wykluczonem, że ustępy, określające społeczne stanowisko

Czarna ich dola i dotkliwa
[nędza,
Tu małe dziecię nie wie, co to
[szkoła,
Błąka się w lesie i trzodę zapę-
[dza,
Żyjąc z bydłętą, staje się jak
[zwierzę,
W służebnej nędzy rodzi się
[i roście“.

(Przekład Syrokomli w „Bibliotece powszechnej“, str. 29, w. 605 n.).

Quae mireris, erunt lector amice
[tibi.
Non datur ad doctos pubes cicu-
[randa magistros.
Sed datur ad pastus erudienda
[gregum.
Victitat in silva cum brutis bruta
[iuuencus,
Servans perpetua sedulitate pe-
[cus“.

(Roxolania edidit Mierzyński, Berlin, 1857, w. 605—10).

¹⁾ Mierzyński: De vita Acerni. Berlin, 1857, str. 74—80.

²⁾ Garlicki: Uwagi nad Klonowicza Vict. Deorum. Spraw. gimn. Brzeżany, 1884, str. 17—27.

³⁾ Prócz małoznaczących wzmianek o Akademii Zamojskiej, o Władysławie IV i T. Zamojskim, które musiały być później dodane.

autora, są rezultatem redakcyi późniejszej, wszak trudno przypuścić, by w kilka lat po powstaniu „Roxolanii“ mógł poeta napisać poemat, który rozstrzuja tak ciemny obraz.. Ani ewolucya pojęć i poglądów autora ani rozwój stosunków społecznych nie mogły biec w tak szybkim tempie.

Stosunki społeczne pogorszyły się w Polsce szczególnie po śmierci Batorego; wówczas też mogły powstać lub ulec zasadniczej zmianie ustępy, przedstawiające ucisk społeczny ludu wiejskiego. Lecz kwestyę tę, pozostającą ciągle w sferze domysłów, zostawmy na uboczu, a przejdźmy do szczegółowego omówienia utworu, który pomimo niefortunnej konstrukcyi i wielu wcale nie poetycznych wtretów, stanowić będzie podstawę nie tylko dla charakterystyki społecznych poglądów autora, ale także całej epoki. Wszak po „Victoria Deorum“ spodziewał się Klonowicz nieśmiertelnej sławy, w niej traktował „*regiam materiam*“, pracując nad głównem swem dziełem szereg lat, by po latach zapomnienia znowu zabłysnąć chwałą zasłużoną. Rozpatrzeć ten prawie 20.000 wierszy liczący traktat wierszowany godzi się tem bardziej, że prócz J. I. Kraszewskiego, który podał pierwszy obszerniejszą wiadomość o poemacie i świetne streszczenie utworu, nie wielu historyków literatury chciało przeczytać do końca tę t. z. „sturamienną satyrę“, a niektórzy, jak Ehrenberg, woleli wydawać sądy, opierając się tylko na streszczeniu Kraszewskiego, aniżeli zapoznać się z samym utworem. Nie dziw więc, że około nieznanego utworu powstało wiele legend, przez tradycyę przekazanych, około których nagromadziły się nowe pseudonaukowe legendy, bo zaznajomienie się z samym poematem dopiero niedawno zastąpiło snucie fantastycznych bajek, rosnących bujnie na podłożu rudymen tarnej ignorancyi tekstu.

I tak błą kają się dziś jeszcze wzmianki o rzadkości pisma, choć zostało do dziś 13 znanych egzemplarzy tego pono niszczonego poematu, gdy tymczasem inne dzieła, bynajmniej nikogo nie urażające, zaginęły zupełnie, bądź też zachowały się w unikatach. Liczba 13 egzemplarzy wobec tego, że dzieło mogło być wytłoczone w nie więcej jak kilkuset egzemplarzach, jest wcale poką żną, że zaś poznanie pisma tak obszernego jest utrudnione, to wina potomności, która nie pomyślała o przedruku. Czas niszczy bezwzględnie; pochodzące z XIX w. przedruki „Roxolanii“ i wzorowe wydanie „Flisa“ przez Węclew-

skiego, wnet zrównają się liczbą zachowanych egzemplarzy z „Victoria Deorum“.

W znanych nam indeksach „*librorum prohibitorum*“, jeżeli pominiemy autora „Akcyi przeciw Jezuitom“ — o Klonowiczu brak wzmianki, mimo że stale wymienia się autora „Victoriae“ jako pisarza, przez kościół zakazanego.

Inna legenda o „sturamiennej satyrze“, powtarzana bezmyślnie przez szereg historyków, powinna zniknąć po wykazaniu łączności poematu z ówczesną literaturą parenetyczną przez Lewickiego ¹⁾, który oparł swe wywody na rozprawie prof. Bruchnalskiego o Reju ²⁾, gdzie Rejowski „Żywot człowieka poczciwego“ otrzymał wyczerpujący indeks protoplastów, wśród powszechnej literatury parenetycznej.

Pomińmy inne legendy, jak kwestyę tytułu, którą omawiam osobno, a rozpatrzmy dzieło Acerna ze względu na stosunek autora do ludu wiejskiego.

Już w przedmowie do „Victoria Deorum“, dedykowanej z kolei Gorayskiemu ³⁾, znajdujemy wśród wyznań, wyjaśniających cel utworu, napisanego, jak sam autor uznaje, z większą starannością aniżeli powodzeniem (*maiori fortasse cura quam felicitate*), zwrot, wskazujący, że troska o los uciskanego gminu ⁴⁾ skłoniła go do napisania dzieła.

W dalszym ciągu oświadcza poeta, że zepsucie zuchwałę obyczajów powoduje go do ujęcia za pióro, i dlatego utwór w wielu miejscach zbliża się do satyrycznej uszczypliwości tak, że może do siebie zastosować zdanie: *Si natura negat, facit indignatio versum* ⁵⁾. Wyznanie to cenne, gdyż następnie zobaczymy, które ustępy wywołały u poety ową *indignatio*, że zbliżał się do „satyrycznej uszczypliwości“ (*satirica petulantia*); czego nie mógł Klonowicz opisywać bez słusznego gniewu, „*sine iusta bile*“ ⁶⁾. Poeta zamierzał bowiem pisać stylem pro-

¹⁾ Lewicki K., Klonowicza V. D. na tle literatury renesansowej. Spraw. gimn. I. Stanisławów, 1911.

²⁾ Bruchnalski W., Twórczość pisarska Reja. Rozprawy Ak. Um. w. filol., t. 44.

³⁾ Victoria Deorum. Epistula dedicatoria, str. 10.

⁴⁾ „*pauperis plebeculae humilitas conculcetur*“ Vict. Deor., Epistula deduct. str. 10.

⁵⁾ Epistula dedicat. do Gorayskiego, str. 11.

⁶⁾ Tamże, str. 16.

stym i unikać jaskrawości (*puro et non affectato stylo*), gdyż chciał być „monitor“ nie „derisor“, uważając, że „*christiano viro*“ nie przystoi ostrość i uszczypliwość Persyuszów, Horacych, Juwenalów; „*Nobis certe Musa cordi, non Erinny*“, więc „gdy gryzę, sercem gryzę“ — mógł powtórzyć za późniejszym poetą autor dzieła „Victoria“.

I rozpocznie poważnie lubelski vates swe „*doctae lucubrationes*“, analizując istotę szlachectwa zgodnie z zapowiedzią w tonie, zbliżonym do dysputy a niejednokrotnie blizkim nawet gawędzie. *Satirica petulantia* przejawia się dopiero, gdy poeta zacznie opisywać *morum depravatio* (R. XXI); ostrzej wypowie poeta swój sąd o księżach (R. XXIV str 171—82), ale dopiero rozdział XXVIII wytłumaczy, dlaczego Klonowicz uważał za potrzebne w przedmowie się usprawiedliwiać, uprzedzając zarzuty zbyt satyrycznego naświetlenia. Tu poeta „*reprehendit ipsos etiam dynastas et magnates et eos, qui ex oppressione hominum opes implias congerunt*“, a nadto „*addita est rusticorum et agricolarum... deploratio*“. W ustępach tych nie poskąpi autor jaskrawych słów i całą ich siłą, jakby taranem, uderzy w twierdzę gwałtów i nadużyć. Oceniał to Klonowicz i dlatego zastrzegął się w dedykacji i w pierwszym rozdziale i tłumaczył przed czytelnikiem, by — gdy go porwie *vehementia maior* — nie dopatrywał się przyczyny tego w „*animi vitium*“ autora, ale w naturze rzeczy przedstawianych, które budzą gniew słuszny:

„Tu materiam libri culpae memento,

Quae rapit in praeceptis, iusti foecunda furoris!“ ¹⁾

Choć więc Klonowicz „*endentulus esse volebat*“, uderzył w ustępach, omawiających poddaństwo, w ton skargi namiętnej, apelując do starszyzny narodu, której z Bożego dopustu poddany lud winien jest trud i doroczne haracze. Wy obalacie — zawoła — dawne prawa i ustawy, wzmagając nie zwykłą robocizną, i poddajecie lud w ręce rządców o twardych sercach, co gorzej pijawek wysysają siły żywotne ludu. Chłop, równy wygłodzonej owcy, a rządcy-ekonomowie jak lwy szalejące na pustyni nie znają litości; nie wzruszy ich nikt, choćby płakał krwawymi łzami; dręczą oni kmiotka i wyssawszy szpik z kości, omal że nie obdzierają z skóry umierającego.

¹⁾ Rozdział I, str. 6.

I rzuci Klonowicz przed oczy szlachty-ziemian straszne oskarżenie, że rozmyślnie głusi są na skargi pospólstwa nie-szczęsnego. — Daremnie skarży się na niedolę *miserabile vulgus*, — srogiego pana nie wzrusza ani nieklamany obraz bólu, ani widok głodem trawionych członków, ani widok ludzi, co wyglądają jak szkielety, gdyż tylko skóra ledwie okrywa ich kości. Daremnie płyną z oczu nędzarzy potoki gorących łez gorzkich i jęk ciężki rozrywa pierś, głucha na prośby, bezlitosna hardość — przemyśliwa tylko nad przepychem¹⁾.

Ostre i twarde te słowa, jak miecz, — to chłopska jere-miada, wypowiedziana wierszami poety-mieszczanina.

Lecz autor, konsekwentnie popierający racjami i przykładami każdą wygłoszoną tezę, także ustępu tego nie pozostawi bez komentarza, lecz w szeregu wierszów przedstawi ciężary kmiotków — *aerumniae rusticorum*²⁾.

Oto chłop zawsze w biedzie, jęczy pod batem, drży, łaknie, pragnie, ziębnie, potnieje, znosi trudy, lamentuje i wzdycha, pracując dzień i noc — a wszystko winien niewdzięcznemu panu, o którego korzyść dbając zatracą własne jestestwo — (*suum genium*). Praży się w skwarze lata, drży wśród wichrów zimowych, moknie na rosie i deszczu, trudzi czeladź i sprzężaj, — ledwie we śnie tylko odrywając oczy od pracy.

Wieśniak (*rusticus*) przewraca lemieszem tłustą glebę, roz-cina, rozdrabia motykami, kruszy pługiem, robi zasiewy, domagając się od ziemi żywicieli lichwy: zbioru za siew, spichrzów pełnych za ziarna. A kiedy przyjdzie przed pana z pozdrowieniem, nigdy z próżnemi rękoma. Kornie oddaje podarki: to w sianie i w plewie schowane jaja, to czyste plastry miodu na brudnej misie, to kurczęta, wyjęte z pod osieroconej kokoszy, lub daniny leśne. Zanim sam skosztuje, panu niesie chłop pierwociny z ogrodu i stajni. A rośla (*grandis*) małżonka pocziwego kmiotka (*probi coloni*) znosi mleko, leśne jagody, świeże serki i tłuste *colostrum*; przynosi zamknięte w koszu z łożyny, pilnie tuczone kurczęta, kapłony i drób inny.

Po tem schematycznym wyliczeniu trudów i kłopotów chłopca, które zwierają się w nigdy niezamknięte koło prac wieśniaczych, ów *agricolonorum immortalis labor*, rozwija autor

¹⁾ Por., tekst V. D., str. 226—7.

²⁾ Tamże, str. 227—8.

w następnych ustępach zatytułowanych: „*Rustici altores principum*“¹⁾ i „*Rusticos esse regum et procerum nutritores*“²⁾ — zawarte w tytułach tezy. Stanowisko analogiczne podzielał był M. Bielski, lecz co autor „Satyr“ przygodnie zaznaczył, to Klonowicz rozprowadził w obszernym wywodzie, jakby dla usunięcia wszelkich wątpliwości co do społecznej roli chłopca. Niestety ustępy, w których autor schodzi na pole teoretycznych wywodów, nie dorównują poprzednio streszczonym ani jasnością, ani bogactwem rodzimych motywów. Porównania, z przesadną gorliwością czerpane z literatury klasycznej, a może i nie jeden wywód przesłaniają tak rodzimą treść, że zapytać można, czy autor mówi o chłopach polskich czy o niewolnikach lub gminie u starożytnych. Chłopstwo (*rusticitas*) i nieokrzesany gmin (*plebs incondita*) żywi i broni, ubiera i zdobi, odpokutywuje winy królów i jest igraszką losu, który trapi wieśniaków i na nich spycha wszelki trud i pracę, by się dobrze działo *magnis heroibus atque tyrannis* i ich potomstwu. Poddany wieśniak (*villicus*) wystawia setki brogów zboża, hoduje niezliczone trzody, wypełnia ciężką kiesę dziedzica, który sprawia sobie i rumaka i złoty łańcuch i pstrą suknię.

Charakterystycznym jest, że Klonowicz stale w stylu humanistycznym podnosi do wielokrotnej potęgi znaczenie królów i ich odpowiedzialność, mimo że król wybieralny nie miał wcale w Polsce tak wielkiego wpływu na tok spraw, słowem, że jeśli gdzie, chyba nie w Polsce „*reges erant dei mortales*“. Poeta więc odchyła się od prawdy dziejowej i ulega humanistycznej stylizacji władzy królewskiej a może i planowo dąży do podniesienia autorytetu królewskiego, olśniony bohaterską postacią króla, co gromił wrogów i poskramiał butnych magnatów.

Lamentacye nad niedolą kmiotków przedstawia następnie³⁾ poeta na nowych przykładach i rozwija szczegółowo ogólnie wypowiedziane sądy. Pot poddanego i troska sprawia, zdaniem poety, że pan bez troski wonieje w mieście i używa drogich olejków i pachnideł; z pracy poddanego ma pan na ucztę, na wina „pijane duszkiem“. Wielu poddanych, na których pocie wszystko się opiera, trudzi się na roli, by nasycić żołądek

¹⁾ V. D., str. 235 i n.

²⁾ Tamże, str. 236 i n.

³⁾ Vict. Deor., str. 238.

jednego! — Nie wzrusza to serca bogacza, ów nie baczy, że życie upływa, a szczególnie życie tyranów i kapłanów (!) nie-rzadko szybko przemija i nikną przepych i czcze tytuły. Przeciwnie powodzenie rodzi surowość wobec pozostających w niedoli i kogo los wyżej wyniósł, ten tem bardziej uciska i gniecie okrutnie, niepomny na los ludzki, niebaczny na opatrność, gniew bóstwa, bo szczęście nie chodzi w parze z pobożnością¹⁾.

Obojętność na skargi ludu widocznie bardzo gorszyła poetę, gdyż powtórnie ją opisuje, grożąc karą niebios.

Gdy lud płacze srogą tyranią dręczony, przemykają oczy biesiadnicy na widok tak smutny, zatykają uszy i zawierają twarde serce — a wołania i łzy idą przed tron Boga, który, ulitowawszy się nad ludem, chłoszcze karami wielmożów¹⁾. Często choroby przykuwają do łoża rozkoszników i próżniaków; rzadko śmierć gnębieli jest zwyczajna, a skon dostojny; nieraz potomstwo ich podleje lub wygasa, nieraz zaś ubożeje i wraca do lichego gminu²⁾.

Po opisanu kar, dotyczących nieludzkich i złych panów, rozpisuje się Klonowicz obszernie nad strasznym losem jeńców wojennych³⁾. Opis ten może być zarówno kopią nieludzkich zwyczajów rzymskich, jak i przedstawiać polskie stosunki, że wspomniemy tylko napady tatarskie, które tysiące porywały w jasyr. Może poeta, kreśląc jaskrawy obraz niedoli jeńców, chciał skłonić szlachtę do łagodnego postępowania z poddanymi, skoro i ich podobny los w niewoli czekał.

Jak nie szczędzi Klonowicz grózb i kar doczesnych dręczycielom ludu, tak życzy pobożnej szlachcie, by kwitnęła wieczną wiosną⁴⁾ a królów — *mortalia numina* — *deos mortales* — napomina, że po śmierci czeka ich albo raj (Elizyum) albo srogie męki i ogień piekielny Tartaru, i polemizując z wyznawcami Epikura, co świat pozagrobowy uważają za wymysł poetów, nadmienia, że po śmierci przekona się każdy o prawdzie, stawszy się duchem pośród duchów.

W streszczonym powyżej rozdziale XXVIII wyczerpie Klonowicz wywody i przykłady, mające na celu zniszczyć moralne

¹⁾ Por., tekst. Vict. Deor., str. 239.

²⁾ Tamże, str. 239—45, Rozdział XXVIII.

³⁾ Tamże, str. 245—7.

⁴⁾ Tamże, *Ibid.* str. 247—8, R. XXVIII.

podstawy poddaństwa i odebrać mu sankcję etyczną a wskazując niebo, z którego spadną gromy kar na nieludzkich wyzyskiwaczy chłopą, skłonić panów do umiarkowania i ludzkości.

W rozdziale następnym zejdzie autor z piedestału natchnionego świętym gniewem moralizatora, by racjami *ex oeconomia* spowodować u szlachty zmianę postępowania z poddanymi.

Po przedstawieniu *per longum et latum* zajęć gospodarskich, jak hodowli poszczególnych rodzajów inwentarza gospodarczego, drobiu, pszczół i t. p. wróci poeta do kwestyi poddaństwa¹⁾ i podając jako przykład rolnika, który nie wszystko zboże spożywa, lecz część na zasiew zostawia, podobnie także pozostawia część mleka dla cieląt a część miodu pszczołom na zimę, tak również uczciwy pan—*vir bonus* nie zabierze wszystkiego rolnikowi, lecz tylko pewną część „*iusta parte relicta*“. Bo gdy narzekają wsie i „*iustus premetur arator*“, pewna strata czeka chciwego pana; gdyż skoro zbiegną poddani od pana-zdziercy, od gwałtowników zarządców i zdzierców poborów i gdy pan zobaczy krecie pagórki, chwasty i las zarastający na pustem polu, pustki odbieżane, chaty bez dymów, otwarte piece... wówczas spostrzeże, że zginęła mu kura złotodajka, zginęły i jaja złote.

Charakterystyczny ten obraz jest świetną ilustracją dla wieku, w którym prawie co drugi sejm uchwalał nowe konstytucje w sprawie zbiegostwa kmiecego, jednakowoż daremnie, bo jak nie brakło ucisku kmieci, tak i nie brakło chłopu nadziei na uzyskanie lepszych warunków bytu, czyto przez ucieczkę do nowego pana, co właśnie zakładał jakąś Wolę lub Wólkę (Słobodę-Słobódkę), zabezpieczając wolę-swobodę na określony szereg lat, czy przez „pójście w kozaki“ na pola Ukrainy lub przejście w „hultaje“, którym miasta dawały przytułek gościnny.

Klonowicz, jak widzimy, nie proponuje żadnej zasadniczej zmiany stosunków pańszczyźnianych, lecz nawołuje do umiarkowania, łagodności, do „folgowania“ kmiotkom. „*Heres igitur sensim ditescere discat*“, wzywa poeta, jakby wtórzac autorowi „Proteusa“, co przekazywał chciwościom niemądrym ciszej mówić. Szczególnie wskazane jest zdaniem Klonowicza—umiarkowanie dla uboższej szlachty. Niech byle kto nie pragnie spro-

¹⁾ Tamże, str. 272—3, R. XXIX.

stać w przepychu królowi, na którego zbytki, purpurę i orszak bogaty tłum rąk oddaje zyski. Niech więc nie równa się z królem szlachcic wioskowy „*pauper dominus fabulosi ruris arator*“¹⁾. Poeta, jakby pobłażliwy dla przepychu i zbytku królewskiego, gorszy się tem, że to, co przystoi monarsze, usiłuje naśladować szlachetka, mający pod sobą kilku chłopów.

W rozdziale 38, w którym autor zastanawia się nad istotą wolności, powróci znowu do kwestyi poddaństwa.

Po stwierdzeniu, że czasy *naturalis libertatis*, kiedy wszyscy *mortales* mieli *aequa iura* i kiedy *quisque suus fuit, suoque arbitrio vixere coloni*, — ustąpiły z jednej strony tyraństwu, z drugiej rozpasanej swawoli (*vaesana licentia*), oświadcza poeta, że ani niewola (*servitium*) nie jest pożądana, bo niszczy — jakbyśmy dziś powiedzieli — indywidualność (*induet ingenium*), tem mniej zgubna swawola, nie nakładająca żadnych obowiązków. *Libertas in medio extremorum*, rozumne zrównoważenie obu czynników może tylko stworzyć idealny ustrój społeczny²⁾. Wstępując następnie w ślady teoryi Sokratesa, zaświadczy Klonowicz, że *vir bonus et dignus*, to tylko *sapiens*, pełen rewerencyi dla prawa.

Wzmianka o prawach przypomina poecie „*leges populari sanguine scriptas*“³⁾, — takiem jest piętnowane wymownie przez Frycza prawo o mężobójstwie. Śmierć „plebejusza“ okupuje bogaty, tak, że po złożeniu oznaczonej kwoty pieniężnej, wolno prawie bogaczowi wedle woli zabijać biedaków. Mordy te złotem uprawnione uchodzą bezkarnie, wyzywając bóstwo!

Zachwalana przez Klonowicza wolność prawdziwa nie niszczy bynajmniej porządku społecznego (*ordo*), przeto należy zatrzymać różnice godności; pierwszych z ostatnimi nie chce równać poeta, przeciwnie żąda przestrzegania różnic dla zachowania harmonii społecznej; co innego boski monarcha, co innego zasłużony senator, a nie biorący udziału w życiu publicznem *eques*, lecz różniczkować winna cnota i mądrość

W rozdziałach 39 i 40-tym, w których autor dowodzi, że dzikość i srogie obyczaje nie są cechą charakterystyczną szla-

¹⁾ Victoria Deorum, str. 354, R. XXXIV.

²⁾ Jest to akceptowanie także przez Frycza uznanej t. z. mieszanej formy rządu *γενος δικαιοκρατικόν*, genus permixtum. Por. rozprawę Dr. Kota, Wpływ starożytności klasycznej na Frycza z Modrzewia, str. 57.

³⁾ Victoria Deorum, str. 517.

chectwa, atakuje ponownie tyranię, nazywając ją wymysłem szatańskim. Tyranowie dręczą gmin, pławią się we krwi ludu i trapią, igrając karami. Lecz to samo i ich w odwet czeka w piekle (*Tartareis flagris*) a już tu dokuczają im wyrzuty sumienia i widma (*larvae*), sen niepokojące. Gdyby jednak nawet nie było kar w przyszłym życiu, czego nie powie żaden „*vir bonus, Christi pia dogmata secutus*“, a my przecież chrześcijanie¹⁾, to względ na ludzką godność, na prawa natury i sąd potomności powinien skłonić ludzi do oszczędzania ludzi, bo należy okazać swą wyższość nad dzikimi zwierzętami²⁾. I tu wybuchnie poeta ponownie gorzką skargą: ³⁾

„A my ludzie! czemu ludzkie pożeramy kości
I wszystkie z pochłoniętych ciał wyciskamy soki?
Lecz powiesz: Nie czynię tego — i wzdrygniesz się, czytając,
A tylekroć pożerasz lud i pozwalasz niszczyć
I wsie i miasta i dziedzictwo ludzkie,
Gdy dręczysz krzyżem (!), rzemieniem, żelazem
I nastajesz okrucieństwem: biczami, pracą bezsensną
Wycieńczasz łzami oczy a krwią ciało.
Zaiste dzikością wilkowicowi⁴⁾ tyran się równa,
Acz ludzkiej postaci ludzi łagodnością;
Wpija zęby, jak wilk, w niewinne ciało
Słabego ludu i we zbrodniach brodzi.
Szatan tę plagę wniósł na świat
Ucząc pogardzać praw hamulcem,
— — — — —
Podżegacz zbrodni! — — — — —“

Następnie opisuje poeta męczeństwo pierwszych chrześcijan, których męczarnie przypominają mu podobną gehennę ludu, dręczonego przez możnowładców, tych bogoburczych Gigantów,

„Którzy wysysają żyły ludu do szpiku kości,
Sądząc, że dla ich żołądków wszystko tu na świecie.

1) „Nos Christicolae“ patrz Victor. Deor., str. 354, R. XXXIV.

2) Tamże, str. 569—73. R. XL.

3) Tamże, str. 573—4, R. XL, przekład własny.

4) Na marginesie objaśnia sam autor „*Lycaones et Lycantropi Polonis Wilkowic*“. Linde nie podaje tego wyrazu, tylko inny powszechny o równym znaczeniu: wilkołek, także wilkołak.

Dla nich samych tylko zasiewa się pola, złote chwieją zboża,
Statki prują przestworze, płodzą w wodzie ryby,
Dla nich samych zwierz się poprzez gąszcze błąka,
Dla nich tylko pod niebem lotne trzepoce się ptactwo,
O nich tylko troszczą się nieba — a reszta wzgardzona,
Zasnął Bóg i przepomniał maluczkich — — — —
Lecz śmiertelni, lękajcie się, w wielkiej pokorze,
Pomsty bożej!...

Potopem skarani, dawni zginęli Giganci!“ ¹⁾

I słyszy poeta jakby znak archaniola, zwiastującego straszne sądy Boże, co zrównają góry i przepaściste doliny ustroju społecznego:

„Już grzmi trąba, już powietrzem głos złowrogi wstrząsa,
Wszystko zmieni i zniszczy niezwyčajny ogień,
A Bóg porówna góry i głębokie doły“.

Ustęp ten siłą żywiołową porywa czytelnika; do wypo-
wiedzenia tych słów z mownicy trzeba by fanatycznego Sawo-
naroli lub namiętnego trybuna ludu, ale w roli tej poeta utrzy-
mać się nie umiał, to też sam osłabi wrażenie swych słów,
rozpocząwszy w ciągu dalszym gawędzić o potopie i dowo-
dzić, że znalezione kości olbrzymich rozmiarów stwierdzają
istnienie, mitycznych (!) Gigantów.

W rozdziale następnym 41 wróci poeta do kwestyi pod-
daństwa, przedtem jednak poświęci długi szereg mało cennych
kart opowiadaniu o Gigantach i zawile skonstruowanej alegoryi
o Psyllach, by przy końcu rozdziału ponowić chłopską lamen-
tację. „*Deploratur nostrorum quoque Christianorum in subditum
vulgus crudelitas. Quae deploratio concluditur eiusdem vulgi
seu plebis encomio*“, jak zapowiada treściwe argumentum na
czele rozdziału.

Tu autor ocenia poddaństwo ze stanowiska chrystyanizmu
i wkłada w usta chłopą następującą rzewną skargę:

„Jeżliś moim bratem wspólnie odkupionym i współuczest-
nikiem sakramentów chrztu i ołtarza; jeżliś mię nie zagarnął
w wojnie ani kupił na targu; skoro tu ojciec i ja tu ujrzałem
światło dzienne i powietrze chciwemi zaczerpnąłem płucami:
czemuż mię uciskasz i gniewem ścigasz... lud ojczysty i trapisz
wilczem prawem Bożą czeladkę?... Czemu szalejesz, czemu od-

¹⁾ Victoria Deorum, str. 576—7, R. XL.

wracasz się z pogardą od kmiecia i świętych rolników (*sanctos agricolas*) i pogardzasz w zuchwalej dumie ludem nie ginącym?¹⁾).

Następnie wysławia poeta wartość gminu. On trwa, choć zmieniają się króle i miasta. Lud jest wspólną ojczyzną wszystkich — wszyscy zeń wychodzą i często doń wracają²⁾). Tu przytoczy poeta szereg przykładów wartości ludu z stosunków starożytnych, co wskazuje, że poeta dla propagandy swych idei posiłkował się chętnie tradycjami republiki rzymskiej, sądząc może, że wywody, oparte na cenionych podówczas powszechnie starożytnych tradycjach, zyskają na sile przekonywującej i trafią łatwiej do umysłów nowoczesnych naśladowców republiki rzymskiej³⁾). Niestety w przedstawianiu stosunków gubi poeta, jak i inni humaniści, perspektywę dziejową, miesza nieraz różne pojęcia, tak, że dzisiejszy czytelnik nieraz nie może poznać, gdzie się zaczyna przedstawienie spraw ojczystych, a gdzie kończy kopiowanie starożytności klasycznej.

Postawiwszy pytanie, czy człowiek może być własnością drugiego człowieka zbija Klonowicz argumenty za niewolnictwem przemawiające⁴⁾. „Jak może ktoś mówić, że drugi człowiek jest jego własnością, skoro sam nie jest swoim, bo władza nim fatum. Nie władając sobą, czyż godzi się chełpić posiadaniem prawa poddaństwa nad innymi?“ Ten argument, opierający się na zależności od fatum, poprze autor argumentem chrześcijańskim. Chrystus nie chce, by lud i gmin słaby był w pogardzie, „wszystkich wołasz, o Chryste, którzy pracują i chwieją się obciążeni wielkiem brzemieniem, i zdejmujesz ciężar“. Chrystusowa „dobra nowina“ rozluźniła dawne surowe prawa, — apostołowie, jak Paweł idą w ślady mistrza z Nazaretu, którym wzgardziło możnowładztwo (*nobilitas*), gdy tymczasem lud prosty poznał bóstwo ukryte. Poeta podkreślał dobitnie społeczny charakter nauki Chrystusa i jego apostołów, by odjąć poddaństwu wszelki autorytet, by je moralnie unicestwić.

Po podcięciu moralnych podstaw niewolnictwa Klonowicz przedstawi realne stosunki życia, które naprowadzą go do wy-

1) Victoria Deor., str. 616; R. XLI.

2) Tamże, str. 617.

3) Jak żywym był ideał rzymskiej republiki w Polsce, wykazuje cytowana powyżej rozprawa Dr. Kota.

4) Victoria Deor., str. 626—7.

powiedzenia pod adresem szlachty ostrzeżenia: „*Non est fas, non est tutum contemnere plebem*“. Gnomę tę poeta powtórzy trzykrotnie, by tym środkiem retorycznym zwrócić uwagę na jej znaczenie. Nie potrzeba dodawać, że autor przytem nie poskąpi przykładów ilustracyjnych. Podkreśli więc żywiołowość ludu, podobnego w bezwzględności do morza, przytoczy „*exempla classica*“ z rzymskiej historii. jako lud urządził secesyę, walcząc z patrycyuszami, — bądź z greckiej, wygnanie Demostenesa, nie zważając na różnice, zachodzące między polskimi poddanymi a rzymskim plebsem i greckim obywatelem. Gdyby lud wiedział — pisze Klonowicz — jak niezwyciężone tkwią w nim siły, pokonałby swych pogromców¹⁾ Siły te drzemią, bo „niewola upadła“ (*servitium premit virtutem*) i człowiek przyzwyczajając się do bata jak zwierzę, które mogłoby się wyzwolić, gdyby rozum dorównywał siłom. Tak jednak nie jest i boskie to zrządzenie, by słuchano „lepszych“.

Nierycerski i nieporadny lud udziela nieraz pomocy, uspakaja kłótnie, gasi pożary, gwałt gwałtem odpiera. Gdy na kogoś napadają lub ktoś jest w potrzebie, na „wołanie na gwałt“, zbiega się lud i chroni przed rozbójnikiem i wylewami w razie przerwania grobli.

Gdy bogacze liczą pieniądze, starszyzna knowa a wykształceni troszczą się o rzeczy, przynoszące sławę, lud stoi na straży dobra publicznego, żyjąc sam w utrapieniu, z podłych mieszkań śledzi bieg wydarzeń i spieszy w potrzebie, gotów na wszystko. On pasie, orze, walczy, poluje, żegluję, zbroi, buduje, ubiera, służy berłom i ołtarzom — i dla siebie nic nie żąda, sądząc, że sam wszystko winien.

W następnym rozdziale, jakby dla przeciwważenia tym pochwałom i pochlebstwom, na cześć ludu wypisanym, poznacznie Klonowicz chlostać „*rusticitas*“ — rubasznosc i prostactwo wiejskie, jak też i miejskie, które szczególnie razi poetę. Prostactwo wieśniaków tłumaczy nawałem pracy, do której chłop się urodził (*operi natus*), podobnie jak arkadyjski osieł (?!); bardziej natomiast razi go brak kultury u butnej szlachty i dorobkiewiczów-mieszczan, którzy stają na przeszkodzie „*viro bono*“ a obcą im *sapientia* zarówno jak *virtus*.

¹⁾ Vict. Deor., str. 629.

Przytoczone dosłownie lub w dokładnem streszczeniu ustępy poematu charakteryzują dosadnie społeczne stanowisko Klonowicza. Dla uzupełnienia całości dodamy ustęp, odpowiadający Rejowskiemu skargom na nadużycia żołnierzy. W ustępie „*admonitio ad milites*“¹⁾ wzywa poeta żołnierzy do poszanowania kmieciego mienia i przedstawia, jak żołnierz pod pozorem wojny pustoszy rodzinne pola, wciska się w łoża małżeńskie, do stajni i stodół — tak, że wątpliwem jest, kogo właściwie broni, gdyż rodacy padają pierwsi ofiarą.

Poddańcze stosunki, przedstawione w „*Victoria Deorum*“, noszą na sobie wyraźną cechę satyrycznego opisu, autor też niewątpliwie nie miał zamiaru dać obiektywnego obrazu bytu chłopca, ale pragnął przez tendencyjne naświetlenie spowodować złagodzenie stosunków pańszczyźnianych.

Dowiodłszy, że poddaństwo sprzeczne jest z nauką Chrystusa, ograniczył się autor do krytyki nadużyć i żądania reformy obyczajowej raczej, niżli społecznej. Miłość chrześcijańska, *charitas*, dobrze zrozumiany interes ekonomiczny nakazuje nie trapić zbytnio chłopca i nie obciążać go karami. Budowy społecznej nie naruszał, choć podrywał fundament; pozbawiając poddaństwo sankcyi moralnej, przyznawał, że chłopca jest „*operi natus*“. Ucisk kmiecy znalazł w poecie obrońcę najwymowniejszego; ustępy o niewoli chłopskiej należą do najsilniej i najbarwniej nakreślonych epizodów poematu. Poeta rozróżnia wyraźnie „złych panów“ od ludzkich i łagodnych, a położenie ludu przedstawia w ciemniejszych barwach, aniżeli było istotnie, by wzruszyć lub nastraszyć karą boską panów odrzychłopskich, jak ich nazwie późniejszy pisarz.

Nie brak też w „*Victoria Deorum*“ jaśniejszych epizodów: kilka ustępów zachwala życie chłopskie jako wzór pogodnego zżycia się z przyrodą. Pierwiastek satyryczny spotyka się z sielankowym nastrojem pochwał „wsi szczęśliwej i wesołej“, tworząc pozorny dysonans.

Rozdwojenie to widzimy także we „*Flisie*“. Polska jest krajem żyznym, tu pola bogate i żniwa spokojne, „Tu chłopek wesół, bo pewno ma wszystko, kiedy ma żytko“²⁾.

¹⁾ *Victoria Deor.*, str. 620—2.

²⁾ *Flis*, wyd. Węclewskiego, str. 12.

Ma zresztą i „woły tuczne i owce rogate“, skąd odzież ma gospodarz, mięso i ostatek w mieszek. Bogactwo drobiu, zwierzyny i ryb „owa Polakom na niczem nie schodzi, wszystko się rodzi“¹⁾.

Obraz ten pogodny zaciemniają jednak skargi na „drogość“, na zanik dawnej „prostości ojczystej“²⁾, co nastąpiło, gdy okręty zjawiły się u Gdańska, wówczas zaczęto palić lasy na popiół i wyrzynać na wańcosy, na co skarży się również „Satyr“ Kochanowskiego, a szlachta wzięła się do gospodarki. I chociaż pan orze stare pola i nowiny pracą chłopską, który „jak osieł“ nie osycha z potu, robiąc dzień i noc, wszystko to szlachcicowi nie wystarcza, choć zabiera także księżę dziesięciny i cudzego umyka, bo „co się urodzi na polskim ugorze, to połknie morze“. Gdańsk — to Chłਾਂńsk, zawoła poeta, co wiedział, gdzie giną poty „cnych kmiotków“. Wystawne życie („pan żyje szumno“) — to przyczyna złego; życie nad stan sprawia, że co „pilność ugoni“, to „zbytek uroni“ — stwierdza poeta, znający z autopsyi („ja na to patrząc“) ówczesne stosunki:

„Pan nie nasyci morza bezdennego,
Wsi nie nasycą pana choć jednego.
Tak wszystko ginie, co użną poddani,
Jakby w otchłani!“³⁾

Widząc ten stan rzeczy, poeta zawoła bezradnie: „biada mi na świecie“, gdyż „oba potrzebni, i pan i kmiecie“, a jednak „sprzeczne ich tendencye i interesa gospodarcze, więc z nikąd nadziei poprawy. Chciałby podać radę, wezwać do prostoty, do zaniechania wyzysku potu kmiecego, poniechania zbytku, widział jednak bezsilność swego głosu wobec konieczności dziejowej; bolało go, że życie tak odbiegało od idei, głoszonych przez Chrystusa, a nic nie wskazywało lepszej przyszłości; czuł, że kmiotkom nie wiele pomoże a tylko na siebie ściągnie nienawiść, więc pożaliwszy się nad swoją bezsilnością, kreślić będzie dalsze strofy tego wierszowanego „przewodnika“ dla flisaków.

Ostatni większy utwór Klonowicza „Worek Judaszów“ (1600) o treści wyłącznie satyrycznej spowodował poetę do po-

¹⁾ Flis, str. 13.

²⁾ Tamże, str. 21.

³⁾ Tamże, str. 22.

nownego wypowiedzenia się w kwestyi chłopskiej. W „Victoria Deorum“ poznaliśmy zrab poglądów Klonowicza, „Worek“ nie przyniesie w tej sprawie wiele nowego. Podobne naświetlenie a nawet podobne zwroty nasuwają przypuszczenie, że autor szereg myśli i porównań przejął z „Victoria Deorum“. przybrawszy je w szatę rodzimą.

Szczególnie ustępy, omawiające niedolę kmiecia, są, jak z zestawienia tekstów widzimy, prawie w połowie refleksem wyrzuteń poety w „Victoria Deorum“.

Porównajmy teksty poematów:

„A lew gwałtem wydziera, co
[ugoni, trzyma,
I szpik z kości wysysa, krew
[z ciała wyżyłma“.

Worek Judaszów (wydanie
Turowskiego str. 51. Wydanie Bo-
browicza „Biblioteka kieszonko-
wa klasyków polskich“: Dzieła
Klonowicza t. II str. 11. Lipsk,
1865).

„Niechaj kto chce narzeka, niech
[krwawe tzy leje,
Niech szkody swej żałuje, od fra-
[sunku mdleje,
Nie ma głodny brzuch uszu, pró-
[żne to są słowa,
Niema uszu łakoma tajstra Ju-
[daszowa“.

Tur. str. 54; Bobrow. str. 16.

„Nie dba na ryk bydłęcy, na chłop-
[skie biadanie
Łacny wilk, byle swoje odprawił
[śniadanie“.

Tur. str. 54; Bobr. str. 15.

„et velut le o...

...humana medullitus ossa

exhaustire solent.

Victoria Deorum, str. 226.

At nos cur homines hominum de-
[pascimur ossa,

Extrahimus totes epoto corpore
[succos? Str. 573.

„Non flectas illos, etiam si san-
[guine plores
str. 226.

„Si plorat populus graviore tyran-
[nide tortus

— — — — —
Obturant aures et inexorable
[pectus. Str. 239.

„Non movet immitem dominum
[non ficta doloris

Effigies..

Ex oculis manant lacrimae..

— — — — —
Nonque preces illam, pietas non
[mitigat ulla“. Str. 227.

„Cur premis...

...populum iure lupino“. Str. 616.

„lycaones — wilkowicy“ Str. 574.

„I tak lichwiarz wypija utrapio-
[ne ludzie:
Jak wysysa krew ludzką pijaw-
[ka na udzie,
Jak smok afrykański pragnący
[i głodny
Chce krwi Elephantowej..
Tur. str. 130; Bobr. str. 115.

„Jeżeli kmiotków nie wyssał,
[chce jeszcze wyżymać“.
Tur. str. 134; Bobr. str. 121.

„Ale rolnik opatrny, lich-
[wiarz sprawiedliwy:
Kopa, lezie za pługiem zgar-
[biony i krzywy.
Trapi czeladź i bydło: cie-
[między poddane,
Cierpi ognie i deszcze, wia-
[try rozgniewane.
Wiezie gnój, radli, skrodli,
ugorzy, odwraca,
Sieje, plewie, ogania. pieniądz-
[mi opłaca,
Żnie, wozi, młóci, wieje, miele,
[piecze; zatym
Karmi czeladź i bydło. Jeszcze
[mało na tym:
Bo kmiotaszek ubogi, ustawnie
[do dwora
Robi sobą i byłem aż do wie-
czora,
Karmi się ustawiczną bie-
[dą i kłopotem,
Cierpi kuny, biskupy, korbacze,
[gąsiory,
Osoczники, pochlebce, podatki, po-
[bory, —
I pany furyaty, opile tyrany,
Pyszne, chciwce, wszeteczne,
[gorsze niż pogany.

„Qui venis affixi peius hirudi-
[ne mulgent
Viscera egenorum, et sucto
cum sanguine vitam,
Et velut ungue premit potatque,
[famelicus agnum
Collecta rabie et Libycis leo sae-
[vit in agris“ Str. 226.

„Extrahimus totos epoto corpore
[succos . Str. 573.

„Semper in aerumnis, excar-
[nificatur, anhelat
Arida rusticitas, horret, sitit, esu-
[rit, alget,
Sudat, portat onus, queritur, sus-
[pirat et omnes
Noctes atque dies opera-
[tur, et omnia debet
Ingrato domino: cuius compendia
[curans,
Decipit ipsa suum Genium, tor-
[retur in aestu
Et tremit hybernis Aquilo-
[nibus atque pruinis,
Imbre madet, famulos si-
[mul et veterina fatigat
Vix oculos operi furatur...
Str. 227.

„Rusticus...

Hic arat, hic pingues invertit
[vomere glebas,
Proscindit, minuit rastris, of-
[fringitaratro

Sementimque facit. Naturae
[creditor almam
Occulit in terra Cererem, foe-
[nusque reposcit.
Str. 227—8.

„... agricola.. proscindit in-
[ertes
Atque rudos agros, invertit
[rura secundo,

„Ach biednaż jego lichwa do-
[brze to zapienia,
Co mu Bóg da z wiecznego swe-
[go opatrzenia.
Chocia Bóg się rozgniewa
[na pieszczone pany,
Musi ten gniew odnosić na
[sobie poddany.
Przyjmi wszystko za dobre, co
[przyniesie rola;
Mówi z pokorą: Niech się dzieje
[Boża wola,
Chocia grady potłuką, choć susza
[zaszkodzi,
Chocia spasię zły sąsiad, osta-
[tek ukradnie;
Kiedy chybią ogrody, więc do la-
[sa na gier,
Jeżeli pola szwankują, do dąbro-
[wy na żer.

Tertiat, occat, arat, glebas friat
[atque fatigat. Str. 228.

Liczne wzmianki o sudor coloni
[str. 236, 238 n.

„Agricolae sancti, quos nocte
[dieque fatigat
Impius et crudelis herus,
[qui sole coquuntur
Assiduo, quos hic emungit avara
[tyrannis,
Quos feritas premit et mon-
[strosa superbia calcat?
Str. 173.

„Quicquid delirant reges
[plectuntur Achivi.
Str. 232.

„... plebs incondita

Expiat excessus ignobilis hostia
[regum. Str. 235.

zły sąsiad str. 504.

„Quod si spes longas operam-
[que fefellerit annus,
Agricolae silvas, antiqua cu-
[bilia, visunt,
Nutrices quercus et vescal undi-
[que fagos
Concutiunt, dum cara seges,
[Cererisque malignae
Parca manus paleam stramentaue
[inania pascit.
Str. 230.

„Glandibus agricolae solantur et
[illice ventres
... Quercus atque nuces...
.. Fungi boletorumque caterva...
Str. 230.

„Nie szemrze, nie swarzy się z zie-
[mią i z Bogiem,
Żywi się nieboraczek barzo niz-
[kim brogiem.
Więc musi czekać lata i słuszne-
[go żniwa,
Bo zimie nie będzie żał; zamar-
[zła mu niwa
Z tejże lichwy daje księdzu
[d ziesięcinę
Snopki, meszne i pobór, czyn-
[sze, pańską winę,
Stądże suknią konika kupić, krów-
[kę, wołku,
Stąd jałmużnę dziadowi,
[obuwie pachołku“.

Tur. wyd. str. 132; Bobr. 118—9.

„Rusticus. .

Inde sacerdoti decumas Di-
[vumque ministris
Laetus decedit: partem depro-
[mit egenis,
Inde coactori census dependet
[avaro“.
Str. 137.

Spotykamy często te same myśli i obrazy a nawet porównania i wyrażenia. Gdyby poeta, nie lękając się narazić „Judasom zębatym“, napisał czwartą część „Worka“, znalazłyby się tu niewątpliwie jeszcze częstsze reminiscencye z łacińskiego traktatu o wychowaniu prawdziwego herosa, gdyż niezawodnie poświęciłby poeta sporo miejsca uciskowi „kmiołków“, co wskazuje treść zamierzonej ostatniej części poematu. Oto w przedmowie wierszem zatytułowanej: „Autor do czytelnika“ opisuje poeta z kolei lwia skórę:

„Czwarty rodzaj tyraństwem i mocą narabia,
Tak cudzy pot i pracę do siebie przewabia“¹⁾.

Planowana czwarta część „Worka“ nie wyszła jednak z pod pióra Klonowicza, a poeta ogranicza się do przedstawienia niedoli ludu w jednym obszerniejszym ustępie, zaczynającym się od słów: „Ale rolnik opatrny, lichwiarz sprawiedliwy...“²⁾ Ustęp ten to jakby rejestr prac chłopskich, rejestr kłopotów i wydatków. Autor stwierdza fakty bez częstych w „Victoria Deorum“ apelów i nawoływań do szlachty. Wobec rosnącej reakcyi i nietolerancyi wołał może poeta nie narażać się, lub stracił wiarę w dobrą wolę panów-furyatów, tyranów, opilców, co wskazuje ustęp:

„Nie ma głodny brzuch uszu, próżne są to słowa,
Nie ma uszu łakoma tajstra Judaszowa“³⁾.

¹⁾ Worek Judaszów, wyd. Tur., str. 52; Bobrow. str. 12.

²⁾ Tamże, wyd. Tur. str. 132; Bobr. str. 118—9.

³⁾ Tamże, wyd. Tur. str. 54; Bobr. str. 16.

Ogranicza się więc autor „Worka Judaszowego“ do zszeregowania prac i ciężarów kmiecych, tworząc jakby litanię bied chłopskich.

Chłop-rolnik, to lichwiarz sprawiedliwy, bo pobiera lichwę od ziemi nie ludzi, co zabraniało prawo kanoniczne, jako rzecz niechrześcijańską, oddając pośrednio obrót pieniężny w ręce „niesprawiedliwego“ lichwiarza: żyda. Lecz ciężki los „sprawiedliwego“ lichwiarza-rolnika; zgarbiony nad pługiem w pocie czoła pracuje na chleb, a nadto musi dworowi odrabiać pańszczyznę. Opornego lub opieszałego kmiotka czekają kary. Kuny, korbacze, gąsior¹⁾ itp. przyrządy służyły do karania poddanych „wedle rozumienia swego“, co gwarantowała konfederacja radska z r. 1573. A prawo to wykonywali niestety także panowie-furyaci, opilce, chciwce i nieobyczajni.

O sposobach karania poddanych napomknie także Ciekliński, autor przekładu „Potrójnego“ Plauta²⁾. W utworze tym scenicznym występuje pacholek Wójtowic, poddany pana Skarbka, który bawiąc się nieźle przy boku swego pana, marzy o tem, by stać się wolnym i szlachcicem, a to dla ujęcia przed plagami, które mu grożą z rąk pańskich.

„Bieź chutko, Wójtowicu, wracaj się do pana,
By na cię i na grzbiet twój nie spadł pogrom z pukiem
...Patrz, żeby skóra twarda, porzezana,
Wołowa nie dojeść aż do kości, jeśli

¹⁾ Korbacz = rzemień do bicia (bykowiec) — (Linde).

Gąsior — przyrząd do wymierzania kar za mniejsze występki, składający się z dwóch słupków na kilka łokci od siebie odległych i dwu desek zasuwających się na podobieństwo płota w te słupki. W deskach były wyrżnięte otwory na szyję i ręce, do których zamykano człowieka w postawie, jakby chodził po ziemi na czworakach. Takie gąsiorzy znajdowały się przy domach wójtów, sołtysów, na rynkach miejskich i dziedzińcach dworskich. Zamknięcie do gąsiora było nie tyle na ból, ile na wstyd publiczny obliczoną karą. Nazwa zdaje się pochodzić od tego, że zamknięty do gąsiora winowajca miał z daleka postać nieco podobną do gęsi z wyciągniętą szyją.

Tym samym rodzajem kar dawnych była kłoda (przymykanie rąk lub nóg między dwa bierwiona drzewne) i kuna żelazna. [Wedł. Glo-gera: Encykl. staropol.].

Kuna — żelazna obręcz do więzienia złoczyńców (Linde).

²⁾ Piotra Cieklińskiego: Potrójny z Plauta. 1897, wydał Czubek. Bibl. pisarzy polskich.

Na ten czas nie przybędziesz, gdy pan o tobie
Będzie pytał; bież prędko, nie postawaj! Zły duch
Te wymyślił z torkmyszów puhy. Tatarski to,
Psi, pogański wynalazek; nastawają na to
Miejsce korbacze, takież niemal djabeł drugi.
Od Węgrów we trzy kije już się też bić uczą;
Mnie i jeden dębowy smagły barzo przykry¹⁾.

Bicie we trzy kije wspomina również Rej w „Wizerunku“:
„Chłop (woźnica) też łąje za piecem, czerwona maść pije,
Bo mu gędli z wieczora na trzy głosy w kije“. R. VI, 623-4.

Na innym miejscu współczuje Ciekliński z „biednymi chłopami“, których konie zabierają na podwoły pod „skrzynki, skrzyneczki, pudła, pudełeczka“ szlachcianek, — tak, że nie mogą wczas zasiać ani zwieźć plonu, co w kopach gnieje z powodu deszczów.²⁾

Obszerniej zajmują się stosunkami społecznymi wsi polskiej Andrzej i Piotr Zbylitowski.

Andrzej, chwalcą zalet życia wiejskiego, napomknie, że „robotny oracz“ to podstawa budowy społecznej³⁾, bo „na nic zamki i miasta“ bez pracy oracza, który je żywi. Chłopek również stara się, by stół szlachcica-ziemianina opływał w dostatki; znosi kuropatwy, chwythane w sak, jużto kapłony, koźleta, gęsi lub kaczory — „jednak darmo nie przyjdzie on nigdy do dworu“⁴⁾ nawykły, że bez „poczty“ nie godzi stawać przed panem⁵⁾.

W nutę społeczną uderzy jeszcze silniej Piotr Zbylitowski w satyrycznym dyalogu p. t. „Rozmowa szlachcica z cudzoziemcem“⁶⁾. Podobnie jak Bielski, autor gorszy się zbytkiem szlachty i mieszczan, opłacanym pracą chłopów — „nieboraczków“, którym „pan chciwy“ wszystko zabiera. Opis rozpaczliwego położenia chłopstwa przypomina jaskrawy obraz Klonowiczowej jeremiady chłopskiej w „Victoria Deorum“. Oto

¹⁾ Tamże, str. 114—5. (pogrom z pukiem = napaść z razami, biczami; z torkmyszów puhy = bicze z pociętej skóry wołowej.)

²⁾ Ciekliński, l. c. str. 58.

³⁾ Żywot szlachcica we wsi, str. 16.

⁴⁾ Tamże, str. 6.

⁵⁾ Zob. Korczewskiego: Dyalogi, str. 54, w. 510—5.

⁶⁾ „Niektóre poezye A. i P. Zbylitowskich“ wydał Turowski, Kraków, 1860, paginacja każdego poematu osobna.

w usta cudzoziemca wkłada poeta następujący obraz niedoli ludu:

„Podobno dla takiego waszego rozchodu
Podległo jest ubóstwo tak wielkiemu głodu,
Co to tylko zgłodniałe po polu się błąka,
A już mówić nie może, tylko trochę krząka,
A jeden widzę ze sta, co mu trochę poda
Chleba, zmiłowawszy się, albo warzy doda.
Cóż to jest przebóg żywy, co to za lud u was?“¹⁾

Za ucisk i brak miłosierdzia nad „chudziną“ grozi poeta, jak wielu innych, sądem Chrystusowym. Przyczyną tego, że „w każdym kącie“ ubóstwo „zdycha, nie jadając chleba“, to spust do Gdańska, na co autor narzeka podobnie, jak Klonowicz, i radzi przynajmniej w lata nieurodzajne zaniechać żywienia swym chlebem świata, skoro sami mało go mamy. „Fliśnik“ przytacza w swej obronie na usprawiedliwienie „spustu“, że w zamian przywozi na szkucie śledzie, sukno i cynę, za które szlachcic ma wtóry zysk; dodajmy znowu przeważnie kosztem chłopca, któremu np. za śledzie naznaczano dowolną cenę, zmuszając nawet czasem do kupna.

Ta litość dla chłopca-nieboraka, któremu i chleba nieraz brakło, znajdzie wyraz ponowny w drugim poemacie Piotra Zbylitowskiego, wychodzącym poza ramy XVI w. w „Schadzce ziemiańskiej.“²⁾ Podobnie jak M. Bielski, jak Kochanowski i Klonowicz, zaświadcza również Zbylitowski pogorszenie stosunków poddańczych. Minęły czasy, w których chłop miał rącze konie do uprawy roli, w których w skrzyni leżało sto grzywien, — czasy to dawne, pradiadowskie. Poeta wzywa ziemianina:

„Spytaj nędznej chudziny, ubogich poddanych,
Kiedy się lepiej mieli, jeśli czasów onych,
Czyli teraz za tego mościwego pana?“³⁾

I kreśli następnie rozpaczliwy obraz wsi obecnego szlachcica, co otoczywszy się zbytkiem, każe się tytułować; „Waszmością“. „Zinaczyły“ się wioski, nie tylko pochyliły się na dół

¹⁾ Rozmowa szlachcica, str. 42.

²⁾ „Niektóre poezje Zbylitowskich“ wyd. Turowskiego (I. wydanie z roku 1605).

³⁾ Tamże, str. 16.

chałupy, ale pełno pustek na miejscach dawnych zabudowań; chłop w biedzie, brak bydła pociągowego, brak krów, owiec, narzędzi rolniczych, słowem: nędza.

„Kmiotek nędzny parę szkap tylko ma zmorzonych,
Parę wołków założnych i to wyrobionych.
Owieczka nie zaryczy, krowiczka nie ryczy,
Gospodyni na wieczór widzę nic nie liczy,
A czasem i dwa chłopci na pług się sprzęgają,
Kółek płużnych i żelaz sobie pożyczają“ ¹⁾.

Ale i we dworze nie lepiej wskutek pijaństwa i rozpusty.
Jakież stanowisko zajmuje wobec tych stosunków autor?

Jak inni satyrycy, podobnie i Piotr Zbylitowski zawezwie do poniechania zbytku, boć „nie na to nędzni ludzie na nas zarabiają“, ufając, że wówczas wystarczy i na poratowanie nędznego i „przystojną“ żywność dla pana. ²⁾ Ciekawszym aniżeli ta pocziwa a steoretypowa rada jest ustęp „Rozmowy szlachcica z cudzoziemcem“, przedstawiający sposób myślenia szlachcica, który wyzyskuje chłopą ³⁾. Poeta, zrosły z sferą ziemiańską, podchwycił świetnie sposób kalkulacji szlachcica wioskowego. Argumentacyi tej przeciwstawia autor argument o wiele silniejszy za ulżeniem kmiotkom, aniżeli obawę sądu ostatecznego lub nawoływanie do prostoty przodków — a jest nim groza stracenia siły roboczej chłopą. Zbylitowski znał ówczesne stosunki i ocenił trafnie znaczenie zbiegostwa, przeciw któremu daremnie przez półtora wieku wydawano ciągle nowe ustawy, nie mogące zatrzymać fali chłopskiej emigracyi i dlatego zapyta:

„Co potem z nami będzie, gdy tak spustoszymy
Swoje wioski, i swoje chłopki rozpłoszymy?
Orać sobie zapewne sami nie będziemy,
Ani ciężką kosą sieć siana nie możemy.

— — — — —

A jeśli ani chłopok, ni sam robić będę,
To niedługo o głodzie w swoim kacie siędę,
A moja rodna rola odłogiem mi leży,
Ostatni chłopok ze wsi przed niewolą bieży“ ⁴⁾.

¹⁾ Tamże, str. 16.

²⁾ Tamże, str. 35.

³⁾ Tamże, str. 41.

⁴⁾ Tamże, str. 41.

Takim obrazem straszy sam szlachcic, Zbylitowski, braci ziemian, by nie „wyciskali chłopka... prawie z drogiej dusze“ na zbytłowne stroje, konie, wozy. Wprawdzie Klonowicz również przedstawiał opłakany stan wsi, opuszczonej przez kmieci, lecz ustęp Zbylitowskiego, pominąwszy, że w ojczystym skreślony języku, o wiele silniej i dobitniej przemawia do czytelnika. Autor podkreśla stale swą łączność z szlachtą (co z nami będzie itp.) lub utożsamia swe interesa z interesami ziemian (sam robić nie będę, ma rola, bo ja muszę obmyślić itp.), przez co poemat uzyskuje walor bezpośredniości i nie razi moralizatorstwem; a nadto potęguje wrażenie kontrastu przeciwstawienia wywodów poety argumentacyi, starającej się usprawiedliwić i wytłumaczyć konieczność podwyższenia ciężarów chłopskich.

W poezyach Zbylitowskiego poznajemy świetnie sposób myślenia ówczesnego szlachcica; oto jak określi poeta np. *ius vitae necisque*, przysługujące szlachcicowi:

„Sieła wolno, choć nie wszystko godzi,
A nawet swoje wioski wolnoby mu spalić
I poddane pościnać, wszystko z gruntu zwalić“¹⁾.

Lecz ta swoboda w złem gorszy poetę i dlatego pragnąłby „korektury“ praw, by znikła nierządna wolność, pogrążająca w niewolę.

By zilustrować wartość groźby zbiegostwa, rzuconej przez Piotra Zbylitowskiego szlachcie, lud ciemiejącej, posłużymy się słowami wytrawnego badacza stosunków poddańczych prof. Bobrzyńskiego: ²⁾ „Siły roboczej wieśniaka poszukiwał każdy, nie gardziły nią miasta, nie wyrzekł się jej dzierżawca dóbr królewskich. Każdy przyjmował kmiecia, który zbiegł od bliższego i dalszego sąsiada, zapewniał mu swobody, których nie miał u dawnego pana, ukrywał go przed panem, a w danym razie bronił się przed wydaniem drogą procesu. Zakazy i wyroki pozostawały więc bez egzekucyi. Każdy właściciel dóbr musiał się dobrze namysleć, czy zwiększając ciężary poddańcze włościanom, nie popchnie ich tem samem do ucieczki, a majątności swej nie narazi na pustkę“.

¹⁾ Tamże, str. 44.

²⁾ Karta z dziejów ludu wiejskiego w Polsce. (Rocznik Ak. Umiej. Kraków, 1902, str. 176).

Poświadczają to konstytucje sejmowe, jak cytowana¹⁾ przez prof. Bobrzyńskiego z r. 1593, w której czytamy: „swawola wielka w ludziach plebei generis utriusque sexus bardzo się rozbieżała, tak, iż kmiecie z ról, zagrodnicy z zagród, synowie kmiecy i córki ich od rodziców swych, słudzy od panów na hultajstwo uciekają...”

Zbiegostwo kmieci było więc niewątpliwie czynnikiem łagodzącym poddaństwo, lecz wartość tego regulatora ciężarów kmiecych była ograniczona trudnościami wychodźstwa; nie mógł uciekać ten, co miał jaki taki inwentarz gospodarczy, — więc przeceniać jej nie należy, jak to czyni historyk cytowany²⁾.

Także w pismach Szymonowicza znajdziemy cenne przyczynki do charakterystyki poddaństwa kmiecego. Są to dwie sielanki, które mącą jakby pogodny ton reszty „sielanek” — jedna to „Pastuszy” (XVII) druga powszechnie znany poemat: „Żeńcy”.

W pierwszej³⁾ rozmawia dwóch pasterzy, Soboń i Symich, o ucisku, jakiego doznają od urzędników, już „ubóstwu” i pola i łąki odjęli, teraz bronią wstępu do lasów i nie pozwalają paść w lesie. Lecz Soboń nie kłopoce się zakazem, ufny, że jakim podarkiem zyska zezwolenie urzędnika, który i tak dba tylko o swoje dobro. Dawania podarku odradza drugi pasterz w obawie, by przez to nie wprowadzić nowej daniny, i tak przedstawia rozwój stosunków pańszczyźnianych⁴⁾:

„Dawno tak baba rzekła: co dalej, to gorzej,
Dziś szczyptami odprawisz, jutro nasyp sporzej.
Naciężej nogę wstawić. I te dziesięciny
Naprzód nastały barzo z niewielkiej przyczyny.
Przedtem nic nie dawano Darmośmy pasali,
Bryndzę tylko, albo ser na pocztę naszali;
Potem barana; alić tego zawsze chciano —
Na koniec dziesiątego co rok wytykano.
Teraz na nowe co się da urzędnikowi,
Wciągnie się to w obyczaj; bo skoro się dowie
Pan tego, będzie kazał sobie za swe płacić.

¹⁾ Tamże, str. 186.

²⁾ Tamże, str. 184.

³⁾ Szymonowicz S., Sielanki i kilka innych pism polskich. Wydanie Stan. Węclewskiego, Chełmno, 1864, str. 105 i n.

⁴⁾ Tamże, str. 106, w. 19—32.

I tak musimy na tem dwojako utracić,
Bo i urzędnik będzie macał swojej dziury
Na ostatek nas będą drzeć tylko nie z skóry“.

Soboń nie radzi tak ostro brać się do rzeczy a raczej oddać się opiece Boga, który daje dla wilka i dla człeka złego i dla pana, więc nie godzi wszystkiego odbiedz, a jeżeli grozi jakaś strata, szkodę Bóg nagrodzi.

W sielance „Żeńcy“ jest przedstawiona scena z żniw. Żniwiarki, Oluchna i Pietruchna, skarżą się na twarde serce urzędnika-starosty, który, stojąc nad żeńcami z maczugą i biczem u pasa, nawołuje do roboty: pożynej, nie postawaj! Nahajki swej, zwanej korbaczem, nie nosi daremnie; oto widzimy, jak katuje jakąś Maruszkę: „ciął ją przez łeb — krwią się obliźnęła“. Krwawa ta sylwetka jest jakby dopełnieniem Klonowiczowych skarg na twarde serca „urzędników“.

Po wyczerpaniu głosów, charakteryzujących społeczną dolę chłopów, rozpatrzmy stosunek pana do ludu wiejskiego.

Zupełna zależność chłopu powoduje lekceważenie ludu, — „kniecie s we stroi pan dziwnie k' swej myśli i zimie i lecie“; ¹⁾ pan, używający złotej wolności, świadom jest przepaści, która dzieli szlachcica od chłopowica, ²⁾ choć nie braknie panów, co rozmiłowani w gospodarstwie, zadowoleni z dobrobytu, odnosili się do chłopków z patryarchalną łaskawością: „Z kmiotkami sprawa, moja zabawa,“ ³⁾ mógł powtórzyć niejeden ziemianin, co nie był twardy dla poddanych.

Kmiecia uznaje szlachcic za swą własność (kmiotki gnąbiają nam bez winy), stąd płyną dobre i złe następstwa. Kmiotkowi wyrządzoną krzywdę uważał szlachcic za własną i wstawiał się za nim w sądzie, gdzie zresztą chłop nie istniał jako własnowolna jednostka. Zaznacza to dobitnie Pan w „Rozprawie“ Rejowskiej: ⁴⁾

„Bo pan musi strzedz twej krzywdy
Aby jej niskąd nie miał nigdy“.

¹⁾ Rej, Wizerunk, R. X., w. 65—6.

²⁾ Grotowski: Socrates.

³⁾ Piotr Zbylitowski, Kondycya szlachecka. Wyd. Tur., str. 65.

⁴⁾ Rozprawa, str. 35, w. 1026—7.

Podobnie Pan w „Rozmowach“ Korczewskiego: ¹⁾

„Wspominasz tu, księżu, pocztę,
Kury, jajca, czynsz doroczny;
Toć my od poddanych mamy,
Iż się za nie zastawiamy,
Broniąc ich od wszelkiej krzywdy.
By jej nie zaznali nigdy“.

Identyfikowanie pana z kmieciami zaznacza i ustęp „Wizerunku“, ²⁾ w którym Rej gani zwyczaj szlachty wyrównywania wzajemnych uraz na skórze chłopów. Kmiotkiem rozporządza pan jak przedmiotem; ciągle skargi na zbytek szlachty wspominają niejednokrotnie o zastawianiu kmiotka na zakupno adamaszku lub kosztownego powozu ³⁾.

Lecz nie wszyscy poddani znajdowali się w jednakowym stosunku do pana, którego, o ile nie mieszkał we wsi, zastępował prawie przysłowiowo surowy i nieuczciwy urzędnik; ⁴⁾ oto pośród gminu wiejskiego wybijał się na czoło wójt, nadto pewne uprzywilejowane stanowisko miał włodarz, młynarz ⁵⁾ i karczmarz. Wójt stanowisko swe szczególniejsze zawdzięczał łasce pańskiej, ale pomimo braku praw rzeczywistych miał pewne względy u dworu, które mu jednały znaczenie pośród chłopów. Na niego spływał drogą tradycji urok dawnej władzy sołtysiej, on był teraz także pośrednikiem między dworem i gromadą, lecz bez dawnej siły i wpływu Rej, ceniąc oddziaływanie wójta na wieś, napisze: ⁶⁾ jaki wójt taka i gromada, a w „Rozprawie“ przedstawi śmiałka, co nie lęknie się panu i plebanowi prawdy rzec w oczy. Wójt reprezentuje jakby t. z. chłopski rozum, czego przykładem świetnym jest t. z. sołtys w komedyi „Sołtys z klechą“.

Musiąło jednak z biegiem czasu pogorszyć się stanowisko wójta, skoro tenże autor „Krótkiej rozprawy“, gdzie wójt śmie

¹⁾ Rozmowy polskie: Rozmowa wtóra Str. 54, w. 516—521.

²⁾ R. XI., w. 891—902 (Zob. Lud XX s. 11).

³⁾ Bielski, Rozmowa baranów (VII), w. 741—4 str. 47; Zbylitowski: Wieśniak, w. 69—73; Rej, Wizerunek, R. II., w. 355—6.

⁴⁾ „Żli urzędnicy. Ano co więc z nędznika i z skóry wygnębią“. Rej, Wizerunek, R. II., w. 619.

⁵⁾ „Urzędnik z młynarzem“ Reja Apophtegmaty, wyd. Kallenbacha, str. 87.

⁶⁾ „Bo jaki więc wójt bywa, taka i gromada,

A jaki bębennica, taka i biesiada“. Wizerunek, R. VII, w. 1115—6.

„przemówić“ pana, przedstawi w „Zwierciadle“ wójta, któremu się dziwią, że się do dworu ciśnie, gdzie nim jak osłem robią, łają mu a czasem i we grzbiet dadzą; — prawda to, mówi wójt, ale miło mi, iż się z panem namówię a iż mnie panem wójtem zową¹⁾. Przystęp do dworu wyzyskuje wójt przeważnie na swą korzyść, szkodząc nierzadko niemiłym sobie sąsiadom. Sylwetkę takiego wójta, intryganta widzimy w „Zwierzyńcu“ w epigramie p. t. „Wójt“. Wobec chłopów udaje ich obrońcę, radząc zebrać się dla ochrony przed nowym starostą (ekonomem), u dworu zaś zachwala swą wierność, przedstawia niezadowolnienie gromady i wskazuje kilku rzekomych sprawców rozruchu²⁾.

Piecza nad gospodarstwem domowym³⁾ należała do wódek, podczas gdy nadzór w gospodarstwie powierzony był wóldarzowi, którym bywał chłop; zwierzchnikiem jego — starostą — nie był prosty chłopowic. lecz przeważnie jakiś szlachcic-chudopacholek. Stanowisko i zajęcia wóldarza określa Rej trafnie w poświęconym wóldarzowi epigramacie:

„... sam nic nie robi, jedno rozkazuje,

A pan starosta też rad, iż mu pochlebuje“⁴⁾.

Wóldarz, mając podobnie jak wójt, przystęp łatwy do pana, doznawał niejednokrotnie przejawów łaski lub niełaski pańskiej. W braku gościa lub innego miłego towarzysza nie ograniczał się czasem pan do instrukcyi gospodarczych, lecz w przystępie dobrego humoru uczęstował starego wóldarza, by zasięgnąć wiadomości o czasach dawnych. Przy dzbanie powiedział wóldarz niejedno, co zresztą ukrywał, bojąc się słówkiem wylecieć. Taką rozmowę skreślił dziedzic pól czarnoleskich w wierszu p. t. „Przymówka chłopska“⁵⁾. Forma dialogu i szczery realizm, przebijający z słów chłopca, wspominającego z żalem czasy ojców, kiedy nie gardził pan kmiotka swojego osobą i razem pijali, nie bacząc na „postawę“, ale na „wątek“,

¹⁾ Cytat wedle Brücknera monografii o Reju str. 305.

²⁾ Rej, Zwierzyniec, j. w., CXXXIV str. 269.

³⁾ „D w o r n i c z k o! ty się teraz przesypiasz w południe
Likorys krowy doi... itd.“ Szymonowicz, Sielanka XIII. Załotnicy, wydanie Węclewskiego, str. 82, w. 161—4.

⁴⁾ Rej, Zwierzyniec, j. w. str. 268.

⁵⁾ J. Kochanowskiego. Pieśni, księgi pierwsze (Bibl. powszechna Złoczów, Nr. 559—560, str. 34).

nadaje krótkiemu, bo zaledwie dziesięć wierszy obejmującemu wierszowi urok dziwny. Zdaje się czytelnikowi, że widzi poetę, rozmawiającego z włodarzem i rodzi się mimowolny żal, czemu poeta poskąpił więcej obrazków z życia chłopa, które jako ziemianin znać przecie musiał.

Gorszem pod względem ekonomicznym i społecznym od stanowiska kmieci, było położenie czela d zi. Miał ją zarówno zamożniejszy kmięć, jak i pan; lecz gdy u kmięcia nieliczna czeladź stanowiła jakby rzeczywistą część rodziny, u pana przeciwnie wielka ilość służby zdana była zupełnie na łaskę i nie-łaskę. Panujące w tej mierze stosunki odkrywa przed czytelnikiem wierszowany „noworocznik“ gospodarski, w którym czeladzi sporo poświęcono miejsca, podając jakby instrukcje dla służbodawców i służących ¹⁾.

Autor nakazuje szanować sługę jak brata i wpierw napomnąć słowami, a dopiero, gdy nie posłucha, może pan ukarać nieposłusznego wedle woli, ale „nie stłuc, zranić, zabić jako tyran“, bo to grzech wielki przed Bogiem. Kto dosłuży, winien otrzymać płacę (myto); sług nie należy często odmieniać, podobnie czeladzi nie radzi autor zmieniać często panu. Oto wskazówki udzielane czeladzi:

„Służ ty na rok i panu dobremu,
Nie tułając się z domu do domu.
Służ panu wiernie a nie na oko

Dzierż się jak płota pana pierwszego,
Nie frymarcz się co rok na inszego“ ²⁾.

Były to jednak pia desideria panów, bo dalsze wiersze podają szereg uzaleń na czeladź, o którą musi pan starać się, choć „służy łotrowsko“; gospodarz zmuszony jest folgować słudze, bo ten „rzeczy: zły pan, u niego nie będę“. Widocznie, że dawniej były stosunki lepsze, bo autor, narzekając na opieszałość służby, pisze:

„Zła teraz czeladź, nie chce nic cierpieć
I pana ledwie nad sobą chce mieć,
Do roboty trudno ją przynękać“ ³⁾.

¹⁾ Gospodarstwo dla młodych a nowotnych gospodarzów teraz znowu na ten nowy rok poprawione i rozszerzone przez M. W., 1596.

²⁾ Tamże, s. D₁, r.

³⁾ Tamże, str. D₁, v.

Winę złych stosunków przypisuje lekkomyślności i utracyszostwu czeladzi:

„Co przez rok wysłużył na swym panie,
Do kilku niedziel tego nie ostanie,
A choć się ma dobrze u jednego,
Zda mu się źle; chce zaś do drugiego
A gdy się dostanie do inszego,
Musi robić, jak i u pierwszego“ ¹⁾.

Nęciła nadto czeladź swoboda, dlatego ciągną do miast, wolą — jak narzeka autor ziemianin, mikstatnikami być i robić na dni; „ale mistatni rzadko grosz zbije, dwa dni robiąc, w trzeci to przepije“ ²⁾, inni idą w „hultaje“, kradnąc po wsiach, za co nie raz gardłem płacą, jak to opisuje Klonowicz w „Worku Judaszowym“.

O czeladzi nie zapomni też Rej. W „Wizerunku“ wzmiankuje o służbie dworskiej i gospodarczej ³⁾, w „Zwierzyńcu“ zaś opisuje czeladź w osobnym epigramie ⁴⁾. Oto służba skarży się przed panem, że cierpi już pół roku brak obuwia, pan nakłania w patryarchalnym tonie swoje „dziatki“ do dalszej cierpliwości:

„Trwaliście dłużej, dzieci, już dotrwacie mało,
Ażby się na tych targach wždy co uprzedało,
I u mnieć silny defekt, wierę, na kalecie,
I w mieściechmy potrosze winni, sami wiecie!“

W następnych wierszach znajdujemy wyjaśnienie przyczyny tych zbyt szerszych wynurzeń pana przed swą czeladką:

„Ale nie dziw, iż słudzy i pan nic nie mają,
Bo jaki pan, taki kram, równo dopijają!“

A może nawet pijali przy jednym stole; co tak gorszyło zamożniejszą szlachtę, że wydano ustawę zabraniającą pociąganie do odpowiedzialności sądowej chłopu, któryby szlachcica razem pijącego poturbował.

*

Poznaliśmy utwory poetyckie w. XVI, omawiające społeczną dolę ludu wiejskiego Zaprawione przeważnie barwą saty-

¹⁾ Tamże, str. D₂ r.

²⁾ Tamże, D₁ r. Mistatnik = drążkarz, posługacz.

³⁾ Wizerunk, R. VI., w. 598—624 o woźnicy; R. VI., w. 522—8 o masztelarzu; R. VIII., w. 439—40 o pastuchu.

⁴⁾ Zwierzyniec, str. 267, CXXXI.

ryczną, odsłaniają one, pomimo jednostronności, spowodowanej tendencją reformatorską, spory rąbek prawdy historycznej i ukazują, że poezja XVI w. nie przemilczała kwestyi włóściańskiej. Pierwsza z wieku i wartości podniesionych momentów Rejowska „Krótka rozprawa” i Klonowicza krytyczne sądy, zawarte w „Victoria Deorum”, to pierwszorzędnej wartości pisma ze względu na poetyckie wyrażenie istniejących podówczas opinii. Inni poeci i inne pisma dorzuca szereg mniej lub więcej cennych dopełnień, które uplastyczniają całokształt bytu społecznego chłopą, widzianego w różnych czasach, na rozmaitych szczeblach socjalnego ustroju, przez autorów różnych stanów, reprezentujących różne poglądy.

2. Prace wieśniacze.

Poeci malarzami zajęć wieśniaczych.

Większość poetów nie uważała za godne trudu opisywania zajęć codziennych chłopą. Pisarze jak Rej, Korczewski i inni tylko przygodnie uczynią w tym względzie wzmianki szczupłe; i tak Korczewski napomknie o zwożeniu drzew do lasu ¹⁾, autor „Rozprawy krótkiej o niektórych ceremoniach” wkłada w usta klechy, wyliczenie kilku prac rolniczych ²⁾ a Rej wspomina jużto o pastuchu, co „jedno z kobiałką nad trzodą stoi a do lasa pogląda, bo się wilka boi” ³⁾; jużto o pracy „oraczy” przy świetle księżycy ⁴⁾, jużto o chłopie, którego zajęciom rolniczym stale towarzyszy wrona ⁵⁾, itp. ⁶⁾.

Zajęcia rolnicze i gospodarcze uważano za coś zbyt powszechnego, zbyt powszechnie znanego, by je opisywać wierszami. Dopiero pierwszy Jan Kochanowski, znający niewątpliwie starożytne opisy trudów wieśniaczych a może i renesansowe poematy włoskich autorów, uczyni w tej mierze wyłom, gdy

¹⁾ L. c., str. 16, w. 257—8.

²⁾ L. c., str. 18.

³⁾ Wizerunek, R. VIII., w. 439—40.

⁴⁾ Tamże, R. I., w. 79—82.

⁵⁾ Tamże, R. VII., w. 1050.

⁶⁾ Figliki. A₅, v., A₆ r.

skreślił w VI pieśni „Sobótki“ pory żniw, kiedy żyto w polu „dostawa“ i czeka żniwa, przyczem wspomni o malowniczej pracy żniwiarzy :

„Sierpa trzeba oziminnie,
Kosa się zejdzie jarzynie,
A wy, młodszy, noście snopy,
Drudzy, układajcie kopy“ ¹⁾.

Opis ten skromny nie przedstawi w całej pełni obranego zajęcia rolniczego ; malowniczy obraz dożynek znajdzie wyraz zaledwie w kilku wierszach, w których poeta wspomni, że gospodarzowi ofiarowany bywa wieniec, gdy wszystko zboże już zżęte. Po zebraniu zboża i złożeniu w brogi czeka żeńców odpoczynek miły. Zajęcia rolnicze przedstawia także pieśń XII „Sobótki“ ; tu poeta wzmiankuje o orce i innych zajęciach gospodarza :

„On łąki, on pola kosi,
A do gumna wszystko nosi.
Skoro ten siew odprawimy,
Komin w koło obsiedziemy“ ²⁾.

Gospodarz też zajmuje się łowami, troska o czeladź i opatruje dobytek. Pracę z nim podziela „skrzętna gospodyni“ ; ona dba o jadło i dogląda bydła, które pasie pasterz przygrywając na fujarce. Zajęcia te rolnicze przedstawia poeta tak ogólnie, że równie odnosić się mogą do życia zasobnego kmiecia, jak i szlachcica-szaraczka, parającego się pospodarką. Pieśń XII „Sobótki“ należy do szeregu poematów, przedstawiających wiejską szczęśliwość, których pierwowzoru dostarczyła literatura klasyczna, i jest pierwszym poematem tego rodzaju w literaturze polskiej, jak cały poemat pierwszym literackim przedstawieniem zajęć rolniczych, sprawowanych przeważnie przez chłopa.

Obraz zajęć ludu jest w poemacie Kochanowskiego, mimo że całość tchnie wsią polską, pozbawiony szczegółów rodzimych, któreby wybiły na nim znamię opisu stosunków rodzimych.

Obszerniej zajmie się życiem wieśniaczem dopiero Klownicza „Roxolania“, następnie tegoż „Victoria Deorum“ i „Flis“.

¹⁾ Pieśni, ks. III., str. 106, wyd. Bibl. powszechniej.

²⁾ Tamże, str. 114—5.

Chronologicznie pierwsza „Roxolania“ zawiera piękny obraz życia ludu halickiego; w „Victoria Deorum“ znajduje się schematyczny opis prac rolniczych wedle pór roku; „Flis“ przedstawia zawód i sposób życia flisaków.

„I szczęsne wioski odwiedzić się godzi“ ¹⁾ to jakby motto, które można zamieścić na czele „Roxolani“, gdyż wieś przedstawia poeta, sądząc, że jest *carmine digna*. Autor kreśli najpierw w efektownych barwach krajobraz wsi halickiej, poświęcając szczególną uwagę opisowi krasy lasów, a na tle bujnej przyrody miejscowej szkicuje sylwetkę chłopą, co, jakby zrośnięty z lasem, korzysta z bogactw natury. *Rustica turba* umie wszystko odpowiednio zużytkować. Chłop wyrabia pługi, wygina obwody do kolas i wozów, które sporządza umiejętnie, zastępując żelazo drewnem; ²⁾ on wie, jakiego drzewa użyć na dyszel, jakiego na osie, jakiego na soszne zęby ³⁾. Zrębane dęby i jawory koci wieśniak do domu, suszy a następnie po zmoczeniu wygina dowolnie i robi wozy, których koła niesmarowane skrzypią z daleka ⁴⁾.

Szczególnego trudu wymagało zrobienie sochy „z łęgiem garbatym, z rękojeścią krzywą i z wielkimi zębami“. Wzór sochy i maź skrzypiących wzięli Haliczanie od sąsiednich Podolan, którzy z trudem orzą rolę w sześć par wołów, pędzonych biczyskiem poganiacza, straszącego je przekleństwami ⁵⁾.

Lasy nie tylko obfitują w drzewo, ale i wś ód nich znajdują się bujne pastwiska, na których trawa przerasta grzbiety bydła; tu kwitnie pasterstwo. Poeta opisuje stado kóz, których broni dzielny koziele, poczem przedstawia, jak pasterz żyje z trzodą pod niebem, tworząc z nią niby nierozdzielny całość. Przebywa on stale z bydłem w lasach i powraca chyba wtedy, gdy woły mają być wzięte na rzeź lub użyte do pracy. Wół, jakby przeczuwał utratę swobody, niechętnie rozstaje się z stadem, które żegna rykiem. Zależnie od wyglądu idzie bydło albo do jarzma lub pod nóż; co w tej sprawie rozstrzyga, opisuje poeta obszernie, przypominając sobie może wywody doświad-

¹⁾ „Dicite et fortunati rura beata soli“. Roxolania, w. ł. 2; w. p. 2, str. 9.

²⁾ Tamże, w. ł. 211—8; w. p. 206—216, str. 16.

³⁾ Tamże, w. ł. 219—230; w. p. 217—28, str. 16.

⁴⁾ Tamże, w. ł. 241—254; w. p. 241—254 i 259—68, str. 17—18.

⁵⁾ Tamże, w. ł. 287—306; w. p. 285—304, str. 18.

czonego chłopa-gospodarza, co objaśniał ciekawemu mieszczaninowi tajniki hodowli ¹⁾ i napomknął także o zabobonnych wierzeniach ludowych ²⁾.

Niewyszukane i skromne jest życie pasterza: namiot z chróstu zastępuje mu dom, podobnie jak zamiast stajni służy zagroda, najeżona kolcami jodeł, które chronią przed wilkami. W zimie karmi pasterz trzodę zapasami, poczynionymi w lecie, a czasem wypędza bydło do boru, gdzie skubie zachowaną pod jodłami trawę. Krowy doi sam pasterz, zastępujący w tej pracy kobiety. Czasem wyrządza mu znaczne szkody podstępny wąż, który owinąwszy się koło nogi wysysa mleko krów, za co srodcze mści się pasterz, gdy napotka szkodnika. Obszerny barwny opis przedstawia pasterza, który wśród przekleństw pałką zabija płaza. Następnie poeta przedstawia mleczne gospodarstwo pasterzy, przyczem poświęca wiele miejsca przyrządzaniu bryndzy, którą pasterz oddaje panu ³⁾. [Życie pasterskie jest życiem prostaczem, młodzież nie zna świątłych nauczycieli, lecz od dzieciństwa żyje pośród bydła, zajęta pracą. [Nie brak im jednak rozrywek. Usiadłszy pod drzewem, przygrywają na fujarce i nucą jużto „stare baje“, jużto pieśni miłosne, smutne i wesołe. Nie brak także zabaw. „Hajduacy“ uprawiają taniec z żelazem w rękę, chłopacy pną się odważnie po wierzchołkach drzew i skacząc z konaru na konar, szukają z narażeniem życia jemioly, używanej jako lep na ptactwo, na które pasterz, zwyczajnie namiętny ptasznik, zastawia pilnie sidła i pułapki ⁴⁾.

Nie tylko chów bydła i ptasznictwo zajmuje wieśniaka, wybiera on również miód z pni, które drąży dla pszczół, a starsi polują na dzikiego zwierza, głównie niedźwiedzia, którego przyuczają do tańców przy odgłosie trąbki a następnie oprowadzają po wsiach i miastach ⁵⁾. Na polowaniach zyskuje chłop prócz mięsa rozmaite futra, które obok wełny wozi na targi.

Typ chłopa, występującego w „Roxolanii“, to zapobiegliwy pasterz lub zręczny kołodziej, postać na wskrós rodzimą, choć przedstawiona za pośrednictwem obcej mowy w poemacie, wzorowanym na autorach starożytnych. Jak chłop w „Roxolanii“

¹⁾ Roxolania, w ł. 307—383; w. p. 305—380, str. 19—21.

²⁾ Tamże, w. p. 382—4; 387—8, str. 22.

³⁾ Tamże, w. ł. 571—604; w. p. 570—600, str. 27.

⁴⁾ Tamże, w. ł. 605—690; w. p. 603—675, str. 28—31.

⁵⁾ Tamże, w. ł. 691—757; w. p. 676—735, str. 31—33.

jest wiernem odbiciem realistycznym, tak w „Victoria Deorum” spotykamy dwa różne sposoby przedstawiania chłopca. Jeden — to rolnik idylliczny, poprzestający na małym, drugi święty pracownik, uciskany przez pana. Pierwszy typ jest biegunowo odmienny od realistycznego ujęcia wieśniaka, które znajdujemy w „Roxolanii”. Chłop, opisany w „Roxolanii”, jest skory do bitki i pijatyki, nie wstydzi się nawet kradzieży; *agricola bonus et prudens*, przedstawiony w „Victoria Deorum”, nie pragnie cudzej własności, zadowolony z posiadanego przy krynicy domu, nie zazdrości nikomu. Jako uczciwy czynszownik na małym gruncie skromnie orze własnymi wołami ziemię urodzajną i zbiera drobne plony, nie pragnąc pałaców i zbytków. Rolę swą kocha nad majestat i poprzestaje na małym. Pracowicie uprawia wino (!), oliwkę (!) i inne owoce ¹⁾.

Idylliczne ujęcie tematu i obce szczegóły lokalne ujawniają od razu źródło i literacki wzór, kopiowany przez poetę.

Na kartach dalszych Klonowicz opisuje „*rem pecuariam*”, Bydło ryczy, samce staczają walki, naśladowane przez młode cielęta, a pasterz trzody, znający tysiące wołów po imieniu, używa, po dokonaniu dziennej pracy, wczasu miłego, śpiąc w cieniu na zielonej trawie pod starym dębem lub w jaskini, gdy tymczasem szum potoku lub jeziora uprzyjemnia mu wypoczynek ²⁾.

Podobnie stylizowany następuje przegląd pór roku. Więc najpierw wiosna uroczą, wraca słońko, bujna ziemia wydaje, zbyt kobierce kwiatów, wracają ptaki, odzywa się śpiew słowika — kwiaty, wreszcie, śpiewy zwiastują odrodzenie przyrody. ³⁾ Następnie pora zbiorów, *foeniscicium*. Krzywe kosy tną siano, składane w wielkie stogi, łąki porastają ponownie, dając otawę. Wreszcie żniwo. Wystawieni na żar słoneczny żeńcy (*messor apricus*) zbierają plony a wreszcie wygotowuje *operosus arator* ze zboża uwity wieniec, który wiesza się u stropu na znak zakończenia żniwa; ziarno z tego wieńca rzuca się następnie jako pierwszy zasiew. ⁴⁾ Z kolei *studia autumnalia*, zbiór rozmaitych płodów i owoców jak: gruszki, grona (!).

¹⁾ Victoria Deorum, str. 132-4.

²⁾ Tamże, str. 134—6.

³⁾ Tamże, str. 135—6.

⁴⁾ Tamże str. 136—7.

orzechy, żołędzie, bukwy. Drzewa obnażają się z liści i puste są krzewy winne. Pachnie piwnica starymi zapasami a nowy moszcz pieni się w beczkach. Wieśniak ofiarowuje Bogu słońną mąkę i kołacze a kapłanowi składa chętnie dziesięcinę, część daje biednym i wypłaca poborcy chciwemu podatek. Po dokonaniem winobrania czas na łowy: w siecie i na lep chwyta wieśniak drozdy i inne ptactwo¹⁾ Zimą wyprawia się na łowy i poluje z psami w czasie księżycowych nocy na wilki i inną zwierzynę. Skrzętna gospodyni zarządza domem, robi zapasy żywności, pilnuje przedziwa, zbiera ogrodowinę. Gotuje potrawy jarskie i mleko, okraszając jadło resztką uda lub słoniną, suszy sery i przygotowuje wino. Tu następuje opis sceny rodzinnej, dostosowany do stylu idyllicznego: matka podaje ojcu do pieśczęt nakarmione u piersi dziecko. Dostatek jednak nie zawsze dopisuje, nieraz rolnik zadawała się wodą i solą a nawet na czczo kładzie się do snu, jednakże bez narzekań. To *hiberna studia*, obraz zimowych wieczorów.

Idylliczne ujęcie życia wieśniaczego odbija jaskrawo od następnych skarg autora „Victoria Deorum“ na nędzę kmiotków; poeta, pragnąc wykazać zalety życia wiejskiego, nie odtworzył współczesnego życia zgodnie z rzeczywistością, ale raczej poszedł w ślady starożytnych chwalców sielskości. Uległość wzorom klasycznym odbiera ustępom tym charakter rodzimy, bo znajdujemy tu szczegóły obce wsi polskiej. Zresztą sama terminologia, tu stosowana, różni się od spotykanej w innych ustępach „Victorii Deorum“, mowa tu o rolniku, wieśniaku *agricola, rusticus*, nie zaś o pódданym, zwanym w poemacie odpowiednio do analogii stosunków rzymskich: *colonus*. Sielankowemu przedstawieniu życia wieśniaka mógł odpowiadać żywot ziemianina szlachcica, pana choćby na dwu chłopach, lub zagrodowego szlachetki, co sam pracował jak chłop na Mazowszu, nie zaś byt chłop pańszczyźnianego.

Następnie kreśli Klonowicz typowo sielankowy obraz powrotu bydła, kiedy z zachodem słońca ryk napełnia wieś a pył pokrywa drogi. Lecz poeta nie poprzestaje na samym opisie epizodu, ale podaje szczegóły gospodarstwa i przedstawia, jak dziewczka wiejska (*rustica virgo*) śpiewając, doi krowy a następnie karmi wieprze i tuczy bydło, zamknięte w przegrodach.

¹⁾ Victoria Deorum, str. 137—8.

Z wracającymi wołami, końmi i mułami spieszy do gorącej strawy czeladź i zdawszy rachunek z dziennej czynności, udaje się na krótki wypoczynek, by z pianiem kura znowu ruszyć do pracy¹⁾.

Następne karty „Victorii“ zawierają już nie obrazki z życia wiejskiego, ale szczegółowy na szeregu stron rozprawdzony traktat o rolnictwie; poeta opisuje hodowlę bydła rogatego, owiec, koni, nierogacizny, wreszcie drobiu i pszczoł, nie pominie także uprawy wina i sadownictwa²⁾, nie zapomni i o szkodnikach rolnika, o myszach.³⁾

Na nutę pochwały zaśpiewa też wolny od tendencji społecznej Andrzej Zbylitowski, idąc w ślady autora „Pieśni o sobótce“. *Laudator sui temporis* skreśli wśród opisu wczasów szlachcica dwie ulubione przez sielankopisarzy sceny z życia wiejskiego: jedną to powrót bydła, drugą żniwa.

Wieczorem bieży bydło do domu, towarzyszą mu pasterze, przygrywający na piszczałkach, nie brak i dziewczek wiejskich, pasterek.

„I młode pastreczki w płótnie biało tkanem,
Każda co z lasa niesie w wieńcu przewijanym :
Ta orzechy, ta rydze, ta słodkie maliny,
Ta dojrzałe podziemki, ta czarne jeżyny,
Ta w koszu plecionym wieniec kadzidłowy,
Owa wiązań bukwic, ta kwiat kalinowy“.⁴⁾

Z kolei poeta przedstawia scenę sianokosów; widzimy kosiarzy z kosami na ramionach, idących do pracy⁵⁾. Nie pominie też poeta żniw, opisanych dwukrotnie, raz w „Żywocie szlachcica we wsi“, następnie w poemacie p. t. „Wieśniak“. Późniejszy opis, doskonalszy pod względem wykończenia, ma wiele zwrotów wspólnych z pierwszym. Przytaczamy go w całości, podkreślając zwroty, powtarzające się w tych epizodach:

„Kiedy letnie przyjdzie żniwo,
To z sierpem w pole co żywo,
Wojsko białe ławą swoją,
Mężczyzny zaś indziej stoją;

¹⁾ Victoria Deorum, str. 140.

²⁾ Tamże, str. 249—61, Rozdz. 29.

³⁾ Tamże, str. 504.

⁴⁾ Żywot szlachcica wyd. Turowskiego, str. 12.

⁵⁾ Tamże, s. 12.

To gadki czynią pokryte,
To śpiewają rozmaite;
Tam jedni zboże żynają,
Drudzy flaszki wytrząsają;
Siedzą czasem w leśnym chłodzie,
Przy strumiennej zimnej wodzie,
Kiedy południe przyśpieje
A gorące słońce grzeje.
Potym jedni noszą snopy,
Drudzy układają w kopy,
Drudzy gęstą trawę koszą
A do gumna wszystko noszą.¹⁾
Kładą jedne zboża w stogi,
A drugie w poszute brogi,
Albo też sterty stawiają,
Skąd i miasta żywność mają“.

Tu dodać należy, że zwroty o „gadkach pokrytych“ i „śpiewach rozmaitych“ są dosłowną reminiscencją z XII pieśni „Sobótki“; podobnie wiersze: „Potem jedni noszą snopy — Drudzy układają w kopy“ — są dosłownem powtórzeniem analogicznego ustępu w VI pieśni Sobótki. (Porówn. wyżej str. 49).

Inne wiersze A. Zbylitowskiego wzmiankują bądź o młóceniu zboża, które się cepami w stodole „kołacze“, bądź o jesiennej orce, którą wykonywają wołami, orząc ziemię twardym lemieszem²⁾.

Od „Sobótki“ Kochanowskiego, a szczególnie pieśni dwunastej, inaugurującej polską sielankę, widzimy, że pierwiastek sielskości w szeregu pism jak: „Roxolania“, „Victoria D orum“, sielskie obrazki Zbylitowskiego wzmacnia się i zyskuje na wyrazistości. Brak jednak talentu inwencyjnego sprawi, że istotnym sielankopisarzem będzie dopiero Szymonowicz, który stworzy rodzimą sielankę, zgodną nie tylko z prawdziwem życiem, ale także tchnącą prawdziwym czarem poezji. Nie wszystkie jednak sielanki Simonidesa są równomierne co do wartości; sławę u potomnych zapewniły mu szczególnie t. z. realistyczne sielanki, między którymi na pierwszy plan wysuwają się „Żeńcy“.

¹⁾ Wieśniak, w. 165—185. Wojsko białe = białogłowy; przyśpieć = szybko przybieść.

²⁾ Tamże, w. 181—92, w. 200—3.

Tu poeta przedstawia pierwszy typową później postać ekonoma, zaopatrzonego w nieodłączną nahajkę, który, nie zważając na zmęczenie żeńców, napędza do pracy i bezwzględny tonem rozkazu wydaje polecenia: „Pożynaj, nie postawaj!” lub

„Kładźcie sierpy, kupami do jądła siadajcie,
W kupach jedzcie, po chróstach się nie rozchadzajcie“.

Praca żeńców czy trudy pasterskie i gospodarskie zajęcia wszystko to w sielankach odpowiednio jest uwzględnione. Poeta umie prozaiczne zajęcia, jak dojenie krów lub cięcie sieczki, uczynić wdzięcznym momentem poematu.

Odrębny typ chłopa stworzyła potrzeba przewozu zboża drogą wodną do Gdańska. „Flisowskie abo bosmańskie sprawy“ opisał wyczerpująco Klonowicz, sam uczestnik podróży Wisłą. Poeta zaczyna ab ovo, bo przedstawia początki żeglugi na Wiśle, przyczem uzna promy za chłopski wynalazek, zrodzony z potrzeby przeprawiania przez rzekę ludzi i wozów. Przewoźnik u promu to osobliwy typ chłopa, dumny z swego zawodu, pozwala sobie na grube żarty i klnie dla nadania sobie większego autorytetu ¹⁾. — Potrzebę promu uznaje poeta, narzekając na skutę, komięgi i dubasy, na których wywozi się zboże z kraju; wie jednak, że wzywania do zaniechania flisu nie osiągną celu, bo chęć zysku i urok życia flisackiego pokona lęk przed niebezpieczeństwem żeglugi. „Kiedy flis zasmakuje komu, już się na wiosnę nie zostoji w domu“, lecz pod wodzą szypra, hetmana wyprawy, płynie do Gdańska, zaopatrzony w „flisacką jarzynę“ — głównie groch, — którą ceni nad wszelkie przysmaki.

Poeta radzi flisakom zwolna zaprawiać się do zawodu i naprzód wozić drzewo tratwami, następnie płynąć komięgą, wreszcie dubasem albo małą skutą. Rozmaity towar przewozili flisacy: wańczosy (klepki) i popiół, jagły i żyto lub pszenicę.

Skutę budował skutnik Mazur, „dowcipny gbur“. Na przodzie umieszczał sztabę, u tyłu rufę, przy obu burtach wiosła (t. z. pojazdy), wreszcie osadzał maszt z reją, na której zawieszano żagiel; wszystko to opisuje poeta z nadzwyczajną dokładnością, która mu nie pozwala zapomnąć o ścieku (plugawej zęzie). Na drogę zaopatrują się flisacy w potrzebną na 3

¹⁾ Flis, wyd. Węclewskiego, str. 19.

miesiące żywność; tworzą ją groch i kasza, mięso wieprzowe i chleb.

Gdy flisacy wysiądą na ląd, zbierają chróst, przy którym gotują jadło; gęsi lub inny drób, napotkany wówczas, zabierają, bacząc tylko, by właściciel nie schwytał ich na kradzieży. Statki wyprawy prowadzi szyper, zwany rotmanem; jemu podlega czeladź. Wszyscy używają gwary flisowskiej, przyjętej od Niemców — „nie dziwuj że nam, że źle wymawiamy, co z Niemiec mamy“ ¹⁾. Poeta podaje dwadzieścia kilka wyrazów, wplatając je zrecznie w tok opowiadania. Nieobeznany z rzemiosłem flisackim t. z. frycz, otrzymywał u Nogatu chłostę płazem szabli z rąk „starosty“ dla tem trwalszego zapamiętania języka i spraw flisowskich.

Poznanie biegu Wisły i licznych przybrzeżnych miejscowości a także wielu miast i wsi o różnorodnej ludności sprawiło, że flisak stawał się „gębatym“, bo miał o czem opowiadać. Nowy przysiek (siekierka) i sukno lub ubranie gotowe — to zwyczajne korzyści, które nagradzały flisowi trudy i niebezpieczeństwa żeglugi; nieraz przywoził także rodzinie i najbliższym cenne gościńce ²⁾.

O tem wszystkiem informuje wyczerpująco Klonowicz w utworze, stworzonym na podstawie dorywczych (dwuniedzielna praca) wspomnień z podróży, podczas której poeta z ust Staszków i Prokopów poznał tajniki życia orylskiego.

¹⁾ Wokabularz flisowski, podany przez poetę, zawiera następujące wyrażenia: ląd = ziemia lub brzeg główny; brzeg płaski = b. niski; brzeg ostry = b. wysoki; lichtować = wyrzucać balast; mialcza = mielizna; samica = główne koryto Wisły; lacha = odnoga Wiślana, powstała wskutek wylewów; fryjor = wiosna; Wiślisko = dawne koryto Wisły; ostrów = wyspa porośnięta drzewami lub topolą; kępa = wyspa piaszczysta, lub porośnięta chróstem; zator = nowe koryto, powstałe wskutek zamulenia dawnego; wart = krzywy, kręty nurt rzeki; prąd, prądowina = drzewa porwane wodą; wanna = nurt między prądem a ostrowem; wilk = zanurzony „prąd“ zgniły; rafa = skała podwodna; hak = piasek; trel = ścieżka flisowska; bździel = młyn pobrzeżny; mamka = mgła; stryj = wiatr; ciotuchna = wrona; broda = przód okrętu; ksiądz Wojciech = bocian.

Ostatnią nazwę wyprowadza Ad. Kleczkowski z niemieckiej nazwy Adebar, używanej w niektórych częściach Niemiec na oznaczenie bociana. Słowo Adebar pomieszała etymologia ludowa z Aadalbertem - Wojciechem. (Patrz: Poradnik językowy, 1907, t. VII, str. 79—80).

²⁾ Porównaj rozprawę Dra. M. Janika: Flisacy. (Lud, t. X, 1904).

Jeżeli do omówionych pism dodamy opis żniwa, skreślony w osobnym wierszu przez K. Miaskowskiego¹⁾, i szereg wzmianek i napomknień, dotyczących zajęć chłopa, a rozprószonych po rozmaitych utworach, uzyskamy możność określenia, o ile prace codzienne gminu wiejskiego zużytkowali literacko poeci badanego okresu²⁾, przedtem jednak rozpatrzemy wierzenia i zwyczaje ludowe, odzwierciedlone w poezyi,

3. Wierzenia Ludowe.

Wiadomą jest rzeczą, jak wielką u ludów pierwotnych a następnie u ludu wiejskiego — rolę odgrywają wierzenia religijne. W nich mieści chłop swe życie psychiczne, a religia i jej obrzędy zaspakajają niemal wszystkie jego potrzeby intelektualne. Ciekawem więc będzie ujrzeć życie religijne chłopa w poezyi XVI wieku. Chłop polski jest już od dziesięciu stuleci chrześcijaninem i to wyznawcą przeważnie rzymskiego kościoła; dziewięć wieków wyrugowało prawie zupełnie dawne wierzenia i obrzędy, z których pozostały zaledwie refleksy nieznaczne lub ślady obrzędów przy zmienionej wartości symbolicznej.

W wieku XVI duchowieństwo nie zajmuje się propagandą „nowej wiary“, lecz jest stróżem utrwalonych już tradycją wierzeń religijnych, stróżem jednak bardziej dbałym o własne zyski aniżeli o religijną żarliwość wiernych. Stan duchowny zapomniał w Polsce już wówczas o erze apostołskiej, a wzmocony licznymi przywilejami i fundacyami, hojnie od królów szafowanymi, wzrósł w potęgę, dyktującą podczas w. XV swą wolę monarsze. Wiek XVI, wiek reformacyi, nie miał także w Polsce minąć bez przełomu. Straciwszy cel walki i trudów, syte dostojęństw i bogactw ziemskich duchowieństwo podupadło — a wiew reformacyjny z zachodu wprowadził falę krytycyzmu i reakcyę przeciw średniowiecznej wszechwładzy kleru. Wzmagająca się w siłę i żadną przewagi nad królem szlachta dostrzegła w duchowieństwie niebezpiecznego rywala, chętnie

¹⁾ Zbiór rytmów, wyd. Turowskiego, str. 281—2.

²⁾ M. W. Gospodarstwo dla nowotnych gospodarzów; Klonowicz: Worek Jūdaszów.

więc przerzuciła się do obozów różnowierczych, by złamać dominujący wpływ kleru, który stracił dawną spoistość i siłę moralną wskutek wewnętrznych rozterek. Jakże zachował się wobec nowinek lud wiejski?

Historia stwierdza, że lud tylko w małej liczbie, w okolicach pobliskich Prusom zmienił wiarę, zresztą pozostał przy kościele katolickim. Przyczyny zjawiska tego szukać należy w obrębie kwestyi społecznej. Jak podkreślanie niedoli ludu przez niemieckich protestantów zyskało niemieckich chłopów dla nowej narodowej religii, tak fakt, że ruchem protestanckim w Polsce kierowała szlachta i wielmoże, co bynajmniej nie pragnęli zmian stosunków poddańczych na korzyść chłopu, wpłynął na to, że lud nie widząc korzyści w zmianie religii, został przy dawnej wierze. Znośniejszy los poddanych w dobrach kościelnych, życie się z obrzędowością katolicką, nieprzystępny dla prostego sposób propagowania nowej religii i wiele innych ubocznych czynników sprawiło, że lud polski w większości pozostał głuchym na „nowinki“, chociaż go dochodziła wrzawa walk o sumienie. Jedyna sekta, która odnosiła się szczerze do ludu i współczuwała z jego niedolą, wypłynęła w Polsce już w początkach reakcyi katolicyzmu. Zresztą Aryanie, mało zgodni co do zasad swej nauki, byli z powodu zbytniego podkreślenia intelektualnych walorów sektą niezdolną objąć masy szlacheckiej, a tem mniej mogli przemówić do chłopu. Choć więc na synodach omawiali kwestyę poddaństwa, choć społecznie skrajniejsi kwestyonowali prawo posiadania poddanych, a nawet porzucali ziemiaństwo, jak Niemojewski, lub uwalniali swych poddanych, jak Jan Przypkowski, właściciel wielu wsi, co *„cmethones et subditos suos eorumque progeniem ab omnibus angariis liberos facit“* — nie znosząc rozdzwieku między doktryną a życiem, to jednak nie zyskali wielu naśladowców pośród szlachty ani zrozumienia i oddźwięku u ludu ¹⁾.

W sferę wierzeń ludu wiejskiego wprowadzają nas dyalogi o tendencyi reformacyjnej, za którymi pojawiają się przeciwnie „nowinkom“ — pisma katolickie. W znacznej mierze są to odgłosy polemiki zażartej, odbywającej się w Niemczech, nie

¹⁾ T. Grabowski: Literatura aryańska w Polsce, str. 66 i n.

brak im jednak rodzimej treści, tem cenniejszej, że dotykającej wierzeń ludowych.

Już w „Krótkiej rozprawie“ pomieszcza Rej trafną charakterystykę wiary chłopą, wkładając w usta wójta słowa:

„Miły panie, my prostacy
A cóż wiemy nieboracy?
To mamy za wszystko zdrowie,
Co on (ksiądz) nam w kazanie powie“.¹⁾

Podobnie powiada „Kmieć“ w „Rozmowach polskich“, Korczewskiego:²⁾

„— — — — biblijej nie umiem,
Telko to powiadam śmieie,
Co słyszę od kaznodzieje“ i t. d.,

i nic dziwnego, wszak chłop wyjątkowo nie był analfabetą, a do większości — jeżeli nie ogółu — odnoszą się słowa „Studenta“: „ty a b c d nie znasz“, boć „kmieca rzecz pług, cepy, radło nie to obiecadło“, co sam Kmieć przyznaje:

„Jać nie częę pisma, ni piszę,
Ale tak z kazania słyszę“.³⁾

Spór między duchowieństwem katolickiem a szlachtą kalwińską, czy innego heretyckiego wyznania, nadto nierzadkie nadużycia duchowieństwa katolickiego musiały jednak skłonić chłopą do zastanowienia się nad stosunkiem do kleru, lecz tu żądania chłopów nie przekroczą dążenia do usunięcia nadużyć i ulżenia w ciężarach t. j. daninach, składanych na rzecz kościoła; dogmatów chłop nie zechce zmieniać, bo teologią się parać nie umiał i nie chciał a do obrzędów nawykł siłą tradycyi.

Nie zapalając się do sporów religijnych, wystąpił jednak, po zachwianiu autorytetu plebańskiego, chłop przeciw daninom rozlicznym, a to tem bardziej, że wskutek nacisku ze strony szlachty zmalały dochody kmiece. Skargi i zatargi na tle poborów księży przechowała nam literatura złotego wieku.

W „Krótkiej rozprawie“ narzeka wójt, że księża wybierają dziesięcinę i kolędę a nadto, gdy ksiądz wejdzie do chaty, to i kukłę ze stoła zabierze, posypawszy solą i pokropiwszy w za-

¹⁾ L. c., str. 5, w. 54—7.

²⁾ L. c., str. 11, w. 224—6.

³⁾ Tamże, str. 7, w. 113—4.

mian izbę. Lecz chłop przeciw temu nie protestuje ufny, że się kiedyś za to „z świętami pobraci“. Skoro nie da daniny, wyklnie go ksiądz, strasząc piekłem za zaleganie ze świętopietrzem, kolędą lub dziesięciną ¹⁾).

„Jedno kiedy przydzie święto,
Usłyszysz, iż cię zakłęto;
Wójt, Bartek, Maciek z Grzegorzem
Nie uleży przed tym gorzem;
Świętopietrze u jednego,
A kolenda u drugiego,
Trzeci też pokupił winę:
Nie rychło zwiózł dziesięcinę“.

Wspominając o grożących gradach bądź pomorze wprasza się ksiądz na obiad i narzeka na niedbałość o duszę, czego świadectwem, iż zapomnieli o księdzu „jak było“ i nie dają już dwie niedziele żadnych ofiar.

To treść kazań, o Bogu ksiądz rzadko prawi; zaklnie więc Rejowski wójt po chłopsku:

„Wszystko chce brać, dać mu psią mać,
A o Bogu nic nie słysząc“ ²⁾).

Dalsze ustępy „Rozprawy“ przedstawiają szczegółowo społeczny zatarg między duchowieństwem a chłopem. Najprzykrejszym ciężarem dla chłopca była dziesięcina, której uciążliwość chłop odczuł tem silniej, skoro pan podwoił ilość danin i zaprzął go w jarzmo pracy pańszczyźnianej. Narzeka więc wójt Rejowski ³⁾ na to, że ksiądz przewraca na polu snopki i szuka lepszej kopy, a gdy ją naznaczy wiechą, powiada: „Nie mnie to dasz — synku — Bogu“. Dziesięcinę tę muszą nadto sami chłopci zwozić spiesźnie do stodół księdza, więc skrobią się w łeb, bo nie odpoczęli jeszcze po zwózce dla pana. Są prócz dziesięciny i inne pobory: ksiądz dzwoni po kolędzie a „nie

¹⁾ L. c. str. 11.

²⁾ L. c. str. 11, w. 251—2.

³⁾ Tamże, str. 31:

„Kto umrze, kto się urodzi,
Kto ślubi, kto się rozwodzi,
I cokolwiek kto chce sprawić,
Musi okrężne postawić.
I kołaczać nie oświęca,
Aż dasz łopatkę cielecą“.

str. 32. w. 931—7.

daszli, kłać będzie“, ale „dać przedsię, gdzie wziąć, tu wziąć?“ — chłop lamentuje. Lęk przed spowiedzią i piekłem, którem ksiądz grozi, sprawia, że chłop, chcąc nie chcąc, musi dawać księdzu ciągle daniny, czy przy chrzcinach czy ślubie, czy rozwodzie, i kołacza nie poświęci ksiądz, aż otrzyma łopatkę ciełęcą. Prostym zewsząd bieda dla łakomstwa panów i księży.

W niewoli społecznej pogrążony chłop musiał analogicznie, jak Wójt Rejowski, narzekać i dojść do konkluzji:

Zły,, dzwonek (ksiądz) a gorsza kłoda“ ¹⁾ (dyby pańskie)

Plebana wiejskiego widzimy także w „Rozprawie“ Rejowskiej; przymawia on szlachcie, wielkich stanów nie ruszając, poskramia zapędy oratorskie Wójta, a wreszcie kończy spór pokojowo. Również w dyalogu p. t. „Rozprawa krótka a prosta o niektórych ceremoniach“ widzimy plebana wiejskiego; nierzadki to pewnie typ, choć skreślony ręką nieprzychylnego protestanta; ksiądz ten biblii nie czytał a pismem świętem się nie zabawia, „każe“ z sexterników przepisywanych i choć uboga plebania i nie każdy kołędy da a nawet dziesięcinyby nie dali ani świętopietrza, gdyby nie strach przed kłatwą; to jednak nie zraża plebana, który obiecuje sobie i konopne wybrać ²⁾. W tymże dyalogu skarży się gospodarz na stan duchowny, narzekając, że przed Wielkanocą najgorzej „owce“ poddane trapią, odmawiając sakramentu tuż przed otwartymi ustami, jeżeli nie dostaną kołędy i świętopietrza. Daremne skargi biedaka, który użala się, że chyba dziecię musiałby zastawić na opłaty. Ksiądz bezwzględnie odpędza ubogiego:

„Rzecz: idź precz, nic ci z tego,

Nie dam ci ciała bożego“.

Idzie biedak, zalewa się łzami, żona nie da mu święconego, sąsiedzi zaś naigrawają się zeń, nazywając kacierzem — i tak, zamiast ulgi, w większą rozpacz się pogrąża ³⁾.

Dyalog Szczodrkowica i „Komedia o mięsopuście“ zarzucają księżom niemoralne życie, jest to tem bardziej charakterystyczne, że Szczodrkowic jest sam katolikiem a „Komedia o mięsopuście“ ma również tendencję katolicką.

¹⁾ Tamże str. 27. w. 779.

²⁾ „Trzy nieznane dyalogi z w. XVI“, wydanie Dr. Celichowskiego. Str. 25—6.

³⁾ Tamże, str. 27—8.

Typ dodatni księdza przedstawia Wit Korczewski. Władający biegle łaciną — odparowuje pleban argumenty studenta z Niemiec przeciw obrzędom katolickim i broni prawa kłatwy i dziesięciny; pamiętając dawne czasy prostoduszności kmiecej, użala się na to, że dziś chłopci „wysadzają się na złości“; bywało tak i dawniej, ale nie na wsi, dziś wieś się zrównała z miastem ¹⁾. Rygorystą pleban nie jest, pozwala swój „reż wiać“ i w niedzielę ²⁾; wobec pana ukłonny skarży się na niedostatek, choć chłopci zazdrosnem okiem spoglądają na zamożność plebańską ³⁾.

Osnowę drugiego dyalogu stanowi spór o dziesięcinę; a autor ukaże wzajemne stosunki plebanii, dworu i chat chłopskich.

Oto chłopci wyklęci za niedawanie dziesięciny, zbili po pijanemu kłechę; sprawę tę przedstawia pleban panu a dowiódłszy słuszności pretensyi i prawa kłatwy, zyskuje aprobatę pana, który obiecuje kłodą skarać chłopów, odmawiających dziesięciny, natomiast domaga się zaprzestania wyklinañ:

„Każę płacić dziesięciny,
Aby te kłatwy nie były;
A będzielić co dłużeń kmieć,
Do mnie się w tej rzeczy mieć,
Nie do pozwu, ni do kłatwy,
Bo to na kmiecia strach wąły;
Rychlejci się kłody lęknie,
Gdy go w niej posadzą pięknie“ ⁴⁾.

Jak protestanckie dyalogi starają się przez podkreślanie nadużyć księży, zwłaszcza wyzysku pod postacią rozmaitych poborów, wzbudzić reakcyę przeciw duchowieństwu, tak katolickie pisma, jak Korczewskiego, przedstawiają plebana w świetle korzystnem i wkładają mu w usta argumenty, broniące stanu duchownego i jego działalności. Pośrednie stanowisko zajmuje Klonowicz, który stwierdza dobitnie swą przynależność do kościoła katolickiego, lecz chłoszcze nie mniej dotkliwie łakom-

¹⁾ L. c. str. 41.

²⁾ Tamże str. 40, w. 147; reż = żyto (L.)

³⁾ Tamże str. 45, w. 283—5:

„Wszak bogata plebanija
Dobrze plebanowi doi,
Jako mówią kmiecie moi“.

⁴⁾ L. c., str. 82, w. 1260—7.

stwo bądź też pyszałkostwo duchowieństwa, szczególnie niższego, polecając duchowieństwu wyższemu, biskupom, troskę o zgodne z nauką Chrystusa życie księży.

Pleban, przedstawiony przez Korczewskiego, zasługuje jeszcze z jednego względu na uwzględnienie szczególne, że jest w pewnej acz skromnej mierze szermierzem równości stanów. Gdy Pan, polemizując w sprawie płacenia księżom dziesięcin, podnosi, że nie jest to słuszne, by szlachcic dawał daninę księdzu kmiotowicowi albo mieszczaninowi, w każdym razie nie „ziemianinowi“, odpowiada pleban „apophtegmą“, dowodzącą „i że śmy wszyscy jednacy“¹⁾, i przytacza je po łacinie i niemiecku i po polsku w następującem brzmieniu:

„Gdy, prawi, Jadam rąbał drwa,
A Jewa zaś kądziel przedła,
I gdzież tam byli szlachcicy,
Gdyż obadwa robotnicy?“²⁾

Na rajskich praojców powoła się także później Klonowicz w „Victoria Deorum“³⁾. Przytoczona legenda o pierwszych rodzicach rodu ludzkiego była prawdopodobnie często używanym orężem przez księży nieszlacheckiego pochodzenia, lekceważonych przez ziemian, aczkolwiek wielu wołało ukrywać swe pochodzenie, gdy tymczasem księża, pochodzący z szlachty, radzi popisywali się swymi herbami⁴⁾.

¹⁾ Tamże, str. 66, w. 873.

²⁾ L. c., str. 66—7:

„Jest, panie, przypowieść jedna
A zową ją apophtegma,
Która w sobie tę rzecz znaczy,
I żeśmy wszystko jednacy;
A ma się tak temi słowy
Według tej łacińskiej mowy:
„Quum Adam ligna fingeret,
Eva vero, uxor, neret,
Ecquis, obsecro, nobilis
Erat in diebus illis?“

Cytowany powyżej czterowiersz:

„Niemcy też to wykładają,
Tak swym językiem sprachają:
„Da Adam hackt' und Eva spann,
Wer was da ein Edelmann?“ w. 870—887.

³⁾ L. c. str. 39, R. V.

⁴⁾ Tamże, R. 24.

Dla uzupełnienia obrazu spraw kościelnych na wsi musimy zapoznać się z dwoma nieodłącznymi famulusami plebana: klechą i wytrykuszem.

Postać klechy zarysowywa się już wyraźnie w „Rozprawie krótkiej o niektórych ceremoniach“. W dialogu tym występuje klecha, zwany także mistrzem, i w obszernym wywodzie określa swoją podrzędną rolę ¹⁾. Ze słów klechy wnioskujemy, że był używany do wszelkich posług, w kościele musiał śpiewać i grać na organach, w gospodarstwie plebańskim musiał we wszystkim pomagać, wzamian za to otrzymywał od plebana jedło. Klecha mógł czasem liczyć na to, że zostanie plebanem, jeżeli zyskał sobie kolatora (podawcę) a plebanowi składnie usługiwał.

W „Rozmowach Korczewskiego“ wylicza wytrykusz obowiązki klechy:

„Twój urząd kościół otwierać,
Zwonić, mszą w niedzielę śpiewać;
Tyś mistrzem i tyś zwonarzem...“ ²⁾

- ⁴⁾ Klecha: „Jać zaiste o to nie dbam,
Boć beneficia nie mam.
Choć też i księdzem nie będę,
Swą się robotą pożywię.
Kto dobrej chce służby dostać,
Musi się przód zasługować:
Trzeba podawcę darować,
Plebanowi nasługiwać;
Takież też kucharce jego,
Chceszli użyć dnia dobrego.
A gdy przyjdzie miłe lato,
Stanieć to wszystko za to,
Mistrzem złą dzioreę zasłonić,
Siano grabić, snopie nosić:
Mistrzu, do broga układaj,
Abo z woza w bróg podawaj.
Nie dadząc jeść nic dobrego:
Serwatki, mleka kwaśnego.
W kościele wszyscy fukają,
Stojąc u ołtarza, łają.
By też jedną notą zmylił,
Za grzech ma, byś chłopą zabił.
Na wozie na gody jadą —
Chcęli jeść, muszę piechotę“.
- str. 17—8.

²⁾ L. c., str. 36, w. 57—70.

Klecha zobowiązany jest także do usługi plebańskiej, układa snopy w stodole, grabi siano na polu, rąbie drzewa na opał i wiele innych prac spoczywa na nim, jak pieczenie opłatków, czyszczenie statków kościelnych i ubieranie ołtarzy ¹⁾). Klecha miał też szczególny udział przy funkcji wyklinania (za co nie lubili go chłopci), mianowicie gasił wówczas świecę, dla podniesienia wrażenia aktu klątwy ²⁾) To czynił każdy klecha; czy także malowanie kręzelów i wrzecionek „grynszpanem“, darowywanych niewiastom, było tradycyjnym zwyczajem, trudno orzec, wiemy tylko, że tak zyskiwał względy kmiotówien nieszczęśliwy klecha, opisany przez Korczewskiego ³⁾). Nadto zarządzał klecha-mistrz szkołą, w której uczył rudymetów łaciny, ⁴⁾) ograniczając się przeważnie do ministrantury. Znajomość łaciny, posiadanie kilku książek, w skórę oprawnych i znajomość śpiewu liturgicznego wywyższała go nad tłum laików tak, że przez lud uważany był za osobę napół duchowną, tem bardziej, że zdarzało się, iż klecha zostawał plebanem.

Klechowic rekrutowali się często z wykolejonych uczniów akademii i dlatego uważali się za najmędrszych we wsi po plebanie, choć częsty nałóg pijaństwa obniżał ich powagę wśród chłopów. Przykładem starcia się uczoności klechy z chłopskim rozsądkiem i domorośłym dowcipem jest komedia: „Sołtys z Klechą“.

(Niższym sługą kościelnym był wytrykusz, *ecclesiae oeconomus*, krzątający się w kościele przy zapalaniu i gaszeniu świec. Klonowicz wspomina w „Worku Judaszowym“ o wytrykuszu, co potrząsa na kiju zawieszoną puszką z dzwonkiem, w którą zbierał ofiary. Dzwonkiem, przymocowanym do kutasa pod puszką potrząsał wytrykusz, by zwrócić na siebie uwagę i spowodować datki liczne.

Jeżeli klechę można zestawiać z dzisiejszym organistą, wytrykusza chyba z dziadkiem kościelnym; wieki wiele zmieniły, niedawna jednak przeszłość, kiedy organista był zarazem nauczycielem wiejskim.

¹⁾ Korczewski, Rozmowy polskie, str. 39.

²⁾ Tamże, str. 38.

³⁾ Tamże str. 41. w. 185 - 7; kręzel = wyższa część kądzieli, gdzie zawieszają się przedziwo; gryszpan (grynszpan) = zielona rdza na miedzi (Grünspan), zielona farba L.

⁴⁾ „Sołtys z klechą, komedia“.

Na ziemiach ruskich było inne duchowieństwo. Tu chciwy na grosz, pop brodaty, zaślubiony z dziewicą, sprawuje obowiązki religijne; takiego popa opisuje w „Roxolanii” Klonowicz, nie szczędząc mu przycinków.

Rozpatrzmy w dalszym ciągu, jaki wpływ na życie religijne wywierało opisane powyżej duchowieństwo wiejskie, wraz ze zcharakteryzowanymi organami podwładnymi. Z księdzem stykał się lud przy spełnianiu rozmaitych obrzędów, a niektóre z nich znajdują wyraz w poezji XVI wieku.

Obraz chrztu mamy w „Roxolanii”, jest to chrzest ruski. Kuma niesie dziecko do cerkwi i prośbę o sakrament popiera datkiem, kapłan prócz polania głowy namaszcza chryzmem czoło, pierś i usta i nadaje imię, z którego wróżą dziecku przyszłość ¹⁾.

Inny autor nieznanego nazwiska, Anonim-protestant, opisał chrzciny chłopskie ²⁾. Poeta pomija liturgiczny obrzęd a daje natomiast ciekawy opis uczty na chrzcinach, tem bardziej ciekawy, że opowiedziany „grubą chłopską mową”, jak zapowiada tytuł. Dwóch parobczaków, z których jeden imieniem Stach, przedstawia szczegółowo ucztę chrzestną. W izbie wielka ciżba, bo ludzi zeszło się wiele, tak, że chociaż stawali na palcach, mało widzieli. Goście jedli stojąc i podawali sobie nawzajem jadło ze stoła. Oto jakby opis przysmaków :

„... w jakąś br z e c z k ę c h l e b a nam nakrzyli,
A my co rychlej z krzynowa grabili.
Staszko potem nasz wyrwie pod pazuchą
Jakąś g r z a n e c z k ę ogorzałą, suchą,
Co mu ją któraś Haleńka podała,
A też podomno sama nazbyt miała :
Bo wżdy po prawdzie o n a c k i e g o g r o c h u
Było zgolemo, ale mniej, niż prochu ;
P l a c k ó w, m o s k a l ó w, — tych nie liczymy,
Jedliśmy gębą, bo to wżdy umiemy.
Toć, panie, uczta...” ³⁾

¹⁾ „Roxolania”, wiersz tekstu 1485—1510, w. przekł. 1436—52.

²⁾ Anonima-protestanta: Erotyki, fraszki itd., str. 25—7.

³⁾ L. c., str. 26, w. 11—12. Brzeczka = polewka piwna, — krzynow = misa drewniana, — onacki = powodujący wzdęcie, — zgolemo = dużo — moskal = placek z otrębów.

Opowiadający wspomina o „nieżadnych“ ¹⁾ dziewczkach, które nęciły chłopaków, leniących się iść do pług, lecz pamiętać o kijach, gorszych niżli prosta chłosta, kazały mieć się na baczności.

Wiersz ten, jak większość fraszek autora, — tchnie, acz rubasznem, jednak prawdziwem życiem, a choć może ma ustępy ultra-realistyczne, oddaje nam wierniej ówczesną obyczajowość, aniżeli idylliczne wiersze, opisujące chłopą jako sielankowego pasterza, śpiewającego jak romantyk pochwały na cześć uko-chanej.

W „Roxolanii“ znajdujemy prócz opisu chrztu na Rusi także opis osobliwego obyczaju, mającego znamiona obrzędu kościelnego, to pobratymstwo. U ołtarza zaprzysięgają sobie mężowie wieczystą przyjaźń, która rzadko była zrywana i łączy zaprzysiężonych silniej niż związki krwi ²⁾. Zwyczaj ten, rozpowszechniony u Słowian południowych, nie obcy dawniej na ziemiach polskich, jak stwierdza Klonowicz, nie wygasł dziś zupełnie, bo oto Franciszek Gawroński odnalazł w wioskach za Dobromilem ślady tego obrzędu wśród ludu ³⁾.

Klonowicz również, kreśląc żywot halickiego chłopą od kolebki do trumny, przekazuje potomności obraz pogrzebu wiejskiego ⁴⁾. Na końcu „Roxolanii“ opowiada poeta obszernie, jak przy zwłokach chłopą zawodzi płatna płaczka i wylicza cnoty i majątności zmarłego. Kto dziś będzie świadkiem pogrzebu chłopskiego na wschodnich kresach ziem polskich, ten spostrzeże, jak — po odrzuceniu klasycznych wtretów, psujących całość, np. wzmianki o gęsi kapitolńskiej — Klonowicz świetnie pochwycił ton i uwydatnił charakter żalów, wygłaszanych za zmarłym, dziś wprowadzie nie przez płatną płaczkę, co może i nie było zawsze dawniej, lecz przez owdowiałą żonę lub osieroconą dźiatwę. Wyliczanie majątności zmarłego z dokładnem podaniem szczegółów jak w „Roxolanii“ (ogród, siedm par cie-

¹⁾ Tamże str. 26—7. Wyrażenia „Nieżadne“ wydawca nie objaśnia, według Lindego oznacza nieżadne = niebrzydkie (dzisiejsze: niczego); w tem znaczeniu spotykamy ten wyraz w pismach Reja.

²⁾ L. c., w. ł. 1549—58; w. przekł. 1491—1498, s'r. 58.

³⁾ Gawroński Rawita Fr.; Pobratymstwo i posestrie. (Lud, t. III, j. 1897, str. 137 i n.; tamże podana literatura przedmiotu, więc prace Nowosielskiego, Sumcowa, T. Grabowskiego i innych.

⁴⁾ L. c., w. ł. 1707—1804; w. przekł. 1635—1725, str. 62—5.

lic, piętnaście wołów, dwadzieścia krów, nierogaczna, kury, gęsi etc.) stanowi po dziś dzień, obok retorycznych pytań: kto będzie troskał się o dom? — kto orał rolę? — pasł trzody? itp. główną ośnowę żalów ¹⁾. Zewnętrzne okazanie żalu w długich „zawodzeniach” jest nie tylko psychiczną potrzebą osieroconej, ale stało się zwyczajem, tradycją utwierdzonym, od którego uchylanie się lud dziś jeszcze uważa za objaw lekceważenia zmarłego. Prócz pochwał zmarłego oplakująca wdowa, matka lub sierota nie zapomina także dziś o swym stosunku osobistym do zmarłego i żona, podobnie jak w poemacie Klonowicza, załamując ręce, zapyta, kto jej zastąpi zmarłego, a matka wyliczy podczas pogrzebu dzieci, swoje trudy i zasługi rodzinne.

Po pierwotne źródło poezji ludowej, z którego drogą artystycznej stylizacji powstały ozdobne żale, nenie i treny, nie wysycha i dziś, choć artyzm zmienił do niepoznania pierwotną wspólną ośnowę, — lecz płynie dalej i wyjawia uczucia dawne jak ludzkość, płynie i wylewa nieraz z żywiołową siłą przejawy bólu, których u natur prostych nie przesypał jeszcze szary proch konwencyonalizmu.

Obok zawodzeń płaczki, która pada na ziemię przed otwartą mogiłą, najważniejszą częścią pogrzebu chłopskiego jest tak zwana dziś, „odprawa” czyli egzekwie żałobne, których forma zależna jest jak dawniej tak i dziś od zamożności zmarłego. Jeżeli zmarły był bogatym, przybierał ten obrzęd na Rusi formę szczególniejszą; mianowicie książdź śpiewał lub pisał na karcie polecenie zmarłego św. Piotrowi. Klonowicz przytacza podobne pismo, wystosowane do legendarnego klucznika wrot niebieskich, św. Piotra, w którym „pop” zaświadcza, że zmarły Iwan był wiernym wyznawcą greckiej wiary, zachowywał ściśle posty, szczególnie ku czci św. Piotra i prosi o przyjęcie zmarłego do niebios, choć był tylko prostaczkim rolnikiem. Jeżeliby kto, zmylony klasycznymi ornamentami stylu Klonowiczowskiego, wątpił w autentyczność podanego przez poetę pisma do Świętego i uważał go za wytwór fantazyi poetyckiej, to odkrycie fragmentu białoruskiego tekstu listu do św. Piotra położy

¹⁾ Paczowskyj Dr., Narodnyj pochoronnyj obrjad na Rusy. (Zwit Akadem. gimn., Lwów, 1903).

kres wszelkiej niepewności. Znalezionej przez dra F. Kręka ¹⁾ w zbiorze rękopisów z XVI XVII w. list do św. Piotra tworzy jakby pendent do ustępu „Roxolanii“. Ciekawy ten fragment przedstawia osobliwego autoramentu ascetę ruskiego, raba bożego, Jarmoła Ochanciewicza Ciuchaja, który również, jak przez Klonowicza opiewany Iwan, nie grzeszył wytwornością, również pościł twardo na intencję św. Piotra; nadto nie gardził gorzałką, „a Lachów i wiery ich kak szatana nienawidziel“.

Liczne uroczystości kościelne, a nawet podobnie jak dziś uroczyste obchodzone święta Bożego Narodzenia, nie zachęciły poetów do opisanie tych barwnych obrzędów i zwyczajów. Rej wspomni tylko przygodnie o chodzeniu z wilkiem po kolędzie ²⁾, inni wspominają tylko o „kolędach“, jako poborach księży. Nie jesteśmy jednak całkiem pozbawieni wiadomości o obrzędach ludowych, oplatających się około tego wesołego święta kościelnego; pozostały kolędy z XVI w.

Pieśni te, napisane *in vulgari*, ³⁾ to nie tylko zbiór kolęd,

¹⁾ List do św. Piotra (Lud, t. 5, r. 1899, str. 79, podług rękopisu Bibl. Ossol., Nr. 739, k. 13).

Hramata pisana do Swieteho Pietra od wsich blahowiernych Chrzescyan Rusiej za propodobnym Rabom Bożym Jarmołom Ochanciewiczom Ciuchaj bratu priatelu zahoworniku. S. Piotru oddwierniemu Carstwa niebiesnoho.

Oznajmujem tobie, S. Pietre, sto tych proszłych czasów stało się. Perestawił się z sieho swieta na on swiet rab Boży, Jar. Ochanciewicz Ciuchaj, kotory mieskał podle cerkwi Swiętoho Fudora a Swietoje M...y. I był to czołowiek wielmi nabożny, szto wsie około cerkwi worobie miotłom ohaniał, w dolhom kozuchu baraniom bez pojesa i bez naha-wic hodzil, borody i hołowy nikok nie czosał, nosa nikok nie ucierał, tylko jazykiem lizał, nochtly nie obrezywał, czoboty, czerewiki dziohcjom mazywał, czosnak, cybulu, rybu hniłuju, pluskwy z podliuwu, hroch z niedźwieziem ochonem wielmi rad jedał, horelku kwartoju brahu-kowscom (?) duchom pijał, w sobotu na złość Lachom woron, sorok i miaso pożywał, Lachów i wiery ich ocannoje, kak szatana nienawidziel, howiejno twoje, swiety Pietre, szesz niedziel twierdo poscil. I Ty, swięty Pietre, za takowyje jeha swiętyje dzieła stobiesi jeha, do carstwa niebiesnoho pusczył! Paklissby to nie uczynił, a sieho raba Bożego do carstwa niebiesnoho nie pusczył, wiedajże ty o tom, sto my twojego po. u nie budziem pusczyć. (!) A czy... (w pisowni zmodernizowanej).

²⁾ „Wizerunek“, II, w. 480.

³⁾ Przedrukowane przez Bobowskiego w dziele: Polskie pieśni katolickie od najdawniejszych czasów do końca XVI wieku. (Rozpr. Ak. Um. wydz. Filol., t. 19, str. 179—264, 264—330).

ludowi znanych i przez lud śpiewanych, ale też świadectwa, że w XVI w. wystawiane były w kościołach franciszkańskich jasełka, składające się z wielkiej szopki, figur Maryi, Józefa, dzieciątka i kłęczących woła i osła. Kolędy, znalezione w rękopisach z r. 1521 i 1551, rozpatrzył szczegółowo prof. Windakiewicz ¹⁾ i stwierdził na ich podstawie, że odwiedzanie jasełek na Boże Narodzenie, Nowy rok, Trzech Króli było zwyczajem powszechnym, że wobec nich nie tylko kłękano i śpiewano, ale był szereg innych zwyczajów, jak kołysanie kolebki Jezusa, dozwolone pannom i dzieciom, podczas gdy starsi pokładali jałmużkę „przed obrazek Jezusków“; na Trzech Króli brano i tulono Jezusa, śpiewając pieśni, naśladujące śpiewanie piastunek przy dzieciach („Ninaj, ninaj“).

Jasełka wprowadzone już w wieku XV, musiały być w wieku XVI rozpowszechnione a antropomorficzny kult dzieciątka szczególnie działał na lud wiejski, który z pietyzmem szczególnym uwielbiał Boga, złożonego w „jasełkach“ i wylewał całe ciepło uczuć rodzicielskich litując się nad ubóstwem dzieciątka Bożego, które w nim budziło jakieś dziwne roztkliwienie i tajemne uczucia radosne. Śpiewał więc lud z zapalem poddane mu przez Franciszkanów kolędy w języku ojczystym i napełniał śpiewem polskim kościoły, choć duchowieństwo katolickie niechętnie to znosiło, popierając śpiew łaciński, wykonywany przez kantorów - mistrzów. Mimo jednak przeciwdziałanie kleru katolickiego, lud wiejski wywalczył prawo polskiej pieśni, która już w w. XVI rozbrzmiewała w dniach Bożego Narodzenia, Wielkanocy i Zielonych Świątek ²⁾.

Niestety nie przechowały się ludowe *cantiones in vulgari sermone*, które duchowieństwo tępiło, uważając je, jak określa synod z r. 1602, jako „*inconcinnae et minus devotae*“, bo lud wplatał w nie własne pojęcia, często rubaszne i naiwne, jak to widzimy w kolędzie cytowanej przez Brücknera ³⁾, zaczynającej się od słów: „Mesjasz przyszedł na świat prawdziwy“. Wido- cznem jednak, że już w XVI w. kiełkował zaród ludowych pieśni na Boże Narodzenie, skoro w w. XVII powstaną tak liczne kolędy i pastorałki, w których pasterzy biblijnych lud przedstawi jako prostych, rodzimych Bartków.

¹⁾ Windakiewicz, „Teatr ludowy w Polsce“, str. 43—6.

²⁾ Bobowski, I c., wstęp, str. 11, 15 i n., 17—19.

³⁾ Dzieje literatury polskiej, wydanie I, t. 1, str. 88.

Więcej, aniżeli chrzciny, obrzęd pogrzebowy i radosne święto Bożego Narodzenia, nęcił poetów obraz zbiorowej praktyki religijnej, jakim był kiermasz, na którym gromadziły się setki wiernych, żadnych bądź pociechy religijnej, bądź zetknięcia z większym zbiorowiskiem dla zabawy i rozrywki.

Kiermasz, odpust odbywał się corocznie w każdej parafii w dzień patrona miejscowego, szczególne jednak znaczenie miały kiermasze, urządzone w większych miejscowościach, albo też słynących cudownymi obrazami, zwyczajnie przy klasztorach. Kiermasze były potrzebą wierzącej masy ludowej, a ponieważ przynosiły zyski urządzającym, więc kościoły i klasztory starały się o jak najwspanialsze urządzenie uroczystości, by wywołać jak najliczniejszy napływ pątników. Te tłumne obchody raziły protestantów, przeciwnych kultowi obrazów i odpustom, które stanowiły religijną podstawę kiermaszów, starali się więc osłabić wartość cudownych miejsc, oskarżali księży o brak religijnej podniosłości kiermaszów, a wartość ich redukowali do zyskowych przedsięwzięć. Nie dziw więc, że kalwin Rej wyszydzi w „Krótkiej rozprawie” kiermasz i naszkicuje karykaturowy obraz uroczystości.

Autor piszący z ironią o wierze w szczególne funkcje pewnych świętych, jak opiekowanie się przez Lenarta końmi, wieprzami przez św. Antoniego i t. p., nie pochwali pątniczki, co z kobiałką na szyi, w której gomółka i powałka (bochenek chleba), nawiedza odpusty:

„Mniema, że wszystko sprawiła
 Że tam z tą kobiałką była,
 — — — — —
 Że już siedm dusz wybawiła,
 Sama się ósma upiła“¹⁾.

Odpust przedstawia poeta w drastycznych rysach, uważając go za wyzysk ludu. Szczególnie razi Reja - kalwina pomieszczenie zabaw z funkcjami religijnymi:

„Bo się już więc tam łomi chróst,
 Kiedy się zejda na odpust:
 Ksiądz w kościele woła, wrzeszczy,
 Na cmentarzu beczka trzeszczy,
 Jeden potrząsa kobiałką,

¹⁾ L. c. str. 9 w. 184—7.

Drugi bębniem i piszczałką,
Trzeci wyciągając szyję,
Woła, do kantora pije;
Kury wrzeszczą, świnię kwiczą,
Na ołtarzu jajca liczą:
Wierechmy odpust zyskali,
Iżechmy się napiskali“¹⁾).

Muzyka na bębnie i piszczałce, śpiew, składanie na ofiarę kur, jaj, świń, zgietkliwy tłum ludzi a przytem widok pijaków, przypijających, bądź wleczonych do chróstu²⁾, gorszy Reja, wyznawcę „czystej wiary“, „niezepsutej“ rzymskimi przymieszkami.

Uroczysta forma kiermaszów i wystawny ceremoniał kościelny przemawiał jednak żywo do duszy chłopskiej, uwierzymy więc Korczewskiemu³⁾, gdy kmieciowi, byłemu wytrykuszowi, każe bronić zwyczaju palenia licznych świec w kościele skoro szynkarka paduchom w karczmie świeci, — jakże nie świecić Bogu na chwałę — boć chłop nasz pragnął jak najjaskrawszych wrażeń zewnętrznych a obcym się czuł w skromnym zborze protestanckim, gdzie kontemplacja zastępowała miejsce barwnego ceremoniału katolickiego kościoła, i gniewem musiał zapłonać, gdyby ktoś chciał usunąć zewnętrzny przepych kościołów, który mu ułatwiał korzenie się przed majestatem Boga. Było to potrzebą naiwnej psychiki pobożnego chłopca, by kiermasz uderzał go świetnością, by:

„Gorzało świec barzo wiele
Wszędzie, po wszystkim kościele“.

Podobnie broniłby każdy chłop i innych obrzędów liturgicznych kościoła katolickiego, gdyż to, co raziło poetę protestanta, odpowiadało właśnie ludowi, tak że to, co autor „Wizerunku“ napisał dla wyszydzenia księży, katolik Korczewski mógł włożyć w usta jakiemuś kmieciowi, jako pochwałę szczególnej gorliwości duchowieństwa⁴⁾

¹⁾ „Krótka rozprawa“, w. 188—199, str. 9—10.

²⁾ Tamże, w. 195, 209—10, str. 10.

³⁾ „Rozmowy polskie“, w. 421—45, str. 19.

⁴⁾ „Wizerunek“, ks. XII, w. 277—81:

„Tłuką dzwony, śpiewają, kropidły machają,
Kurzą, piszczą w organy, nizko się kłaniają,
Zioła święcą i świece, chodzą po kołędzie,
Z wodą świętą i z solą też biegają wszędzie,
Ogień palą...“

Na temat kiermaszu osnuł Szymonowicz IX „sielankę“ pod tymże tytułem „Kiermasz“. Nazwiska interlokutorów obce, ale treść rodzima. Oto charakterystyczny początek:

„Tyrsys: To z kiermaszu Menalka?

Menalka: Z kiermaszu, mój bracie;

Aza nie znać?

Tyrsys: Znać, aż miło patrzeć na cię.

Menalka: To dlaczego? czy, żem się trochę więcej napił?...“¹⁾

Menalka wyjaśnia następnie, że wrócił szybciej z kiermaszu, by dom nie był bez opieki, gdyż czeladź została na kiermaszu dla tańców, a następnie wspomina dawne świetne kiermasze, na których ucho pieściły śpiew i muzyka:

„Przed laty zewsząd bywał gmin ludu niemały,

A dziś o nabożeństwie więcej coś gadają,

A starożytne święte zwyczaje ustają“²⁾.

Z tych słów poznajemy, że nabożeństwo nie stanowiło głównej atrakcji kiermaszów, ale owe „starożytne zwyczaje“.

Po kiermaszach włóczyła się masa wydrwigroszów; włóczył ci bądź zbierali datki na szpitale i kościoły, nosząc żelazne puszki i mosiężny dzwonek, lecz co uzbierali, obracali na własne potrzeby³⁾; bądź były to rozmaite dziady i kaleki, które, wskutek rzeczywistej czy udanej ułomności, wyłudzały w najrozmaitsze sposoby pieniądze, nie brzydząc się także kradzieżą. Zna ich Klonowicz i w części wtórej „Worek Judaszowego“ (O skórze lisiej i naturze lisiej), w której piętnując tych, co pod płaszczykiem nabożeństwa oszukują, wylicza szczegółowo tytuły ich oszustw. Więc najpierw tacy, którzy zebrząc „na Boga, na ubogie“, „na kościół, na jakiego świątka“, przywłaszczają sobie następnie uzyskane ofiary⁴⁾. Czasem oszuści zmyślają widzenie, mówią, że ujrzeli pod borem Matkę Boską, która kazała w tem miejscu wystawić kościół i pod tym pozorem wyłudzały od ludu prostego chleby (powałki), sery (gomółki) i pieniądze. Oszustwo takie popierają nieraz klechy i księża prości i powodują pielgrzymki, a potem z łatwowiernych pątników „kury, jajca, szelągi, kukle, świeczki łupią“. Klonowicz,

¹⁾ L. c., wyd. Węclęwskiego, w. 1—5, str. 48.

²⁾ Tamże, w. 25—8, str. 50.

³⁾ „Worek Judaszów“, wyd. Turow., str. 104: wyd. Bobrowicza str. 78.

⁴⁾ Tamże, wyd. Turowskiego, str. 104—5.

sam głęboko wierzący, oburza się na takie nadużywanie świętości i obwinia duchowieństwo: proboszczów i biskupów, że nie tępią należycie zła, które się rozkrzewia. Gdy biskup daleko a *loci ordinarius* nie wie o niczem, oszuści ciągną zyski i pomagają prostakom po staremu błądzić, zowiąc tego, kto gani te brednie, heretykiem.

Tu Klonowicz¹⁾, przywykły każde zjawisko poddawać pod sprawdzanie ścisłej analizy, przedstawi charakter wiary ludu.

Prostaczkowie są ciemni, błędzą po staremu a ci wyzyskiwacze, to „ślepi wodzowie ślepych“; — lud jest łatwowierny i pragnie cudów, których nie bada, lecz ślepo w nie wierzy, na wieść o niezwykłym wydarzeniu pragnie ujrzeć miejsce cudowne i doznać cudu, narażając się lekkomyślnie na straty i wyzysk. Jakby podchwytyjąc sceny z codziennego życia, przedstawia Klonowicz, jak kobieta opuszcza krosna i kądziel, opuszcza dobytek i gospodarstwo i idzie dla tem większego umartwienia o żebraczym chlebie, do rzekomo cudownego miejsca — w nadziei uzyskania zbawienia. Kobiety, jako bardziej wrażliwe, pierwsze idą na lep wieści o cudzie, lecz i mężczyźni nie są krytyczniejsi; poniecha pługu gospodarz i sługa i spieszą bez pozwolenia starszych, do miejsca „cudownego“. Po drodze czynią znaki i tak wiążą powróżkami krzyże po polach, rzucają w jednym miejscu na kupę kije lub kamienie, „wiją kiczki z brzeziny“ — podobnie jak to i dziś po wiekach lud gdzieniegdzie robi przy miejscach odpustowych, uznanych za cudowne. Na miejscu rzekomo cudownem zbiera oszust - wytrykusz datki rzekomo na nowy kościół, dzwoniąc zwłaszcza długo nad dostatniej ubranym; ksiądz wzywa z ambony do ofiar a prostaczkowie „mają się do moszen“ i „hojną ręką“ dają na budynek kościelny, tak, że wytrykusz zaledwie zdąży każdemu podziękować słowami: „Bóg zapłać!“ Następnie dzielą się łupem wydrwigrosze a nawet pan, chociaż heretyk, bierze udział w podziale.

Podobnie oszukują zaopatrzeni w listy z pieczęcią kwestarze, którzy wypróżniają w krzakach pełne puszki; skutek tego taki, że kościoły zaniedbane (do „kościółka ciecze“), ale świecą się nowe szczyty i dachy gontowe u wytrykusza, — dzwonnica

¹⁾ L. c., wyd. Tur. str. 105 6.

obdarta, pochyła się, ale na córce kościelnego pozłociste pasy, a cała rodzina używa wczasów. ¹⁾

Nieodstępną plagą wszystkich odpustów i kiermaszów jest zgraja dziadów i kalek, których Klonowicz tak charakteryzuje: ²⁾

» — — — — — najdują się mnodzy,
 Bogu, ludziom nieprawi, dziwacy ubodzy.
 Jedni żebrzą niesłusznie, i duży i zdrowi,
 Chytrzy, zakapturani, manią ludzi owi.
 Zakrywa się kostyra, złodziej w sprosnych szmatach,
 Zakrywa się niecnota młody w starych łatach,
 Obwija ręce, nogi, chocia go nie bołą;
 Mogąc rzemiosło robić, mogąc orać rolę.
 Czyni się głuchym, niemym, ślepym i kaducznym.
 A on łotrem wierutnym i przecherą sztucznym.
 Także też baby — — — — —
 — — — — — o jałmużnę proszą
 Najdziesz wiele opiłych, szalonych żebraków,
 Chocia chorych, ułomnych, i rozpustnych żaków,
 Zazdrościwych, swarliwych, gnojków i kalików,
 Słupków i też piecuchów, szubrawców i smyków,
 Którzy za łby o miejsce, o jałmużnę chodzą,
 Mocniejszy nad słabszymi częstokroć przewodzą.
 Kosturami szermują, czasem się i ranią,
 Czasem w robocie bywa groch i piwo z banią.
 Nie masz zgody i rządu, ludzi odręczną
 Od jałmużny; kulami, kijmi wykracają. ³⁾

Środowisko ludzi podobnego typu przedstawia także „Tragedya żebracza” w r. 1552; tu żebracy mają nawet swego starostę, który przewodzi na odbywającym się w karczmie weselu dziadowskim. Późniejszy poemat »Peregrynacja dziadowska« z r. 1614 jest jakby rewią rozmaitego rodzaju dziadów, oszustów, bab i czarownic.

Charakter żebractwa w Polsce to także ciekawy przyczynek dla ocenienia kultury organizmu, na którym podobne pasorzyty mogły grasować.

¹⁾ „Worek Judasz.”, wyd. Tur., str. 107.

²⁾ Tamże, wyd. Tur. str. 107—8.

³⁾ „Worek Judaszów”, wyd. Turow. str. 107—8; kaduczny = epileptyczny, słupek = oprawca.

Wiadomości, czerpane z pism Klonowicza, są dla historyka kultury nader cennym źródłem; Klonowicz to nie Rejkalwin, niechętny katolicyzmowi, ani ultrakatolik Korczewski, ale krytyczny, choć nie mniej szczerzy wyznawca kościoła katolickiego. Jest wprawdzie charakterystyczny szczegół przemilczania kultu Maryi w utworach Klonowicza, bo oprócz zbyt może swobodnego tonu ustępu o rzekomem zjawieniu się Matki Boskiej, brak innych wzmianek, a nawet przy opisie nieba, przedstawionego zgodnie zresztą z pojęciami kościoła, nie mówi poeta o „diva Maria“ lecz »Diva Virtus«, której przypisuje szereg atrybucyi, zdobiących w literaturze zwyczajnie postać Maryi¹⁾.

Fakt ten zestawiony z ustępami, które obszernie rozpatrują życie Chrystusa i apostołów, może jednak tylko zakwestyonować gorliwość kultu Maryi, którego nadużywanie zarzucali pokrewni duchowo poecie Aryanie, szczególnie Czechowic, co drwił z »częstochowskiej deski«, czczonej przez lud tak bezwzględnie, że do Częstochowy przywożono zwyczajnie chorych umysłowo, spodziewając się tu uzdrowienia, jak świadczą współczesne świadectwa. Ale to nie może zachwiać ortodoksji katolickiej poety. Przekonania religijne autora »Victoria« należy określić jako ściśle katolickie, o charakterze rygorystycznym.

Czary i gusła. Dziady żebrzące a szczególnie baby, rzekomo lekarki, przyczyniały się do rozpowszechnienia i utrwalenia guseł i zabobonów, przeniesionych z zachodu z kościołem chrześcijańskim, albo też rodzimych, opierających się na resztkach wierzeń pogańskich.

Wierzenia ludowe, znajdujące wyraz w gusłach i zabobonach, towarzyszyły religii kościoła. Jak z jednego pnia biorą soki odżywcze szlachetne gałęzie owocowego drzewa i dziczki, wyrastające bujnie, jeżeli ich nie zetnie ręka starannego ogrodnika, tak z jednego podłoża naiwnej psychiki ludowej czerpały siłę i moc religia kościoła i pierwotne bądź pochodne wierzenia ludowe.

Starcy, dziady, którzy byli w pierwotnych czasach strażnikami rodzimych wierzeń ludowych, pielęgowali później jako żebracy, zabezpieczeni przykazaniem miłosierdzia, nie mniej gorliwie jużto pierwotne, strącone z piedestału świętości wierzenia pogańskie, jużto roznosili, pielgrzymując po Europie, świeże nowinki guseł i zabobonów, które rodziły się i pełzały

¹⁾ »Victoria Deorum“ R. 44, s. 671.

na poziomie niekrytycznym średniowiecza, co wydało wprawdzie wyższe umysły, podobne subtelnością i pietyzmem dla wyższych celów wieżom gotyckich tumów, wystrzelającym w górę tylko rzadko i wyjątkowo ponad tłum nizki. Wiara w zabobony i czary wybujała szczególnie pośród patologicznych jednostek płci żeńskiej i stworzyła nierzadki w życiu i literaturze współczesnej typ czarownicy — baby ¹⁾.

O czarownicach i czarach wspomina wśród polskich poetów pierwszy Hussowianus w pieśni o żubrze; poeta żyty z głębiami puszczy litewskich, w których przechowały się długo resztki dawnych wiar, podaje szereg cennych rewelacji z zakresu ówczesnych wierzeń ludowych.

I tak w opisie puszczy napomknie poeta, że rosną tu zioła, które lud w lasach zamieszkały szczególną otacza czcią ²⁾, żyją głuszce, stanowiące pokarm dla ciała i umysłu (!) ³⁾; przedziwna jakaś siła zezwala na wspólne użytkowanie dóbr przyrody, jak łowienie ptactwa, ryb, zrywanie owoców, bo „*lex omnibus una*“, a kto temu — że tak nazwiemy — komunizmowi się sprzeciwi, tego spotyka kara: ginie ptactwo, znikają ryby, rzędną owoce ⁴⁾. Poeta stwierdza na podstawie autopsyi podobne wydarzenia ⁵⁾, sam nie wie, czy to wola boska, czy dzieło sztuk czarnoksięskich, wierzy jednak w siłę zaklęć (*verborum*) i pieśni złowieszczych (*carmina diva*), tak, że baśń o Medei wydaje się mu tu na północy prawdopodobną, zważywszy obecne cuda, chociaż wszystkiemu przeczą chrześcijanie (!). Ci zwykli ludzie, podejrzanych o tajne sprawy, rzucać na stos, lub wrzucać do wody ze związanymi rękami i nogami; jeżeli tonie, niewinny, — przeciwnie: winny! Autor przytacza podobny wypadek, którego wraz z tysięcznym ludem był świadkiem. Woda nie przyjmuje głowy obrzydłej, ogień natomiast niszczy te potwory. Wątpiącym obiecuje autor, że mogą na Litwie sprawdzić jego słowa, gdzie często takie sprawy się wydarzają.

Czary, według słów Hussowczyka, zwyczajne u złych ko-

¹⁾ Zob. rozprawę J. Karłowicza: Czary i czarownice w Polsce. (Wiśła, t. I).

²⁾ „*De bysonte carmen*“, w. 267—8. (*Flores... quos inter silvas rustica turba colit*)

³⁾ Tamże, w. 278—9. (*corporis et mentis*.)

⁴⁾ Tamże, w. 283—326.

⁵⁾ Tamże, w. 287, 291.

biet, nierzadko praktykują zniewieściali mężowie, lecz autor to pomija, nie chcąc przedłużać tych tak ciekawych rewelacji, udzielonych per occasionem, dodaje tylko wzmiankę o oczarowanym, pustym gaju, z którego nikt nie ma pożytku.

O czarach i czarownicach dowiemy się obszerniej z komedyi ludowej, w której postać baby - czarownicy występuje wcale często.

„Tragedya żebracza, nowo uczyniona“ w r. 1552 wyliczy między „personami“, występującemi w tej t. z. tragedyi, dwie czarownice: Mitianę i Magorę.

W rozmowie wtórej „Rozmów polskich“ W. Korczewskiego występuje także czarownica zwana „babą“. ¹⁾ Baba ta przychodzi powitać pana, wracającego po długiej nieobecności; plebana nie wita, gdyż gniewa się nań z powodu wyklęcia, które zabrania jej wstępu do kościoła, przez co traci darowywane powalki. Na pytanie pana, co złego zrobiła, że podpadła kłatwie, wylicza ciekawy rejestr grzechów. I tak czarowała, dając dziewczki za mąż, by ich mężowie nie bili ani się nie upijali, stryjowi „skaziła“ oczy, lecz z tego ma korzyść, bo każdy ślepca obdarczy, a nadto czyniła i inne czary, co sama wyznaje:

„Wwiliją świętego Jana
Doiłam mleka ze zwona,
Ale telko jeden szkopiec,
Bo mi nie chciało więcej ciec“.

Do reszty nie chce się przyznać z obawy przed plebanem, lecz to już wystarcza panu do uznania słuszności kłatwy plebańskiej, baba nie kłatwy winna, woła pan, ale stosa dREW i ognia. Daremnie baba stara się pozyskać pana, przedstawiając, że w modlitwach prosi Boga o utwierdzenie go w wierze; pan nie chce jej słuchać i odsyła ją do czarta. Widząc że u pana nic nie wskóra, zapowiada baba, że wróci do kądzieli, ale przed plebanem się nie ukorzy:

„Ale wždy jeszcze nie amen
W tej rzeczy z księdzem plebanem“.

O babskich czarach napomni też Rej w „Wizerunku“:

„Wicher...

■ A czasem więc pomyli szyki przed babami,

¹⁾ L. c., str. 69—72, w. 932—991.

Które też jakieś czary więc na to miewają

A łotrowie czartowie więc im pochlebiają.¹⁾

W komedyi „Marancya“ daje wróżka pannom ziela na siedrzy (może raczej nasiężrzy), które, noszone na szyi, przyciąga miłośników, i grabki nietoperzowe, któremi kochanego przywabić a obojętnego można odstręczyć. Wróżka, do której udaje się Marancya, czyni osobliwe zaklęcia i wymawiając niezrozumiałe słowa²⁾, wzywa do zjawienia się dyabła rokitki, przyczem czyni znaki krzyża i używa grosza i zwierciadła.

Pisma Klonowicza, niewyczerpana skarbnica wiadomości, odnoszących się do ówczesnego życia, i tutaj nie zawiodą.

W „Roksolanii“ czytamy: ³⁾

„Umieją ważyć czarodziejski trunek

Tutejsze wróżki i starzy wróżbici.

Widziałem nieraz o wieczornym mroku

Lecące baby i wróżki złowieszcze;

Widziałem, jako w bezchmurnym obłoku

Swemi zaklęćmi sprowadzały deszcze.

Potrafią wodę zaburzyć wyrazem,

Szkodzić zasiewom, załamywać żyto

I doić powróż, a za każdym razem

Mleko z powroza wytryska obfito.

Nieraz kochanek posłuszny ich woli,

Choćby z za morza do kochanki przyjdzie“.

„Philtre veneficum Russis dominantur in oris,

Est quoque Sagarum Russica terra ferax.

Vidi ego decrepitas matres volitare per umbram,

Et vidi volucres tempore noctis anus.

Vidimus e sudo pluvias deducere coelo

Incantatrices carmine saepe suo,

¹⁾ L. c., R X, w. 472—5.

²⁾ Oto tekst zaklęcia:

„Bzdurum, Badurum † Bożą † i świętych † pomocą,

W tym zwierciadle barani niech się zaraz kocą;

Rokitka przybądź spieszny, proszę, niech objawię,

Co się dzieje — — — — —

Miglans, figlans, już wynidź — — — — —

Appas ei korosz, podaj grosz a nań dwakroć dmuchnij.

A po trzykroć na jasne to zwierciadło chuchnij“.

(Wiszniewski: Histor. liter. t. VII, str. 263).

³⁾ Przekład str. 58, w. 1501—12; wiersz tekstu łac. 1561—1572.

Flumina cum ventis, et mixta tonitrua nimbis,
Heu segeti grando carmine iussa nocent.
Vidimus et niveum fluxisse fune cruorem,
Ubere non vaccae copia tanta fluit.
Saepe furens iuvenem per carmen amica, reduxit,
Quamvis caeruleum trans mare vectus erat“.

Ostatniego dzieła sił czarnoksięskich nie wymienia poeta gołosłownie, lecz jako przykład kreśli romantycznym duchem owianą balladę o Fedorze, co, nie mogąc ugasić miłości płomiennej ku Fedorowi, błaga wróżbiarkę o przywrócenie jej kochanka. Skłoniona darami wróżka obiecuje jej przywołać ukochanego, jeśli wieczorem w czasie nowiu dopełni tajemnych obrzędów, na które składają się: warzenie prosa na łonie, użycie ziela czarodziejskiego i zaklęcia. Fedora wykonywa polecenia wróżki i oto zjawia się kozieł z nozdrzami płomieniem buchającymi i posłuszny rozkazowi czarownicy, przynosi powietrzem ponad wody, góry, miasta Fedora i oddaje go stęsknionej kochance ¹⁾.

Klonowicz, jakby szczególną uwagę zwracając na ludowe wierzenia, podaje w pismach swych szereg przesądów ludowych. Z życia pasterzy zanotuje poeta, uważane za tak wielką zbrodnię, zabijanie cielaka ssącego pierś, ²⁾ że równoważono je z mężobójstwem; ³⁾ z życia zwierząt, pisząc o niedźwiedziach, wspomni o płodzie niedźwiedzim, pono niepodobnym do rodziców, jak powiadają (fetur) ⁴⁾.

Przy opisie Krasnostawu, wzmiankując o rybołóstwie, oświadcza się Klonowicz, podobnie jak powyżej wymieniony Hussovianus, za wspólnem używaniem wody, wszak rzeki ani jeziora nikt nie kopał, więc jako dary Boże winny służyć ogółowi. Jak wolno ptaszki łowić w powietrzu, któż ośmieli się bronić wolnego połowu! I podobnie jak Hussowczyk, stwierdzi, że mnóstwo ryb znajduje się w wolnej dla połowu rzece, gdy tymczasem z jezior zabronionych ryby giną:

¹⁾ Roxolania, wiersz tekstu 1575—1706; wiersz przekładu 1515—1633 str.

²⁾ Tamże, w. t. 385—6; w. p. 383—4, str. 22.

³⁾ Tamże, w. t. 389—90; w. p. 387—8, str. 22.

⁴⁾ Tamże, w. t. 705—15; w. p. 695—702, str. 32.

„Vidi ego multiplices concesso flumine pisces
Et vidi vetito saepe perire lacu“¹⁾.

Co jednak nie razi u Hussowczyka, wprowadzającego czytelnika w tajemną krainę borów litewskich, to dziwi u Klonowicza. Czytelnik dzisiejszy przy powyżej przytoczonym ustępie mimowoli doda pytańnik i wykrzyknik; czyżby Klonowicz rzeczywiście wierzył w prawdę słów swoich? Podobne pytanie jeszcze silniej wystąpi przy również przytoczonym powyżej rejestrze sprawek czarownic; że lud wierzył iż one sprowadzają deszcze, iż latają w powietrzu, doją mięko z powroza czy dzwona, jak podaje Korczewski, — to niewątpliwe, ale świadectwa autopsyi z ust autora „Roxolanii“ są niespodzianką. Powtarzane uparcie słowa „widziałem“ wydają się wrętem swobodnego tłumacza, sięgamy do tekstu łacińskiego, by tu przeczytać znowu słowa: *vidi... vidi...* i dziwią czytelnika te ustępy u poety, ostrożnego w podawaniu wieści fantastycznych. Klonowicz starał się przecież o prawdziwe przedstawianie wydarzeń, jak świadczy ustęp o kamienieniu ścinanej sosny w okolicy Krasnostawu, gdzie poeta wyraźnie zastrzega się słowami „mówią“ („fertur“) i dodaje, że nigdy tego nie widział, choć często o tem czytywał²⁾.

Znajdujemy jednak również inne ustępy, dowodzące, że Klonowicz, nie zawsze chciał czy też umiał pewne zjawiska krytycznie przedstawiać. I tak nazywa poeta kilkakrotnie miód rosą niebieską, używając tego zwrotu niejako przenośnie, ale w znaczeniu dosłownem,³⁾ podobnie w „Worku Judaszowym“ uznaje kradzież miodu — jako rosy niebieskiej — za świętokradztwo⁴⁾.

¹⁾ „Roxolania“, w. t. 1429—30.

²⁾ „Hac regione ferunt caesas lapidescere pinus,

Quod nunquam potui cernere, saepe lego“. Roxolania, w. t. 1419—20, w. p. 1366—7, str. 54.

³⁾ Tamże, w. t. 1007—42; w. p. 961—95, str. 41—2

⁴⁾ L. c., wyd. Tur. str. 73. Tu może zmyliło poetę zjawisko t. z. spadzi, które polega na tem, że w czasie ciepłych wieczorów i nocy wypacają z siebie liście niektórych drzew, jak leszczyny i olchy, słodkie kropelki cieczy, zbieranej gorliwie przez pszczoły; lud dziś jeszcze przypuszcza, że słodycz ta spada na liście z rosą, stąd także prawdopodobnie powstała nazwa spadzi.

Srogie kary, stosowane zwłaszcza drogą odwetu, na złodziejach barci pszczelnych, dają ciekawy przykład wpływu wierzeń ludowych na

W późniejszym poemacie p. t. „Worek Judaszów“ przedstawi Klonowicz całkiem inaczej baby czarownice. Tu już nie tylko nie da świadectwa ich czarom, lecz wprost uzna sztuki czarodziejskie za oszustwo i wyłudzenie grosza, wyszydząc owe baby, co „czarują, lekują, wróżą, wieści noszą, stadła łączą, a w rzeczy o jałmużnę proszą“¹⁾. Podobnie uzna za pełne fałszu cyganki, wróżbiarki, wyłudzające pieniądze „sztukami“, jak jednanie młodzieńca dla białogłowy, odbieranie mleka cudzym owcom i krowom, wróżenie z ręki, przywabianie sąsiadskiego żyta na swe pole, podpalania, wyzysk i t. p.²⁾.

Że Klonowicz jednak także później był podatny do powtarzania bajek, świadczą liczne ustępy. Wzmiankę o gruntach nieprawnie posiadanych, na których wskutek gniewu Bożego ziemia goreje i schnie roślinność a drzewa rosną krzywe i garbate³⁾, ustępy o sprzedawaniu hostyi Żydom i czarownicom⁴⁾ i sprzedawaniu dzieciątek Żydom, którzy krwi niewiniątek używają przy święceniu paschy⁵⁾, zaliczyć należy niewątpliwie do wierzeń ludowych.

By wydać stanowczy sąd, czy Klonowicz w ustępie o czarownicach i innych nadprzyrodzonych wydarzeniach nakrywał się w swych wierzeniach z wierzeniami ludowymi, czy też walar ich zredukować do zwyczajnej licencji poetyckiej, mamy zbyt mało pewnych wiadomości o poecie, — wiemy, że wierzył częściowo w wpływ planet na zdolności ludzkie⁶⁾, poza tem nie mamy wiadomości ścisłych. Wątpliwem jest jednak, czy Klonowicz był w tym względzie świadomym prekursorem wieku, co jak gdyby wskazuje ton omawiania czarów i guseł na Rusi:

tworzenie norm prawnych, tak surowych w prawie bartnem; jest to rzeczą zrozumiałą, że skoro miód uważano za rosę niebieską, to świętokradców musiano karać surowo.

¹⁾ „Worek Judaszów“, wyd. Turowskiego, str. 103.

²⁾ Tamże, str. 68—9.

³⁾ Tamże, str. 66:

„... na takie grunty Bóg się gniewa zgoła
I ziemia na nich gore, schną drzewa i zioła,
Sośnie krzywe się rodzą i garbate lasy
Wołają na przysięgę krzywą po wsze czasy“.

⁴⁾ Tamże, str. 68—9.

⁵⁾ Tamże, str. 88.

⁶⁾ „Victoria Deorum“. Epistula dedic. ad Goraiscium.

„Erroris retinent vestigia multa vetusti,
Multa ex gentili traditione tenent“¹⁾.

Nieco światła na tę wątpliwą kwestję rzuciłoby zapoznanie się z ówczesną literaturą, omawiającą czary, jak pisma Paracelsa, — z dziełami jak np. „Teatrum diabolorum... kurze Beschreibung allerley Laster“ itp. Klonowicz wierzył wielce w „zdechłą skórę na pergamin wyprawioną“, że wspomniemy tylko, wiele kłopotu sprawiła autorowi „Victoria Deorum“ wy czytana w klasycznych autorach legenda o Gigantach, których istnienia poeta-humanista z takim mozołem udowadniał, narażając na ogniową próbę czytelnika, co ledwie z pobłażaniem przerzuci te karty. O czarach i czarownicach spisali poważni autorowie średniowiecza grube foliały, czyżby więc lubelski mieszczanin, który z takim trudem wdrapywał się na wyżynę *doctorum*, odważył się obalać wiarygodność uświęconych tradycją autorytetów;²⁾ mogło wprawdzie dzieło Palingeniusza

¹⁾ Roxolania, w. t. 1503—4:

„Ileż tu gusłów zabobonnych tleje

I ludzkich podań zastarzałych zwłaszcza“. w. p. 1445 6, str. 56.

²⁾ Dla ilustracji wiary w czary i czarownice przytoczymy ustępy z współczesnej broszury, która acz nie rościła sobie prawa do naukowości, była wymownym obrazem zakorzenionych pośród szerokich mas przesądów, podobnie jak później wydany przekład klasycznego, w swoim rodzaju, dzieła: „Młota na czarownice“; jest nią wydany przez Dr. Benisa: „Postępek prawa czartowskiego przeciw narodowi ludzkiemu“ (z r. 1570. Biblioteka pisarzów polskich Ak. Um., Kraków, 1892). W rozdziele 21, zatytułowanym: „O czarownicach“ — pisze autor nieznan:

„Pytałby kto statecznie, skąd to mają czarownicy i czarownice, iż wiele operują tych rzeczy, które są pospolitym ludziom za i dziwi i cuda a jako k'temu przychodzą, iż mogą przeszkodzić ludzkim robotom, wieszczby powiadać, latać, grady i niepogody czynić i inne odmienności... a to się więcej ku złemu skłania, niż ku dobremu. Św. Augustyn o tym pisze...“ tu następuje charakterystyka czarta, który pomaga czarownicom. — Nauczysz się przemawiać czartowskich, ofiar i posług ufają wiedzy w moc dyabła i „według wiary ich stanie się im tak, to jest, gdy chcą mieć deszcz, bierze piasek w ręce, miece przez się, obróciwszy się tyłem ku wschodowi słońca, a gdy chce mieć grad, tedy krzemienie, kiedy ludzi zwadzić abo małżeństwo, tedy drwa poprzek kładzie przeciw onemu domowi, gdzie chce złość wyrządzić, przymawiając czartowskie słowa; chceli kędy lecieć maścią to sprawi...; aby świnię zdychały, warzy szczeciny świnię z udzowiskiem, i wiele innych rzeczy takich, których może czartem sprawić“ (str. 113—4).

W rozdziale „O pokusach przeszkadzających ludziom“ czytamy: „Farei, czart... wkraść się między ludzi, w domiech ludzkich się leże...

skłonić poetę do pewnego krytycyzmu, nie wiemy jednak, kiedy zapoznał się z nim Klonowicz, a wpływ „Zodiaku“ na autora „Victorii Deorum“ należy do zagadnień jeszcze nie zbadanych. Więc nie rozstrzygając na tem miejscu kwestyi, czy Klonowicz wierzył w siłę czarów, możemy jednak stwierdzić, że kilkakrotne świadectwa autopsyi, owe kilkakrotne „*vidi*“ są retoryczną figurą dla spotęgowania wrażenia poematu. Autor „Roxolanii“ starał się o wprowadzenie czytelnika w podziw i zdumienie, stąd wybór egzotycznego jakby tematu, jaki przedstawiał opis ziem ruskich. W „Roxolanii“ spotykamy podkreślanie niezwykłych szczegółów, jak wierzeń zastarzałych, osobliwości z życia pasterskiego (wyrób bryndzy, nieużywanie żelaza itp.), które miały zaciekać czytelnika, szczególnie cudzoziemca, bo poemat ten miał autorowi zapewnić sławę nie tylko u rodaków, ale i za granicą u tych wszystkich, co używali *lingua docta*. Nic więc dziwnego, że w poemacie, w którym autor położył tak wielką wagę na formę, użył zwrotów retorycznych, które u dzisiejszego czytelnika mogłyby spowodować zakwestyonowanie prawdomowności autora. Klonowicz był poetą i na ten tytuł zasługuje właśnie autorstwem „Roxolanii“ i niektórych ustępów „Flisa“, nie należy więc w utworach tych zbyt pedantycznie szukać prawdy obiektywnej; w tym względzie bliższym prawdy, ale dalszym poezyi będzie Klonowicz w „Victoria Deorum“ i „Worku Judaszowym“, w których ulegnie kilkakrotnie powszechnym przesądom, pewne ustępy tendencyą zabarwi, lecz już nie poświęci prawdy dla efektu literackiego, nie poda płodów fantazyi za fakta realne.

Tematem zbliżoną do fantastycznego epizodu o Fedorze w „Roxolanii“ jest XV sielanka Szymonowicza, „Czary“, choć nie oryginalna, bo napisana według analogicznych poematów Teokryta i Wergilego ¹⁾, ciekawa jednak ze względu na odbie-

Tego używają czarownice w swoich czarach (jaki wielki Wojciech pisze), iż baby, które wiedzą jego zioła, w których się on kocha, narwą onych ziół na te czasy, które ony wiedzą, naczynią z nich maści“, któremi po dokonaniu rozmaitych przepisów tajnych pomazują kij, do tego przywiązują z jednego końca nietoperza, z drugiego kreta. Poczem czarownica „leci, kędy chce, nie na dobre... jedno, aby złość wyrządziła.. pospolicie ony dla mleka to czynią, aby do krów latały“ (str. 98—9).

¹⁾ Porówn. Teokryta pieśń II, Wergilego eklogę VIII, w. 64—109, wyd. Węclewskiego.

gające od pierwowzorów ustępy, zwłaszcza dotyczące obrzędu czarów. Opuszczona żona, zaklinająca czarami męża, praży proso (gdy u Teokryta kochanka używa *ἄλφια*, u Wergilego *mola*), podobnie jak w „Roxolanii“; jednym z dziewięciorkich czarów, stosowanych przez małżonkę, jest tu także warzenie kaszy, mającej zawrzeć na „podołku“ bez ognia ¹⁾ (w „Roxolanii“ używa się w tymże celu prosa). Środek ten czarodziejski musiał być często stosowany, skoro także późniejszy Potocki o nim wspomina w „Argenidzie“ ²⁾. Do czarów służył również facelit (chusteczka), nieprany, którym otarł był małżonek czoło po ślubie. W tymże wierszu wzmiankuje Szymonowicz także o czarownicy, co oknem na ożogu wylatywała“; ³⁾ przedstawienie czarownicy z ożogiem stanie się niebawem typowym wyobrażeniem, dostosowaniem niewątpliwie do tradycji ludowej; w tej formie przejdzie czarownica do komedii ludowej, czego przykładem choćby „Baba“ z „komedii rybałtowskiej“ (1615), której autor każe wystąpić na scenę z ożogiem („Tu baba wynidzie na izbę z ożogiem i z kurzawą“ ⁴⁾).

W innej sielance p. t. „Żeńcy“ poeta wspomina o „Czar-nusze“, co w ziele obmywała „domową swachę“ starosty, która pomimo zmarszczek i siwizny szalała za parobkiem ⁵⁾. Końcowy ustęp „Czarów“ maluje — jak trafnie zanotował wydawca Węclewski — srogość, z jaką odnoszono się wówczas do czarownic, których i w Polsce niemało na stosie spłonęło; nie szalał tu wprawdzie powszechny, na zachodzie tak przez niemieckich historyków nazywany „Hexenwahn“, ⁶⁾ padały jednak także, choć nie tak liczne, ofiary zaślepienia i obskurantyzmu kierujących czynników.

„Pał te żyły, a mów tak: kurczycie się żyły.

Bodaj się tak tej łotryni członki tak kurczyły,

— — — — —

— — — — — Niech heclicy

¹⁾ Wyd. Węclewskiego, w. 73—4.

²⁾ „Argenida“, w. 690: „Komu miłość praży na podołku jagły, trudno zwłokę cierpi“ (według Lindego).

³⁾ L. c., w. 62; ożóg = rodzaj łopaty, służącej do wygartywania węgli z pieca piekarskiego.

⁴⁾ L. c., str. 21.

⁵⁾ Wyd. Węclewskiego, str. 116, w. 113—4.

⁶⁾ Hausen Jos.: Zaubervahn, Inquisition u. Hexenprozess. Leipzig, 1900.

Tak zdrajczyną — — — włóczęą po ulicy,
Niech w jej piersiach ogniste kleszcze utapiają,
Niech jej plugawe mięso sobakom miotają.

— — — — —
Sowo! ty hukasz w lesie, — — — — —
Niechaj tak za nią wszyscy głosem twym hukają,
Niechaj ją wszeteczną wszyscy nazywają.

— — — — —
Spluń trzykroć, a przeklinaj: jako ślina pada
Na ziemię, niech na jej twarz krosta tak wysiada,
Niech ją wrzody oblegą, niech z siebie robaki
Zbiera, a w gnojach lega z lichymi żebraki¹⁾.

Do przesądów ludowych zaliczyć należy także praktyki wróżebne, dokonywane w wigilię św. Andrzeja. Wspomina o nich Bielski w „komedyi Justyna i Konstancyi“²⁾, w której Panna służebna radzi Konstancyi łąć wosk na wodę w wigilię świętego à ujrzy swego oblubieńca. „Aleć to sprawa niepewna“, dodaje służąca, która zasłania się autorytetem matki: „słyszałam od swej macierze“.

Bielski, krytyczny umysł, podaje jak widzimy, wzmiankę o wróżbach Andrzejoych nie bez zastrzeżeń: „Aleć to sprawa niepewna“.

Prócz wymienionych przesądów ludowych zaliczyć należy do zabobonów, tkwiących na Rusi, szczególny zwyczaj dawania przez księdza zmarłemu drobnej monety³⁾ dla łatwiejszej drogi w zaświaty, lub zwyczaj składania na grobach jadła i napoju,⁴⁾ które spożywać mają duchy. Ciekawe to szczegóły dla etnologii; ostatni łączy się z bogatą literaturą o obrzędzie dzia-

1) L. c. Wydanie Węclewskiego, str. 94—5, w. 85 116.

2) „Nalejcie wosku na wodę,
Ujrzycie swoją przygodę.
Słyszałam od swej macierze,
Gdy która mówi pacierze,
W wigilię Andrzeja świętego,
Ujrzy oblubieńca swego,
Aleć to sprawa niepewna...“

L. c. str. 72, w. 1753—69.

3) „Roxolania“, w. t. 1793—6 („exanimi dat vile numisma sacerdos...“)

4) Tamże, w. t. 1797—1800.

dów, — pierwszy, mniej zbadany, ciekawi faktem, że różne motywy powodują ten sam obrzęd, jak wykazuje P. Sartori ¹⁾.

Powyższe zestawienie czynników i przejawów życia duchowego ludu w zakresie wierzeń nadzmysłowych należy uzupełnić relacjami, przedstawiającymi ogólny charakter psychiki religijnej.

Tu wymienimy przede wszystkim szereg sądów Klonowicza, odnoszących się przeważnie do ludu ruskiego. Autor „Roxolanii” stwierdza wielką pobożność chłopu ruskiego, o czym świadczy choćby niezwykle kult zwłok, przechowywanych w kijowskich pieczarach, ²⁾ których powstanie przypisuje lud cudowi a poeta dziełu przyrody. Z drugiej strony widzimy w bardzo udatnej bajce chłopu-Rusina, tonącego w dziuple drzewnem, wypełnionem miodem, który błaga pomocy boskiej i w strachu przed śmiercią w miodowej czeluści ślubuje gromnicę woskową (*cerea dona*) i zbudowanie kościoła, ale po cudownem ocaleniu przez niedźwiedzia zapomina o ślubowanych Bogu wotach ³⁾.

Przesadny kult przeszłości nieznanej, dopatrywanie się cudowności w dziele przyrody a z drugiej strony wiarołomność, *graeca fides* wobec Boga to — elementy wiary ludowej.

Obok bezmiaru guseł i zabobonów uległa wiara w to, co przekazali starsi, ⁴⁾ a jako jedyny przykład ortodoksji ludu ruskiego ściśle wypełniane posty, które wyprzedzają *festos sobrietate dies* ⁵⁾. W dni przedświąteczne używał Rusin tylko pokarmów roślinnych wstrzymując się od mięsa i mleka. Dlatego w post nie odbierze pasterz mleka cielcowi ani nie odłączy jagnięcia od piersi matczynej. Ścisły kult tradycji religijnej,

¹⁾ Sartori P., Moneta dla zmarłych (Jahresbericht d. Gymnasium zu Dortmund, 1899), i tenże, Jadło dla zmarłych (tamże, 1903); Gaidoz, L'obole du mort, dopełnione przez Karłowicza i Blanchetta (Melusine, 1900, X, str. 56—66, str. 114—55); Stoilov., Novac za prevoz; Karadzić t. III, 1901, str. 153—7.

²⁾ „Roxolania”, w. t. 1343—70, w. p. 1290—1316, str. 51—2.

³⁾ Tamże, w. t. 1043—1164; przekł. rozdz. XXV, str. 42—6.

⁴⁾ „Russia quin etiam patriis vestigia fixit

Legibus inceptam continuatque viam.

Quos Oriens sedit, observat sine crimine mores

Et semel acceptae religionis iter“. — Tamże, w. t. 1521—4; w. p. 1463—6, str. 57.

⁵⁾ Tamże, w. t. 1530.

splicionej z przesądami i zabobonami, powleczonymi również świętą patyną tradycyi, to podstawy wiary ludu ruskiego.

Charakter wierzeń wyznawców kościoła rzymskiego określiliśmy przy dyalogach polemicznych, wiara to ślepa, której przewodzą — że użyjemy słów Klonowicza — nie rzadko ślepi wodzowie. Że chłop po dziecinnemu naiwnie wierzył i chętnie woli Bożej się powierzał, nie chcąc przeciwdziałać rzekomym dopustom Bożym, świadczy wiersz Anonima-protestanta, który opisuje chłopą, co dzięki indultowi papieskiemu, czuł się tak bezpiecznym, że nie chciał gasić ognia w kominie, choć już iskry sypały się po dachu, bo wierzył, że go zło nie spotka ¹⁾).

Poszczególne wydarzenia przypisywał chłop bezpośrednio opatrności Boskiej, widząc w nich nagrodę lub karę za swe postęпки; jako świetny przykład takiego poglądu posłuży epizod, opowiedziany przez kmiecia w dyalogu Korczewskiego ²⁾). „Pomaga Bóg“ zwykł mawiać chłop XVI wieku³⁾), podobnie jak dzisiejszy chwali Chrystusa przy pozdrowieniu, i wierzył bezgranicznie w pomoc boską i opatrność, co rządzi każdym krokiem.

W wierze przodków, okraszanej licznymi zabobonami, tkwił chłop polski silnie i gdy w kraju zmagąła się nowa wiara z starą a nowatorzy spierali się znowu zawzięcie między sobą, chłop posłuchał księżej rady i szukając drogi do raju, został przy dawnych drogowskazach i dawnych przewodnikach, choć sarkali na to protestanci, jak luteranin Seklucyan, co w przedmowie do Catechismusa z r. 1547 ⁴⁾) wydrwiwał rady księży, co mówią:

„I ty też, chłopie rataju,
Pytasz się drogi do raju?”

¹⁾ L. c., str. 102.

²⁾ „Rozmowy polskie“, str. 23, w. 550—6:
„Gdym się raz potkał z niedźwiedziem,
Taki mnie tam był strach nadszedł,
Do trzeciego dnia byłem medł (zemdlony)
I ślubiłem się polepszyć,
Pijaństwem więcej nie grzeszyć,
Bom baczył, iż dla pijaństwa
Przyszła na mię taka pomsta“.

³⁾ Tamże, str. 13, w. 289.

⁴⁾ Brückner A., Różnowiercy polscy. Serya I, str. 243—4.

Byś ty oto na tym przestał,
Tak jak twój ociec trzymał“.

„Słowo Boże“, zatłumione przez księży — jak pisał zwolennik reformy, nie przyjęło się u ludu, bo prostaczkowie z przy czyn już omówionych nie chcieli badać „o Bodze“ i nie ufali reformatorom.

4. Zwyczaje i obyczaje.

Po przedstawieniu codziennych prac chłopu polskiego i niedzielnego — że tak nazwiemy, bo wówczas tylko mógł chłop choć częściowo oderwać się od pracy — życia religijnego, przejdziemy do przeglądu zwyczajów i obyczajów ludu, które pozwolą określić jego psychikę.

Tu pierwszym pytaniem będzie, jak wyglądała chata chłop ska i jej mieszkańiec włościanin.

Opisu domostwa chłopskiego braknie a prócz karykaturalnego szkicu izby wiejskiej na Litwie; przedstawionej w markonicznym wierszu Royzyusza,¹⁾ znajdujemy zaledwie kilka wzmianek drobnych.

Strzecha lub dachy gontowe²⁾ okrywają dom kmiecy; przed domem lub obok płoty, otaczające ogród warzywny. Wewnątrz domu znajdujemy czarną izbę, pełną dymu, bo kominą brak, podobnie jak w wielu dzisiejszych kurnych chatach chłopskich; więc i sprzęty domowe tego chłopskiego atrium są okopciałe, jak okopciała konewka, przy której kufel lub „plugawy“ dzban zastępuje „szklanice“. Stół, ławka i deski narzucone słomą, przeznaczone do spania, to reszta sprzętów. W izbie znajduje także pomieszczenie bydła a to: krowy z cielątkami, świny z prosiętami... więc i robactwa nie brak.

Czy podobną izbę można uważać za typ powszechnie panujący, na to nie mamy świadectw w utworach poetyckich. Spotykamy tylko drobne wzmianki, jak Kochanowskiego,³⁾ który

¹⁾ Royzius, Carmina, t. I, str. 241. „In lituanicam peregrinationem“.

²⁾ Klonowicz, Worek Judaszów, wyd. Tur., str. 107.

³⁾ Pisma, t. II, str. 217, poemat p. t. „Marszałek“ (w. 54) „sam roli nie orał ani siadał w dymie“.

zaświadcza pośrednio, że chaty były dymne, lub Anonima-protestanta,¹⁾ który w wierszowanej anegdocie o indulcie wspomina o kominie chaty kmiecej.

Kilka szczegółów urządzenia chłopskiego poda Klonowicz. W „Worku Judaszowym“ jest mowa o szatach, zawieszonych na żerdzi t. z. grzędzie, i o domowych szczebrzuchach²⁾ (naczynie domowe). W „Victoria Deorum“³⁾ wzmiankuje autor o brudnej misie (*lutea paropsis*), na której wieśniak podaje panu plastry miodu. Rej napomknie o piecu, na którym chłop się wygrzewa⁴⁾ a na innym miejscu daje do zrozumienia, że wójt-chłop trzymał kura i gąsiora w izbie mieszkalnej⁵⁾. Andrzej Zbylitowski⁶⁾ mówi o skrzyni, do której chłop składał dawniej pieniądze. Obok izby mieszkalnej bywała komora i soł, rodzaj chłopskiej spiżarni, jak stwierdza Klonowicz w „Worku Judaszowym“⁷⁾.

Jaką była chata polskiego włościanina, trudno osądzić na podstawie tych wzmianek, może była schludniejszą, aniżeli izba litewskiego muzyka, nie wiele jednak musiała się różnić od wyglądu litewskiej, skoro nazywana była przez poetów (Biernat z Lublina, Bielski) kuczą, a wyraz ten w słownictwie polkiem miał już wówczas znaczenie pogardliwe⁸⁾.

Słowa Kochanowskiego „nie siadał w dymie“ mogliby powtórzyć prawie wszyscy poeci, tak przynajmniej możnaby wnioskować na podstawie pism naszych pisarzy; widocznie bądź też nie ciekawił ich wewnętrzny wygląd chat, bądź też może nie uznawali za godne uwieczniać go w poezyi, chyba dla wyśmiania w karykaturze, jak to uczynił Royziusz. Niestety

¹⁾ „O złym kominie, co się w nim zagorzało, a ten chciał koniecznie chłop indultem zagasić“ (L. c. str. 102).

²⁾ Worek Judaszów“, wyd. Tur., str. 94.

³⁾ „Victor. Deorum“, str. 228.

⁴⁾ „Krótka rozprawa“, w. 1024, str. 35.

⁵⁾ „Wójt z panem. Apoteğmata poćciwe na osoby różne. („Wspólne narzekanie na niedbałość naszą“ wydał J. Kallenbach, Bibl. dzieł wybor, t. 4, str. 84).

⁶⁾ „Schadzka ziemiańska“, str. 16: „Gdzie ono sto grzywien, coć w skrzyni leżają?“

⁷⁾ „Worek Jud.“, wyd. Tur., str. 67. O grzędzie wspomina też Korczewski w „Rozmowach polskich...“ str. 13, w. 276.

⁸⁾ Kucza = szałas z chróstu. Bielski, Komedia Justyna, str. 13, w. 96.

jednak w sarkastycznym tonie utrzymany wiersz wytwornego cudzoziemca nie odbiegł daleko od rzeczywistości; obraz izby, acz o skrzywionych rysach karykatury, jest w znacznej mierze wiernem odbiciem wyglądu faktycznego. Wątpliwości w tej mierze usuwa przedstawienie wsi polskiej, podane przez współczesnego historyka, przychylnego niższym stanom, Marcina Kromera. W dziele jego z r. 1575, tłumaczonem na obce języki, jak niemiecki, hiszpański, pod napisem „Polonia“ ¹⁾, czytamy w polskim przekładzie: „Wszystkie niemal wioski leżą nad jeziorami, rzekami lub strumieniami, pospolicie we dwa rzędy mając postawione mieszkania wieśniaków; domki w nich z drzewa lub gliny, niskie, kryte po większej części słomą, niekiedy drzewem i nędzne... W wioskach pruskich wieśniacy Niemcy żyją daleko schludniej... Przez większą część roku nieci się ogień w piecach na całej Polsce, wyjąwszy Kaszubię i część Prus, gdzie wieśniacy podczas zimy nanieciwszy wśród domu ognisko żyją z trzodami, bydłem i innemi zwierzęty i ptactwem domowem wśród zaraźliwej woni i dymu; tenże obyczaj trwa na Żmudzi i innych prowincjach na północ wysuniętych. Piece wieśniacze zwykle dymne i bez kominów służą, krom ogrzewania mieszkań, do warzenia pokarmów i pieczenia chleba, a domy ich pełne są gęsi, kaczek, kur z pisklęty, owiec, kóz, cieląt i prosiąt dla ochrony ich od zimnego mrozu. Polacy lubią łaźnie itd.“.

Niewiele miejsca poświęcą także poeci opisowi zewnętrznego wyglądu chłopca i strojów ludowych. Grotowski ²⁾ w rozmowie o szlacheństwie podkreśla fizyczną okazałość ludzi:

„Ciało zasie u chłopca będzie ozdobniejsze
Niż u pana i teże daleko mocniejsze“.

Rej w „Przypadkach chłopca plugawego“ ³⁾ przedstawia chłopca-niechluję, co chodzi na wpół zgniły! „Szalawary“ i buty ma zabłocone, nogi brudne, włosy nawet paznokciami nie zaczesane, suknia owalana błotem, otluszczona, pełna pierza i kurzu, także koszula, przytem wielkie paznokcie i robactwo

¹⁾ „Polska czyli o położeniu, obyczajach i urzędach R. P. Królestwa Polskiego“ tłumaczył Wład Syrokomla. Wilno, 1845, str. 45.

²⁾ Grotowski Jan. Sokrates albo o szlacheństwie rozmowa, b. r. i m. w. (Egzempl. Bibl. Ossol., Nr. 5399).

³⁾ „Zwierzyniec“, CXLI—IX, str. 271—5.

we włosach dopełniają obrazu chłopca, który, nie dbając o czystość, żyje gorzej zwierzęcia.

Charakterystyczną częścią stroju ludowego jest siermiega, podana jako znamię stanu chłopskiego przez Kochanowskiego¹⁾. W zimie przywdziewał gospodarz barani kozuch, schowany latem w komorze (Rej i Klonowicz²⁾); ochronę nóg stanowiły buty, u biedaka kurpie (Rej)³⁾. We „Flisie“⁴⁾ poeta opisuje odświętny strój chłopca-flisaka, który można uważać za powszechny wśród Mazurów; tworzą go: sukmana karazyowa z szeroką krajką w białe smugi (przekobiała), białe szarawary i czapka t. zw. magierka (węgierka). U dziewcząt stanowił szczyt marzeń muchalejer (materya) ceglasy i puklasy pas gdański. Codziennym strojem dziewcząt wiejskich były płótnianki, jak wzmiankuje Andrzej Zbylitowski⁵⁾. Dla dopełnienia ubioru chłopskiego wymienić należy jeszcze koszulę, której opisowi poświęca Rej przy wizerunku chłopca plugawego osobny epigram⁶⁾.

Kontrastem chłopca plugawego jest flisak, co staje przed rodzicami „wesoło, szatno, szumno“. Ani pierwszy ani drugi typ nie da się odnieść do ogółu gminy wiejskiej, który niewiele wprawdzie dbał o czystość i o stroje, podobnie jak i uboższa szlachta,⁷⁾ ale plugawością, przez Reja opisaną, odznaczał się chyba w nielicznych jednostkach.

Eleganci wiejscy musieli szczególną uwagę zwracać na obuwie i czapkę, którą zdobiono piórem; oto jak przedstawia wiejskiego tancerza Szymonowicz:

¹⁾ „Odprawa posłów greckich“, w 174—5:

„Jeśli kto chłop, czyli się grofem poczyta,
W siermiedzeli go widzi, w złotychli głowach“.

²⁾ Rej „Wizerunek“, XI Klonowicz „Worek Judaszów“, wyd. Tur, str. 94.

³⁾ Zwierzyniec „Czeladź“, str. 267; tamże „Nogi“, str. 272, wyd. Bruchnańskiego. „Wizerunek“, IX, w. 49, „oracz ledwie w kurpiach chodził“.

⁴⁾ „Flis“ wyd. Węclewskiego, str. 113; wyd. Mrówki str. 85—6.

⁵⁾ „Żywot szlalczika we wsi“: „Młode pastreczki w płótnie biało tkanem“.

⁶⁾ „Zwierzyniec“, str. 273.

⁷⁾ Por. Kromera „Polskę“, wydanie cytow., str. 47.

„Jabym stał, jako stawam, gdy taniec wywodzę,
Piórko za czapkę, gładka skorzenka na nodze“ ¹⁾.

Korczewski informuje, jak chodzili „starsi“; za ich wozem każe kmięć ubrać synowi-studentowi rewerendę zamiast stradyoty ²⁾.

Jeżeli z kolei zapytamy o sposób odżywiania się ludu, stwierdzimy, że było lepsze, aniżeli przypuszczaćby można.

Swoboda łowienia ryb i ptactwa („Roxolania“, „Carmen de bisonte“), korzystanie z bogactw lasu a przedewszystkiem wielka ilość bydła, dla którego nie brakowało paszy, powodowały, że potrawy mięsne nie były rzadkością u stołu kmięcego.

Wójt skarży się w „Rozprawie“ Rejowej w te słowa na księży:

„I kołaczać nie oświęcą.
Aż dasz łopatkę cielecą“ ³⁾.

Widocznie więc święcone chłopskie opływało w dostatek mięsa, skoro plebanowi dawano tak hojną daninę.

W „Schadźce ziemiańskiej“ ⁴⁾ krytykują dworstwem zarażeni goście gospodarza, szlachcica starej daty, co przyjął ich „jałowiczyzną“ pieczoną i gotowaną i szydzą z przyjęcia, które uważają za odpowiednie dla chłopów młocków. Że młockom dogadzano, świadczy i ustęp „Albertusa z wojny“, w którym

¹⁾ „Sielanki“: IV „Kosarze“, str. 23, w. 51—2, wyd. Węclewskiego. Jeden z wielu przykładów przekostyumowania przez poetę klasycznych postaci dla zbliżenia i upodobnienia do znanych typów rzeczywistych, rodzimych.

²⁾ „Rozmowy polskie...“ str. 13, w. 275—86:

„A oblecz się w rewerendę

— — — — —
Pocziwiej ci w rewerendzie,
Niżli w stradijocie będzie;
Zostaw też te szarawary;
Wszak masz jeszcze ubiór stary.
Chodź tak, jako naszy starszy,
A zwłaszcza tu u nas na wsi.
Onym się to zezdnie jeszcze
Przy dworze albo też mieście,
Którzy noszą takie rzeczy,
Chcąc mieć różność od nas kmięci“.

³⁾ „Krótka rozprawa...“, w. 935—6.

⁴⁾ Op. cit., str. 26: „...jałowiczyzny napic i nawarzyć

Dla swych młocków to było tak kazać uparzyć“.

autor wzmiankuje, że Albertus posilił się w karczmie „kłoskami“, które gospodyni dla młocków nagotowała ¹⁾).

Przy opisie chłopskiej uczty chrześcijańskiej nadmienia Anonim-protestant o mnogości potraw: brzeczka, z chlebem, grzanki, groch, placki i moskale — oto przysmaki, którymi raczyli się szczerze goście ²⁾). A Klonowicz, chwając w „Flisie“ ³⁾ bogactwo ziem polskich. pisze:

„Tu chłopek wesół, bo pewnie ma wszystko,
Kiedy ma żytko“.

Nie tylko chlebobójne żyto miewał chłop-rolnik, ale także nie brakowało mu licznych inwentarzy żywego. Tuczne woły, kosmate owce, tłuste jałówki i kozy pasące się na łąkach zapewniały gospodarzowi i sprzężaj do pługów i odzież wełnianą i nabiał; nie brakło i drobiu, więc gęsi, kaczek, łabędzi (!), kurów i gołębi. Lasy dostarczały zwierzyny, miodu; jeziora, stawy i rzeki obfitowały w ryby, nie dziw więc, że w Polsce, kraju bogatym w produkty surowe, pożywienie kmiecia, zwłaszcza osiadłego na całym łanie lub półłanku, było wcale dostatnie.

A przecie powyższą pochwałę dobrobytu wieśniaka należy raczej odnieść do bytu wieśniaka szlachcica, którego szczęście i zasobność wysławiać było modą literacką, przejętą od klasycznych chwalców sielskości. Chłop z biegiem lat coraz mniej miał powodów do pochwały życia wiejskiego, a gdy system folwarcznej gospodarki zaczął uszczuplać pola, uprawiane przez włościan na użytek własny, poczęli małorolni lub bezrolni chłopcy uciekać do miast, a nawet jeżeli jeszcze na wsi zostawali, obciążeni daninami i świadczeniami pańszczyźnianymi, coraz mniej mieli powodu do zadowolenia, a szlachta zastępowała lud w wznoszeniu pochwał błogiej sielskości.

Naogół jednak byt chłopcy był znośny. Klonowicz, którego drobniogłowy zmysł obserwacyjny każe odsłonić przed czytelnikiem zawartość chłopskiej komory, gdzie przechowuje się „wiejskie ubóstwo“, wylicza płótno, przedziwo, kozuchy, sery, gomółki, poście, sadło na zimę schowane, i warzywa, co pozwala wnosić, że i tak skromne wymagania chłopcy znajdowały pełne zaspokojenie. Inaczej było w razie klęski nieurodzaju lub

¹⁾ Wyd. z r. 1649. B. 2 (recto).

²⁾ „Erotyki, fraszki etc., str. 25—6 (patrz wyżej str. 67).

³⁾ „Flis“, wyd. Węclewskiego, str. 12—3; wyd. Mrówki str. 17—8.

pomoru na bydło. Jak nieszczęśliwy był los wieśniaka, któremu grady lub powódź zniszczyły plony, opisuje wymownie Klonowicz w „Victoria Deorum“¹⁾ i „Worku Judaszowym“²⁾. Poeta przedstawia, jak lasy chronią biedaków przed śmiercią głodową, tu zbierają oni żołądź, nasienie buku, gier i grzyby, powodujące nieraz zatrucia. Równoznaczną z nieurodzajem jest kłęska pomoru bydła, która niweczy byt chłop-pasterza. Grozę pomoru ilustruje sielanka p. t. „Pomarlica“³⁾.

Jak w razie kłęski niezwyklej głód zazierał często do chat włościańskich, a za nim i choroby zaraźliwe i śmierć, tak w normalnych warunkach mógł chłop łatwo wyżyć a gospodarny, łanowy kmieć nie cierpiał wcale niedostatku artykułów spożywczych. Obok potraw mącznych stanowiły nabiał i mięso główną część pożywienia; pośród jarzyn nie znano podówczaś wcale ziemniaków, podstawy późniejszego wyżywienia się chłopu, bo jeszcze za czasów Sobieskiego podawano je jako rzadkość na stołach wielkopańskich. Natomiast korzystano już wówczas z importu śledzi, które przywozili flisacy, wracając Wisłą z Gdańska.

O życiu rodzinnem niewiele powiedzą poeci. Wobec powszechnego realizmu ówczesnej doby należy przypuszczać, że uczucie miłości nie odgrywało wielkiej roli w życiu włościan. Tylko sporadycznie mogła miłość wybijać w tej mierze, jak to przedstawia Klonowicz w „Roxolanii“ w opisie namiętnej Fedory, która zapłonęła gorącym uczuciem ku Fedorowi⁴⁾. Uczuciowość nie była jednak obcą ludowi, jak świadczą ustępy „Sobótki“ i „Sielanek“ Szymonowicza. Wiele tu naśladownictwa klasycznych wzorów i przenoszenia gorących afektów pasterzy południa na ziemię *sub arctu*, gdzie uczucia nie przybierają form tak jaskrawych, wiele jednak także pierwiastków rodzimych, ojczystych.

„Panny“ w „Pieśni świętojańskiej o Sobótcie“ to rade do tańca i śmiechu dziewczęta, którym nie obce są zalecanki chłopaków, jak „gładkiego“ Szymka, co „za trzewik zastępuje, a powiada, że miłuje“. Szymek ten to przechera: z jedną „sobie

¹⁾ „Victoria Deorum“, str. 230.

²⁾ „Worek Judasz“, wyd. Turow., str. 132.

³⁾ Szymonowicz, Sielanki, wyd. Węclewskiego, str. 84 i nast. (sielanka XIV).

⁴⁾ „Roxolania“, przekład, str. 58–62.

rzecz znajduje“, a drugiej nogę przystępuje¹⁾. Kontury „panien“ w tym misternym poemaciku są jednak tak niejasne, że wątpić można, czy wszystkie przedstawiają kmiotówny; treścią ich pieśni to uczucie miłosne, albo sentymentalna tęsknota za nieobecny lub utraconym kochankiem, albo przemówka z wyrzutem²⁾. Jeżeli nie forma wszakże, to treść nie musiała odbiegać od pieśni dziewczuch wiejskich.

Klonowicz wspomina o czułych i żałosnych pieśniach dziewczyny wiejskiej³⁾, choć na innem miejscu odmówi chłopom uczuć subtelniejszych, co prawda w ustępie, który jednostronnie wylicza wady wiejskiej rubaszości;⁴⁾ zresztą sam Klonowicz podaje przykład siły uczuć chłopskich w balladzie o Fedorze.

Szczególniejszą uwagę uczuciom miłosnym ludu poświęcił Szymonowicz. Poeta, znający dobrze lud halicki, poznał też tajniki jego serca. Znał on zalecanki młodzieży do Hasiak, Jagienek, Baś, Halek i Paraszek, i choć w sielankach, przez poetę skreślonych, przeważają klasyczne Amarylidy, Testylidy, Neery i Likory, jednak, pomimo użycia nazw klasycznych, nie zaniedbał autor przedstawić postaci rodzimych lub dostosować konwencyonalnych typów do panujących w Polsce zwyczajów, stosunków, poglądów. Świetnym przykładem przykrawywania wzorów klasycznych na modłę rodzimą jest sielanka VIII, p. t. „Dziewka“. Jeżeli weźmiemy do ręki, za wskazówką zasłużonego wydawcy St. Węclewskiego, pierwowzór Teokryta i zestawimy z tekstem polskiej sielanki, dostrzeżemy, że polski poeta nie tylko zmienił zakończenie, nie chcąc za przykładem greckiego autora przedstawić sceny uwiedzenia dziewczyny, ale przydał nadto szereg ustępów, charakterystycznych ze względu na odbite w nich zwyczaje i charakter ludowy. I Dafnis, co przyrzeka, że wiele ukochana zapragnie, tyle jej „zapisze“, a następnie daje dziewczce pierścione, obiecując przysłać „dziewosłęby“,⁵⁾ i dziewczka, która wspomina o skrobaniu się w głowę przy omawianiu ślubu, już to obiecuje wprzód wybadać zdanie rodziców i powiadomić o tem kochanka, albo nie chce zezwo-

¹⁾ Panna V. Wyd. Bibl. powszechnej, str. 105.

²⁾ Porównaj pieśni panny IV, V, VII, VIII, IX, X.

³⁾ „Victoria Deorum“, Rozdz. 21, str. 140.

⁴⁾ Por. op. cit. R. XLI i XLII.

⁵⁾ „I przyjaciele przyszłą i sam w dom przybędę“. w. 82.

lić na swawolną pieszczotę, boć „trzeba wszędzie pocziwości“, a nie wiedzieć, czy ojciec zezwoli na małżeństwo; — wszystko to rodzime i oryginalne, choć sielanka stanowi miejscami dosłowny przekład pierwowzoru greckiego.

Podkreślenie moralności ludu, zawarte w sielance powyższej, spotyka się z wręcz przeciwnymi świadectwami, zawartymi w innych sielankach, choć te zarzuty skierowane są nie do ogółu ale jednostek lub pewnej grupy poszczególnej (czeladź)¹⁾.

Cenniejsze od naśladowanych są sielanki oryginalne, jak „Zalotnicy“, gdzie obok bogatej jedynaczki Neery, która często nowe szaty sprawiała i w srebrnym pasie chadzała, wiodąc rej na tańcach, widzimy, jakby kontrast, biedną, krzywooką Likorę, dzielną robotnicę, co krowy u dojnika doila, gdy tymczasem kochanek Licydas sieczkę rzezał. Jeżeli można wątpić, by Amintasowe zachwyty nad spiącą Neerą były odbiciem uczuć wieśniaczych, realny Licydas i pracowita Likora, która mu „u roboty do serca przypadła“, wydają się postaciami, skopiowanymi na wzór panującego powszechnie typu:

„Pomnisz? kiedyśmy byli pospołu na żniwie —
Pszenicę wtenczas żęto na siedzianej niwie —
Zagon twój był wedle mnie; tak ci tam służyło
Szczęście, żeć sierpa w ręku ledwie dojrzeć było,
Jeszcześ nam przyśpiewała. Przyznać ci się muszę,
Chcąc się tobie sprzeciwić, siłilem się z dusze;
I mówiłem do siebie: Boże, jeśli zdarzysz,
Niech tak zawsze robi wedla mnie towarzysz“²⁾.

Ta zwrotka i następne, w których kochanek wychwala gospodarskie cnoty ukochanej, wspomina zakasane ręce piorącej chusty a wreszcie kończy słowami: „Róbwa już razem 'na się, służba nie na wieki“ i ufny w łaskę Bożą zapytuje, kiedy nadejdzie dzień, w którym staną oboje przed ołtarzem, nie rażą wcale sztucznością; wszystko to tak prawdziwe i rodzime a przytem piękne i proste, że wierzymy, iż poeta kreśli realny przy-

¹⁾ „Chociaż czeladź trzymają gorzej niż w klasztorze, Przedsię co rok bywają z bykowem we dworze“. — „Kiermasz“, w. 19—20, wyd. Węcl., str. 49. (Bykowie stanowiło karę pieniężną za spłodzenie dziecka nieślubnego). W sielance „Żeńcy“ przedstawia poeta gospodynię starosty, która pomimo podeszłego wieku swawoliła z parobkami.

²⁾ Wyd. Węcl. w 131—8, str. 76 n.

kład sielskiej miłości, oparty na obopólnem umiłowaniu chlebobodajnej pracy i ufności w łaskawość Bożą. Niewyszukane uczucia, pogodny nastrój wiersza, prawdziwie sielski, odbija jaskrawym kontrastem od poprzedniego ustępu, który może nie mniej piękny, nie mniej artystycznie nakreślony, jednak bez tej siły i teźyzny życia, która tryska z ustępu o Licydasie. Odejmiemy klasyczne nazwiska dziarskiej parze, a całość przedstawi się jako wdzięczny bez skazy obrazek, w którym wiele słońca, barw i mocy, a poszczególne postacie codzienne, opalone żarem słonecznym, utrudzone codzienną pracą, lecz w pracy tej życiodajnej rozkochane i dlatego szczęściem i zdrowiem promieniejące.

Szymonowicz, piewca uczuć prostaczych, zapozna też czytelnika z tonem i barwą pieśni ludowych, gdyż pomimo artystycznej transformacji przebija ludowy charakter z niektórych strof „sielanek“.

Cechy ludowe posiadają szczególnie czterowiersze, zamieszczone w VI sielance p. t. „Mopsus“, n. p. czterowiersz, zaczynający się od słów: „Próżność mię pod kądzielą, matko, posadziła“ (w. 73—83) lub „Gąsięta mi po trawie matka paść każała“, albo żale na los sierot u macochy („Kwoczka po brzegu chodzi, kaczkęta pływają“). Znamiona podobne noszą także inne następne, opiewające Halenkę, Basię, Jagienkę, które przypominają nawet zwrotami analogicznymi późniejsze, znane nam pieśni ludowe, jak n. p. wiersz:

„A kiedy mię Jagienka piękna pocałuje,
Ani mleko ani jabłko tak smakuje“¹⁾,

lub

„...skoro Halenka ukaże swe lice,
Nic nie są jasne strugi, nic są krynice“²⁾.

Pieśni w „Sielankach“ Szymonowicza i „Sobótce“ Kochanowskiego świadczą, że pieśń w w. XVI przybrała już stałe formy. Świadcstw, że lud wiejski, szczególnie kobiety pielegnowały pieśń, nie braknie w poezji Już prof. Nehring³⁾ zebrał szereg zapisek, stwierdzających, że lud chętnie śpiewał czy o Szafrańcu ściętym za rozboje, czy o lipce, a zwłaszcza nie żało-

¹⁾ Wyd. Węclewskiego, w. 125—6.

²⁾ Tamże, w. 129—130, podobnie w. 121—2.

³⁾ Altpolnische Sprachdenkmäler, Berlin 1886, str. 219 n.

wał gardła przy kuflu. Do zapisków tych, czerpanych przeważnie z pism prozaicznych, można przyłączyć świadectwa, za warte w poezji. {Prócz „Pieśni o sobótcie“ J. Kochanowskiego, której budowa sama wskazuje, że śpiewano pieśni dziewczęce w czasie obchodu sobótkowego, i prócz niejednokrotnie może konwencyonalnych wzmianek o śpiewających pasterzach i pasterkach, mamy szereg ustępów, które dowodzą niezbicie, że chłop polski kultywował śpiew gorliwie. Rej wspomina w „Wizerunku“ o oraczu śpiewającym „nadobnie“ podczas nocnej pracy przy świetle księżycowym¹⁾; Anonim-protestant, jakby dając świadectwo prawdziwości słów wieszczą z Czarnolasu, że obchody sobótkowe odbywały się „nie bez pieśni, nie bez grania“, zaświadcza, że niewiasty śpiewały podczas palenia sobótki stare pieśni²⁾. Klonowicz zanotuje zwyczaj śpiewania piosnki oraczej przy wyjeżdżaniu pługów na pańszczyznę, po małych miasteczkach wykonywaną nie tylko przez mieszczan, ale nawet przez samego burmistrza, który pierwszy pług w pole prowadził i pierwszy też zaczynał śpiewać nieznaną nam bliżej „piosnkę oracką“, a pospólstwo „opiewało“ czyli wtórowało³⁾.

W „Roxolanii“ słyszymy kołysankę, śpiewaną jęklonie w dzień i w nocy nad kolebką dziecka;⁴⁾ w „Victoria Deorum“⁵⁾ poeta wspomina o wiejskiej dziewczynie, co dojąc krowy, przenikliwie (*acuta voce*) śpiewa piosnki miłosne (*questus Veneris et carmina blanda*). W „Flisie“ nadmienia „pieśń o świętej Barbarce“, ułożoną przez mądrego rotmana a śpiewaną przez flisaków⁶⁾ — a nawet cały poemat, poświęcony opisowi spraw flisowskich a napisany, „ku przestrodze i ucieszeniu szyprów

¹⁾ „Wizerunek“, I, w. 79—82.

„Miesiąc też także wszystkim pracującym w nocy,
... jest... na wielkiej pomocy,
Zasz spracowany oracz nie nadobnie śpiewa,
Róbiąc w jego jasności pracy swej ulżywa“.

²⁾ Anonim-protestant: Erotyki, Fraszki etc., str. 50, w. 3.

³⁾ „Worek Judasz“, wyd. Tur., str. 76.

„... pług jego (burmistrza) przodkiem
Wyjeżdża na pańszczyznę a radzieckie szrodkiem,
Prostacy na ostatku: Burmistrz naprzód śpiewa
Onę piosnkę oracką, pospólstwo opiewa“.

⁴⁾ Roxolania, w t. 1458—1462; w. p. 1409 n., str. 55.

⁵⁾ „Victoria Deorum“, str. 140, R. XXI.

⁶⁾ „Flis“, wyd. Mrówki, str. 69.

polskich, po Wiśle pływających i ku ulżeniu na wodzie tęskności ich“, ułożył w strofach nadających się do śpiewania; widocznie śpiew był gorliwie przez flisaków kultywowany. Inny poeta, autor „Gęśli różnorymych“, Jan Rybiński,¹⁾ wzmiankuje o śpiewach podpitych chłopów, wracających z miasta.

Głosy te dowodzą, że gmin wiejski piełęgnował pieśń świecką z równem zamięłowaniem, jak polską pieśń religijną która, dzięki ludowi, niechętnemu niezrozumiałej łacinie, zdobywała sobie należne prawa w obrębie kościoła. Donośny śpiew, płynący z piersi chłopskich, zapełnił nie tylko kościoły pieśniami religijnymi „*in vulgari*“, ale także rozlegał się w świeckich piosnkach już to tęsknych już to swawolnych wśród pól i chat, nie brakło go i w stajniach ani w gospodach.

Szczególnie kobiety piełęgnowały pieśń a skłaniał je do tego, prócz wrodzonej uczuciowości, tryb zajęć kobiecych. Zakres prac gospodarczych kobiety wiejskiej przedstawia Szymonowicz w ustępie o Likorze²⁾. Gospodyni miała w swej ręce zarząd gospodarstwa domowego, pracę około nabiału, troskę o drób, z czego należną daninę (sery, kurczęta itp.) odnosiła do dworu³⁾.

Sylwetkę skrzętnej gospodyni wiejskiej kreśli Klonowicz w „Victoria Deorum“⁴⁾. Ona przechowywa mienie, pilnuje dobytku, robi zapasy żywności, przędzie nici na tkaniny⁵⁾. Podczas nieobecności męża zbiera chróst i gotuje przy ognisku roznieconem. Następnie zastawia na stole nabiał i mączne potrawy, okraszone kawałkiem mięsa lub słoniną. Nadto karmi przy piersi dziecinę, którą podaje następnie dla pieszczot ojcu. Czasem też panuje niedostatek i wieśniak zadowolnić się musi wodą i solą.

Piękny ten obrazek, odsłaniający życie chat, zestawić można chyba z analogicznym opisem trosk matczynych w „Roxolanii“⁶⁾. W poemacie tym przedstawia Klonowicz jednak mniej

¹⁾ „Gęśli różnorymych księga I“, gęśl III (1593).

²⁾ Szymonowicz, Sielanki. „Zalotnicy“, str. 81—3, w. 131 n. Do gospodyni należało dogłędanie bydła, pranie chust, praca przy żniwach.

³⁾ „Victoria Deorum“, str. 228, R. XXVIII.

⁴⁾ Tamże, str. 139, R. XXI.

⁵⁾ Por. zakończenie „Zwierzyńca“:

„Bo komu inochody nie stawa, więc grędą,
A baby, gdy lnu nie masz, niech konopie przędą“.

⁶⁾ „Roxolania“, w. t. 1457—84; w. p. 1409—35, str. 55—6.

pogodną scenę, tu nie dobrobyt, ale nędza towarzyszy dziecku, co płacze w kolebce. Nie uciszają dziecka kołysanka ani pocałunki matki; płacze, bo głodne a pierś matki zawiędła, pusta. Dopiero postraszone wrzuceniem do wody i oddaniem wilkowi ucichnie niemowlę. Twardy jest los chłopskiego dziecka, owinięte w szmaty ma lichy pokarm a matka rzadko go dogląda. Zdane na siebie rośnie bez opieki nauczyciela, jako chłopak harcuje na kiju łykiem uwiązany niby na koniu, potem łowi ptactwo, wspina się po drzewach z narażeniem życia, a gdy zmęźnie, czeka go ciężka praca ¹⁾.

Gospodarnej Likorze i skrzętnej gospodyni, przedstawionej w „Victoria Deorum“, przeciwstawia wierszowana literatura ciekawą, ze względu na bezpośredniość narracji, opowieść o Maśce, co źle doglądała dobytku Maćkowego, podaną przez autora „Gospodarstwa dla młodych i nowotnych gospodarzów“ ²⁾. Wit Korczewski napomyka o niezgodnych małżeństwach, w których pijani mężowie bili żony ³⁾.

Życie sąsiedzkie znalazło wyraz w ujemnej formie przez podkreślenie plagi sporów granicznych, które opisuje Klono-wicz w „Victoria Deorum“; tenże autor wzmiankuje na innym miejscu o złym sąsiedzie ⁴⁾.

Jako zbiorowość pojawia się lud rzadko, czasem tylko dla protestu przeciw nowym ciężarom pańszczyźnianym wystąpi jako „gromada“ wobec „dworu“, zresztą łączą go jedynie wspólne uroczystości, zwyczaje i wspólna niedola w nieszczęściu. Ludową na wskrós uroczystością była sobótka. Prócz Kochanowskiego ⁵⁾ pisze o tej uroczystości tylko Anonim-protestant ⁶⁾. Niestety ani jeden ani drugi nie poświęci opisowi obrzędu wiele miejsca. Kochanowski opowie krótko, że na dzień św. Jana zgodnie z zwyczajem, przez matki podanym, palono sobótkę w czarnym lesie; około ognia zasiadała na murawie

¹⁾ „Roxolania“ w. t. 1513—20; w. p. 1452—62, str. 56—7; w. t. 631—90, w. p. 628—75, str. 29—31.

²⁾ „Gospodarstwo“ przez M. W., 1596, str. D₂ recto.

³⁾ „Rozmowy polskie...“ str. 70.

⁴⁾ „Victoria Deorum“, str. 503. R. XXXVIII; Worek Judaszów wyd. Tur, str. 66 i 132.

⁵⁾ „Pieśń świętojańska o sobótcie“ Pieśni księgi trzecie, wyd. Bibl. Powszech., str. 99—116.

⁶⁾ „Erótyki, fraszki“ etc. „O sobótcie“ str. 50.

„wszyscy wieść“ kołem; w pośrodku było zaszczytne miejsce dla wiejskich honoracyorów. Wiejscy muzykanci z nadobnym bębennicą zagrali na swych instrumentach a przed zebranych występowało sześć par dziewczek, jednakowo ubranych, przepasanych bylicą, które z kolei śpiewały pieśni przeważnie miłosne. Anonim-protestant przytoczy anegdotę o przygodzie, która wydarzyła się podczas obchodu sobótki, samemu obrzędowi ludowemu tymczasem poświęci zaledwie kilka wierszy, przypisując kobietom palenie ognia sobótkowego, przy którym jedne „stare piosenki śpiewały“ a drugie skakały przez ogień:

„Niewiasty na wsi sobótkę nieciły,

— — — — —
Więc jedny stare piosneczki śpiewały
A drugie przez ogień skakały“.

Obaj przytoczeni poeci akcentują zgodnie, że główną rolę w obrzędzie odgrywały kobiety, — one przechowują tradycję obchodu, śpiewając stare pieśni a nawet skaczą przez ogień. O bylicy, którą przepasywały się dziewczki w czasie sobótki, wspomni też inny autor, podkreślając jej skuteczność leczniczą. Oto w „Rozmowach“ ¹⁾ Korczewskiego daje wytrykusz zbitemu przez chłopów klesze następującą radę:

„Zmyj się święconą bylicą,
Bo tak u nas głowy leczą“.

Zbiorowo występował lud także podczas zabaw, które wypełniały tańce o rozmaitym charakterze i rozmaitej formie. Klonowicz opisuje w „Roxolanii“ rodzaj tańca wojennego, uprawianego przez pasterzy. O współudziale dziewcząt niema wzmianki, pasterze występują z „żelazem“ w prawicy a spory wynikłe kończą się często krwi rozlewem, to też poeta określa je: „*Non Veneris ludi, sed sunt praeludia Martis*“ ²⁾).

¹⁾ „Rozmowy polskie...“ str. 40, w. 144—6; por Reja. „Postyllę“, list 201 a; „Czarownica powołana“ s. 22 (wyd. w Gdańsku 1714); Fr. Gawęłek. Przesady, zabobony, środki lecznicze i wiara ludu w Radłowie (Materiały antrop. archeol. i etnograficzne Ak. Um. t. XI).

²⁾ „Roxolania“, w. t. 621—6; w. p. 617—23, str. 29. Co było tem żelazem, czy nóż czy topór góralski, używany podczas „zbojeckiego“ tańca tatrzańskich górali, nie wiemy. Kondratowicz wymienia w przekładzie nóż, w tekście łacińskim znajdujemy tylko ogólne określenie *ferum*, następnie *arma corusca*.

O sòbótkowym tańcu śpiewają panny w „Pieśni świętojańskiej...“ Po podaniu rąk płaśały dziewczki w koło ¹⁾, a tańce były rozmaite; panna 2 wymienia poszczególne rodzaje:

„Postępujmyż tedy *krokiem*,
Ale nie masz, jako *skokiem*.

Skokiem taniec nasnadniejszy,
A tem jeszcze pochodniejszy,
Kiedy w bęben przybijają“.

„Trefne pęsy z ukłony“ i „goniony“ nie były obce dziewuchom wiejskim, skoro wspomina o nich Szymonowicz, przedstawiający w „Sielankach“ kilka tancerek wiejskich i to niezgrabną Likorę, i Neerę, co rej w tańcach wodziła, ²⁾ i gospodynię starosty, co choć nie młoda:

„A w karczmie albo w tańcu ptak jej nie doleci,
Gdy podolek rozpuści, wymiecie i śmieci“.³⁾

Tańce były ulubioną zabawą wiejską, na tańcach używała też czeladź, ⁴⁾ one stanowiły atrakcyę kiermaszów, ⁵⁾ one także były obok uczty najważniejszym momentem wesela chłopskiego.

Niestety, poezya nie przekazała nam obrazu najciekawszego i najbarwniejszego ludowego obrzędu. Wszakże wesele było najgłówniejszą uroczystością w życiu chłopa, bo obrzędem tym inaugurowali parobczak i dziewucha nową fazę życia, stwarzając odrębne ognisko rodzinne na własnem gospodarstwie, na którem już „dla siebie“ pracowali. Znaczenie tego aktu, który miał nadto inne wartości życia, starał się zillustrować uroczysty obrzęd weselny, stanowiący kołonę zwyczajów i obrzędów ludowych. Z XVI w. zachował się jedynie fragment „Tragedyi żebraczej“, przedstawiającej weselisko dziadów, odbyte wśród pijatyki w karczmie. Wprawdzie Szymonowicz napisał

¹⁾ Panna 1: „Czemu sobie rąk nie damy“,
Panna 3: „Za mną, za mną piękne koło“.

²⁾ Sielanka „Zalotnicy“, str. 76—83, wyd. Węclewskiego: „Lubo cie w pęsy wzięto lub do gonionego (w. 125).

³⁾ Szymonowicz: „Sielanki“, wyd. Węclewskiego. „Żeńcy“ str. 118, w. 151—2.

⁴⁾ Tamże, por. sielankę: „iKermasz“, str. 48 n.

⁵⁾ „On [gospodarz] w roczne święta kiermasze sprawuje,
Młódz przy poświacie po trawie tańcuje“.

Szymonowicza wiersz „Wiejska szczęśliwość“, wyd. Węclewskiego, str. 147, w. 79—80.

sielankę p. t. „Wesele“,¹⁾ lecz z utworu tego, wybiegającego zresztą poza XVI w., poznajemy tylko rodzaje instrumentów, na których grywano, jak: gęśle podgórskie, regały, skrzypice włoskie, fletnie i piszczałki. To pominąwszy, opis sielankopisarza zbyt stereotypowy, wszak zebranie gości, jedzenie, picie, muzyka, pijanie zdrowia przyszłego małżeństwa bywało na każdym weselu bez względu na stan, kraj i narodowość.

Pozatem poeta nie kreśli żadnych zwyczajów obrzędowych, a pieśni, śpiewane na weselu, to prawie dosłowne przekłady miłosnych pieśni Teokryta, Biona, Moschusa. Inna sielanka Szymonowicza p. t. „Kołacz“²⁾, choć przedstawia scenę z życia drobnej szlachty, ma ustępy odpowiadające treścią i tonem zwyczajom ludowym, jak ustęp o kołaczach:

„Kołaczę grunt wszystkiemu, a można rzec śmieie:
Bez kołaczy jakby nie było wesele,
Laską w próg uderzono. Już kołaczę dają,
A przed kołaczmi panie nadobnie śpiewają
I taniec prędko wiodą i kleszczą rękami“³⁾.

Również treść śpiewanych pieśni, zawierających aluzję do młodej pary a dostosowanych do obrzędu z kołaczem, mogła odpowiadać osnowie ludowego obrzędu, wiemy bowiem, że życie drobnej szlachty niewiele różniło się od życia kmieci. Miaskowski wspomina o mazowieckiej szlachcie, która tak schłopiała, że nosiła siermięgę, bo też sama, nie mając poddanych, musiała uprawiać rolę i wykonywać wszystkie prace rolnicze.

Podobnie jak opisu wesela chłopskiego, braknie też opisu dziewczosłębów⁴⁾.

Jako zbiorowość występował lud także w chwilach nieszczęścia lub z konieczności wobec wrogiego najeźdźcy. Szczególnie wschodnie kresy, po których Tatarzy zapuszczali zagony, były narażone na ciągłe utarczki z wrogiem. Już Hussowczyk wysławiał rycerskość wieśniaczą małopolskiego ludu, następnie wspomni o walkach z Tatarami Kłonowicz. Autor „Pożaru“

¹⁾ L. c., sielanka II, wyd. Węclewskiego, str. 8.

²⁾ Sielanka XII., wydanie Węcl., str. 71 n.

³⁾ Tamże, w. 105—9, str. 74—5.

⁴⁾ Obrzęd dziewczosłębów spotykamy w znanej przez Wiszniewskiego komedii p. t. „Marancya“, lecz Matyaszek i Marancya należą do czeladzi pańskiej, która już przyjęła miejskie zwyczaje; zresztą pochodzenie ich ludowe jest wątpliwe.

opisuje w wcześniejszej „Roxolanii“ chłopa, który zbrojny sieje, żnie zboże i nie bez przyczyny obciąża sobie ramię kołczanem, bo nieraz:

„Krew się rumieni na kłosach ze żniwa.
Nieraz gdy siądą południać żniwiarze,
Wróg uzbrojony obiad im przerywa...“.

Tatarzy niszczą i palą wsie i zabierają w jasyr powiązanych łykiem jeńców; kto nie stanie do obrony z orężem w dłoni lub nie ma sił do walki z wrogiem, popada w niewolę¹⁾.

Nie dziw, że taki stan ciągłej niepewności musiał wśród ludu kresowego wytworzyć potrzebę stałego pogotowia, co sprawiło, że chłopstwo Ukrainy nabierało cech ludności na wpół wojskowej, czego wyrazem stał się osobliwy charakter t. z. kozactwa.

Tok życia, zajęcia rolnicze, położenie społeczne i wierzenia religijne to czynniki, wytwarzające życie moralne ludu.

Wprawdzie więcej materiału dla scharakteryzowania ludu w tym względzie dostarczyłaby współczesna literatura homiletyczna lub zapiski sądowe, ale także w poezji najjaskrawsze momenta moralnego życia chłopa wywołają wzmianki pisarzy, które ukazują, co najbardziej uderzało współczesnych.

Wzmianki najczęstsze dotyczą przekraczania prawa własności i opilstwa. Kłonowicz, aby zaznaczyć zupełny brak poszanowania obcej własności u chłopów ruskich, pisze:

„Kradzież jest jako przemysłu gatunek,
Kto zasię odkradnie, z odwetu się szczyci“²⁾.

Że na innych ziemiach Rzeczypospolitej nie była kradzież również rzadkością, świadczą liczne ustępy. W „Worku Judaszowym“ wymienia poeta leniwca, co „nie rad żnie, nie rad kosi a w cieniu rad siada i żeńcom i kosiarzom z kobiałki wyjada“³⁾. Autor satyry „O przechernej i sztucznej naturze chłopskiej“ narzeka na zagrodników, kradnących w pańskim gumnie i w stodole. Rej wspomina w „Wizerunku“ o chłopie, zakradającym się do kabatów⁴⁾. We „Flisie“ opi-

¹⁾ „Roxolania“, w. t. 1312—24; w. p. 1265—78. str. 50—1. Por. ust. „Worka Judaszowego“ wyd. Tur., str. 90.

²⁾ „Roxolania“ w. t. 1559—60 (*solers industria*), w. p. 1499—500, str. 58.

³⁾ L. c., wyd. Turowsk., str. 103.

⁴⁾ L. c., ks. II, w. 171—2.

suje Klonowicz, jak flis, idąc po chróst, kradnie chłopom gęsi, które chowa do biesag ¹⁾. Zły sąsiad, opisany w „Worku Judaszowym“, spasa i kradnie zboże sąsiedzkie. Kwestarze wiejscy zabierają często zebrane na ofiarę pieniądze. ²⁾ Słowem: poczucie obcej własności było wśród ludu słabo utwierdzone.

Nałóg pijaństwa, bądź też chłopą pijącego przedstawi szeregi poetów. Rej zaznaczy, że „wszystka rokosz, chłopą plugawego“ piwem leć zamusnąć. ³⁾ Bielski, przeciwstawiając życie chłopą zbytowi mieszczan, podnosi, że gdy mieszczanie używają win i korzennych napojów, „kmiotek tylko w niedzielę piwa trochę skusi“ ⁴⁾; na innem miejscu nadmieni poeta, że chłopą krytykują w karczmie swoich panów ⁵⁾, co także powtórzy, niezależnie od autora „komedyi Justyna i Konstancyi“, autor „Proteusa“, który pisze, że chłopą, niezadowoleni z rosnącego ucisku, szemrzą „przy pełnej“ przeciw panom ⁶⁾. Korczewski ⁷⁾ wkłada w usta kmieciowi opowiadanie, jak się ten wyżył nałogu pijaństwa. Najsilniej wystąpił przeciw opilstwu S. Klonowicz. Szereg ustępów „Roxolanii“ i „Worka Judaszowego“ omawia napoje i kreśli skutki nadużywania.

Pierwszy polski szermierz trzeźwości zwalcza szczególnie używanie gorzałki, gdy tymczasem piwo uznaje za napój zdrowy dla żniwiarzy i gani tylko nadmierne picie. Poeta opisuje sposób przyrządzania piwa i zwyczaj nadmiernego pijania na Rusi. Wódkę uzna Klonowicz za wymysł piekielny i jej przypisuje wiele zła, przedstawiając, jak przez jej nadużycie ludzie upodabniają się do zwierząt, jak wiele powoduje ten napój przekleństw, bitek i jak niszczy siły ⁸⁾. Również w „Worku Judaszowym“ i „Victoria Deorum“ poeta piętnuje pijaństwo; chociaż wywody te ⁹⁾ mają charakter ogólny, nie brak wskazówek, że także do chłopów się odnoszą, bo „Worek Judaszów“ zawiera

¹⁾ Op. cit., wyd. Węclewskiego, strofa 300—2, str. 70—1.

²⁾ „Worek Judaszów“, wyd. Turowskiego, str. 132.

³⁾ „Zwierzyniec“, wyd. Bruchnańskiego, str. 272.

⁴⁾ Satyry: „Rozmowa baranów“, w. 231—2, str. 30.

⁵⁾ „Komedia Justyna i Konstancyi“, wyd. Wierzbowskiego, str. 33.

⁶⁾ Op. cit., w. 76. „O was przy pełnej mówią chłopą“.

⁷⁾ „Rozmowy polskie...“ w. 550—6, str. 23.

⁸⁾ „Roxolania“, w. t. 833—1006, ustęp przekładu XXI, XXII, XXIII, str. 36—40.

⁹⁾ „Worek Judaszów“, wyd. Tur., str. 123—5. „Victoria Deorum“, R. XXXV „*Incommoda ebrietatis*“.

również ustęp, który szczególnie zwraca się do gminu. Oto w opisie napadu tatarskiego mówi poeta, że prędzej płomienie ogarną chaty, aniżeli podpici chłopci dostrzegą nieprzyjaciela.

„Gdy się gmin nieostrożny rozpije, rozpiesci,
Niż o nieprzyjacielu wieść przyjdzie, płomienie
Pierwej ujrzyś ogniste i krwawę strumienie“¹⁾.

Autor „Gospodarstwa“ charakteryzuje chłopów mikstątników jako utracyuszy, co „dwa dni robiąc, w trzeci to przepiją“²⁾. Baba w „Rozmowach“ Korczewskiego wyzna, że czarowała, by ochronić za mąż wydane dziewczki przed opilstwem mężów:

„Iżem trochę czarowała,
Gdym dziewczkę za mąż dawała:
Chcąc, iżeby jej nie bijał,
A iżby się nie upijał,
Bo więc ci pijani chłopci
Radzi stroją dziwne fochy“³⁾.

O fatalnych skutkach pijaństwa poda zgodny sąd także przytaczany już dziejopis: Istnieje „obyczaj pijania po gospodach, do których pospólstwo (gwoli pijania) uczęszcza. A ta swawola tak jest powszechną u ludu, iż co powszednich dni zarabia, w dni świąteczne na pijaństwie utracą“⁴⁾.

Jakby wymownym przykładem słów autora „Proteusa“, że przy pełnej rozwiązują się usta trwożliwych wieśniaków, jest święty wiersz dziedzica pól czarnoleskich p. t. „Przymówka chłopska“. Częstowany przez pana, samego poetę może, odważa się włodarz na wspomnienie dawnych czasów, kiedy pan kmiotka nie gardził osobą i razem pijali, a choć baczny, by „słówkiem nie wyleciał“, oceni krytycznie teraźniejszość krótkimi lecz ważnymi słowami: „dziś... postawy dosyć, wątku mało“⁵⁾.

¹⁾ „Worek Judaszów“, wyd. Tur., str. 90.

²⁾ „Gospodarstwo dla młodych a nowotnych gospodarzów...“ str. D₁ recto.

³⁾ L. c., w. 950—5, str. 70.

⁴⁾ Kromer: Op. cit. str. 53. Tamże podaje historyk jedną z pośrednich przyczyn zła: „Gospody stanowią niemałe źródło dochodów publicznych i prywatnych“.

⁵⁾ Kochanowski, Pieśni księgi I, wiersz XXVIII, wyd. Bibl. powszechnej, str. 34.

Rej, co sam kielichem nie gardził i znał życie gamrackie, jak mało kto, wytknie chłopom przesiadywanie w karczmie ¹⁾, co mimo, że było wcale powszechne, uchodziło za rzecz nieprzystojną dla chłopów a tem bardziej dla szlachty: „Ledwie się to i chłopom słusnie zejdzie na wsi“ ²⁾ pisze poeta, odczuwający żywo przepaść stanową, dzielącą mizernego chłopka od szlachetnie urodzonego ziemianina. Autor „Apoftegmatów“ poda również, jakby z życia potocznego wziętą rozmowę chłopca z karczmarką, co oszukiwała chłopów przy rachunku ³⁾, a na innem miejscu zaznaczy, że podczas kiermaszów i na św. Jana najczęściej przekraczano miarki ⁴⁾.

Również, żalący się na zepsucie ludu wiejskiego, Pleban w dyalogach Korczewskiego występuje przeciw pijaństwu, lecz z słów jego łatwo wyczytać można, że zarzuty nie odnoszą się do ogółu, lecz tylko do poszczególnych osobników; awanturników zaś pijaków nie brakło na wsi polskiej.

„Najdziesz pijanicę gracza,
Lepszego niżli oracza,
Lepiej umie kozyrować,
Niżli młócić albo orać;
Więc część przepije, część straci,
Potem biciem długi płaci,
Zbije tego, komu dłużeń.
I chce być od długu próżen“ ⁵⁾.

Oto sylwetka wiejskiego awanturnika.

O podchmielonym chłopku, co jedzie „kwicząc“ z miasta, napomknął Rybiński⁶⁾, a Ciekliński wprowadził na scenę w swym swobodnym przekładzie Potrójnego⁷⁾ pijanego pacholka

¹⁾ „Krótka rozprawa...“ str. 35 w. 1024—5.

„Jako pies na piecu tyjesz,
Siedząc w karczmie gębę myjesz“.

²⁾ „Wizerunk“, II. w. 485.

³⁾ „Apoftegmata“ przy Zwierciadle, wyd. Kallenbacha w Bibl. dzieł wybor., t. 308, str. 91. O dopisujących fałszywie szynkarzach wspomina także Bielski.

⁴⁾ „Wizerunk“, XII, w. 991—2.

„...będziesz miał gościa..., więc chłopca oszywaj w... kaftanie,
Choć mu sie ze łba kurzy, by o świętym Janie“.

⁵⁾ „Rozmowy polskie...“ str. 41, w. 172—9.

⁶⁾ „Gęśli różnorymnych“ ks. I, gęśl III.

⁷⁾ Op. cit., str. 114 5.

Wójtowicza, rozprawiającego o rozmaitych sposobach karania chłopów, — prototyp to częstego w późniejszej komedyi typu chłop-pijaka. Charakterystycznem jest także, że wyraz chłop w znaczeniu pogardliwem używany jest przeważnie na określenie pijaka; terminologię tę, spotykana szczególnie u Reja i Bielskiego ¹⁾, musiała wywołać analogia z życia codziennego, w którym widok chłop-pijaka musiał być częsty.

Szereg przygodnych wzmianek o ludzie wiejskim nie zastąpi pism, określających charakter chłopów i jego psychikę, pozwoli jednak, nanizany na nić krytycznego badania, na fragmentaryczne wprowadzić i uzupełnić, jednak zawsze ciekawe odsłonięcie nieznaną nam psychikę ludową z przed przeszło lat trzystu. Świadczenia autorów są nieraz sprzeczne i różniące się, bo nie brakło już wówczas zróżniczkowania, a pomimo swego ubóstwa pozwolą przecie na pewne ogólne wnioski.

Jedną z głównych cech chłopów polskiego XVI w. to konserwatyzm; lud żyje chętnie wspomnieniem minionej przeszłości, w której i dola społeczna była lepsza i wyżycie łatwiejsze. Dlatego odnosi się chłop nieufnie do wszelkich zmian i nowinek:

„Bo stare ustawy,
Które są dla dobrej sprawy,
Nie mają być odmieniane,
Ale w całej chowane“ ²⁾.

Takie stanowisko zajmuje wobec sporów religijnych i innych zagadnień życia. Konserwatyzm ten widzimy także w poszanowaniu dawnego stroju ³⁾. Z silnej wiary ludu płynie rezygnacja, cechująca chłopów, którą charakteryzuje dobitnie Kłownicz ⁴⁾. Mimo klęski, mimo krzywdy ze strony sąsiada znosi bez szemrania swój los, nie narzeka, lecz cierpi pokornie, zdając się na zrządzenia Boże. Spotykamy wprowadzić u Bielskiego wzmiankę o chłopie, co się „obiesił w lesie“, lecz to sprawa „Pokusy“, jak zgodnie z wierzeniami ludu przedstawia poeta ⁵⁾.

¹⁾ Por. Reja „Figliki“, Bielskiego „Sejm niewieści“, str. 77, i „Komedia Justyna i Konstancyi“, str. 68.

²⁾ Korczewski, Rozmowy polskie, str. 10.

³⁾ Tamże, str. 13.

⁴⁾ „Worek Judaszów“, wyd. Tur., str. 132.

⁵⁾ „Komedia Justyna i Konstancyi“, str. 33, w. 549.

Rezygnacya chłopa ma źródło obok wierzeń religijnych w poczuciu bezsilności; więc choć trapi go pan, grabi żołnierz, a i rzadko szczędzi pleban, chłop pociesza się, że to „nie nowina na świecie, iż kto kogo może gniecie“ ¹⁾. — Filozofia życiowa ludu znajduje wyraz w przysłowiach; niektóre z nich są powszechną własnością narodową, inne są ściśle ludowego pochodzenia. Że były one wśród ludu rozpowszechnione, dowodzi fakt, iż osoby stanu włościańskiego, występujące w dyalogach, często przysłowiami się posługują, jak wójt w „Rozprawie“ Rejowskiej, kmieć u Korczewskiego, którzy wplatają przysłowia dla okraszenia swych przemówień; szczególnie częste są przysłowia u Reja, który miał w nich upodobanie niezwykłe.

Ciężka praca na chleb codzienny i nierzadko odczuwany głód, jak na przednówku lub podczas nieurodzaju, kiedyto w leśnych płodach szukano pożywienia, wyrobił w wieśniaku surowy realizm życia, który przejawia się w tem, że ceni tylko dobra spożywcze. To skłania tak życzliwego przyjaciela ludu, jakim był Klonowicz ²⁾, do sformułowania zarzutu, że lud jest niewolnikiem żołądka (*mancipium ventris*) i lekceważy „rzeczy niejadalne“ i tych, co nie posiadają gumna pełnego zboża. Chłop rzadko spogląda w niebo, nieczuły jest na pienia poetów, słowem jest prostakiem (*horrida simplicitas*), stąd wyraz chłop jako synonim prostaka ³⁾ zachowany po dziś dzień, podobnie jak słowo gbur, znaczące w XVI wieku tyle, co chłop ⁴⁾.

Klonowicz tłumaczy prostactwo wiejskie przyrodozem nieokrzesaniem i wpływem otoczenia, np. ciągłym obcowaniem z bydlętem.

Wyliczając wady gminu, poeta nadmienia także, że lud nie umie pięknie wyrażać się, nie zna dowcipem zaprawionych żartów, lecz tylko docinki i krzyki rubaszne, kłótnie i swary. Wszy skto nazywa chłop po imieniu, głupio dogadza miłośnikom niewoląc chytrością kochanki; przytem cechuje go brak go-

¹⁾ Rej, „Krótka rozprawa“, str. 30.

²⁾ „Victoria Deorum“, str. 634—5.

³⁾ Stanisław ze Szczodrkowic, Op. cit.

„A święte za chłopcy mają,
Prostaki je poczytują“.

⁴⁾ „Lepszy byt lada u gbura

Niżli u mnie, chociam pleban“. Korczewski, Rozmowy.., str. 46.

ścinności i życzliwości dla przybysza. Lecz z pism tegoż autora i innych poetów możnaby podać przykłady wprost przeciwnych cnót i zalet. Klonowicz wychwala w „Flisie“ chłopów jako wynalazców promu i sławi zmyślność Mazurów, mistrzów w budowaniu szkut, dubasów i innych statków ¹⁾; Rej przedstawia kilkakrotnie objawy sprytu i humoru chłopskiego, także rubaszość wyrażen wcale go nie razi, czego dowodzi fakt, że sam pełną dłońią zaczerpnął z bogatej krynicy ludowego słownictwa; a komedia „Sołtysa z klechą“ czyż nie jest świetnym przykładem dowcipu i zmyślności gminu wiejskiego?

Oстрым sądom o ludzie, zawartym na początku XLII rozdziału „Victoria Deorum“ ²⁾, odpowiadają nieprzychylnie o chłopach wzmianki w pismach Royzjusza. Uczony cudzoziemiec nie wymienia, czy mówi o polskim ludzie wiejskim, czy wogóle o wieśniakach, gdy w trzech epigramatach omawia pokolenie wieśniacze.

Brak umiarkowania (*modus*), nieporadność poza zajęciami rolniczymi i skłonność do kłamstwa — to cechy charakterystyczne, podkreślone przez Royzjusza, szczególnie dobitnie zaznaczona ostatnia:

„Quam cito sol coelos et terras deseret humor,
Cultor erit veri tam cito cultor agri“ ³⁾.

Podobnie w osobnym wierszu o chłopach żmudzkich (*De rusticis Samagiticis*) ⁴⁾ oskarża poeta, iż *rusticus* „ignarus veri mendacia fingit“ i odmawia wiarygodności tamtejszym wieśniakom.

Ujemna ocena chłopów przez Royzjusza przypomina żywo podobną ocenę autora „Opisu sztucznej a przechernej natury chłopskiej“ — tu i tam widocznie analogiczne poglądy społeczne podyktowały jednakie sądy.

Różnorodność obserwowanych typów i różnorodność indywidualności pisarzy powoduje, że poezya XVI w. nie przekazała nam jednolitego typu włościanina.

¹⁾ „Flis“, wyd. Węclewskiego, str. 49.

²⁾ Op. cit., str. 630—6.

³⁾ Royzii Carmina, t. II, str. 479, w. LIX. Epigram ten swobodnie przetłumaczony brzmi:

„Gdy zgaśnie słońce, wyschnie woda,
Wówczas wieśniak prawdę poda“.

⁴⁾ Rękopis Bibl. Ossol. Nr. 159, str. 182.

Lud przedstawiają poeci w różnych naświetleniach z różnych punktów widzenia, także pod rozmaitemi nazwami. Jużto piszą poeci o *kmieciu*, częściej o *kmiotku*, *kmiotaszku* bądź o *chłopie*, *chłopku*, *chłopisku*, częściej o *wieśniaku*, *wieśniaczku* lub *oraczu*; ¹⁾ często służy określenie stanu zamiast zawodu, więc nazwa: *poddany*. Na miano chłopu wpłynęła często nazwa sąsiedniego kraju, więc spotkamy *gbura*, ²⁾ co powstał z niemieckiego *Gebauer* lub *siodłaka*, ³⁾ który odpowiada czeskiemu *sedlakowi*. Obok kmiecia, osiadłego na łanie i półtłanku, zna poezya tylko *zagrodnika*, uprawiającego ogród.

W łacińskich poematach występuje *rusticus*, *agricola*, *arator*, bądź *cmeto*; ostatni wyraz ustępuje później słowu, podkreślającemu poddańczy charakter chłopu, jakim jest określenie: *colonus*.

Kobiety wiejskie nazywają się: *kmiotównemi*, *dziewkami*, *babami*, po łacinie *mulier rustica*, *villana*, *uxor coloni*.

Różnicę pochodzenia określają słowa, urobione na wzór wyrazu szlachcica, a mianowicie: *chłopowic*, ⁴⁾ *kmiotowic*. ²⁾

Chłop spotyka się u poetów przeważnie z przychylną oceną, jak świadczą stałe przydawki: *sedulus* („Vict. Deor.“), *operatus*, *operosus* („Roxol.“), *non segnis* („Vict. Deor.“), *bonus* (ib.), *probus*, *iustus* (ib.), *prudens*, *patiens laborum* (ib.).

Niedolę ludu odzwierciedlają przydawki: *miser* („Vict. Deor.“) *aridus* (ib.) *sollicitus* (ib.)

Na wygląd zewnętrzny chłopu rzuca światło atrybut: *lacertosus*.

Pracujący w skwarze słonecznym chłop zasługuje na epitet *apricus*; jako żywiciel ludności, jest rolnik *sanctus* („Vict. Deor.“), młódź jest *frugalis* (ib.).

Poddany, to przeważnie *nieboraczek* (u P. Zbylit.), *nędzna chudzina* (ib.), *biedny* (ib.), *nędzny* (ib.), *marny* (Rej), *ubogi* („Worek Jud.“), rzadko *wesół* („Flis“); oracz jest *robotnym* (u A. Zbyl.) *pracowitym* (ib.); flisek *chudy*, bywa *gębaty* („Flis“)

Nie brak też ujemnych epitetów, którymi szafuje Rej, więc chłop bywa: *sprosny*, *głupi*, *skowera*, *prostak*, *plugawy*, obok

¹⁾ U Andrzeja Zbylitowskiego.

²⁾ U Korczewskiego.

³⁾ U Bielskiego „Komedia Justyna“.

⁴⁾ Grotowski.

prostaczka ubogiego (Rej), *pacholek chytry*; zagrodnicy bywają *łotrowie*. Autor „Victoria Deorum” zna także *vulgus immundum*, *immemor officii*, *cerdones miseri*; *rusticitas* jest *horrida*; jako myśliwy, bywa chłop *crudelis*.

Wartość tych określeń chłopą, wystąpi tem jaskrawiej, jeżeli ją zestawimy z epitetami szlachty-panów, którzy noszą nazwy: *herus*, *heres*, *dominus*, *proceres* — on to jest *ingratus* („Vict. Deor.“), *chciwy* (u P. Zbyl.), *mmitis* („Vict. Deor.“), a „żyje szumno” („Flis“). „Worek Judaszów” wspomina o *panach pieszczonych*, o *furyatach*, *opiłych*, *tyranach*, *pysznych*, *chciwych*, *wszetecznych*, *gorszych*, *niż pogany*; byli i dobrzy — *pia nobilitas* („Vict. Deor.“).

Jak różne były sądy o chłopie, tak też różnorodny był gmin wiejski. Byli poważni kmiecie, co pilnie słuchali księzęgo kaza n i a; byli i zuchwali, co znieważali sługi kościelne (Korczewski); sprytni i dowcipni, jak Sołtys, co rozumem, choć nie nauką, górował nad klechą; naiwni, co doktora uważali za wszechwiedzącego lub przekręcali zlecenia lekarskie (Rej); podejrzliwi, jak wójt, co posądzał poborców o korzystanie z grosza poborowego (Rej); wiarołomni, jak tonący w miodzie chłop ruski (Klonowicz); bitni i bohaterscy, co walczyli z wrogiem (Hussowczyk) i pijacy zniewieściali (Klonowicz); nieustanni pracownicy, uosobienie pracowitości, którzy potem znoju wysłużyli dla stanu kmiecego szczytny epitet „pracowitych” (*laboriosi*¹⁾ u Klonowicza) i pijacy, kostyrowie (Korczewski), a nawet złodzieje (Klon.); pokorni i uniżeni, jak zajączek (Rej), jak „prawy wołek”, obok chytrych skowerów (Rej); gospodarni, obok plugawych; litościwi, co nie żałowali wsparcia żebrakowi, i źli, co spasali i kradli sąsiedzkie plony (Klonowicz); zamożni kmiecie i biedacy zagrodnicy, czeladź i „hultaje”, mikstatnicy; przemyślni flisacy i nieokrzesani pasterze.

To typy, spotykane w poezji, spotykane w życiu. Osobnej charakterystyki ludu, jako zbiorowości, prócz stronnich wynurzeń autora w „Opisaniu przechernej natury chłopskiej” i prócz pochwały i zganienia ludu w „Victoria Deorum”, które wchodzi na pole ogólnych uwag o gminie i pospółstwie wogóle, a odbiegają od rodzimego ludu, nie znajdujemy w pismach poe-

¹⁾ W terminologii urzędowej, stany były odróżniane tytułami: „urodzony” dla szlachcica, „szlachetny” dla mieszczanina, „niewierny” dla żyda, „pracowity” dla chłopą.

tów XVI wieku.¹⁾ Nie od rzeczy więc będzie zestawić powyższe sądy o gminie polskim z jedyną współczesną charakterystyką chłopca polskiego, podaną w rymowanej łacinie, przez nieznanego autora. W przekładzie swobodnym charakterystyka ta brzmi następująco: „Chłop jest dzielny w szynku, bo mocny w piciu; przy jedzeniu jest zwierzęcy, świnia przy pełnej. Natomiast: w kościele jest głupi, w sprawach wyznania milczy, surowy w rzeczach nauki. Do handlu nieskory, skąpy przy kupnie. Bierze szybko, lecz oddaje opieszale. Cnotą jego pracowitość: pilny przy orce, pilny podczas żniw. Zalet towarzyskich nie ma, w rozmowie głupek, w oddawaniu czci naśladowca (małpa), przemawiać się leni, szczodrości nie zna, dla zysku okłamie. W sądzie obrotny, wobec dworu anioł, na zamku chwalca; w gniewie dyabelski, w tańcu błazen i t. d.“²⁾

Ocena powyższa, przeważnie ujemna, nie odmawia jednak chłopu zupełnie cech dodatnich, przyznając pracowitość i obrotność. Niektóre sądy potwierdzają opinię omówionych poetów lub nakrywają się z przedstawionymi typami.

Tyle nam mówi poetycka twórczość poetów złotego wieku o chłopie, jego roli społecznej i kulturze.

5. Stosunek poezji do ludu.

Po rozejrzeniu się w poetyckiej twórczości doby renesansowej można stwierdzić, że rola ludu, jako twórcy rodzimej literatury ludowej, nie jest znana; słaby refleks twórczości ludo-

¹⁾ Epigramaty Royzjusza podobny zdają się mieć charakter.

²⁾ Wiersze polityczne, przepowiednie, satyry i paszkwile z XVI w. wydał Wierzbowski. (Bibl. zapomn. poetów i prozaików). Warszawa, 1907. Rękopis bibl. cesarskiej w Petersburgu. Mss. Latin. XVII, Q. 57, f. 40.

„Bo każdy wiejski chłop jest miles in taberna, stultus in ecclesia, tardus in vendendo, tenax in emendo, fortis in bibendo, angelus in aula, Moyses in schola, praeco in praetorio, ebrius in solvendo, celer in accipiendo, tardus in restituendo, in messe sedulus, in confessione mutus, in foro astutus, in irascendo diabolus, in comedendo bestialis, in bibendo porcus, piger in orando, diligens in arando, in largitione petra, in colloquio morio, inter choreas ludio, in honorando simia, in doctrina durus, in lucro saepe periurus etc.

wej u Reja (anegdoty na wsi podsłuchane), Kochanowskiego „pieśń o sobótce“ i puścizna Klonowicza nie przedstawiają materiału dostatecznego do wydania sądu o chłopie, jako współtwórcy literatury warstw wyższych. Jedynie wiemy, że z chat wiejskich wyszedł Janicki, pozatem nie znamy poetów-chłopowiców.

Pism, szczególnie poezyi, nie znał chłop XVI wieku, książki nie były dlań dostępne; tylko nieliczne wyjątki, umiejące czytać, mogły się zapoznać z literaturą. Ruch reformacyjny, który ożywił intelektualnie chłopstwo niemieckie, nie zapuścił wśród ludu polskiego głębszych korzeni; wątpliwem jest, czy do ludu dotarły „dla kmiotków pisana“ Krótka Rozprawa Reja lub „Rozmowy“ Korczewskiego, które autor na kiermasze wysyłał. Nie odbiegniemy więc wiele od prawdy, jeżeli ograniczymy percepcję literackich utworów, przez lud poznanych, do pieśni religijnych, legend, pieśni świeckich, powszechnie śpiewanych, i ogólnie znanych anegdot i bajek. Literatura ta przechodziła do ludu przeważnie z ust do ust, głównie za pośrednictwem plebana lub klechy-kantora.

Najgłówniejszą jest rola bierna ludu. Chłop jako motyw literacki, wątek pism, bądź materiał ilustracyjny literackich płodów warstw wykształconych, wystąpi w poezyi dość pocześnie, tak, że możemy ściśle oznaczyć jego rolę i określić na podstawie zebranego materiału. W rozpatrywaniu badanego zagadnienia oddzielić należy chłopą:

a) jako przedmiot w ujęciu społecznem, to jest, kiedy występuje jako obiekt kwestyi włościńskiej;

b) jako jednostkę-indywiduum, reprezentujące pewien określony typ w obyczajowo-kulturalnej mozaice społeczeństwa polskiego.

Społeczna dola ludu znalazła wśród poetów oddźwięk żywy, wielu napomknie o niedoli pańszczyźnianej chłopą, a niektórzy omówią kwestyę chłopską w dłuższych ustępach, nawet uczynią ją jedną z przewodnich myśli utworów. Genezy tych wzmianek, dłuższych lub krótszych, szukać należy w szlacheckiej trosce o lud, który, w coraz gorsze popadając położenie, budził współczucie poetów. *Misereor supra turbam* — mógł zawołać niejeden poeta. Po słabych głosach o miłosierdzie nad trapiionym kmiotkiem, zawartych w kazaniach katolickich kaznodziejów, pierwsza stanowczy głos w kwestyi chłopskiej zabrała

poezya reformacyjna, która miała na oku jako cel zjednoczenie ludu dla nowych wierzeń. Ubogą jest ta literatura, przeważnie złożona z dyalogów, bo chłop polskiego ledwie musnęła reformacja religijna, a przecież jej zawdzięczamy szereg ważnych pism, jak kalwińska „Rozprawa“ Reja, również protestancka „Rozprawa krótka o niektórych ceremoniach...“ i katolicka replika, którą tworzą „Rozmowy polskie“ Korczewskiego i dyalog Szczodrkowica. Widząc zainteresowanie chłopu niemieckiego dla spraw religijnych, próbowano też chłopu polskiego zainteresować walką o dogmaty, lecz chłop polski w swej większości nie reagował na polemikę religijną, to też, prócz wymienionych pism, świetnie inaugurujących tę gałąź piśmiennictwa, braknie utworów kontynuujących.

Innych autorów skłaniało do wypowiedzenia się w kwestyi chłopskiej to, że była ona sprawą ekonomiczną ogółu szlacheckiego, więc, jako sprawa rąk roboczych szlachty, stanowiła temat interesujący szlachcica-ziemianina.

Kwestya ta rozpatrywana była na sejmach, jej poświęcił uwagę cały szereg pisarzy politycznych, zaczawszy od Frycza z Modrzejowa,¹⁾ jak Przyłuski w „Statutach“,²⁾ Orzechowski w broszurze na sejm z r. 1543, w „Policyi“ i w innych pismach,³⁾ Anonim w broszurze „Rozmowa Polaka z Litwinem“ z r. 1564,⁴⁾ Biało-brzeski w „Postyli“,⁵⁾ Jakób Wujek,⁶⁾ Grzegorz z Żarnowca,⁶⁾ Hieronim Powodowski,⁶⁾ Piotr Skarga,⁶⁾ Warszawicki,⁷⁾ Wolan,⁸⁾

¹⁾ „O prawie mężobójstwa“ (1543), „O naprawie Rzeczypospolitej“ (1551).

²⁾ Statuta (1588) Liber I. De servis... agricolis. . rozdział XVIII.

³⁾ „Res publica Polona“ (przedruk w Tomicyanach); „Policya Królestwa Polskiego“. Por. Tarnowski, Pisarze polityczni XVI wieku, t. I, str. 310 n.

⁴⁾ Wydał Korzeniowski w Bibl. pisarz. pol. Ak. Um., str. 51.

⁵⁾ Postilla orthodoxa, str. 221.

⁶⁾ Zob. Chrzanowski I. Kazania sejmowe Skargi. Wstęp, str. 6 n., 25 nast.

⁷⁾ „De optimo statu libertatis“ (1598). Por. Tarnowski, Pisarze polit., t. II, str. 215.

⁸⁾ Zob. Tarnowskiego „Pisarze polityczni“, t. I, str. 382 n. „O wolności“ (1572).

Górnicki,¹⁾ Sebastyan Petrycy,²⁾ Jędrzej Święcicki,³⁾ Śmiglecki⁴⁾ i inni, sprawa więc ta, jako często omawiana, musiała być znana poetom, — sposób odnoszenia się do ludu i poglądy, zawarte w tych pismach, musiały wpływać na naszych poetów i ich dzieła.

Określiwszy genezę głosów poetów w kwestyi włościańskiej, rozpatrzmy stosunek poszczególnych ich autorów do badanego zagadnienia społecznego.

Pierwszym poetą, który zajmie się społeczną dolą ludu, to protestant Rej, szlachcic-ziemianin, przedsiębiorczy gospodarz. Sympatya dla ludu, a także nadzieja zjednania chłopów dla narodowej religii, spowodowała napisanie „Krótkiej Rozprawy“, świetnego utworu, w którym autor odezwał się do ogółu w te słowa:

„Szukajcie też czasem drogi,
Aby wżdy wytchnął ubogi.“⁵⁾

W następnych pismach pana na Topoli, Nagłowicach i t. d., który rozwinął gorliwą działalność kolonizacyjną i zakładał wsie i miasta, jak Sawczyn, Okszę, Rejowiec, słabnie chęć bronięcia chłopów. Czy obniżenie aktualności sprawy włościańskiej, która w r. 1543 znalazła wyraz żywy w szeregu pism autorów pierwszorzędnych (dzieło Frycza i Orzechowskiego), czy zawiedzione nadzieje protestantów na pozyskanie chłopów dla „czystej“ wiary spowodowały zmianę poglądów poety-ziemianina, trudno przesądzać. Za włościaństwem ujmie się poeta jeszcze niejednokrotnie, lecz nigdy w sposób równie stanowczy, jak w „Krótkiej Rozprawie“. — Sam niezawodnie pan dobry i łaskawy, gdyż dobroduszość leżała w jego naturze sarmackiej, lecz nie zapominający bynajmniej o własnem wzbogaceniu, odezwie się poeta i później o chłopie życzliwie, żądając szanowania kmiotków-zajączków, bo są przecież szlachcie pożyteczni i niezbędni, lecz nutę społeczną zastąpi kreślenie

¹⁾ Tarnowski, j. w., t. II, str. 243, 249.

²⁾ „Oekonomiki Aristotelesowej“ przekład (1602), — „Polityki“ przekład (1605); Tarnowski, j. w., t. II, str. 350—1.

³⁾ „Opis Mazowsza“, przekład Wł. Smoleńskiego, Pisma historyczne, t. I.

⁴⁾ Śmiglecki „O lichwie“, rozdział XXVI. „O powinnościach kmiących“ .. wyd. V, str. 108—18.

⁵⁾ „Krótka Rozprawa“, str. 44, w. 1319—20.

obrazków z życia codziennego, które poeta znał dokładnie, żywszy się w nierozłączną całość z wsią polską.

Rej w utworach doby późniejszej to nie szermierz sprawy chłopskiej, ale *felix possidens*, ziemianin, którego raził bezwzględny wyzysk i łamanie patryarchalnych stosunków między wsią a dworem. Wspólny interes ekonomiczny i podobne usposobienie sprawiło, że autor „Wizerunku” i „Zwierzyńca” żył się i zjednoczył z ogółem szlacheckim i stał się jego wyrazem. Szlachta nie chciała reformy poddaństwa, porzucił ją także Rej, — szlachta chciała zachować patryarchalny stosunek z kmiem uległym a pilnym, Rej również poszedł po tej linii wytycznej, tłumacząc, że w własnym, dobrze zrozumiałym interesie nie należy przekraczać pewnej granicy ciężarów kmiecych.

Innym był Marcin Bielski ¹⁾, przedstawiciel ówczesnej wiedzy ścisłej, historyk, co zabrał Polakom Wandalów, czem ściągnął na siebie nieprzychylność szlachty, szlachcic-ziemianin także, lecz parający się gospodarstwem z konieczności tylko, a lgnący raczej ku miastom, których żywsze tętno życia umysłowego przyciągało uczonego. „Przeciw prawdzie rozumu nie!” — to hasło pisarza, któremu pozostał wierny w miarę sił i możliwości. Brak temperamentu i żywiołowości Rejowskiej, usposobienie oschłe, odmienność od ówczesnego ogółu, skazywały go na osamotnienie. Szlachcic, wyższy jednak nad tłum głów szlacheckich, — uczony, acz obcy nowomodnym humanistom, po staremu krzyżową sztuką rąbał prawdę, prawdziwy typ kostycznego weredyka. Widząc zło, chwyci na starość za pióro, by spisane przy przekreśleniu kart historii, zaostrzyć do wierszów satyry, w której każdemu prawdę wypowie:

„Królom, panom, biskupom, wszem nie przepuszczajwa,
Nie dbając nic, chocia nam niejeden nałaje.

Nie umiewa pochlebiać, tylko prawdę szczerą

Mówić każdemu.“ ²⁾

I będzie mówił „prawdę szczerą”, powołując się na dawne czasy, istotnie lepsze ekonomicznie, choć nie opolerowane humanistyczną kulturą, — czasy, w których ogół stanowili prostacy, ale uczciwi, nie łupiący kmiotków, a dzielni w spra-

¹⁾ Urodz. w r. 1495, † w r. 1575. „Satyry”, pisane w 1567/9, wydano w 1586/7.

²⁾ „Satyry”, str. 23.

wach rycerskich. „Tak przed laty bywało“ ¹⁾ — napomknie stary i skreśli ustępy satyryczne, utrzymane w tonie gawędy, w których podda krytyce bystro obserwowaną teraźniejszość, „patrzac na wszystkie strony, gdzie co się obraca..., kto z czyją szkodą żywie, a kto z swym pożytkiem; bacząc uważnie, kto płacze, kto się z czego śmieje, po tych naszych krainach, co się kędy dzieje.“ ²⁾ I będzie litował się nad „naszym ubogim kmiotkiem, którego uciska szlachcic, a rzemieślnik wyzyskuje, biorąc np. półkopek zboża za buty, za które dawniej jeno dwa skoty płacono“ ³⁾

Charakterystycznym jest, że Bielski, który o mieszczanach, szczególnie rzemieślnikach, zawsze z przekąsem się wyraża, pisze stale z sympatją o chłopie. Chłop, według autora „Satyr“, to typ cichego pracownika, co tylko myśli o żniwach, wysługuje się panom, wożąc np. „tłomoki“ na wesele szlacheckie ⁴⁾, i trwa ciągle w pracy, a jedynie w niedzielę może odpocząć i napić się piwa. Szlachta jednak kmiotka nie ceni: zastawić wioskę, zastawić kmiotka ⁵⁾ na zbytki (np. włoski adamaszek), to rzecz zwyczajna. Tego nie robili jednak ludzie starzy, — dawniej lepiej bywało, powtórzy poeta na ulubioną nutę. Z chęci poprawienia zła wypływa projekt poety ulżenia kmiotkom, co chlubnie świadczy o autorze, mimo, że „folgowanie kmiotkom i swojemu stanu“ jest kompromisową formułą bez politycznej ważności.

Nie, nie tak dawniej bywało, powtórzy i młodszy Kochanowski w „Przymówce chłopskiej“; w niej wódarz wspomina o czasach, w których przedział między szlachtą a ludem nie był jeszcze tak znaczny: „pijaliśmy razem“, a pan nie gardził jeszcze kmiotką osobą. Czasy to, w których szlachta niewiele różniła się od chłopą, nie posiadając jeszcze wyższej kultury. Teraz szlachcic już nie bratał się przy kieliszku z chłopem, — czyniły to chyba wyjątki, pijąc w karczmach, z kim się nadarzyło, ogół jednak raziły grubość i prostactwo chłopskie i to tem bardziej, im bardziej szlachcic, „omazawszy gębę łaciną“, przesiąkał kulturą włoską, która od dworu królewskiego pro-

¹⁾ „Satyry“, str. 27.

²⁾ Tamże, str. 28.

³⁾ Tamże, str. 38.

⁴⁾ Tamże, str. 45.

⁵⁾ Tamże, str. 47.

mieniowała na kraj cały, i stawał się *doctus* i *politus*, a zarazem podnosił stopę życia i zasmakował w drogich winach i mązazyach, zostawiwszy chłopom proste, rodzime piwo. Prócz „Przymówki chłopskiej“ nie znajdzie kwestya włościańska odgłosu w pismach Kochanowskiego. Poeta szlachcic-ziemianin, sam pan ludzki i wyrozumiały, nie odczuwał może osobiście potrzeby zmiany stosunków poddańczych, skoro tę sprawę przemilczał. Wieś spokojna i wesoła, zdaniem poety, nie potrzebowała społecznej przebudowy, — zadowolony z pożytków, które uzyskiwał, poeta pragnął spokoju, pozwalającego mu na beztróską twórczość. Świadom swej artystycznej misji, wspinał się na szczyt Kalliopy, by zapalić na nim znicz narodowej poezji, o los zaś bezimiennego tłumu pigmejów nie dbał, rozdzielony od prostaków — subtelnością wysokiej, zagranicznej kultury.

O innych, podrzędniejszych autorach przed Kochanowskim niewiele można powiedzieć; nieznany bliżej Korczewski wspomni o ciężarach pańszczyźnianych bez komentarza, natomiast goręcej ujmie się za chłopem Stanisław ze Szczodrkowic, który, choć szlachcic, był z domu „barzo zeszęgo“ i tylko łasce Tęczyńskiego zawdzięczał wykształcenie, gdyż wziął go, „jakoby pastuszę od bydła“. ¹⁾ Hussowczyk nie wspomina o położeniu społecznem ludu, ale przy opisywaniu czarów oświadcza się pośrednio za powszechnem użytkowaniem dóbr leśnych. Szczerym rzecznikiem niedoli chłopskich jest autor „Proteusa“, który podnosi skargę na ucisk, natomiast, obok Kochanowskiego, równie obojętnym dla kwestyi kmiecej jest Royzusz, choć popierał dążenia Frycza do porównania prawa o mężobójstwie.

Położenie włościan przedstawił w pełnem świetle dopiero Klonowicz w swem obszernem dziele, „Victoria Deorum“. Pisarzowi temu, krytyka historyczno-literacka tak mało poświęciła uwagi, że brak monografii o nim, a nawet brak rzeczowej oceny jego pism poszczególnych. Klonowicza uznano największym satyrykiem XVI wieku i tem określeniem jakby usunięto potrzebę głębszego wniknięcia w istotę charakteru jego twórczości. Czy klasyfikacya ta jest uzasadniona, można kwestyonować właśnie na podstawie t. zw. pism satyrycznych, w których poeta występuje raczej w roli tendencyjnego publicysty. Pisać obiektywnie poeta nie mógł, skoro tak wrażliwie reagował na wszelką

¹⁾ Epistula dedicatoria do Andrzeja Tęczyńskiego, Grabi na Tęczynie.

krzywdę i wszelkie zło, szczególnie społeczne. Pełen odwagi, Acernus podnosi głos w obronie chłopów w latach, w których zaginęło echo Rejowskiej „Krótkiej Rozprawy“ i odważy się omówić krytycznie szlachectwo. O stosunkach poddańczych zamieści najsilniejsze ustępy w „Victoria Deorum“ i pomimo zastrzeżeń, że będzie pisał *sine ira et studio*, nie zdoła dotrzymać przyrzeczenia, gdyż właśnie *ira* na ówczesne stosunki i *studium*, by je zmienić, wkładały mu pióro do ręki.

W okresie, w którym poczęto odsuwać chłopą od praw człowieka i czyniono zeń paryasa społeczności narodowej, poeta rzucił w kierunku możnych gorzkie zarzuty, zrodzone z tendencji usunięcia lub zmniejszenia zła. Ton wymownej skargi z ustępów poematu „Victoria Deorum“ brzmi jak potężny głos dzwonu, ostrzegającego przed grożącym nieszczęściem. Jak ustępy, mówiące tutaj o ucisku kmiecym ze strony możnych, są żywym refleksem stosunków polskich, tak ustępy, w których poeta omawia znaczenie i wartość ludu z teoretycznego punktu widzenia, odpowiadają przeważnie stosunkom, panującym w państwach starożytnych.

Poglądy społeczne autora ilustrują rozdziały XLI i XLII.

W pierwszym autor, w todze wymownego trybuna ludowego, użala się na niedolę ludu i wynosi pod niebiosa cnoty i zasługi gminu. W następnym, atakuje brudny gmin (*invehitur in vulgus immundum*); tu występuje on przeciw prostactwu chłopów i brakowi kultury i wylicza wady gminu, nie tylko wiejskiego, ale i miejskiego. Nieuczciwy szynkarz, zdzierca poborca, fałszywy pobożniś i zarozumiały głupiec, przybierający pozę senatora, i szlachcic wiejski, rubacha... wszyscy oni staną pod pręgierzem ostrej krytyki, oskarżającej ich o *rusticitas*, który-to wyraz równoznaczny słowom: prostactwo, chamstwo, brak kultury.

Wśród oburzenia na wady gminu Acernus kreśli wiersze, które zdają się przekreślać argumenta, naprowadzone przeciw poddaństwu i srogości panów. Oto w rozdziale XLII, na str. 635, pisze on, że „wieśniak nic nie robi z dobrej woli, bez chłosty i grózb; nic nie wykonywa porządnie i tylko pod grozą kary przyspiesza pracę, a gdy raży ustają, ustaje. Co robi i działa, czyni wszystko obłudnie, nie pomny obowiązku, po odjęciu strachu przed kijem. Pogardza łagodnymi i pobożnymi królami, obojętnie znosi chłostę i wyzysk tyranów, ustawicznie

pragnie nowych władców, przykrzy sobie obecnych dobrych, oplakuje minionych“.

Ustęp ten, przypominający tonem „Opis przechernej i sztucznej natury chłopskiej“, razi po poprzednich pochwałach ludu. Pozorną tę sprzeczność wyjaśni wskazanie faktu, że Klonowicz, podobnie jak inni współcześni pisarze, o ile próbowali wznieść się na poziom wywodów teoretycznych wobec braku materiału porównawczego, jakim rozporządza wiedza dzisiejsza, stale posługiwali się podpórką analogii starożytnych. Klonowicz, podobnie jak inni, nie potrafił przedstawić sobie społecznej roli ludu, bez odwołania się do roli plebsu rzymskiego. Stąd przesada i dysharmonia między teoretycznym ujęciem ludu, a realnym chłopem XVI wieku, który nie miał wpływu na wybór króla, króla własnego prawie nie znał, podlegając *absolutum dominium* pana, królującego w swojej wsi, a wobec spraw państwowych był z konieczności bierny.

Autor „Victoria Deorum“, równie jak inni współcześni, patrząc na stosunki przez pryzmat pojęć, zaczerpniętych z tradycji klasycznej, napisał pochwałę i naganę ludu, nie odpowiadającą stosunkom istotnym. *Rusticitas* gminu wiejskiego, raziącą poetę uczonego (*doctus vates*), znajdowała usprawiedliwienie według autora w prostocie (*simplicitas*) ludu, który jest *operi natus*. Argumentacja ta kwestyonuje podkreślany przez krytyków skrajny demokratyzm Klonowicza, to też ostatni autor, piszący o „Victoria Deorum“,¹⁾ nazwie poetę arystokratą ducha. Określenie to częściowo trafne; Klonowicz pragnął rządów szlachty, ale szlachty z ducha, która miała bronić przed barbarzyństwem tłumu. Jeżeli atoli Klonowicz mógł zarówno z innymi humanistami powtórzyć: „*Arceo vulgus profanum*“, to przecie arystokratyczność jego nie równa się poglądom innych humanistów. Acernus nie patrzył na nieuctwo tłumu z pogardą, lecz przeciwnie żałował, że lud nie może odczuć i zrozumieć jego pieśni, — ubolewał nad tem, że chłopak wiejski nie zna „świątłego nauczyciela“, ale przeciążony pracą, żyje w sposób niewiele odmienny od zwierząt. Poecie obcą była wszelka ekskluzywność, znamionująca wszelką arystokrację, — sam nie tworzył dla koła wybrańców, ani dla własnego zadowolenia, ale pragnął dla pism swoich znaleźć poczytność w szerokich kręgach,

¹⁾ Lewicki K., j. w., str. 38.

chciał, by i ludek (*popellus*) czytał te *carmina docta*, pisane *populari stilo*, napisał nawet szyprom ku przestrodze poemat „Flis“.

Klonowicz nienawidził tyraństwa, lecz raził go brak kultury gminu, nie był jednak ani skrajnym demokratą, ani arystokratą, ale *in medio extremorum* szczerym szermierzem cnoty i kultury, które uważał za przewodniczki życia. Ideałem poety to starożytny *vir bonus*. Jak wszyscy pisarze XVI w., wierzył także Klonowicz, że reforma obyczajów zmieni zło panujące; jeśli muzyka może zmienić ustrój państwa, jak powtarzano często za Platonem, dlaczego nie miałyby go przeistoczyć reforma obyczajowa. Zreformowanie więc obyczajów, miało także, — według wiary Klonowicza, usunąć wszelkie zło: znieść ucisk kmiecy, tyraństwo magnatów, wady kleru i t. d., — słowem, miało ufundować zwycięstwo cnoty (*victoria virtutis*).

W umyśle Klonowicza nie skryształizował się plan reformy społecznej, i nie dziw, skoro nie istniał on w umysłach polityków, jak u Frycza z Modrzewia, którego myśli znalazły u autora „Victoria Deorum“ żywy refleks; tu wymienimy jako przykład domaganie się sprawiedliwego sądownictwa karnego. Klonowicz patrzył na jaskrawe nadużycia i gwałty, — więc piętnował je, ale w węgły ówczesnego ustroju nie godził; choć kwestyionował prawo poddaństwa, zniesienia tegoż nie żądał, hołdując zasadzie, że chłop ma być żywicielem szlachcica z cnoty, nie z urodzenia, który zajmować się winien nauką, sztukami, rzemiosłem wojennem, a nawet rękodziełem, bo praca fizyczna nie plami. Sprowadzone na teren realnych stosunków, życzenia poety nie wychodzą poza obręb ówczesnej struktury społecznej: więcej łagodności, więcej chrześcijańskiego obchodzenia się z poddanymi — to żądania społeczne autora „Victoria“. Równouprawnienia, równości obywatelskiej w dzisiejszem tego słowa znaczeniu Klonowicz się nie domaga i domagać nie mógł. Nie żądamy od lubelskiego poety, bo chociaż był wybitną postacią i talentem niepospolitym, pojęć i dążeń, które miała dać potomnym wiekowa ewolucja, mieścić się przecie w ramach stulecia. Klonowicz — to weredyk, nie szczędząc szlachty, nie chciał schlebiać jednostronnie ludowi to spowodowało zamieszczenie ustępów omówionych rozdziału XLII; lecz wady ludu tłumaczy i usprawiedliwia poeta gdy tymczasem dla przywar mieszczan i szlachty usprawiedliwienia nie znajduje.

Poeta, napojony goryczą życia, patrzył przez ciemne szkła pesymizmu na otoczenie, które przerastał swą indywidualnością; widział zło i umiał je przedstawić. *Sancta indignatio*, która wybucha całą pełnią w „Victoria Deorum”, podyktowała niejeden wiersz poecie, niejeden obraz lub porównanie, co zdumiewa czytelnika siłą ekspresji i żywością przedstawienia. Najsilniejsze ustępy, to bądź przeżycia własne poety, bądź wyniki jego *lucubrationes*. Klonowicz jest poetą tendencyjnym; nie szukać więc w jego pismach obiektywnej prawdy, choć nie brak, pomimo jednostronności w przedstawieniu, prawdziwych obrazów rzeczywistości, zaobserwowanych nie bez subtelności i finezyi.

W „Victoria Deorum” poeta stoi na szczycie swej twórczości, w poemacie tym także podkreśla swą misję jako wieszcz narodu. Klonowicz, niezawodnie umysł wyższy, świadomy swej wartości moralnej i intelektualnej, okazuje tu, jakby niezupełne skryształizowane dążenie do ujęcia rządu dusz. Siła ekspresji ustępów, dotyczących niedoli chłopskiej, natchniony zapal, z jakim poeta nawołuje do wyprawy przeciw Turkom, przerastają to, co dać może zręczne użycie środków retorycznych i stawiają poetę na wyżynie „Kazań Sejmowych” Skargi. Warunki społeczno-polityczne, zgon Błotnego, który zdawał się przychylić ku myśłom przewodnim, zawartym w „Victoria Deorum”, usposobienie poety bardziej refleksyjne aniżeli do czynu prowadzące, brak śmiałości i siły do czynnego wystąpienia w roli nauczyciela narodu, skazywały Acerna na cichego myśliciela, poetę, co długo i pilnie wygłaszał heksametry swego olbrzymiego poematu, który mu, jak ufał, zapewni nieśmiertelność i uznanie należne.

Świadomość osamotnienia, wzrastająca po odumarcu protektorów, potęgowała pesymizm poety; czuł, że jest osamotnionym chorążym hufca, co miał wypłenić wszystkie chwasty z niwy ojczystej; czuł, że słowa jego ważkie ulatują z wiatrem lub toną w zapomnieniu, gorzkniał więc coraz bardziej, tem bardziej, że skrzydła jego fantazyi poetyckiej traciły dawną lotność i siłę. Wyrazem tego stanu psychicznego jest „Worek Judaszów”, poemat najmniej poetyczny, utwór nieskończony, gdyż autor nie wierzył już może w skuteczność swych słów i nie czuł sił do walki z „Judaszami zębatymi”.

Jeżeli zapytamy się o genezę szczerego ujęcia się Klonowicza

za ludem wiejskim, znajdziemy szereg okoliczności, wyjaśniających, dlaczego poeta podjął rolę obrońcy ludu przed opresją szlachecką i dlaczego przejął się głęboko pracą podjętą.

Stosunki społeczne na wsi mógł poznać lubelski mieszczanin, gospodarując sam czy w Psarach, czy Woli Józefowskiej; tu mógł widzieć, jak sąsiedni ziemianie odnosili się do chłopu. Niechęć poety-mieszczanina do szlachty warcholskiej, oddanej zbyt kosztom pracy biednego chłopka, którego los ciągle się pogarszał, nadużywającej swej przewagi na niekorzyść mieszczan i chłopów, wyrobiła u poety szczególną wrażliwość na nadużycia tej szlachty, którą pragnął widzieć tak wielce odmienną. Widok zmagania się dzielnego króla z szlachtą swawolną, jego zwycięskie tryumfy, sprawiły, że poeta podjął się wyśpiewania idei, które — jak sądził, — mogły być wyrazem pragnień Batorego. Szczególny nadto wpływ na poglądy Acerna wywarli bliscy mu towarzysko Aryanie, skupieni zarówno w Lublinie, jak w sąsiednim Rakowie.

Wszak Aryanie kwestyonowali poddaństwo; na zjazdach i synodach była omawiana kwestya, czy godzi się wiernemu mieć poddanych, jak świadczy podana przez Czechowica dysputa na synodku Iwiejskim (1568), którą autor streszcza w dziele p. t. „O urzędzie miecza”.¹⁾ Na zebraniu tem dowodził Jakób z Kalinówki, że uczniom Chrystusowym nie godzi się dzierżyć urzędu, mieć poddanych i czeladzi, a Grzegorz Paweł przemawiał przeciw poddaństwu, „gdyż to jest rzecz pogańska panować nad swoim bratem, potu jego, abo raczej krwie używać, ono pismo św. jawnie świadczy, że Bóg z jednej krwie uczynił rodzaj człowieczy. Wedle tego wszyscy jesteśmy sobie równi, bo jeśliśmy wszyscy z jednej krwie, tedyśmy wszyscy sobie bracia. A jeśli bracia a jakoż może brat nad bratem panować? Jako może jego potu używać?”²⁾

Czyż nie podobnie argumentuje „Victoria Deorum”?

Jeżeli przeczytamy ustęp tejże rozmowy: „Czart... tyrany pobudza, którzy gwałtem pod swoje tyraństwo ludzi podbijają

¹⁾ „O urzędzie miecza”, 1583, unikat dzieła, zachowany w bibliotece Czartoryskich; na oprawce jego wymieniony, jako autor, Budny. — Dysputę na synodku Iwiejskim, streścił A. Brückner w dziele „Różnowiercy polscy”, serya I, str. 164—181.

²⁾ Zob. Grabowski T. Literatura aryńska w Polsce 1560—1660. str. 69. Kraków, 1908.

i nieznosne służby i podatki od poddanych wyciągają i srodze się z nimi obchodzą,¹⁾ — czyż nie przypomina się analogiczny ustęp w „Victoria“?

Podobnie, jak rozmowcy synodu, wyprowadza także Klonowicz początek niewoli i poddaństwa od biblijnego króla Nemroda, co pierwszy nad ludźmi panował, wyzyskując ich pracę.²⁾

Dysputa na synodku lwiejskim nie była objawem wyso-bnionym, ideami analogicznymi przejęta była aryańska gmina w Rakowie, a hasło głoszone, stosowano w życiu: Niemojewski rzucił życie ziemiańskie, — Jan Przypkowski, pan na kilku wsiach, uwolnił swych poddanych od ciężarów pańszczyźnianych. Skrajne poglądy społeczne szerzyły się coraz bardziej pośród Aryan, hołdowały im najtęższe umysły, jak Niemojewski, Czechowicz, a tolerancja, panująca za rządów Batorego, który miał Aryan w najbliższym otoczeniu, sprzyjała powodzeniu ruchu, właśnie po r. 1580 będącego u szczytu rozwoju. Szczególnie w Lublinie potrafili Aryanie utworzyć ognisko swych myśli, które, dzięki sile atrakcyjnej propagatorów, zyskiwały sporo zwolenników pośród mieszczan i szlachty okolicznej. Klonowicz nie był obcy Aryanom, z nimi łączyły go ścisłe stosunki towarzyskie, czego dowodzi szereg pism Aryanom dedykowanych, otoczenie zaś nie pozostało bez wpływu na poetę; owionęła go „atmosfera, przepojona religijnością, co stwarzała typy, dalekie od życia rzeczywistego, jakiś prąd humanitaryzmu rozlewał się w zborze, w którym mniej było chciwych nowinek a wiele przenikniętych istotnie duchem ewangelicznym“.³⁾

W zestawieniu ze skrajnymi poglądami społecznymi, których ogniskiem był Raków, gdzie n. p. Grzegorz Paweł występował nie tylko przeciw poddaństwu, ale wogóle przeciw urzędowi, karze śmierci, uwięzieniu i innym środkom gwałtownym, błędnie jaskrawość wystąpienia Klonowicza. Okazuje się, że wiele myśli postępowych, zawartych w „Victoria Deorum“, jest bądź echem pism Frycza, lub idei, krążących w zborach Aryan. Po poznaniu literatury aryańskiej i działalności lubelskich myśli-

¹⁾ „O urzędzie miecza“, 1583, f. 104, verso.

²⁾ Por. streszczenie dysputy synodu w dziele Brücknera „Różnowiercy polscy“, str. 166, i „Victoria Deorum“, str. 464.

³⁾ Zob. Grabowski T., j. w., str. 66 n.

cieli.¹⁾ przestaje dziwić lubelski poeta jako prekursor stulecia, ale staje się tem zrozumialszym jako wybitna postać wieku, jako poeta, odzwierciedlający w sobie poglądy społeczne tej światłej mniejszości, której idee, zapoznane współcześnie, zyskują po wiekach uznanie i realizację.

Głos Klonowicza w kwestyi włościańskiej jest tem cenniejszy, że w okresie reakcyi katolickiej, kiedy, prócz księdza, nikt bezpiecznie nie mógł odezwać się z głosem krytyki, poeta wypowiadał śmiało swój sąd, stając do walki — jak sam wykazuje, — nierównej, w dobie, w której milczą o chłopach Rybiński, Anonim Protestant, Kmita, Stoka Pułłowski, Szarzyński i inni. Rzadkością jest wówczas nawet wylew osobistych sympatyj lub antypatyj w stosunku do ludu. Wyjątek w tej mierze stanowi mało oryginalny poeta ks. Grabowiecki; w poezyi reprezentuje on tych duchownych, którzy odczuwali niedolę „robotnych“. Jeżeli jednak pod formą prozy kaznodziejskiej znajdujemy silnie akcentowane upośledzenie ludu w pismach Białobrzeskiego, Powodowskiego, Skargi, to kosmopolityczny asceta, kajający się przed Panem, wymieni zaledwie także „pot ludzi robotnych“ jako grzech, za który uderza się w piersi:

„Pot ludzi robotnych nie może mi z ręki,
Za co ja przeklęstwo rychlej, niżli dzięki
Odnoszę...
...Masz to w rękę, Ojcze, byś mi pomógł z tego,
Skrzywdzonym nagrodił z poparcia twojego...
— — — — — powiadam o sobie,
Iż mnie krzywda ludzka dawno boli, Boże.
Niech, proszę, twa łaska, od niej mi pomoże...
Niech ma, co kto mieć ma.“²⁾

Pod koniec wieku zaznaczą swe stanowisko wobec ludu dwaj poeci: Andrzej i Piotr Zbylitowscy. Pierwszy ograniczy się do stwierdzenia, że kmieć jest podstawą dobrobytu społeczeństwa, lecz w sprawie socyalnego położenia chłopu nic nie ma do powiedzenia.

„Z kmiotkami sprawa
Moja zabawa.“

¹⁾ Lubowicz, Lublińskie wolnodumcy XVI w. Warszawa, 1902.

²⁾ Grabowiecki Sebastian, „Rymy duchowne“, wydaw. Biblioteki pisarzy polskich Ak. Um., str. 24, wiersz XXI.

pisał zadowolony autor „Kondycyi szlacheckiej“ i radował się nią, której nic „nie zawada“, gdy do pracy na roli nie brak „chłopów gromady“. ¹⁾

O kmiotkach autor wie, że bywają nędzni, lecz z stanem tym się snąć godzi pełen zadowolenia, że „z prace robotnego oracza“, który do szlachcica należy, mają miasta żywność; szczególnie ten z lubością podkreśla, jako objaw zależności konsumenta-mieszczanina od producenta-ziemianina.

Odmienne stanowisko zajmuje Piotr, ujmujący się szczerze za nędznym kmiotkiem podobnie jak Bielski.

Obok Klonowicza przedstawi niedolę wieśniaczą, piszący na przełomie wieków, mieszczanin-poeta, autor „Sielanek“, Szymonowicz. Już w wydanem w roku 1588 „*Flagellum livoris*“ wyszydzał on wygodnia ziemianina, używającego wczasów kosztem pracy poddanego (*poena coloni*), ²⁾ następnie, poznawszy życie wiejskie, jako gospodarz na Czernęcinie i Putatyńcach, gdy doznał sam zawodów i zgorzkniał życiowo, odczuł poeta serdecznie niedolę chłopską i przedstawił w sielankach cenne obrazki stosunków pańszczyźnianych. Z sielanek niektórych wieje współczucie głębokie dla uciskanego ludu wiejskiego, lecz uczuciu temu nie da poeta tak silnego wyrazu, jak Klonowicz. Będąc raczej artystą, aniżeli społecznikiem i publicystą, nie zaznaczy swego stanowiska ani nie da wskazań dla społeczeństwa, ale, wierny roli obiektywnego poety, nie pominie scen i opisów, przedstawiających chłopską niedolę. Zostawiając czytelnikowi wysnuwanie wniosków praktycznych, baczył raczej na to, aby obraz skreślony był bez skazy i by przepajał go szczerzy artyzm, i w tym względzie osiągnął cel pożądaný.

Osobisty swój stosunek do ludu wiejskiego zaznaczy także, tworzący na przełomie wieku, autor „*Walety Włoszczanowskiej*“, Kasper Miaskowski. W wierszu tym, żegnając niwy włoszczanowskie, poeta nie zapomina o włościanach, do których był

¹⁾ Maciejowski, Piśmiennictwo polskie. Dodatki do piśmiennictwa t. I, str. 178—80. Wyd. Turow., str. 65—6.

²⁾ *Flagellum livoris*. Cracoviae 1588. Ode XIV, str. E. 3. verso. (Egzempl. Bibl. Ossol. Nr. 4.496). „Tu domi strato recubas cubili, Mersus in plumis, geniumque mulces, Exigis census inhoasque lucris, Poena coloni“.

w stosunku, jak wyznaje, łagodnego i dobrego pana i zachowywał się prawdziwie po ojcowsku.¹⁾

Wymieniliśmy szereg poetów, omawiających dolę społeczną ludu. Z przeglądu ich dostrzegamy, że kwestya włościańska znalazła żywy odgłos w poezyi. W przedstawianiu sprawy, są poeci przeważnie oryginalni, począwszy od Reja, który pierwszy ujął w formę wiersza sporne punkty zatargu społecznego. Jeden Klonowicz, używając w „Victoria Deorum“ analogii stosunków rzymskich, zapomina czasem, że pisze przedewszystkiem o Polsce i dla Polaków. Sympatya wszystkich poetów, dotyczących sprawy, prócz anonimowego autora „Opisania sztucznej i przechernej natury chłopskiej“, jest po stronie chłopa, wszystkie głosy skarżą się na ucisk kmiecy, wielu domaga się ulżenia niedoli.

Pośród omówionych poetów zasłużył się Rej, jako pierwszy autor, wprowadzający świadomie chłopa do literatury, a wartość „Krótkiej Rozprawy“ niezależnie od tego, że autor odbiega od spółczesnych poglądów, nie zniszczy, gdyż utwór ten zatrzymuje znaczenie jako pierwsze literackie ujęcie kwestyi chłopskiej, przedstawionej wśród właściwego sobie milieu w formie, oddającej poglądy poszczególnych stanów przez usta odpowiednich rozmowców.

Nie wiemy, o ile „Krótka Rozprawa“ wpłynęła na szereg pisarzy późniejszych, to jednak stwierdzić można, że ci nie dodadzą wiele nowego, co zresztą zrozumiałe wobec faktu, że „Krótka Rozprawa“ stanowi zwięzłą, lecz trafną syntezę wzajemnych stosunków dworu, plebanii i chat—szlachty, kleru i chłopstwa, w połowie XVI wieku.

Największa siła wystąpienia i szczerść prawdziwego przyjaciela ludu cechuje Klonowicza, który, znając stosunki na Rusi i widząc iskry pierwszych buntów kozackich, bystrem okiem przewidywał katastrofę. Klonowiczowe skargi na ucisk kmiecy,

¹⁾ Żegnam was pola...
Żegnam cię... dworku...

— — — — —
Żegnam poddane rzewliwe rzewliwy,
Przeciwko którym, jeśli nie piérzchliwy,
Anim był ciężki ornym wołom w pługu,
Uchodząc długi.
Niech wždy chowają w pamięci mię wdzięcznej.
Zbiór rytmów, wyd. Turow., str. 285.

zwłaszcza ze strony żołnierzy, znajdują niejednokrotne echo w poezji XVII wieku; szereg pism, jak „Lament chłopski“, „Satyry“ Opalińskiego, przypominają tonem pisma autora „Victoria Deorum“, a niektóre wprost cytują Klonowicza, jak wierszowana broszura Stanisława Witkowskiego p. t. „Pobudka“ (z r. 1621).¹⁾ W poemacie ostatnim znajdujemy ustępy, które są prawie dosłownym przekładem „Victoria Deorum“; autora jej Witkowski ceni wysoko, cytując go obficie (10 razy) obok pierwszorzędných pisarzy starożytności.

Przepowiednie Klonowicza o karze niebios, czekającej ojczyznę za ucisk kmięcy, nabierają — mimo, że dziś wiemy, iż one są podobnie, jak wszelkie prorokowania upadku ojczyzny, refleksem literatury klasycznej a w XVI wieku panującą manierą literacką — uroku wieszczęj zapowiedzi. Szczególnie jest to widocznem, gdy je zestawimy z obrazem czasów, kiedy ogniem i mieczem niszczała Rzeczpospolita i, potopem najeźdców karani, ginęli Giganci-możnowładcy, do chwili, gdy walka z wrogami zbratała w świadczonych usługach wszystkie stany, a król, widząc jaśniejącą po zalewie tęczę miłości kraju, kajał się i wyznawał, że „dla jęczenia w opresyi ubogiego pospólstwa oraczów, przez żołnierstwo uciemiężonego, od Boga sprawiedliwą karę... ponosi“, i zobowiązał się dołożyć starań na przyszłość, „ażeby odtąd utrapione pospólstwo wolne było od wszelkiego okrucieństwa“ (Śluby Jana Kazimierza).

Charakterystycznym jest, że pisarze, urodzeni w Małopolsce (Rej, Szymonowicz) lub przebywający tu przez czas dłuższy, różnią się w przedstawieniu doli ludu, wogóle w ujęciu roli ludu od reszty pisarzy, tworząc, jakby grupę osobną. Barwność obrazów, uczucie szczere i gorące w stosunku do przedstawianego tematu, to nie tylko rezultat indywidualnych właściwości pisarzy, ale wspólna cecha zasadnicza wszystkich autorów małopolskich. Większa swoboda ludu, blizkiego kozaczyźnie, organizacyi na pół rycerskiej, na pół zbójckiej, nie pozbawionej pewnego uroku poetyckiego, bujna przyroda, oddziaływająca tak intensywnie w kilka wieków później na poetów t. zw. szkoły ukraińskiej, srogi ucisk chłopów w dobrach wielkopańskich, zawiadywanych przez rządców zwykle nieuczciwych, którzy gromadzą materyał palny, co zapłonęło pożarem wojen kozackich,

¹⁾ Pobudka ludzi rycerskich ku czułości i przestrodze dalszej wojny tureckiej. Zamość, str. F 1, verso.

odrębna psychika i obyczajowość ludu — to czynniki, wpływające niewątpliwie na twórczość małopolskich pisarzy, nadając jej szczególne cechy charakterystyczne.

Zbierając powyżej zaznaczone konkluzje, twierdzić należy, że chociaż wielu poetów przemilczy drażliwą sprawę doli kmieci, przecież obok pisarzy, jak: Kochanowski, Sęp Szarzyński, Grochowski, Zbylitowski Andrzej, Janicki, Royziusz, Hussovianus, Dantyszek i inni, nie braknie poetów tak pośród szlachty, jak i mieszczan, którzy ujmą się za ludem i wypełnią lukę, pozostawioną przez poprzednich. Pisarze, jak: Rej, Bielski, Korczewski, Szczodrkowic, Stojeński, Klonowicz, Grabowiecki, Piotr Zbylitowski i Szymonowicz, to pokaźny szereg autorów, co poświęcą przedstawieniu i zwalczaniu ucisku kmieckiego krótsze lub dłuższe ustępy, a nawet osobne pisma, dając wyraz, że poezya, zarówno, jak prozą pisana literatura polityczna, podały sobie dłonie dla zwalczania zła dostrzeżonego.

Poeci nie pomijają stosunków pańszczyźnianych w swoich utworach tak, że w poezyi XVI w. znajdziemy wprawdzie niepełny obraz życia ludowego, jednak rozprószone po poszczególnych pismach wzmianki pozwalają zrekonstruować zarys społecznego życia chłopca.

Fakt ten dowodzi, że literatura XVI w., jeżeli nie powszechnie, to w wielu przedstawicielach piśmiennictwa nie gardziła realnym bytem gminu, owszem, los chłopca był poważną troską wielu pisarzy.

* * *

Jeżeli zapytamy, dlaczego, pomimo tylu głosów poetów, publicystów i kaznodziejów, położenie włościańskie nie uległo korzystnej zmianie, odpowiedź na to pytanie znajdziemy w stwierdzeniu faktu, że poddaństwo, ta niewola chłopca, było koniecznością dziejową.

Stan społeczny, jakie zostawiło średniowiecze, stan równowagi stanów, musiał runąć. Jak świadczą przykłady innych narodów, i musiała wystąpić grupa społeczna, czy byłby nią dwór królewski, bądź książęcy, czy warstwa magnatów, czy wreszcie szlachta, któraby, zdobywszy supremacyę nad innymi warstwami społecznymi, zyskała środki, umożliwiające jej podniesienie stopy życia, byt bez troski dla pielęgnowania sztuk, nauk i rozwijania własnej i narodowej indywidualności.

Warstwą tą, która to uzyskać mogła, musiała być warstwa

silna, i stało się nią rycerstwo, któremu musiały uleż klasy słabsze lub niezorganizowane i nie posiadające zrozumienia interesu zbiorowego; takimi byli przedewszystkiem kmiecie-chłopi.

Przypomnijmy, że kultura starożytności, tak u Egipcyan, jak Greków i Rzymian, rozwinęła się i wyrosła na podłożu niewolnictwa. Tysiące helotów, tysiące *socii*, odpowiadających dzisiejszym mieszkańcom zamorskich kolonii, wyzyskiwanych przez zaborców, musiały składać haracz krwawego potu, by na tem podglebiu wyrósł bujny kwiat starożytnych organizacji państwowych i wydał, jako owoc, kulturę starożytną.

Czyż inaczej było w dobie odrodzenia kultury antycznej, czyż można zaprzeczyć, że praca gminu miejskiego i wiejskiego stworzyła warunki, potrzebne do przeszczepienia klasycznej oświaty na grunt dworów i pałaców i umożliwiła rozwój renesansu?

Odrodzenie starożytności zapanowało nie tylko na gruzach społecznego ustroju średniowiecza, ale i ewangelicznych zasad miłości bliźniego; walkę z dogmatami zostawił humanizm reformacyi, sam *de facto* obalił chrystyanizm w życiu, torując miejsce do pięknej, ale egoistycznej kultury, która opanowała umysły i serca tych, co nie chcieli, jak średniowieczni anachoreci, śladami św. Aleksych, św. Elżbiet, dążyć do zatracenia swego ja na rzecz ogółu, wierząc w życie zaziemskie, lecz przeciwnie pragnęli rozwinąć wszechstronnie indywidualność, stać się *homo* całą pełnią umysłu i zmysłu, choćby kosztem brudnego, ciemnego plebsu; i stwarza się nowy ład: Wieki Nowe. Kosztem mas rozwijają się i bujnie kwitną jednostki.

Stan ten był powszechną koniecznością dziejową i Polska nie była wyjątkiem. Zgniecenie i ograniczenie samodzielności ekonomicznej chłopu było ekonomiczną koniecznością, jeżeli szlachta, nie ustępując z stanowiska wyłączności, w stosunku do innych stanów, miała znaleźć środki, umożliwiające jej zupełny rozwój sił i władz umysłowych. Jak przez wieki średnie społeczeństwo łożyło na utrzymanie duchowieństwa świeckiego i klasztornego, dzięki czemu, kler mógł się stać ośrodkiem ówczesnej kultury, tak i szlachta, jako uprzywilejowana część społeczeństwa, musiała kosztem klasy niższej, mianowicie chłopów, uzyskać środki życia, któreby pozwoliły jej stanąć na wyższym szczeblu kultury. Słowem, poddaństwo musiało

istnieć, jeżeli warstwa wyższa narodu miała się wydobyć z barbarzyństwa i dzikości średniowiecza, w którym tkwił ogół, mimo że nieliczne jednostki celowały w naukach i sztukach. Uboga szlachta mogła być świetnem rycerstwem. ale do zyskania wyższej kultury, przy ówczesnych stosunkach (brak środków komunikacyjnych, początkowe stadyum rozwoju drukarstwa, wielkie koszta studyów naukowych, trudności utrzymania wyższej stopy życia u ludzi, osiadłych po wsiach, gdzie nie istnieje wspólność korzystania z pewnych urządzeń, jak n. p. biblioteki), mogła się wznieść tylko kosztem innej warstwy słabszej.

Wspaniała nasza kultura złotego wieku, rozwinęła się przeto kosztem pracy chłopu polskiego; on opłacał swym potem drogie podróże po światło nauki za granicę, dawał podatek na króla, dwór i wojsko, bez jego pracy nie mógłby w Polsce istnieć wiek kultury i dobrobytu. Lecz ustrój ten, oparty na korzystaniu wysiłków jednej klasy społecznej, nosił w sobie zarodki zniszczenia dóbr kultury, które zgottawał. Z wygaśnięciem Jagiellonów poczyną się w dobie królów elekcyjnych psuć nowe dzieło społeczne, szlachta przestaje się rozwijać, choć pojawiają się licznie chlubne wyjątki. Mimo że doła chłopów się pogarsza, szlachta nie korzysta z uzyskanych środków, by wzmocnić gmach narodowej kultury, lecz, straciwszy poczucie swej misji szczególnej, ogranicza się do dogadzania niskim instynktom i chyli się stale ku upadkowi moralnemu, który wreszcie jaskrawo objawi się w dobie saskiej.

Konieczne było niewolnictwo, lecz przesadne nagromadzenie dóbr materyalnych i towarzyszący temu upadek wartości moralnych, zniszczyły Greków; potrzebne było niewolnictwo i zyski z prowincyi, by wznieść kulturę Romy, lecz doprowadzone do kresu, zgottawały upadek kulturalnych Rzymian i przywróciły barbarzyństwo niewolników. Musiało istnieć następnie w Europie poddaństwo do czasu, w którym zwyrodniały feudalizm ustąpił po krwawych rewolucjach kapitalizmowi, zdumiewającemu dziełami kultury współczesność, lecz również noszącemu w sobie zarodki skonu. Toczą się koła ewolucyi w ciągłym pochodzie naprzód, łamią się karki schylonych pod ciężarem robót pracowników, bo nic nie wyrugowało dotąd pracy nad zdobyciem środków dla utrzymania bytu. Zmieniają się ustroje, zmieniają aktorowie społecznego dramatu, którego ideą przewodnią wyzwolenie sił twórczych człowieka i postępu,

a jednak powtarza się stale zjawisko, że grupy społeczne, korzystające ekonomicznie z innych, utrzymują się tak długo u steru, jak długo budują, dźwigają lub pomnażają kulturę narodową i siłę narodową i ponoszą ofiary na rzecz ogółu. Skorp braknie pierwiastka ofiarництва, grupa czy warstwa społeczna staje się pasorzytniczą, potęguje korzystanie z usług innych grup do granic wyzysku, czem kopie sobie grób i przygotowuje miejsce dla elementów lub grup nowych, zdolnych do ofiarnej pracy dla ogółu, które wynosi na uprzywilejowane stanowiska fala ewolucyi czy rewolucyi.

Podobnie też w Polsce było. Koniecznością dziejową powstało i trwało poddaństwo, wobec niej bezsilne były głosy poetów i polityków; poddaństwo jednak, doprowadzone do granic wyzysku, przy moralnym upadku szlachty, stało się wnet przeżytkiem, podtrzymywanym jedynie wskutek rozkładu politycznego Rzeczypospolitej, — przeżytkiem, którego wspomnienie razi dzisiaj, jak anachronizm. Wiek XVI, a raczej jego schyłek, to jednak dopiero początek degeneracyi tej formy społecznej, która, nieunikniona początkowo, konieczna później, stała się w dalszym ciągu zgubną i szkodliwą, zależnie od postępującej ewolucyi dziejowej. Że publicyści i poeci nasi wskazywali zło w samych prawie początkach, że głosy ich nabierały siły w miarę, jak cierpieć poczęła wskutek krzywdy społecznej Rzeczpospolita, jako całość organiczna, to pozostanie trwałą ich zasługą i chlubą bez względu na to, czy ogół podjął rzućmy myśli, czy je podeptał lub pominął, nie zwracając na nie uwagi. Poezya, jako wyraz sumienia narodowego, spełniła zadanie, więc chwałę zapewnioną mają po wieki pieśniarze.

6. Poeci malarzami życia obyczajowego ludu.

Sam obiekt kwestyi włościańskiej, chłop, jako jednostka, żyjąca odrębnem życiem obyczajowem, wzbudził także zainteresowanie poetów, wrażliwych na dolę społeczną ludu.

Tu znowu miejsce pierwsze należy się Rejowi. Chociaż osłabła w poecie-reformatorze tendencja ulżenia kmiotkom, nie znikło u nagłowskiego „rymarza“ upodobanie do prostej natury chłopskiej. Rej, typowy ziemianin, co stykał się często z chłopami, słuchał w czasie żniw piosenki żniwiarek i nieraz wdał się z prostaczkami w rozmowę, cenił zdrowy rozsądek i dowcip

chłopski, cenił pracowitość. Sam samouk, nie przemęczony naukami, znajdował upodobanie w sprycie chłopów, których rubaszość nie raziła go zbyt, choć opisywał „plugawość“ chłopów. Znajomość wsi, zdolność wczucia się w prostą psychikę ludową, pozwoliła poecie na skreślenie szeregu obrazków w „Zwierzyńcu“ i „Figlikach“, w których, pomimo ciasnych ram ośmiowiersza, przedstawia świetnie bądź wójta intryganta, bądź chłopów plugawych, bądź anegdotę wiejską. Widzimy, że poeta nie tylko potrafił „materyą dobrą sprawić“, ale i „ośmią wierszów“ sztucznie ją „wyprawić“. Obrazków podobnych, poza utworami Reja, nie znajdujemy w XVI wieku, jeden Kochanowski sprostać może „Przymówką chłopską“ nagłowskiemu poecie.

Rej, to poeta-observator; z równą ciekawością przyjrzy się rozmaitym typom chłopów, czy będzie to wójt, uosobienie rozumu wsi, czy plugawy chłop rażący niechlujstwem, czy dowcipna dziewczka — wszystko to zajmuje Reja ziemianina. Cieszy go różnorodność poddanej rzeszy; autor, niewybredny w wyborze przedmiotów obserwacji, co z zamiłowaniem podpatrywał wronę, świnię, zajączka, miałaby pogardzić kmiotkiem-zajączkiem, chłopem skowera, chłopem podskubioną wroną, chłopem plugawym, by świnią?... Straciwszy z czasem odczucie sprawy chłopskiej, jako bólejczy społecznej, autor lubi chłopów niejednokrotnie dowcipnego, imponuje pisarzowi chłopska mowa, prostactwo, lecz dosadna, pełna plastyki, zdobiona częstymi przysłowiami.

„Krótka Rozprawa“ i „Figliki“, te dwa krańcowe punkty ujęcia chłopów, wyrażają świetnie linię rozwojową pojęć autora w stosunku do ludu. Od walki o prawo społeczne do bawienia się chłopem rubachą, przypominającym prostactwem niedźwiedzia, idzie droga ewolucji poety. Chęć wzbogacenia się, chęć spokojnego używania swego stanu, wybiła z głowy Reja kłopotanie się o los chłopów, którego oszczędzać radził i później, ale ze względów użyteczności gospodarczej.

Realizm życia bije z kart pism Reja; życie codzienne, nawet hypernaturalistyczne jego epizody, znajdują w nim zamiłowanego malarza. Obrazki te proste, nie szukać tu subtelnej gry światła i cieni, bo Rej, to nie natchniony artysta, ale szczery, pełen talentu, domorośły rzemieślniczek, który zdumiewa prostotą środków technicznych, ale zarazem bogactwem obserwacji i osobliwym, indywidualnym, rejowskim ujęciem tematu. Obrazki poetyckie Reja przypominają współczesne, proste ryciny,

ryte w drzewie, w których brak perspektywy, brak tła, a w kilku prostych liniach zarysowują się wyraźnie charakterystyczne cechy przedstawionego obiektu.

Odmiernym jest Kochanowski; ten spoglądał na lud z wyżyn humanistycznego Parnasu, z chłopem stykał się rzadko i tylko urok sobótkowego obchodu mógł skłonić uczonego dziedzica do przysłuchania się śpiewom dziewczek wiejskich. Lecz w poemacie, który napisze pod wpływem widzianego obrzędu, poświęci poeta opisowi uroczystości zaledwie kilka wierszy. Zadowolenie z życia wiejskiego, powodujące pochwałę wsi, nie uchybi uczonemu humaniście, bo wsią zachwycali się i starożytni poeci; pochwała Doroty nie różni się wiele od innych erotyków poety, rozmaite zaś przejawy miłości, podane w pieśniach „panien“, są ustylizowaniem, odbiegającym daleko od pieśni kmiotówien — słowem, całość nie jest obrazem realnej rzeczywistości, ale pieśnią liryczną, osnutą około obrzędu ludowego, który jest tylko ośrodkiem krystalizacji uczuć, jakie Kochanowski pragnął opisać. Poeta traktuje w swej pieśni realne zdarzenie, jak malarz, który szkicuje temat, by w artystycznej formie wyrazić nastrój subiektywny. Wówczas nie zależy mu na wiernem oddaniu epizodu, który służy jedynie jako sztafaż dla przedstawienia własnych myśli i uczuć.

„Pieśń o sobótcie“ jest bezsprzecznie cenną perłą poezji złotego wieku, lecz ludu ani pierwiastków ludowych nie szukać w niej, rola ich podobna tu do roli ziarna piasku, co powoduje utworzenie cennego klejnotu; rola ta, choć skromna, jednak zaszczytna, bo klejnot, podobny formą do ziarenka poezji ludowej, lśni barwną tęczą przejawów uczuć miłosnych i pociąga spokojnym czarem wsi polskiej.

Jeszcze bardziej obcym ludowi wiejskiemu jest P. Royziusz, którego realistyczny opis izby chłopskiej przypomina Rejowskie „Przypadki chłopu plugawego“, lecz jakże inaczej ujął wykwintny humanista analogiczny temat. Makaroniczny wiersz i ton ironiczny, zaprawiony humorem, sprawia, że całość czytamy bez odrazy, bo rzeczy najdrastyczniejsze, bądź pominięte, bądź podane w formie, która wskazuje, że poeta *edentulus esse volebat*, jakby określił Vates Sulmircensis. •

Ostatni zajmuje pierwsze miejsce w literaturze, pod względem przedstawienia chłopu i jego bytu. „Roxolania“ jest poematem, który nie ma równego w poezji złotego wieku. Trzecia

część poświęcona tu planowo opisowi ludu, zamieszkałego na Rusi. Autor opisuje zarówno zajęcia rolnicze, jak i zabawy i obyczaje, nie pominie guseł i wierzeń religijnych, które notuje skwapliwie; wprowadza pierwszy literackie ujęcie legendy i bajki ludowej. Na szczególne zjawisko literackie, jakim jest bezsprzecznie omawiany poemat, wpłynął fakt, że poeta, olśniony pięknością barwnych ziem Małopolski, doznał szczególnych wrażeń na Rusi. Na tle bujnego krajobrazu zaciekał lubelskiego mieszczanina widok ludu o odmiennych cechach etnicznych. Poeta zapragnął więc przedstawić ten nowy dla siebie świat, ufając może, że egzotyczny opis w języku uczonych zjedna mu sławę nie tylko u rodaków, ale i u obcego czytelnika. Zamieszczenie opowieści o Fedorze zyskało autorowi nazwę zwiastuna romantyzmu, niezasłużoną jednak, bo chociaż fantastyczna ballada, podsłuchana niezawodnie z ust ludu, jest — mimo użycie nieharmonizującej z całością klasycznej mitologii — zdumiewającym fenomenem literatury złotego wieku, to jednak Klonowiczowi nie możemy przypisywać planowego wprowadzenia elementów ludowych do poezji; przygodne zaś stosowanie motywów ludowych znajdowało przykład i sankcję u autorów klasycznych, którzy na kilka wieków przed epoką romantyzmu uwzględniali świat fantazyi ludowej.

Klasyczną poezję znał Klonowicz świetnie, tak, że jeden z krytyków zaryzykował zdanie, iż dokładna znajomość literatury antycznej zaszkodziła jego utworom. Jeżeli będziemy pamiętali o tem, że ówczesny smak artystyczny kazał kopiować klasyczne wzory, które nęciły zgrabnymi zwrotami i figurami retorycznymi, zrozumiemy, że poeta narażony był na wielką pokusę, gdy bystra pamięć podawała mu barwnymi reminiscencyami klasycznych autorów upstrzoną paletę. Rozległe czytanie pozwalało na popisywanie się cytatami, plastyczna mitologia pociągała barwnością postaci, personifikujących siły kosmiczne. Pokusy były wielkie. Uledez im znaczyło odpowiedzieć wymaganiom czytelników i zyskać chwałę uczonego poety: nie dziw więc, że poeta o miernej inwencji popłynął z prądem.

Artystycznym sukcesem służby u starożytnych mistrzów słowa jest świetna jako utwór poetycki „Roxolania”; wady poddania się w niewolę poetów starożytnych skupiają się w „Victoria Deorum”.

Dzieło, mające stać się pieśnią na cześć cnoty i przedsta-

wieć wychowanie herosa, stało się summą *scientiae auctoris*, istna *silva rerum*. Troska o *docta materies* spowodowała notowanie i wcielanie w poemat każdej reminiscencji klasycznej czy biblijnej, — wiele ustępów wtrącono *per occasionem*, wskutek czego utwór zatracił harmonijną budowę, tak, że obok ustępów, pełnych głębokich myśli lub uczucia, wyrażonego z siłą w udatnej formie, spotykamy mnóstwo kart, których poetycka forma osłania zupełny brak poezji.

Gdy poeta pisze o zajęciach rolniczych wieśniaka, tradycja literacka tak nad nim zacięży, że kopiuje w zupełności stosunki rzymskie bez zmiany szczegółów lokalnych, dzięki czemu poemat zawiera epizody o uprawie oliwki, wina, o figach i t. p., które wskazują, że autor niejednokrotnie zapominał o wsi polskiej i pisał, jak gdyby żył w kraju twórcy „Georgik”. Szczególnie powiedzieć to można o ustępach, w których poeta pisze o ludzie, jako klasie socyalnej; tu powtarza się powszechne podówczas zjawisko, że autor, piszący o jakiejś sprawie, jako zagadnieniu teoretycznem, stale opierał się na klasycznej tradycji, prawie zawsze bez świadomości historycznej perspektywy. Stąd Klonowicza *vulgus*, to albo rzymski *plebs*, lub grecki *ἄημος*, — a nie gmin rodzimy. To utożsamianie polskiego chłopca z klasycznym prototypem znajdziemy tylko w „Victoria Deorum”, w „Roxolanii” jest *rusticus* postacią ojczystą, podobnie flisak w poemacie „Flis” i kmiołek w „Worku Judaszowym”.

W ślady autora „Figlików” wstąpił Anonim-protestant. Fraszki jego, na wskrós rodzime, malują w rubasznej, lecz sympatycznej formie ówczesnych ludzi w życiu codziennem; autor przedstawia chłopów naiwnych i przemysłnych, nie zawaha się nawet użyć „grubej, chłopskiej mowy”, by czytelnika ubawić. Brak fraszkom Anonima Rejowej zwięzłości i dosadności, nie brak jednak humoru, często tak swawolnego, że „Figliki” Rejowskie wydają się przy nich skromne, — nie brak werwy i prawdy życia.

Andrzej Zbylitowski wzmiankuje o chłopie w opisie życia sielskiego, jakby dla wypełnienia całości obrazu, zależny w tym względzie od Sobótkowej pieśni Kochanowskiego. Dwukrotny opis żniwa przedstawia scenę gospodarza, znaną każdemu ziemianinowi, pozatem lud nie wzbudza uwagi poety. Piotr Zbylitowski podnosi momenta natury społecznej, zresztą nie pisze o chłopie. Lud, jako temat literacki, wystąpi znowu u Szymo-

nowicza, który, znając zamiłowanie Polaków do sielskości, przedstawi pasterzy sycylijskich, skopiowanych wedle pieśni idyllicznych Teokryta, a następnie rodzimych chłopów, czerpiąc wzory z obserwacji w dzierżawionych wsiach Putatyńcach i Czeręcinie. Nie tu miejsce na szczegółowy rozbiór, dokonany zresztą umiejętnie przez autora monografii o Szymonowiczu, K. Hecka, który podzielił je na konwencyonalne i realistyczne. Tu stwierdzimy, że „Sielanki“ Szymonowicza to korona ówczesnych wysiłków użycia ludu, jako motywu literackiego. Po pierwszych próbach, spotykanych w „Pieśni o Sobótce“, po łacińskiej „Roxolanii“ i niejednolitym, pod względem wykończenia „Fli-sie“, jest to pierwsze, artystyczne opracowanie, opromienione blaskiem prawdziwej poezji, świadomego kunsztu i pełnego talentu autora, który piękną, sobie właściwą polszczyzną maluje sceny, pełne życia, piękna i prawdy.

Poeci, obierający lud jako temat swej literackiej twórczości, to albo ziemianie (Rej, Kochanowski, Zbylitowski i inni), albo mieszczenie, co parali się gospodarką, jak Klonowicz w Woli Józefowskiej, Szymonowicz w Czeręcinie i Putatyńcach. Ziemiańskie zajęcia poetów wpływają niemało na zdolność przedstawienia społecznego czy obywatelskiego bytu chłopu i wybijają na wszystkich utworach ziemiański charakter, który jest szczególną cechą całej literatury Polski niepodległej.¹⁾ Żyjąc wśród ludu, korzystając z pracy chłopu, stykali się pisarze z ludem, widzieli jego zajęcia, bo nasuwały się im, jako codzienny obiekt obserwacji, nic więc dziwnego, że poeci, nawet nie piszący o ludzie, używać będą porównań, wziętych z życia ludu,²⁾ że niejednokrotnie, jak u Klonowicza, spotykamy wyrażenie ludowe, gdy Rej przyjmie wiele słów i język swój upo-

¹⁾ Na ziemiański charakter literatury naszej XVI w. zwrócił uwagę pierwszy Dr. Rostafiński w referacie na zjazd historyczno-literacki, p. t. „O wpływie życia ziemiańskiego na literaturę XVI w.“ (Pamiętnik zjazdu, wydany w Archiwum do dziejów liter. i oświaty w Polsce. Kraków, 1886, str. 58 n.).

²⁾ Tu podamy szereg porównań, w których chłop jest przedmiotem porównawczym; szczególnie częste są takie zestawienia u Reja, spotkamy je także i u innych poetów. Niżej podane zestawienie nie jest zupełnem, wystarczy jednak dla poparcia wyrażonego sądu. W „Wizerunku“ III, w. 27—8, czytamy:

„Lękł się...

Jako kmiotek, za pługiem. gdy skarb wyorywa“.

dobni do mowy chłopskiej, od której przyjmie n. p. używanie słów zdrobniałych.

Jeśli będziemy śledzili formę, w jakiej występuje lud w poezji, dostrzeżemy wielką różnorodność. Pierwsza wprowadza chłopca do literatury satyra, z niej przejdzie do dyalogów polemicznych, w których zyskawszy znaczne prawa obywatelstwa, wróci jako stały temat satyry. Gdy mowa o zbytku, o zepsuciu obyczajów, to niezawodnie nie braknie skargi na ucisk kmiecy. Charakter, w jakim występuje chłop w satyrze, świadczy dobitnie o jego losach. W r. 1543 mógł jeszcze wójt spierać się z panem i plebanem i uskarżać się na swą biedę, później już chłop sam nie staje przed oczy czytelnika, lecz tylko poeci sami orędują w jego sprawie, by umożliwić byt tym, co się stali igraszką w rękach szlachty. Rzadziej, aniżeli temat satyry, tworzy lud ośnowę utworów epicznych. Hussowczyk opisze rycerskość wieśniaczą, ale jako epizod poematu o innej treści, zato Kłonowicz nie poskąpi miejsca ludowi wiejskiemu. W „Roxolanii” przedstawia zwyczaje i obyczaje i całe prawie życie „ara-

Tamże (III, w. 350):

„Pomorty jako chłopi, gdy się swarzą jęczą”.

Tamże (VIII, w. 701—2):

„rozum.. to umie rządzić

..jako wójt, ty krzywdy między nimi sądzić”.

Tamże (X, w. 65—6):

„Jako ten nikczemny świat, ty swe nędzne kmiecie,

Dziwne stroi k'swej myśli i ziemie i lecie”.

Na pytanie: „kto niebo toczy”, znajdujemy w „Wizerunku” (X, w. 367—8) odpowiedź następującą:

„Bo jeśliby anieli niedźniejszyby byli,

By wszystko, jako chłopi, tak, za dzień robili”.

Inne porównanie „Wizerunku” (X, w. 875—6) wskazuje przywiązane do chłopca pojęcie płacenia podatków:

„Tak, jako nas niektórzy w to pierwsze wprawiali,

Bychmy im (aniołom), jako chłopi, podatki dawali”.

Na innym miejscu tegoż utworu (VII, w. 1405—6) poeta nazywa świat chytrym chłopem:

„Patrzejże tego chłopca, marnego, sprosłego,

Tego świata chytręgo, na wszem obłudnego”.

O chłopie nie zapomniano tamże (I, w. 344—5) przy wyliczaniach przykładów ilustracyjnych (enumeratio):

„Gdyż zawsze gęba plecie, o czym myśli głowa,

O racz zawsze o pługu z trzosem, o lemieszu”.

tora“, od kolebki do trumny, znajdując może w egzotyczności treści usprawiedliwienie wyboru tematu. „Flis“, rodzaj pamiętnika wspomnień osobistych, nosi charakter epiczny, podobnie ustępy „Victoria Deorum“, w których poeta kreśli zajęcia rolnicze.

Sielankowy ton, osnuty na tle życia ludowego, wprowadza pierwszy Jan Kochanowski, który ujęty czarem świętojańskiej nocy, podejmuje obrzęd ludowy jako ramę lirycznego poematu o miłości i sielskości. Podobny refleks starożytnej poezji idyllicznej zamieścił mniej oryginalny autor „Victoria Deorum“. W dziele tem spotykamy obok suchego wyliczania prac rolniczych, podany in crudo, nieprzetopiony materiał klasycznych reminiscencji, które, nie mając oryginalnej łączności, następują po sobie w luźnym związku.

Podobną pochwałę sielskości kreślący Andrzej Zbylitowski wtrąca kilka epizodów, przedstawiających chłopą. W ślady Klonowicza, Zbylitowskiego wstąpi Szymonowicz, któremu powiedzie się stworzyć oryginalną, rodzimą sielankę. Sielanka

Achacègo Kmity: „Spitamegeranomachia“ zawiera następujące charakterystyczne porównanie:

„Wódz...

Nóg poprawia, do gardła bić się gotuje,
Właśnie, jako chłop na wsi, kiedy się powadzi,
A w kupie, jako bydło, próbują się radzi.
Tam swego winowajca z dawna upatruje,
Nasiek o ziemię ostrzy, ręce wysmukuje“.

(Bibl. pol. pisarzy Ak. Um. Stoka, Pułłowskiego, A. Kmity: Powieści wierszowane — wydał Adalberg 1897, w. 411—6)

Grabowiecki zestawia życie ludzkie z pracą młocka (Rymy duchowne, str. 168, II, CLXXV):

„A jako czyni przy pracy młockowi
Pożądny wiatr czerwcowy,
W słonecznym ogniu z ziarn precz wieją plewy, —
Aby też człowiekowi
Duch jego łaski wiecznej
Troski odwiewał..“

W dyalogu „Albertus z wojny“ autor porównywa zmęczenie Alberta do zmęczenia młocka:

„I takem się roztrząsł i wszystek ukłócił,
Gorzej, niżbym dwa dni był cepami młócił“.

(Wyd. z r. 1649. B₂. verso).

W „Victoria Deorum“ przeprowadza Klonowicz paralełę między nauczycielem a rolnikiem (R. XX, str. 119—20).

Szymonowicza, to szczyt poezji, apoteozującej sielskość; oparłszy się na literackiej tradycji starożytności, poeta stworzył nową formę wypowiedzania myśli i uczuć, formę pełną wdzięku, zawierającą treść rodzimą, swoistą, dzięki czemu zdobywa samodzielne życie w narodowej literaturze.

Równie częstym, jak w satyrze, jest chłop w fraszce, apologu, czerpiących z rodzimych motywów. Tu „Figliki” Reja i nie mniej drastyczne fraszki Anonima-protestanta podchwytyją śmieszne lub okraszone dowcipem, momenty życia chłopskiego. Fraszka przypomni o ucisku pańszczyźnianym, a podkreśli charakterystyczne cechy „ghura” polskiego, wytknie śmieszność i rubaszość, okaże spryt i dowcip, nieporadność i głupotę. Prym dierżą tu fraszki Rejowskie, których geneza niejednokrotnie w twórczości ludowej, rywalizującej skutecznie z starożytnymi Likostenesami i Fedrami. Charakterystycznym jest, że Kochanowski we fraszkach pomija chłopą. Analogiczny do typu spotykanego we fraszkach, chłop przejdzie do komedii pod postacią Albertusów, bądź Sołtysów szermujących z klechą.

Gdy zbierzemy osiągnięte wyniki dokonanej analizy, powiemy, że lud wiejski występuje sporadycznie w poezji, bądź jako przedmiot współczucia w chłoszczącej przywary satyrze; bądź jako przedmiot śmiechu w swawolnej fraszce; rodzima obyczajowość nie wzbudziła zainteresowania, raczej mniej znane rysy życia ruskiego chłopą. Lud polski był zbyt dobrze znany szlachcie, by pożądała opisów; zastąpiła je sielanka, przedstawiając chłopą w właściwej sobie artystycznej stylizacji, która dostosowywa rzeczywistość do literackich wzorów, przekazanych przez starożytność. W sielance góruje przeważnie artyzm nad weryzmem, wybujałym swobodnie w hypernaturalistycznej często fraszce. Życie ludu na ogół niewiele interesowało poetów, co wskazuje brak opisu chaty chłopskiej, opisów strojów ludowych, zupełny brak opisu wesela i dziewosłębów. Najczęstszym obrazem jest przedstawianie żniwa, (podane przez Kochanowskiego, Klonowicza, Andrzeja Zbylitowskiego (dwukrotnie), Szymonowicza i Miaskowskiego), sceny zbiorowej, którą mógł widzieć każdy poeta, nie zbliżający się zbytnio do ludu. Uwagę poetów zajęły pewne prace rolnicze: chłop orzący, młócek, żeniec to najczęściej spotykane postacie chłopą. Często jest także chłop-pasterz. Kilku poetów opisuje wracające pod wieczór bydło.

Jako motyw literacki ujmują pisarze chłopą w trojaki sposób albo :

1) podkreślają moment społeczny (znaczenie socyalne chłopą, jego niedola społeczna);

2) starają się oddać rzeczywistość w ujęciu realistycznym;

3) przedstawiają chłopą jako idealnego pracownika, zadowolonego z swego bytu, w stylizacji idyllicznej.

Wszystkie te rodzaje literackiego naświetlania ludu wiejskiego znajdujemy w poezji XVI w.: i społeczny kąt widzenia satyry, i idylliczny sielanki, i realistyczny komedyi i epiki, bądź też realistyczno-humorystyczny, występujący we fraszce i komedyi; wszystko to spotykamy w poezji wieku, w której nierzadko mówi się o ludzie wiejskim, ale życia ludowego w niej braknie. Mówi się o chłopie, jako jednostce społecznej i gospodarczej, indywidualne jednak życie ludu nie znalazło wyrazu w poezji, bo na nie nie zwracano uwagi. Jeżeli życie stanu przewodzącego w Rzeczpospolitej i jego poszczególne przejawy zarysowują się dobitnie w pismach poetów, z życia ludowego spotykamy tylko fragmentaryczne strzępki, które z biedą pozwalają zrekonstruować zarys życia gminu wiejskiego.

Na odzwierciedlenie psychiki ludowej zdobyła się w części dopiero poezja XIX w., nie szukać więc obrazu życia ludowego w poezji XVI w., ta pozostawi nam jednak cenną spuściznę ciekawych „szkiców węglem“, które zarysują chociaż tylko ogólne kontury życia chłopskiego; chłopą, jako indywidualności odrębnej, nie przedstawi twórczość poetów złotego wieku, podobnie bowiem jak w organizmie politycznym wyparty w niej został chłop przez szlachtę na szary kąt literatury, (analogiczny to objaw do innych literatur, n. p. niemieckiej i czeskiej).

Zamykając sądy, określające stosunek poezji do ludu w XVI w., niech nam będzie wolno przytoczyć sąd nestora naszej historyki literackiej, St. Tarnowskiego, który rozważając potrzeby historyi literatury polskiej, następujące wygłosił zdanie :

„Lubimy nadewszystko zajmować się poetami: niechby i tak było, byleśmy w nich szukali nie tyle estetycznego lub uczuciowego, ile historycznego i cywilizacyjnego pierwiastku, i z tego na nich patrzyli stanowiska... Historia literatury ma

być obrazem nie samej tylko artystycznej produkcji ani samego stanu uczuć w narodzie, ale obrazem jego pojęć, jego myśli, jego rozumu w różnych czasach i na różnych polach. Ona ma być przygotowaniem materiału dla historii oświaty i jej ułatwieniem, ma być pomocnicą i towarzyszką historii przez to, że szuka w książkach początków, zwrotów lub śladów tych myśli i dążeń, które tam ukazują się pod formą zdarzeń, ona ma być sposobem... poznania narodowego charakteru i natury i zastępować choćby w małym mierze... narodową psychologię¹⁾,

Zrealizować życzenia powyższe było staraniem autora tej pracy, a okoliczność ta, bez względu na ocenę wyników, niech wytłumaczy układ pracy i sposób odnoszenia się do rozpatrywanych płodów Muzy narodowej.

Wyjaśnienie tytułu „Victoria Deorum“.

Różnie tłumaczono tytuł największego pisma Klonowicza, a dr. Garlicki, uważając tytuł dzieła za rzecz szczególnie ważną, poświęcił rozpatrywaniu tej kwestyi osobny rozdział w swej rozprawie.²⁾ Rezultat swych dociekań Garlicki streszcza następująco: „Klonowicz wyrazu *Dei*, który czytamy w napisie, nie odnosił ani do samych bóstw pogańskich, jak to przekonany być się zdaje Kraszewski³⁾ i Wiszniewski,⁴⁾ ani tylko do samego Boga chrześcijańskiego, jak usiłuje koniecznie naciągnąć Maciejowski,⁵⁾ lecz tą zbiorową nazwą chciał oznaczyć obu przedstawicieli cnoty i Jowisza, zwycięzcę dawnych olbrzymów, i pogromcę wszelkich błędów, Boga chrześcijańskiego“. Garlicki przypuszcza nadto, że autor wybrał ten właśnie tytuł dla wzbudzenia ciekawości i zainteresowania czytelników.

¹⁾ Tarnowski St.: O stanie obecnym historii literatury polskiej i jej potrzebach. (Archiwum do dziejów oświaty i literatury w Polsce: t. V. str. 89).

²⁾ Uwagi nad S. F. Klonowicza poematem „Victoria Deorum“. (Sprawozdanie gimn. Brzeżany, 1884, str. 8—9).

³⁾ Nowe studia literackie. t. I, str. 179 n.

⁴⁾ Literatura polska, t. VII, str. 296.

⁵⁾ Piśmiennictwo polskie, t. I, str. 538.

Wywody Garlickiego obalają hipotezy Wiszniewskiego i Maciejowskiego, a dają w ich miejsce sumę obu. Argumentem, mającym przemawiać za tą interpretacją, ma być okoliczność, że Klonowicz, jak to zauważył pierwszy Mierzyński, używa stale mitów za alegorye. Autor rozprawy wyciąga jednak z tego założenia jednostronny wniosek, bo uważa wprawdzie Gigantów jako alegoryę możnowładców, ale Jowisza uznaje w dalszym ciągu za mitycznego pogromcę olbrzymów.

Powyższe tłumaczenie Garlickiego, chcąc pogodzić dotychczasową interpretację, nadaje tytułowi dualistyczny charakter, pogańsko-chrześcijański, sprzeczny z chrześcijańskim duchem poematu (*Nos Christicolae*). Hipoteza Garlickiego, pomimo braku naukowego umotywowania, przyjęła się, gdyż była ostatniem słowem w tej kwestyi. Dopiero w 1911 r. piszący o „Victoria Deorum”, Kazimierz Lewicki, stwierdza po streszczeniu wywodów Garlickiego, że tłumaczenie to „nie bardzo godzi się z właściwą treścią”.¹⁾ Sąd ten jest zbyt ostrożny, bo śmiało nazwać go można dowolnem przypuszczeniem, które, miasto sprawę wyjaśnić, gmatwa ją w ciągu dalszym.

Czyżby więc tytuł dzieła miał zostać nadal zagadką?

Spróbujemy poniżej naszkicować inne wyjaśnienie tytułu, opierając się ściśle na tekście, by uzyskać jeżeli nie pewnośc wyводу, to przynajmniej uchronić się od snucia fantastycznych legend, pozbawionych naukowej wartości.

Tytuł dzieła brzmi: **Victoria Deorum** in qua continetur veri herois educatio.

Kluczem do zrozumienia tego napisu będzie określenie znaczenia wyrazu *Dei*; zbadamy więc najpierw, w jakim znaczeniu poeta używa wyrazu *Deus*, *Dei*, by móżd na tej podstawie wnioskować dalej.

Szukając w tekście, ujrzymy zaraz na odwrotnej stronie karty tytułowej wzmiankę o „diis manibus Stephani regis”, którego kilka wierszy dalej nazwie autor „patriae indiges”. W dalszym ciągu znajdujemy na str. 39, Rozdz. V, nazwanie Adama ojcem królów i bogów (*Pater regumque deumque*). Inny ustęp na str. 141, Rozdz. XXI, wzmiankuje, że rozkoszy unikali dawni: *duces divumque nepotes*. Na str. 148, Rozdz. XXII, czy-

¹⁾ Sprawozdanie gimnaz. Stanisławów, 1911, str. 13.

tamy: „Verum quid prodest abavus Caesarque Deusque Degeneri“.

Na innem miejscu wyjaśnia autor, że nie chce lekceważyć zasług przodków: „propositi mei non est offendere manes semideum“ (str. 143). Gdzieindziej czytamy na marginesie: „Divites tantum in deos referti“; w tekście zaś:

„Crassus, Midas, Caesar...

Nempe Deos fortuna facit“ (str. 173).

Nadto znajdujemy następujące wzmianki:

„Reges esse deos mortales

...mortalia numina reges“ (str. 247).

Poeta przeciwstawia *privatos equites* — *divosque monarchas* (str. 517).

„Nec dedignetur, nec vos fastidiat olim

Magna Deum series et continuanda vetusti

Spes generis Jagellonicae, spes altera gentis

Wladislaus avo pronepos illustris, utroque

Sanguinis egregii... puer...“ (str. 676).

Młodego Zamojskiego nazywa poeta:

„Tu semidei...

Filius Herois...“ (str. 680).

Dlaczego nazywa królów bogami a bohaterów półbogami, to szczerzy poeta, który nie ukrywał tajemnic sztuki poetyckiej i w przedmowach wyznawał szczerze swe kłopoty autorskie, bądź wyjaśniał sposób pisania, obszernie wytłumaczy w pierwszej przedmowie „Victoria Deorum“, dedykowanej najpierw Firlejowi. Tu czytamy:

„Heroum excellentes et illustres animi non vulgari via decedunt, sed mortis beneficio consecrantur et recta ad superos profisciscuntur in divosque referuntur“.

Tamże pisze następnie:

„Eius modi decessus nil est aliud quam apotheosis bonorum virtutum. Ideo quoque semideos et indigetes vocavit antiquitas, quia divinitatis suo modo efficiuntur participes, dum ad animam humanam accedit coelestis et immortalis afflatus et agitatio“.

Autor wstępujący w ślady starożytnych, którzy nazywali półbogami Achillesów, Ajaksów, Sarpedonów, Herkulesów, pójdzie za tradycją literacką, urobioną przez Homera, Pindara,

Wergilego, którzy uzyskali nieśmiertelność za opiewanie deorum heroum, honorum virorum.¹⁾

Przytoczone przykłady pozwalają na stwierdzenie, że Klonowicz nie używa wyrazu *deus*, *dei*, wyłącznie na oznaczenie Boga chrześcijańskiego, który ma zwykle epitety *optimus* i *maximus*, ani też nie ogranicza do świata bogów olimpijskich z Jowiszem na czele, ale bogami nazywa także królów (Caesar, Jagellonowie i t. p.). Epitet *divus* towarzyszy stale królom i władcom, a bohaterowie i mężowie zasłużeni, otrzymują nazwę półbogów: *semidei*, *ἡμιθεοί*. To pozwala na wysnucie wniosku, że w niektórych wypadkach słowo *deus* = *rex*.

Do nazywania bogami królów upoważnił poetę, prócz tradycji klasycznej, drugi równie ważny dla niego autorytet — powaga Pisma świętego.

Pośród psalmów Dawida znajdujemy psalm, zaczynający się od słów: „Bóg stanął w zgromadzeniu bogów a pośrodku bogi sądzi“ (Deus stetit in synagoga Deum...) W psalmie tym (82) wzywa Bóg królów do czynienia sprawiedliwości i opieki nad ubogim, nędznym, sierotą i tak przemawia: „Jam rzekł: jesteście bogowie i synowie najwyższego wszyscy...”

Psalm 82, jak wogóle cały psalterz, był znany całej ówczesnej oświeconej powszechności. powoływano się nań często, znał go też Klonowicz, jak to wskazują słowa przedmowy do Firleja: „Deus opt(imus) max(imus), qui reges ornat... qui illos deos et facit et vocat statque in coetu et in synagoga illorum, ut verbis Davidis utar...”²⁾.

Stwierdzenie, że Klonowicz używał wyrazu *deus* także jako synonimu słowa *rex*, pozwoli w nowy sposób wytłumaczyć tytuł poematu „o prawdziwym szlachectwie“.

Nie każdy król miał według Klonowicza prawo do tytułu boga, tylko ten, co odznaczył się bohaterskimi cnotami; król zły to tyran podług nomenklatury Acerna. Stefan Batory, którego chwałą miał być wypełniony poemat w pierwotnej redakcyi, przedstawiał w oczach poety typ boga ziemskiego. „Divinus ille princeps non mortuus esse. sed apparere desisse videtur, in concionem Deorum immortalium non tam admissus quam adscitus“.

W dalszym ciągu dedykacyi do Firleja nazywa poeta Ba-

¹⁾ Epistula dedic. do Firleja, str. A₁, verso.

²⁾ L. c., str. A₃, verso.

torego herosem, bóstwem opiekuńcem kraju (*tanquam patriae indigetem*), którego czyny są boskie (*gestina, divina*) i w jego boskie ręce (*manus sanctae*) składa swe dzieło ¹⁾. Następnie nadmienia, że Batory: „*τοῖς πάλαι ἡμυθεοῖς καὶ ἡρωσι*“ *non tantum conferendus verum etiam praeferendus esse videtur*. ²⁾

Batorego uwielbiał Klonowicz i ubóstwiał, życząc mu zwycięstwa nad butną szlachtą, która mu przypominała niesfornych Gigantów, w poemacie więc prócz pochwał króla chciał podnieść aureolę władzy królewskiej, wszak wyznaje w przedmowie do Firleja, że skoro „Bóg królów zdoła, im daje swoją władzę sądzenia i czyni ich bogami... to niemożliwym jest, by nie troszczył się i nie miłował tych, co blask i chwałę królów opiewają i rozpowszechniają“.

Nie znamy pierwszej redakcji „*Victoria Deorum*“, którą poeta szereg lat po śmierci Batorego przerabiał, lecz znany nam tekst poematu, choć o zmienionej może tendencji, nie jest w niezgodzie z tytułem. „*Victoria Deorum*“ zawiera istotnie „*regiam materiam*“; „*educatio herois*“ to przede wszystkim króla, senatora, szlachcica. Jeżeli zaś uwzględnimy, że wierszowany traktat Klonowicza należy, jak to wykazał K. Lewicki, do bogatego skarbca pism, których tytułem: *Educatio principis, De principe* itp., a więc tworzy jedno z ogniw ówczesnej renesansowej literatury paranetetycznej — to zrozumiemy znaczenie tytułu.

Idealem lubelskiego poety był król — heros i heroiczna półboska szlachta, wspierająca króla, którą „*virtus nobilitat*“, bo „*virtute metimur bonos animique valore*“, przytem winna cechować bohaterów „*sapientia parta labore*“ i dzielność fizyczna, by mogli zatryumfować nad złością sług szatana (Gigantów) i nad barbarzyństwem i głupotą tłumu.

Dlatego „*Victoria Deorum*“ oznaczała w języku poety *victoria regum*, co znowu równało się *victoria heroum et virtutis*, bo król musi być herosem, by zasługiwał na nazwę boga, na herosów zaś namaszcza jedynie cnota, niezależna od urodzenia.

Zwycięstwo królów-bogów chciał wieszczycь skromny poeta-mieszczanin; królów, nad którymi władza wszechwładnie Stwórca,

¹⁾ Epist. dedic. Nicol. Firlei, str. A₃ recto.

²⁾ Ibidem, str. A₄ verso.

król królów — stąd pozornie zagadkowy tytuł poematu, który, by zgodnie z walorem treści przetłumaczyć, brzmiałby „Zwycięstwo króla-Ducha“, bądź „króla z Ducha“, choć przyziemnego Acerna nie stać było na genialną koncepcję, jaką dał w kilka wieków później niepospolity odkrywca nowych „prawd z ducha“, Juliusz Słowacki.

Literatura przedmiotu.

Źródła poetyckie uwzględnione w pracy.

1. Biernat z Lublina: Ezop. (1522) wydał I. Chrzanowski. (Bibl. pisarzy pol. Ak. Um., 1910).
2. Nicolai Hussoviani: Carmina edidit Pelczar, Crac. 1894. (Corpus antiquissimorum poetarum Poloniae latinorum, vol. IV).
3. Sąd Parysa królewicza trojańskiego 1542. Najdawniejsza gra polska, wydał Hieronim Łopaciński. (Prace filologiczne, t. V, Warszawa, str. 455—516).
4. Jacobi Philomusi Locher: Judicium Paradis, b. r. (Egz. Bibl. Ossol. Nr. 8.886).
5. Rej Mikołaj: Krótka rozprawa między panem, wójtem a plebanem, 1543, wydanie Zawilińskiego. (Bibl. pisarz. pol. Ak. Um. 1892).
6. Rej Mikołaj: Wizerunek żywota człowieka poczciwego, wydał St. Ptaszycki, Petersburg, Warszawa, 1881—8.
7. Rej Mikołaj: Zwierzyniec, wydał W. Bruchnański. (Biblioteka pisarzy pol. Ak. Um., 1895).
8. Rej Mikołaj: Figliki, przedruk homograficzny, wydał Wiktor Wittyg, Kraków, 1905.
9. Rej Mikołaj: Zwierciadło (Apophtegmaty, Przedmowa do Polaka stanu rycerskiego), wydał J. Kallenbach. (Biblioteka dzieł wyborowych, Nr. 308).
10. Stanisław ze Szczodrkowic: Rozmowa pielgrzyma z gospodarzem, o niektórych ceremoniach kościelnych, 1549, wyd. Celichowski. (Bibl. pisarzy pol. Ak. Um., 1900).
11. Korczewski Wit: Rozmowy polskie, łacińskim językiem przeplatane, 1553, wydał Karłowicz. (Bibl. pisarzy pol. Ak. Um., 1889).
12. Kochanowski Jan: Pisma, wydanie pomnikowe, 3 t. War-

szawa. — Pieśni ksiąg czworo. (Bibl. powszechna, Nr. 559 – 60, Złoczów).

13. Petrus Royzius Maureus : Carmina. Pars I i II edidit Kruczkiewicz. Crac., 1900.

14. (Piotr Stojeński-Statorius): Proteus abo Odmieniec, 1564, wydał Wł. Wisłocki. (Bibl. pisarzy pol. Ak. Um., 1890).

15. Bielski Marcin: Satyry. Sen inajowy. Rozmowa baranów. Sejm niewieści, wydał Wł. Wisłocki. (Bibl. pisarzy pol. Ak. Um., 1889).

16. Grotowski Jan: Sokrates b. m. d. i r. w.

17. Bielski Marcin: Komedia Justyna i Konstancyi — wydał Wierzbowski, Warszawa, 1896. (Biblioteka zapomnianych poetów i prozaików polskich XVI – XVIII).

18. Joachim i Anna (komedia o niepłodności Anny S. z Joachimem), wydał J. I. Kraszewski. (Ateneum, 1841, t. II, str. 95 n.).

19. Stoka, Pudłowskiego, Kmity; Powieści wierszowane (Kmity: Spitamegeronomachia) wydał S. Adalberg, (Bibl. pisarzy polskich Ak. Um., 1897).

20. Grabowiecki Sebastian: Rymy duchowne, wydał Korzeniowski. (Bibl. pisarzy pol. Ak. Um., 1893).

21. Anonim-Protestant: Erotyki, fraszki, obrazki, epigramaty, wydał I. Chrzanowski. (Bibl. pisarzy pol. Akad. Um., 1903).

22. Ciekliński Piotr: Potrójny z Plauta, 1593, wydał Czubek. (Bibl. pisarzy pol. Ak. Um., 1891).

23. Klonowicz Seb. Fabian: Pisma poetyczne polskie, wydanie Turowskiego, Kraków, 1858.

24. Klonowicz Seb. Fabian: Roxolania, przedruk, wyd. Mierzyński, Berlin, 1857.

Klonowicz Seb. Fabian: Ziemie Czerwonej Rusi, przekład Kondratowicza. (Bibl. powsz., Nr. 17, Złoczów).

25. Klonowicz Seb. Fabian: Victoria Deorum, b. r. i m. w.,

26. Klonowicz Seb. F. Flis, wyd. St. Węclewskiego, Chełmno 1862.

Klonowicz Seb. Fabian: Dzieła, wydanie Bobrowicza (Bibl. kieszonkowa klasyków polskich), 2 tomy, Lipsk, 1836.

27. Rybiński Jan: Geśli różnorymym, księga I. 1593. (Egz. Bibl. Ossol. Nr. 14.689).

28. Zbylitowski Andrzej: Wieśniak, wydał Wierzbowski, 1893. (Biblioteka zapomnianych poetów i prozaików pol.).

29. Andrzeja i Piotra Zbylitowskich: Niektóre poezye wydał Turowski, Kraków, 1860.

30. Szarzyński Sęp Mikołaj: Poezye, wydał Chrzanowski. (Bibl. pisarzy pol. Ak. Um., 1903).
31. Grochowski St.: Poezye, 2 t., wydał Turowski, Kraków, 1859.
32. Miaskowski Kasper: Zbiór rytmów, wydanie Turowskiego, Kraków, 1861.
33. Szymonowicz Szym.: Sielanki. wyd. Węclews. Chełmno 1864.
34. M. W.: Gospodarstwo dla młodych a nowotnych gospodarzów, teraz znowu na ten rok poprawione i rozszerzone, 1596. (Egz. Bibl. Ossol. Nr. 45.637).
35. Sołtys z klechą, z wydania z r. 1616, wydał Wierzbowski. (Bibl. zapomnianych poetów i prozaików XVI—XVIII w. Warsz., 1902).
36. Komedia mięsopustna. (Prace filologiczne, t. II, str. 538 n.).
37. Prostych ludzi w wierze nauka (Prace filologiczne, t. III, str. 313—56).
38. Albertus z wojny, b. r. i m. w. (Egz. Bibl. Ossol. Nr. 214). Toż, inne wydanie, Kraków 1649. (Egz. Bibl. Ossol. Nr. 213).
39. Wyprawa plebańska, Kraków, 1696. (Egz. Bibl. Ossol. Nr. 66.357).
40. Szymonowicz Sz.: Flagellum livoris, 1588, Cracoviae, offic. Lazari. (Egz. Bibl. Ossol. Nr. 4.496).
41. Wiersze polityczne, przepowiednie, satyry, paszkwile z XVI w., wydał Wierzbowski. (Bibl. zapomnianych poetów i prozaików, Warszawa, 1907).
42. Trzy nieznane dyalogi z w. XVI, wydał Celichowski Zygmunt, Poznań, 1899. (Rozprawa krótka a prosta o niektórych ceremoniach a ustawach kościelnych. Pokusy szatańskie, rozmowa szatana z grzesznikiem. Rozmowa księdza z popem).
43. Petrus Royziusz: Decisiones Lituanicae, Cracoviae, Siebeneicher, 1563. (Egz. Bibl. Ossol. Nr. 14.425, także rękopis, Ossol Nr. 15).
44. Peregrynacya dziadowska (1614), przedruk J. I. Kraszewskiego. (Pomniki do historyi obyczajów w Polsce, Warsz., 1843).
45. Witkowski Stanisław: Pobudka ludzi rycerskich ku czułości i przestrodze dalszej wojny tureckiej, Zamość 1621. (Egz. Bibl. Ossol. Nr. 18.679).

Pisma prozaiczne.

1. Codex epistularum XV seculi t. III, edidit Lewicki (Monumenta medii aevi historica, wydaw. Akad. Um., Kraków, 1894).
2. Działyński: Zrządłospisma do dziejów Unii Korony Polskiej, 1850.

3. Modrzewski: O poprawie rzeczy pospolitej, wyd. Turowskiego i wyd. Bibl. Mrówki.
4. Krasieński: Polska czyli topograficzno-polityczne opisanie Polski w w. XVI, przekład Budzińskiego, Warszawa, 1852.
5. Kromer Marc.: Polonia, 1575. Polska czyli o położeniu, obyczajach, urządach Rp., przetłumaczył Syrokomla, Wilno, 1853.
6. Wolan: O wolności, wyd. Turowskiego. Krak. 1859.
7. Wotum szlachcica polskiego pisane na sejmiki i sejm r. 1606. (Egz. Bibl. Ossol. Nr. 18.108).
8. Rozmowa Polaka z Litwinem, 1564, wydał Korzeniowski. (Bibl. pisarz. pol. Ak. Um. Kraków, 1890).
9. Białobrzęski Marcin: Postilla orthodoxa. Kraków 1581.
10. Gostomski Anzelm: Notaty gospodarskie czyli Gospodarstwo, wydał Radwański, Kraków, 1856.
11. Skarga P.: Kazania sejmowe, wydał I. Chrzanowski. (Bibl. dzieł chrześcijańskich, Warszawa 1912).
12. Postępek prawa czartowskiego przeciw narodowi ludzkiemu 1570, wydał Dr. Benis. (Bibl. pisarz. pol. Ak. Um., Kraków, 1892).
13. Śmiglecki: O lichwie i wyderkach, czynszach, spółnych zarobkach, najmach, arendach i o samokupstwie krótka nauka, V wyd., Kraków, 1619.
14. Święcicki Jędrzej: Opis Mazowsza, przetłumaczył i wydał Władysław Smoleński. (Pisma historyczne, t. I., str. 55—110).
15. Czechowicz (?): O urzędzie miecza, 1583. (Egzemplarz Biblioteki Czartoryskich w Krakowie).
16. Galli Chronicon, edidit Finkel et Kętrzyński, Lwów, 1900.

Opracowania.

1. Maciejowski W. A.: Piśmiennictwo polskie od czasów najdawniejszych do r. 1830, 3 t., Warszawa, 1851—2.
2. Tegoż, Polska aż do pierwszej połowy XVII wieku pod względem obyczajów i zwyczajów, 4 t., Petersburg-Warszawa, 1842.
3. Wiszniewski M.: Historia literatury polskiej, 9 t.
4. Brückner A.: Dzieje literatury polskiej, 2 t., Warszawa, 1903.
5. Tenże, Literatura religijna w Polsce średniowiecznej, Warszawa, 1902, t. I., Kazania i pieśni. (Bibl. dzieł chrześcijańskich).
6. Brückner A.: Różnowiercy polscy, Warszawa, 1905.
7. Bruchnański W.: Twórczość pisarska M. Reja. Rozpr. Ak.

Um., wyd. filol., t. 44, 1908. — Tenże, Pojęcie i znaczenie poezji u poetów polskich XVI w. (Eos, VI, 1900). — Tenże, Literatura renesansowa, wykłady uniwersyteckie.

8. Kawczyński M.: O początkach poezji polskiej. (Kwartalnik histor., 1889).

9. Tarnowski St.: Pisarze polityczni XVI w., 2 t., Kraków, 1886.

10. Dobrzycki Stan.: Pieśni Kochanowskiego. (Rozpr. Ak. Um. w. filol., t. 43, 1906).

11. Pilat R.: Historia literatury polskiej. Wykłady uniwersyteckie, wydane pod redakcją W. Bruchnalskiego, t. II, część I i 2. Historia poezji polskiej w XVI i w trzech pierwszych dziesięciatkach lat w. XVII (1500—1632), Lwów, 1909.

12. Kallenbach J.: Historia literatury polskiej za Zygmunta III, wykłady uniwersyteckie. Lwów, 1907.

13. Grabowski T.: Literatura aryańska w Polsce. Kraków, 1908.

14. Biegeleisen H.: Dzieje literatury polskiej, 5 t. Wiedeń, nakład Bondego, 1898—1901.

15. Chrzanowski I.: Marcin Bielski. Warszawa, 1906. — Tenże: Historia literatury niepodległej Polski, wyd. II, Warszawa, 1908.

16. Windakiewicz St.: Teatr ludowy w dawnej Polsce. (Rozprawy Ak. Um. w. filol., t. 36, str. 1—231, Kraków, 1903).

17. Sinko T.: De Romanorum viro bono. (Rozprawy Ak. Um. w. filol., t. 36, str. 251—300, Kraków, 1913).

18. Hahn W.: Literatura dramatyczna w Polsce XVI wieku. (Archiwum naukowe, dział I, t. 3. zesz. 3. Wyd. Tow. dla popierania nauki polskiej. Lwów, 1906).

19. Heck K.: Szymon Szymonowicz, jego żywot i dzieła, część I. (Rozpr. Ak. Um. w. filol., t. 33; część II i III, tamże, t. 37. Kraków, 1903).

20. Bobowski M.: Polskie pieśni katolickie od najdawniejszych czasów do końca wieku XVI. (Rozpr. Ak. Um. w. filol., t. 19, str. 1—475. Kraków, 1893).

21. Kot Stan.: Wpływ starożytności klasycznej na teorie polityczne Andrzeja Frycza z Modrzewa. (Odbitka z Rozpraw. Ak. Um. Kraków, 1911).

22. Pamiętnik zjazdu historyczno-literackiego im. Kochanowskiego. (Archiwum do dziejów literatury i oświaty w Polsce, t. V. Kraków, 1886).

23. Garlicki T.: Uwagi nad Seb. F. Klonowicza poematem Victoria Deorum. (Sprawozd. gimn. w Brzeżanach, 1884).

24. Kantecki A.: Sebastian Klonowicz i jego poemat o Rusi. (Przewodnik naukowy i literacki. R. III, str. 918—944, 1044—53. Lwów, 1875).

25. Uhma Roman: O życiu i pismach Klonowicza. (Sprawozd. gimn. IV we Lwowie, 1884).

26. Lewicki Kazimierz: Klonowicza Victoria Deorum. (Sprawozd. I gimn. w Stanisławowie, 1911).

27. Lubowicz: Lubliński wolnodumcy XVI w. Warszawa, 1902.

28. Smoleński Wład.: Szlachta w świetle własnych opinii. (Pisma historyczne t. I, str. 1—36. Kraków, 1901).

29. Nehring Wł.: Altpolnische Sprachdenkmäler, Berlin, 1886.

30. Karłowicz J.: Czary i czarownice w Polsce. (Wisła, t. I.).

31. Hausen J.: Zaubervahn, Inquisition u. Hexenprozes, Leipzig, 1900.

32. Strimmer H.: Der römische Sklavenstand dargestellt nach den Gedichten des Horaz. (Program des Gymn. zu Meran. 1883).

33. Piotr Sartori: Moneta dla zmarłych. (Jahresbericht d. Gymn. zu Dortmund, 1899).

34. Tenże, Die Speisung der Toten. (Jahresbericht d. Gymn. zu Dortmund, 1903).

35. Stoilov: Novac za prevoz. Karadzić t. III, str. 153—7, 1901.

36. Gawęłek F.: Przesady, zabobony, środki lecznicze i wiara ludu w Radłowie. (Materiały antrop., archeol., etnograf., Akad. Um, t. XI).

37. Lud — pismo etnograficzne, tomów 17, Lwów.

38. Ateneum — Biblioteka Warszawska.

39. Gargas: Poglądy ekonomiczne w Polsce XVII wieku. II wydanie, Lwów, 1903.

40. Scherr Joh.: Deutsche Kultur u. Sittengeschichte. XI Auflage, Leipzig, 1902.

41. Paczowskyj M.: Narodnyj pochoronnyj obrjad na Rusy. (Zwit Akademicznej gimnazji, Lwów, 1903).

42. Basiński St.; Roxolania Klonowicza w stosunku do poezji łacińskiej. (Sprawozdanie gimnazjalne w Sanoku, 1896). Rec. Nogaja podaje Eos t. IV, str. 105.

43. Jankowski W.: Podania we Flisie. (Pamiętnik literacki, 1902).

44. Mierzyński A.: De vita, moribus scriptisque latinis S. F. Acerni, Berlin, 1857.

45. Möller H.: Die Bauern in der deutschen Literatur des XVI Jrh. Dissert. Berlin, 1902.

Najważniejsze dzieła, odnoszące się do historii chłopstwa polskiego w XVI w.

1. Bobrzyński Michał: Dzieje Polski, 2 t., III wydanie. Warszawa 1887.
2. Tenże: Karta z dziejów ludu wiejskiego. (Rocznik Ak. Um. 1891/2. Kraków).
3. Gorzycki K.: Zarys społecznej historii państwa polskiego. Lwów, 1901.
4. Kutrzeba St.: Historia ustroju Polski w zarysie, Lwów 1905.
5. Balzer O.: Konstytucja 3-go maja. (Studia nad historią prawa polskiego, pod redakcją O. Balzera, t. II, str. 305—84).
6. Bujak Fr.: Studja nad osadnictwem Małopolski, część I. (Rozprawy Ak. Um. w. histor. filoz., t. 47, 1905).
7. Potkański K.: O pochodzeniu wsi polskiej. (Ognisko, r. 1903. Warszawa).
8. Lubomirski T. J.: Rolnicza ludność w Polsce od XVI do XVIII w. Warszawa, 1862, i Biblioteka Warszaw., 1858—62.
9. Ulanowski B.: Wieś polska pod względem prawnym od w. XVI—XVIII. (Przegląd polski, 1894, i Rocznik Ak. Um. 1893/4).
10. Piekosiński Fr.: Zdobytcze szlachty polskiej w dziedzinie prawa publicznego w wieku XV. Kraków, 1900. Rec. Rembowski w Bibl. Warszawskiej, 1901, t. I.
11. Guradze Fr.: Der Bauer in Posen. Beiträge zur Geschichte der rechtlichen u. wirtschaftlichen Hebung des Bauernstandes der jetzigen Provinz Posen, durch den preussischen Staat im J. 1772 bis zum 1805. (Zeitschrift der Historischen Gesellschaft f. Provinz Posen. Poznań, 1898, t. 13).
12. Lubomirski J. T.: Północno-wschodnie wołoskie osady. (Bibl. warsz., 1855, t. IV).
13. Greveniz F. A.: Der Bauer in Polen. Berlin, 1818.
14. Knapp: Bauernbefreiung und der Ursprung der Landarbeiter in ält. Teilen Preussens, 2 t. Leipzig, 1877 (wstęp).
15. Hüppe S.: Verfassung der Republik Polen. Berlin, 1867.
16. Smoleński Wł.: Pisma historyczne, t. I. Warszawa, 1901.
17. Rakowski K.: Dzieje rozw. ekon. Polski. Warszawa, 1908.
18. Papée F.: Polska i Litwa na przełomie wieków średnich, Kraków, 1904.
19. Piekosiński F.: Ludność wieśniacza doby piastowskiej. Kraków 1896.
20. Nowicki: Zarys historii stanu włościańskiego południowo-zachodniej Rusi w XV—XVIII wieku.
21. Korzon T.: Wewnętrzne dzieje Polski za St. Augusta, t. I. Warszawa, 1897.
22. Volumina Legum, t. I i II.
23. Pawiński A. i Jabłonowski A.: Polska XVI wieku pod względem geograficzno-statystycznym, t. I—XII. Warszawa (t. I

Wielkopolska; t. 3 Małopolska; t. 5 Mazowsze; t. 7, II, Ruś Czerwona; t. 8 Wołyń i Podole; t. 9, 11 Ukraina).

24. Acta Tomicianae, t. VII.

25. Kutrzeba Stanisław: Materyały do dziejów robocizny w Polsce w XVI w. Kraków, 1911.

26. Czacki T.: O litewskich i polskich prawach, wyd. Turowskiego. Kraków. 1861, t. II.

Recenzje i sprawozdania.

A. Szelański. Wici i Topory. Studium nad genezą i znaczeniem godeł polskich i zawołań. Kraków, Akad. Um. nakładem funduszu Oslawskiego, 1914. VII i 194 str. 8°.

Referat, przeznaczony do wywołania dyskusji naukowej, urosł w treściwą książkę, stosującą metodę folklorystyczną do zagadnień heraldycznych, stwierdzającą, że godła herbowe i zawołania rodowe mogą mieć podkład religijny, wierzeniowy, kultowy. Piekosińskiemu do zarzeczowania godła była potrzebna runa tyr, nasz autor sprowadza cechy wszystkich godeł do laski, rosochy, wici, a w dalszym ciągu odnacza laskę, rosochę lub wicę we wszelkich możliwych zwyczajach i instytucjach, łączy je z kultem drzewnym, kultem kłody, a stąd przechodzi do kultu zwierzęcego, chtonicznego i animistycznego. Zakreślił więc olbrzymie swym badaniom koło, rzucił moc myśli i pomysłów nowych, wniósł poglądy, nieraz całkiem samoistne.

Wszystko to oparł jednak na dwu przesłankach, które z góry można i należy zaczepić. Operuje więc najpierw materyałem, nie badając wcale tego materyału tj. nie pytając, czy to materyał autentyczny a dawny, czy też iluzoryczny a nowy. Powtóre włącza ciągle etymologie, wywody słowne, ani pytając, czy te etymologie prawdziwe a choćby tylko możliwe. Zaczepiamy więc metodę, jaką zdobywał autor swe wyniki i przez to samo usuwamy im wszelkie podstawy a zawieszoną w powietrzu nie wytrzymującą żadnej krytyki.

Co do zarzutu pierwszego nadmieniamy, że autor korzysta ze wszelkich podań, wierzeń, zwyczajów zapisanych u naszych kronikarzy, historyków, etnografów bez najmniejszego zastrzeżenia, bez cienia wątpliwości, nie pytając o nic. Mitologia Długoszowa, konik zwierzyniecki, topienie Marzany, dyngus i śmigus itd., wszystko stanowi dla niego podkład niewzruszony, prastary, rodzimy, chociaż nie trudno dowieść, że to wszystko szczerą iluzją, jak np. mitologia Długoszowa. Autor wie przecież, że Pomorzanie i Lucicowie nadodrzańscy, to najbliżsi Polakom sąsiedzi, równi im pierwotnie gwarą i obyczajem. Otóż mitologię pomorską i lucicką znamy jako taką ze źródeł wiarygodnych XI i XII wieku; jakżeż autor ten cud wytłumaczy, że żadna z tych nazw mitologicznych nadodrzańskich nie powtarza się w bliskiej Polsce u Długosza, chociaż powtarza się na dalekiej Rusi (np. Swaróżyć)? Wytłumaczenie bardzo łatwe: mitologia lucicka czy pomorska jest autentyczna, Długoszowa jest późnym wymysłem XV wieku i dlatego niema między niemi zgody najmniejszej i dlatego mitologię Długoszewą przy odtwarzaniu naszych stosunków pierwotnych usuwać należy zupełnie. Konik zwierzyniecki — to zabawa cechowa najzwyklejsza, przypadkiem zachowana do czasów najnowszych; zabawa to cechowa, miejska, więc późna i żadnego w niej związku z wierzeniami czy kultami słowiańskimi dopatrywać się

nie godzi. Topienie Marzany, praktykowane w Polsce tylko na połaci zachodniej (u Wielkopolan i na Śląsku), nieznanie w dalszej Polsce, przybyło z zachodu, do nas jak i do Czechów w w. XIV i z żadnym kultem drzewnym czy chthonicznym słowiańskim nic niema wspólnego. Dyngus, śmigus, combrzewie tj. niemieckie (Śmigurst jeszcze w w. XVII), Dingnus, Schmeckostern, Schampern, samą terminologią niemiecką wymownie niemieckiego dowodzą pochodzenia; zabawy świąteczne, obrzędy, ofiary ludu polskiego, słowiańskie, miały zakrój całkiem odmienny. Pa-lił on „grumadki“ duszom zmarłych na Wielkanoc; pisał i śpiewał „stadem“ na Zielone Świątki; zastawiał „ubożętom“ domowym wiece; obchodzili kobylnicy (z kobyłą, kozą, turem?) zagrody, życząc a później „koledując“ gospodarzom obfitości w domu i brogu. A to wszystko obywało się bez kłody, rosochy, wici.

Odmawiamy więc autorowi wszelkiego prawa do posługiwania się materią późną, naleciałym z obczyzny, wyssanym z palca, stworzonym przez proste nieporozumienia dla badania czy ustalania pojęć pierwotnych, mitycznych, kultowych, o których nic albo bardzo nie wiele wiemy. Stokroć gorzej jeszcze wypadło etymologizowanie jego. Że istnieje jakaś nauka, etymologia, rządząca się jako tako jakimiś jeźeli nie normami, to choćby metodą czy zasadami, to nie istnieje wcale dla autora, szafującego dowoli brzmieniami i znaczeniami, nie dającego się na tej drodze pochylić niczem powstrzymać. Byłoby zupełnie zbędnym z nim się spierać: wszelkie jego wywody słowne, a będzie ich razem może z parę secin, usuwamy z góry jako niemożliwe, niedopuszczalne, nie zgodne z nauką; nie objaśniają one niczego; są prostym wymysłem dowolnym.

Pierwszy lepszy przykład wystarczy dla osądzenia tej metody a raczej tego braku wszelkiej metody prócz dowolności. Str. 15: „Ze Strzegomia lub Strzegonia pochodzi od nazwy ducha, upiory czyli strzygli, tego etymologicznie dowodzić nie trzeba, ale w takim razie między nazwą Kościerzy (od śmierci, upiory, marzanny) i nazwą Strzegoni (od ducha, upiory, widma, zmyły) nie ma żadnej różnicy“. Ależ Strzegomia ze strzygą czy strzygoniem żadnego niema związku; strzyga jest pożyczka łacińska (striga); Strzegonia jest nazwa topograficzna (ostatecznie jest to part. praes. pass. od czasownika strzegę, por. liczne nazwy odosobowo miejscowe jak Postąpim — Potsdam, Kurzim, Oświecim itp.); marzana jest Maryą w pieśni obrzędowej, w nazwie roślinnej zaś jest zupełnie innego początku; wiesz (marzana) może być wszystkim innem, oprócz wiciadza, z którym go autor na str. 19 pomieszał.

Na str. 33 mówi on o „wyobrażeniowym związku między nazwą Kroka czeskiego lub polskiego Kraka a krokiem, krokwią, tudzież między Zworą (Zuarasici), drągiem (Drago) a swadźbą lub weselem“. Ależ żadna z tych nazw osób i bóstw nie pozostaje w najmniejszym związku z wymienionymi rzeczami. Krak jest krukiem raczej niż krokwią czy krokiem; Swarozycja od swaru nazwano nie od swory; Drago w dynastii łucickiej jest Drogim, nie drągiem, a swadźba od swatania nazwana i całkiem niefortunny domysł Jagicza o zapożyczeniu nazwy ruskiej Swarozycja z zachodu nic tu nie pomoże. W równie fantastyczny sposób wciela autor (str. 42) zawołania czy godła Tadra, Dryi, Tracha, Świeboda do jednej i tej samej grupy, ależ dryja jest późną pożyczką niemiecką przy grze w kostki (tuz, dryja, cynk itd.), Świeboda znaczy tylko „szczodry“ obok „wolnego“ a Tader i Trach również tyle mają związku z swadźbą co i tamte inne nazwy.

Żeśmy nie skrzywdzili autora, odmawiając jego etymologizowaniu wszelkiej słuszności, jeszcze jednym wykażemy przykładem, przytaczając dłuższy nieco cytaty słowami autorskimi (str. 75 i 76). „Proklamacya Jelita... może brzmieć także i Lelita; ta druga forma znajduje się

jeszcze i w innym zawołaniu Leliwie a także Jeleniu (Leleń), powtarza się w całym szeregu pojęć folklorycznych kultowych, że już nie wspomnę mitologiczno-literackiego pojęcia Lela (lelu m-polelu m). Tutaj narzuca się zestawienie z tą formą nazwy konika zwierzyńckiego lelkonik, lejkonik, ale oprócz tego istnieje cały szereg jeszcze pojęć ludowych o lelu z zakresu roślinnego, i tak dla formy jednej tyfeli-lona lulek, obok różnych lelij nazwa ljalisu lub liljalisu dla marzanny mniejszej; z temi wiąże się dobrze nazwa lelek caprimulgus, z tem się wiąże analogiczne formy przysłowiowe w mowie pospolitej, poszedł po leleka (po dyabła) i wyrażenie iść do lali czyli umrzeć: lala jest tutaj takim samym bogiem jak lelek — dyabeł czyli jedno i drugie wyrażenie pozostaje w związku z pojęciem zaziemnem, z czią duchów. Czy i pojęcia rzeczowe, jelen jak i jelita w podobnym zostają związku, tego nie wiem, zarówno jak nie umiem odpowiedzieć: czy wyraz lel ma swe pojęcie wyobrażeniowe w nazwie drzewa „glilja”. Ale natomiast ten wyraz przechował się w nazwie kukły, lala lalka, obrzędowego straszysła, stąd zarówno zawołanie Leliwa jak i nazwa lelkonik”.

Kto pokusi się o rozplatanie tej gmatwaniny, dojdzie do wywodów następnych. Na czoło wysunięto jakiegoś „mitologiczno-literackiego” Lela; niestety, Lel niema ani z mitologią ani z literaturą nic do czynienia, leli-poleli było sobie wykrzykiem karczemnym („gdy sobie podlegą”) tak jak łupu-cupu lub danaż moja dana i ty też w niem mitologii czy literatury, co i w tamtych okrzykach. Leleń, lelita są późne formy gwarowe, powstałe upodobnieniem nagłosu do zgłoski wewnętrznej i nigdy z żadnym fantastycznym lelem nic nie miały do czynienia; jelen jest z litewskim elnis, greckim elaphos itd. a jelita z łacińskim ilia w związku nierozzerwalnym. Lulek nie jest nazwą rodzimą, lecz pożyczką z lolium łacińskiego; taksamo liliālis Falimirz (który „nie wiedział o czem mówi” Rostafiński, Symbola 1358) powtórzył z łaciny. Lala albo lela są słowa dziecięce, powtarzające się na całej kuli ziemskiej, lecz nie w świecie zagrobowym; innym Słowianom oznaczają i ciocię, i należą do grupy (nie wierzeniowej naturalnie!) mania, papa, nano, dziadzia. Glilja jest Hglilja a to z jedli powstało. Lelek nazwa ptaka nocnego, spólna Słowianom i Litwie. Leliwa inoże nazwa topograficzna, por. nazwy miejscowe Lelów itp. Jakiegokolwiek związku między wszystkimi temi nazwami niema więc żadnego a mitologiczno-literacki Lel istniał tylko na papierze, w życiu go nie było nigdy i nigdzie.

Podobną gmatwaninę najróżnorodniejszych nazw i rzeczy czytamy na str. 96 i 97, gdzie proklamacye, widocznie z nazw obcych urosłe, Gero i Gerałt (z Gerard wedle znanego trybu polskiego, jak mularz z murarz, balwierz, Małgorzata itd.), pomieszano z Jarowitem hawelberskim i pomorskim, jerzykiem (ptaszkciem), gierłygą, gieręgą, Gierką itd., doszukano się jakiejś słowiańskiej giery = prawdy (w znaczeniu krążka, w znaczeniu solarnem i pściowem) i tak utożsamiono Jarowita z Prowem starogardzkim (holsztyńskim); ależ na tem nie koniec, też giera = kierno czyli swinia powtarza się w proklamie m zura, skróconej z ma-giera z mać-giera), powtarzającej się w magierze i Megierze, w nazwie plemiennej Mazurów (jakby ta nie była skróceniem z Mazowsza!). Więc nie zadziwi nas po tem wszystkiem utożsamienie Łada (z przyspiewów znanego) z lądą-łędziną i Łagoda ani upatrywanie uchrześcianięcia Janiny z Jesse = Jasienia itd. itd.

Lecz zamiast dalszego przytaczania niemożliwych kombinacji „ety-mologicznych” (nazwanych jak lucus a non lucendo) wolę przepisać drobniutki ustęp, aby czytelnik zrozumiał tytuł książki: Wici i Topory. Jest wedle autora związek bezpośredni kultu drzewnego (kłody, wici) i zwierzęcego (tura) z kultem miecza czy topora; odnaleziemy go np. w godle

Wieniawy czy Pomiana (wić — pierścień, miecz-topór i żubrza głowa) „a więc wszystkie te pierwiastki wierzeniowe, które składają się na charakter naszych godeł i zawołań”; „nie tylko proklama, lecz i godło są pozostałościami z doby Polski przedhistorycznej; żadne bowiem kombinacje heraldyczno-genealogiczne nie stworzyłyby podobnej grupy połączonych, gdyby to godło w kształcie pierwotnym obrazowym nie utrzymało się i nie przechodziło z pokolenia w pokolenie” (str. 164).

Całkiem urojone wyobrażenia o starożytności godeł i zawołań wywołały więc ten najnowszy pokus, dotrzeć do ich znaczenia właściwego nie od strony imion osobowych (z Piekosińskim) ani miejscowych (z Małeckim), lecz od kultu, wierzeń i folkloru. Pokus ten z góry skazany był na absolutną niemożliwość, dla tej prostej przyczyny, że godła i zawołania nic starożytnego nie zawierają, są daty późnej, z czasów względnie nowych. Wywody Dr. Wł. Semkowicza, sformułowane ostatecznie w referacie „Zawołania szlachty polskiej jako hasła bojowe” (np. w tekście francuskim, *Bulletin etc.* 1914, str. 23—31), są jedynie trafne. Zawołania są rozmaitego pochodzenia czy rodzaju: imiona osobowe, topograficzne i jakiegokolwiek inne hasła czy okrzyki, np. Orzy orzy, co jednak nie od orania, lecz od orzenia tj. oriti — burzyć (polskie oborzyć = zburzyć), pochodzi, albo Pobodze, co nie jest półbożęciem, jak Szelański tłumaczy, albo Boże zdarz czy Pokora czy Świeboda czy Zerwikaptur itd. itd. W zawołaniach tych dopatrywać się jakichś śladów pierwotnych czy kultów pierwotnych potrafi tylko ten, kto pogardzając etymologią wszelką prawidłową urawia fantazje etymologiczne, nie liczące się z nauką, bujające swobodnie w krainie złudzeń i marzeń. A z godłami rzecz nie inna: są tam litery, krzyże, strzały, podkowy, ptacy itd., ale ani runy ani wici i topory wyłącznie; i tu nic starożytnego, pierwotnego. Przesadne o dawności zawołań i godeł mniemania wiodą tylko na bezdroża.

Wobec tego uważamy za zbyteczne rozprawiać się z ludoznawcami kombinacjami autora, jako nie wiążącymi się wcale z „wićmi i toporami” herbowymi; żadne zabieganie w dziedzinie folkloru naszego i obcego nie usunie błędu podstawowego, upatrywania w rzeczach późnych i najróżnorodniejszych czegoś pierwotnego i jednolitego. W Dodatkach omówił autor podania o „Piaście i Przemyśle (i postrzyżynach) folklorycznie”, a więc Piast-Przemyśl jest Nowym latkiem-Maikiem, dla którego korona (słonce) jest momentem wyboru na króla, jak i Chwost-Popiel jest Pępem (Pumpil) — Brodą (zostawianym we żniwa na polu), przeznaczonym na zjedzenie przez myszy; pojęcie krzywdy, niegościńności, mieści się w pierwotnej kultowej formie Pęp-Popiele, bo tkwi w pojęciu zimy, śmierci... razem wszyscy trzej przedstawiają mit solarny... pojęcie przyrodnicze zmiany pór roku... siły generacyjnej życia jak i siły niszczącej” itd. Ależ to czytaliśmy przed laty, nikt jednak nie dał się skuścić pozornym owem tłumaczeniem, ignorującym najznamienniejsze rysy podania; przecież nie Piasta obrano „królem” a pomieszanie Popiele z Chwościskiem polega nie na „Gallu”, lecz na nieporozumieniu. Więc krytyka tych pomysłów byłaby bezcelową walką z wiatrakami. Żałujemy, że praca autorska zesłała tym razem całkiem na manowce; żałujemy zaś tem bardziej, że rzecz sama, napisana żywo, czyta się z zajęciem, że niejeden szczegół ciekawy a spostrzeżenie trafne — cóż z tego, kiedy całość chybia. Heraldyka polska pochłonęła już niejednego badacza, np. padł jej ofiarą i Piekosiński z fantastycznymi rodowodami i runami; pochłonęła teraz i zakus folkloryczny — miejmy nadzieję, że kierunek, jaki jej badaniu wytknął ostrożny a krytyczny Wł. Semkowicz, zwycięży ostatecznie i dalszym fantazjom na zawsze drogę zagrozi.

Berlin.

A. Brückner.



WŁADYSŁAW SZYSZKOWSKI.

Pierwiastek ludowy w poezyi polskiej XV i XVI w.

II.

Zwyczaje świąteczne i obrzędowe.

Wobec przesądów poeci polscy zajmują stanowisko subiektywne t. j. dzielą je w zupełności. Natomiast zwyczaje świąteczne i obrzędowe opisują rzadko i bądź, co zresztą jest zrozumiałe, nie zdają sobie sprawy z ich pierwotnej myśli i nie wchodzą głębiej w ich znaczenie, bądź też, uciekając się do wyobrażeń z mitologii klasycznej, wykładają myśl ich niekoniecznie prawdziwie. Szczupłe te jednak wzmianki i dokładniejsze opisy zasługują na uwagę raz z tego względu, iż dowodzą zajęcia się poezyi obrazami życia swojskiego, dowodzą wpływu realnego życia i otoczenia na poezję, urabianą na wzór starożytny, a powtóre, iż pozwalają śledzić o kilka set lat wstecz zwyczaje, dziś często zagadkowe i trudne do wyjaśnienia. Zbyt bowiem mało wiadomo o przeszłości pogańskiej naszego narodu w porównaniu z innymi, zbyt późne są świadectwa i niedokładne o naszych zwyczajach, by jasno wywieść ich genezę z zamierzchłej przeszłości, szczegółowo określić fazy i przemiany, jakim ulegały w ciągu swego rozwoju, — odszukać w nich

ślady pierwotnych kultów i wyobrażeń. Nadto okoliczność, iż Polska pojawia się na arenie dziejowej później od innych narodów, że przyjmuje chrześcijaństwo w tym czasie, w którym już Kościół niejeden zwyczaj pogański drogą kompromisu lub przypadku, z jego dobrą wolą lub wbrew połączonej ze świętami i obrzędami chrześcijańskimi, roznosił po całej Europie, utrudnia jeszcze bardziej rozgraniczenie i ścisłe określenie, który ze zwyczajów był przedtem miejscowy, a który wszedł wraz z kulturą zachodnią. W obchodach bowiem ważniejszych świąt chrześcijańskich złączyły się trojakiego pochodzenia pierwiastki: starodawne tubylcze pogańskie, starożytne grecko-rzymskie, przejęte bądź w dobie przedchrześcijańskiej, bądź w chrześcijańskiej za pośrednictwem kultury chrześcijańskiej Kościoła lub innemi drogami, — wreszcie pierwiastki na wskroś kościelne. Te jednak elementy stopiły się tak w jedną całość, że trudno je po upływie wieków rozdzielić i ocenić, chociaż zlanie się takie nieraz bardzo jest widoczne. Jeżeli się np. zwróci uwagę na t. zw. dziś gwiazdorów tj. chodzących w wigilię parobków, przebranych w kozuch, obrocony włosiem na wierzch, z twarzą usmarowaną lub w maskach, którzy każą dzieciom odmawiać pacierz a nie umiejące biją, widoczna jest tu z jednej strony analogia z „kołędą” księży tj. obowiązkiem odwiedzania i egzaminowania parafian w okresie Bożego Narodzenia, z drugiej zaś strony zwraca uwagę przebranie jako przeżytek, wyrosły bądź na rodzimym gruncie, bądź też powstały na wzór zwyczajów starożytnych, grecko-rzymskich. Mięsopust znów czyli trzy ostatnie dni karnawałowe, który też cechuje przebieranie się za zwierzęta i zbieranie datków, odznacza się tak wybujałą zabawą, iż trudno przypuścić, by został wprowadzony przez Kościół dopiero, a przecież z jednej strony nazwa łacińska odpowiada terminowi kościelnemu: *carnisprivium*, z drugiej zaś strony dawniejsi kaznodzieje łączą je z rzymskimi bakhchaniami i luperkaliami. Nawiasem trzeba dodać, że takie łączenie obrzędów rozmaitych ludów europejskich ze starożytnymi, greckimi i rzymskimi nie zawsze odpowiada faktycznemu stanowi rzeczy a przyczyną tej pochopności, zwłaszcza w dawnych czasach i u kościelnych pisarzy, była dokładniejsza znajomość zwyczajów starożytnych niż analogicznych, dawniejszych, pogańskich u innych narodów. Wobec tych pierwiastków pogańskich, miejscowych lub naniesionych, Kościół zajmował stanowisko

dwojakie: albo je aprobował i nadawał im piętno chrześcijańskie albo zwalczał jako przeżytki pogańskie; w jednym i drugim przypadku łączyły się one jednak przynajmniej co do czasu ze świętami i uroczystościami chrześcijańskimi.

Jednem ze świąt, w których najsilniej skryształizowały się owe różnorodne pierwiastki, był okres Bożego Narodzenia i Nowego Roku, dzięki temu, że na ten czas przypadało zimowe przesilenie dnia z nocą, uroczyscie obchodzone przez wszystkich pogan. Wiadomo powszechnie, ile to dawnych zwyczajów weszło z piętnem chrześcijańskim w obchód tych świąt, — wiadomo też, jak wiele przeżytków zwalczał wówczas Kościół od początku istnienia. Wyraz „kolęda” znaczy we wszystkich językach słowiańskich, który różni różnie wywodzili w rozmaitych czasach, czyto od bóstwa „kolady”, czy nawet jak Herbest¹⁾, od „kolan dania Bogu”, czy wreszcie najsłuszniej od łacińskich kolend, miał tak u nas, jak i u innych narodów, bardzo szerokie znaczenie, oznaczał i czas i przedmiot i czynność, stosowano go też w licznych przenośniach. Chodził „po kolędzie” ksiądz,²⁾ biegały kobiety po ulicach,³⁾ biegały małe dzieci,⁴⁾ chodzili dworzanie;⁵⁾ wreszcie chłopci chodzili z wilkiem po kolędzie, jak świadczy jedno z najczęstszych porównań Reja⁶⁾, a że nie był to tylko zwrot językowy, dowodzi i bliżej zwyczaj wyjaśnia jeden z „Nagrobków zbieranej drużyny” Szymonowicza, a mianowicie wilka:

„Chłopi, co z skórą moją po wsiach się włóczycie,
Tysiąc mej braciej w lesie tem się nie baczycie,
Łacny z martwego tryjumpf! Zabity nie kasa,
Kto jednego zagubi wilka, niech nie płasza”.⁷⁾

Inną zapewne kolędę miał na myśli statut dyecezyalny krakowski z 1408 r. Piotra Wysza „de columbatione per laicos exercenda”:

„Z pokusy dyabelskiej i wskutek nadużycia złych weszło w zwyczaj włóczyć się po kolędzie (per columbationem) przed)

¹⁾ Nauka prawego chrześcijanina. Kraków, 1566, nr. 100.

²⁾ Rej, Wizerunk, rozdz. V, w. 879, str. 93.

³⁾ Tamże, w. 935, str. 94.

⁴⁾ Herbest, l. c., nr. 101.

⁵⁾ Pułowski Melchior i jego pisma przez Wierzbowskiego, str. 32.

⁶⁾ Wizer., str. 35, w. 480; str. 94, w. 925 i t. d. i t. d.

⁷⁾ Sielanki Szymonowicza. (Wyd. Węclewskiego), str. 161.

w czasie i po świętach Bożego Narodzenia i w innych porach, przyczem dzieje się wiele zabójstw, kradzieży i innych występ-ków..."¹⁾ Podobny zakaz mieszczą też ustawy synodalne poznańskie z 1420 r.²⁾ Fakt, że statut wyraźnie stwierdza, iż było to nadużycie tylko złych ludzi i obyczaj świeżo zakorzeniony, że potępia go tylko dla zbrodni i kradzieży, a nie dla pogańskich pierwiastków, do których zaliczał Kościół zawsze wszelkie przebrania, nasuwa przypuszczenie, że już wówczas obok zwyczaju chodzenia po kołędzie w przebraniu zwierzęcem, istniał zwyczaj pochodny, uprawniony w chrześcijaństwie, kołędowania bez masek, które to dwie formy, pierwotniejsza i późniejsza, po dziś dzień istnieją.

Że nie tylko wilka wodzono po kołędzie, ale i inne zwierzęta, a raczej za inne zwierzęta przebranych ludzi, dowodzi wzmianka w jednym z kazań XV w.: „Napominamy też was jak najusilniej, byście nie chodzili „per equam,” po kobylicy. A jeżeli z kobylicą z innych do was przybędą parafii, nie dawajcie im kwart pod karą klątwy.“³⁾ W związku z tym zwyczajem pozostaje też ustęp Mikołaja z Błonia: „Tractatus sacerdotalis de Sacramentis“ (1490), zakazujący udzielania komunii św. tym, którzy wdziewają larwy i udają jelenie lub konie w odpowiednim przebraniu, ustęp ważny też z tego względu, iż przypisuje to „histrionom“.⁴⁾

¹⁾ Ulanowski, Kilka uwag o statutach dyec. krakowskich z XIV i XV w. (Arch.kom. hist., t. V, str. 27): „Item ex instinctu diaboli et hominum perversorum abusu venit in consuetudinem apud laicos ante, citra et post festum Nativitatis Domini et quocunque alio tempore ambulare per columbationem, ubi contingunt multa homicidia, furta et alia plura crimina. Nos igitur prohibemus, ne de cetero talia fiant et vos rectores animarum vestros subditos a praedictis curetis prohibere“.

²⁾ Starodawne prawa polskiego pomniki, t. V. Supplem., str. XXV. Statuta synodalia Andreae episc. Posnaniensis XXIX. De columbationibus: „Item prohibeatis columbationes nocturnas in festo s. Stephani, cum illa nocte furta, homicidia et plura mala committantur“.

³⁾ Brückner A., Ältere polnische Texte (Archiv. f. slavische Philologie, t. X, 1887, str. 385): „Item monemus vos firmissime, ut non ambuletis per equam po kobylicy. Sz kobyliczą et si de aliis parochiis ad vos veniunt, nolite eis quartenses dare et hoc sub anathemate iubemus“.

⁴⁾ Tamże: „Caveat sacerdos, ne det corpus Christi histrionibus... qui utuntur verbis impudicis vel factis illicitis vel adhibent ludum negotiis. Sicut illi, qui induunt larvas et fingunt se cervos vel equos induentes saccos et qui hoc faciunt temporibus indebitis sicut diebus festivis“.

Sam fakt przebierania się w Polsce w larwy w okresie Bożego Narodzenia poświadczony jest o wiele wcześniej, ale w związku ze średniowiecznymi igrzyskami kościelnymi.¹⁾ Najstarsze świadectwo mieści się w liście papieża Innocentego III-go do arcybiskupa gnieźnieńskiego, Kietlicza, 25 stycznia 1207, który wszedł w 1234 r. do dekretów Grzegorza IX, a więc odnosił się wtedy do całego świata katolickiego. Wskutek tego Nehring i Kawczyński nie przywiązywali doń wagi, przypisując mu charakter ogólny, ale ks. Fijałek, stwierdziwszy, że papież stykał się i porozumiewał z Kietliczem, uważa to breve za pierwszorzędne źródło historyczne; „okazuje się z niego — powiada — że od dawna potępiony przez ustawodawstwo kościoła wschodniego i frankońskiego zwyczaj wyprawiania zabaw maszkarowych około Bożego Narodzenia gnieździł się podówczas w Polsce po katedralnych kościołach: Innocenty III wyraźnie zaznacza, że tych uciech skandalicznych sprawcą i aktorem: „*insolentia filiorum clericorum*. Potomstwo to księży rej wiodło w gorszących rozrywkach“. Następne świadectwa mieszczą się w konstytucjach synodalnych z 1285 i 1326 r.

Obchody, zwalczane w statutach, pozostawały zawsze w związku z Kościołem. Aktorami igrzysk wspomnianych byli klerycy lub scholarze a po nich dopiero świeccy, miejscem ich klasztory, kościoły i cmentarze, jak w zachodniej Europie. Wszedłszy w ścisły, choć niepożądany związek z Kościołem i klerem, wędrowały wraz z nim od kraju do kraju. Dlatego także w Polsce owe potępione przez Kościół maskarady w luźnym tylko związku pozostawały ze zwyczajami ludowymi a były to właściwie wiekom średnim igrzyska maszkarowe i zabawy, które, jak dowodzi Kawczyński, były albo parodią świętych czynności i osób (zazwyczaj mnichów i dygnitarzy duchownych t. zw. *feſta ſtultorum*, *epiſcopi puerorum* i t. d.), albo zwyczajami pogańskimi świata starożytnego i tkwiło w nich niewątpliwie wiele pierwiastków grecko-rzymskich, które wraz z Kościołem i klerem wędrowały po Europie.

Jeżeli te uroczystości tłumaczy się wpływem kultury zachodniej, nie wyklucza się przez to bynajmniej istnienia ogólnego zwyczaju przebierania się za zwierzęta od najdawniejszych cza-

¹⁾ Świadectwa te zebrał ks. prof. Fijałek w rozprawie „Średniowieczne ustawodawstwo synodalne.“ (Rozpr. wyd. hist.-fil. Ak. Um., t. XXXV, str 220 n.).

sów pogaństwa u różnych narodów europejskich, tak słowiańskich jak germańskich i romańskich, ale wpływ ten ogranicza się tylko do jednej z form, jaką przybrał ten zwyczaj w czasach chrześcijańskich w związku z świątecznym obchodem Bożego Narodzenia. Nauka bowiem uznaje przebieranie się za zwierzęta w okresie Bożego Narodzenia za zwyczaj, pochodzący z doby pogańskiej, za przeżytek starodawnych obrządków pogańskich. Tem się tylko tłumaczy zacięta walka Kościoła z tymi obrzędami od V w. począwszy, której wybitnemi świadectwami są penitencyarze średniowieczne i ustawy synodalne we wszystkich średniowiecznych państwach europejskich.

Z tego ogólnego zwyczaju wywodzi się też inna wspomniana już forma: chodzenie po kołędzie z poprzebieranymi za zwierzęta ludźmi w okresie Bożego Narodzenia i mięsopustu. Zwyczaj to rozpowszechniony u wszystkich narodów europejskich wogóle a słowiańskich w szczególności. Wiele świadectw podał Zibrt w „Staroczeskich dorocznych obyczajach“ ¹⁾ a specjalnie, w rozprawie ²⁾ poświęconej chodzeniu z koniem, wykazał, że zwyczaj ten odpowiedni też naszemu chodzeniu z kobylicą (o czem przeoczył nasze świadectwo z XV w.) znany był też Słoweńcom, Łużyczanom, Rusinom i Niemcom a początkiem swym sięga w czasy pogańskie i łączy się ze zwyczajem przebierania się za zwierzęta, znanym w całej Europie, w Anglii, Danii, Norwegii itd.

Przeciw takiemu kołędowaniu występował Kościół jeszcze w XVIII w. W Czechach w 1725 r. ksiądz Veselý wpłótł do kazania wzmiankę o ptasznikach i narzekał: „Jacyż to są ptasznikowie, którzy w wielu okolicach w szczodry wieczór w cudzem pierzu latają po miastach. Jacyż to są, powiadam, między ludem, którzy w tak miłościwy dzień przed Narodzeniem Pana w maskary się stroją, w mięsopustnem przebraniu po domach biegają a za to od chrześcijan pieniądze otrzymują“ ³⁾.

Podobnie chodzili po kołędzie w XVIII w. Serbowie, dziwnie obleczeni żartowali i śpiewali kołędowe pieśni ⁴⁾. Najsilniej zakorzeniony jest ten zwyczaj na Rusi. W Małorusi chłopcy

¹⁾ Zibrt, Staročeské výroční obyčaje, str. 260 i n.

²⁾ Tenže, Chozeni s klíbnou (s koněm). Český Lid, II (1893).

³⁾ Staroč. obyč., str. 264.

⁴⁾ Arch. f. slavische Phil., t. X (1887), str. 352.

przebierają się za niedźwiedzia, w Wielkorusi za byka, niedźwiedzia, wilka, lisicę, żórawie itd. Kolędowanie z kozą odbywa się na Białorusi i Małorusi.¹⁾ Na Litwie kolędnicy chodzą z kozłem, niedźwiedziem i capem²⁾. W Rumunii, której zwyczaje kolędowe okazują wielkie pokrewieństwo z rzymskimi, podczas „ludi in kalendis Januariis“ występują kozy, kozły, wilki, ptaki itd.³⁾.

W Polsce dziś najpowszechniejsze jest chodzenie z kozą lub turoniem. W dawnej Polsce wiadomo o chodzeniu z kobylicą, wilkiem i — jak twierdzi Maciejowski — z turoniem⁴⁾ a w mięsopuście także z niedźwiedziem, jeżeli tak ma się tłumaczyć wzmiankę Miaskowskiego. Mięsopust, przedłużenie kolędy, odznacza się wielu takimi samymi maskami i zwyczajami, co okres Bożego Narodzenia.

Podobnie jak kolędę, tak i mięsopust wyprowadzano od najdawniejszych czasów z rzymskich zwyczajów a mianowicie z Luperkaliów i Bakchanaliów. Takież mniemanie istniało też w Polsce u pisarzy kościelnych i świeckich. Miaskowski zaczyna wiersz, opisujący mięsopust polski: ⁵⁾

„Głos pański, marmorowe tak skruszywszy słupy,
Że od onych bałwanów nie najdzie skorupy,
Twojej przecie, o Bache! nie zgładził pamiątki,
Boć zostawił maskary i wesołe świątki“.

Nazwa „mięsopust“ — jak mówi Knapski, — znaczy to, co Grecy nowsi nazywają *τὸ ἀποκρεως*, łacinnicy zaś nowsi „carnisprivium“; „jeżeli jednak rozważysz samą rzecz, co się dzieje przez te trzy dni, nazwiesz to bakchanaliami pogan“. Pocho-
dzenie tej nazwy od terminu kościelnego roku nie uprawnia jeszcze do przypuszczenia, by mięsopust przybył wraz z chrześcijaństwem, wraz z kościołem. Kościół, co najwięcej, nie mogąc wykorzystać dawnych zwyczajów, dał im podstawy chrześcijań-

¹⁾ Wesołowski A. H.; Razyskanja w oblasti russkago duchownago stycha. VII. Rumunskija, sławjanskija i greczeskija koljady. (Sbornik, otdiel. russk. jazyka i slowesnosti. Imper. Akad. Nauk, XXXII (1883), str. 111).

²⁾ Zbiór wiad. do antrop. i etnogr. kraj., t. XV, str. 230.

³⁾ Wesołowski, l. c., str. 118.

⁴⁾ Polska i Ruś, III, str. 235.

⁵⁾ Zbiór rytmów. (Wyd. Turowskiego), str. 292: „Mięsopust polski“.

skie i pozwolił weselić się przed postem nadchodzącym. Pierwiastki zaś rzymskie Luperkaliów i Bakchanaliów wędrowały odrębnie od kraju do kraju i zlewały się z tubylczymi przeżytkami domowych obrzędów pogańskich. Takie stanowisko kompromisowe zajmuje dziś nauka i uznaje mięsopust i cały karnawał za mieszaninę obrzędów rzymskich i północnych pogańskich.¹⁾ Istotę owych pierwiastków tubylczych stanowiły obrzędy, złożone z rozpoczęciem roku lub prac gospodarskich, z odrodzeniem się wiosny.

Wiadomo, że Rzymianie obchodzili dawniej początek roku w marcu, dopiero później przeniesiono go na styczniowe kalendarz, ²⁾ tak, że pewne zwyczaje powtarzały się w jednym i drugim terminie. Podobnie też u Słowian rok prawdopodobnie zaczynał się wraz z odradzającą się przyrodą. Nadto można uważać mięsopust za przedłużenie okresu Bożego Narodzenia. Nie można się też dziwić, że zabawy przybierają w obu razach podobną postać. Da się bowiem stwierdzić, że w ostatnie dni karnawału czyli w t. zw. mięsopust powtarza się wiele zwyczajów z okresu Bożego Narodzenia, między nimi także zwyczaj przebierania się w Polsce w czasie mięsopustu i to w obu postaciach, znanych już z obchodów Bożego Narodzenia, t. j. jako igrzyska kościelne i chodzenie z przebranymi za zwierzęta ludźmi w celu zbierania datków.

Powtarzały się więc w czasie zapust, jako w dalszym ciągu Bożego Narodzenia, parodie obrządków i szat kościelnych. Synod piotrkowski z 1525 r. wyraźnie stwierdza, że w prowincyi gnieźnieńskiej, a więc na bardzo szerokim obszarze, zakorzeniły się w czasie „carnisprivium“ igrzyska, na których przedstawia się szaty i akty obrzędów kościelnych z hańbą i pogardą stanu duchownego; że aktorami byli tu klerycy, świadczy umieszczenie tego statutu w zbiorze Łaskiego, w rubryce: „De vita et honestate clericorum“ ³⁾. Igrzyska te nie różniły się od siebie

¹⁾ Por. „Carnaval“ w *La grande Encyclopédie*, t. IX, str. 462.

²⁾ Preller. *Römische Mythologie*, t. II, str. 363.

³⁾ Statuta provincie Gneznen. revisa diligenter et emendata. Crac., 1527, k. EE. III r.: „In sínodo Petrcoviensi quarta: Quoniam in Gneznen. provincia certis, utpote carnisprivii temporibus, ludi quidam inoleverunt, quibus vestium vel actuum ritus ecclesiastici et religionis sit repraesentatio in contumeliam et despectum status clericalis et ecclesiastici ac scandalum plurimorum, quos deinceps districtè prohibemus et ut contrarium facientes, arbitraria ultra excommunicationis poenam per loci ordinarios percillantur“.

w różnych miejscowościach i szerzyły się tak w Polsce, jak w sąsiednich dyecezyach. Opisuje je n. p. biskup sambijski w edykcie z 20 lutego 1444 r. p. t. „Forma ut laici larvis non utantur in carnisprivio“: „Niektórzy powiada — z mitrą, pastorałem i w szatach pontyfikalnych zwykli wówczas udzielać publicznie błogosławieństwa, inni przebrani za królów i wodzów, jeszcze inni urządzają tańce kobiet i mężczyzn i zwołują ludzi na widowisko“. ¹⁾ Przebieranie się w szaty kobiece i męskie w czasie zapustnym potępia w Polsce statut poznański z 1420 r. ²⁾

Wogóle najistotniejszą cechą karnawału są wszelkie maskarady bez względu na swe pochodzenie i formy. Istniały one wśród wszystkich warstw, przebierali się klerycy, szlachta, mieszczenie i lud, tak, że słusznie wyraził się Rej: „W niedzielę mięsopustną kto zasię nie oszaleje, na urząd jako ma być twardy nie odmieni, maszkar, ubiorów, ku dyabłu podobnych, sobie nie wymyśli, już jakoby nie uczynił krześcijańskiej powinności dosyć“. ³⁾

Zabawy takie przeciągały się do Popielca, do Wstępnej środy. Miaskowski żali się, że jedni wracają skruszeni z kościoła i poszczą:

„Ale u drugich (a kto tak wiele policzy!)
Jeszcze skrzypki i dudy słyhać na ulicy,
Ci gonią dziewczki, co je w kloce zaprzęgają,
A one się niebardzo, widzę, ociągają,
Ci chłop w grochowiny ubrawszy prowadzą,
A do której gospody wprzód iść mają, radzą.“ ⁴⁾

Ów chłop, przebrany w grochowiny, przedstawiał zapewne tak powszechnego dziś zapustnego „niedźwiedzia“; grochowiny bowiem są dziś jego powszechnym atrybutem tak w Polsce jak u innych narodów obok drugiego materiału przebrania: kożucha, wywróconego wierzchem do góry, lub kombinacji obydwóch środków. Że ten drugi rodzaj istniał w Polsce, świadczy opis Kitowicza: „Po miastach we Wstępną środę czeladź jakiego cechu, poubierawszy się w dziadów i cyganów a jednego prze-

¹⁾ Fijałek, I. c., str. 225, przyp. 1.

²⁾ Starod. prawa pol. pomn. Supplem., XXVI. Tit. XXXII. De incantationibus et abusionibus carnisprivii.

³⁾ Postyla. Brückner, Mikołaj Rej).

⁴⁾ Zbiór rytmów, I. c., str. 296.

brawszy za niedźwiedzia w czarny kozuch włosom na wierzch i około nóg poobwiązywanego (zapewne powróslami grochowiemi, wodzili go od domu do domu, różne figle z nim dokazując, grosze i trunki od pospólstwa chciwego na takie widoki otrzymując¹⁾.)

Dawny zwyczaj zachował się w tych okolicach, w których mógł go oglądać Miaskowski. Jak wiadomo, spędził on życie częścią w Smogorzewie, w Wielkopolsce, niedaleko granicy śląskiej, w południowej części dzisiejszego W. Ks. Poznańskiego, częścią zaś we Włoszczonowie, w ziemi Gostyńskiej, na Mazowszu. Na obu terytoryach dawny zwyczaj odbywa się tak, jak za czasów Miaskowskiego.

W południowej części W. Ks. Poznańskiego, w Sieroszewicach (pow. Odolanowski), przebierają chłopcy w ostatni wotrek jednego za niedźwiedzia; owinąwszy go w grochowiny, na twarz włożywszy maskę z płótna, w pas przewiązawszy powrozem, prowadzą go do dworu, drugi zaś mniejszy przebiera się za małpę i obaj przy odgłosie skrzypek wyprawiają figle i tańczą. Po powrocie do karczmy odbywa się t. zw. „podkoziołek“²⁾. We wsi Parczewie (pow. Ostrowski) chodzi w ostatki „niedźwiedź“ tj. chłop, słomą owiązany, a z nim inni w różnych przebraniach. W Wysocku pojawia się on na Trzech króli³⁾ Znany też jest i drugi sposób przebrania. W Pakosławiu, Gołejewku (pow. krobki, 1875 r.) chłopak przebiera się w tłusty czwartek za „niedźwiedzia“ w ten sposób, iż wdziewa kozuch futrem na wierzch, uszy i maskę, na nim siedzi drugi przebrany za małpę i stroi figle; tak obchodzą wieś i pokazują inne sztuki, za co otrzymują datki. Podobnie i w Jargoszycach pod Kobylinem (1872) przebierał się niedźwiedź w kozuch, do góry wełną obrócony⁴⁾.

W okolicach zachodnich W. Ks. Poznańskiego istnieje ten sam zwyczaj. W Morownicy (1870) owijają niedźwiedzia grochowinami i, trzymając go na powrozie, każą mu tańczyć i mruczyć, za co otrzymują od gospodarzy jadło, od dziewcząt pieniądze. Ponieważ jeden w orszaku niesie rożen, na który składają datki, zowie się to chodzenie z „rożnem“ a trwa od nie-

¹⁾ Kitowicz, Pamiętniki, t. IV, str. 41.

²⁾ Kolberg, Lud, S. X, str. 192.

³⁾ Materiały antropol.-archeol. i etnogr., t. VIII, dz. II, str. 41, 42.

⁴⁾ Kolberg, Lud, S. X, str. 190.

dzieli do ostatniego wtorku ¹⁾. W ten sam sposób odbywa się to w Chalinie (pow. Międzychodzki, 1876) ²⁾.

Nie obcy też ten zwyczaj okolicom północnym. W Mystkach przebierają w ostatni wtorek chłopcy jedni drugich w słomę, grochowiny itd. jako „niedźwiedzie“, które wiodą czasem na sznurkach ³⁾. W Nietrzanowie chodzą w Popielec baby z chłopem, przebranym za „niedźwiedzia“ ⁴⁾.

Zwyczaj ten nie ogranicza się w Wielkopolsce do jednego terminu, ale powtarza się też w poniedziałek i wtorek wielkanocny, ponieważ wówczas odbywa się również zbieranie podarków. W Michorzewie i Pakosławiu (pow. Bukowski, 1870) stroją „niedźwiedzia“ w drugie święto wielkanocne w słomę i grochowiny i prowadząc na sznurze, kijem zmuszają do figlów. W towarzystwie niedźwiedzia występuje też wówczas mięsopustny jeździec na koniku. Młodzież obchodzi domy, w których mieszkają skąpane w tym dniu dziewczęta, i dostaje przysmaki ⁵⁾. W Konojadzie (pow. Kościan) prowadzą niedźwiedzia na lejcy i okładają batem ⁶⁾. W Ujaździe dzieje się to w trzeci dzień Wielkanocy ⁷⁾. Najpowszechniejszą jest ta zabawa w północnych okolicach pod nazwą „chodzenia po dyngu“ w połączeniu ze śpiewaniem odpowiedniej pieśni ⁸⁾. Przebraniem są przeważnie grochowiny, rzadziej wywrócony kozuch, terminem poniedziałek wielkanocny; prowadzą niedźwiedzia na łańcuchu lub powrozie; nadto w okolicach Poznania topią go tak, iż grochowiny odpadają.

„Niedźwiedziem“ wreszcie nazywają też w Machcinie i Morownicy owiniętego w zielone gałązki i liście chłopca, którego oprowadzają w Zielone świątki po domach i zbierają datki; ⁹⁾ lecz jest to zdaje się tłumaczenie ludowe dawnego zwyczaju, dziś już niezrozumiałego dla ludu. W Sieradzkim „niedźwiedź“

¹⁾ Kolberg. Lud, str. 60.

²⁾ Tamże, str. 350.

³⁾ Tamże, S. IX, str. 123.

⁴⁾ Tamże, str. 130.

⁵⁾ Tamże, S. X, str. 351.

⁶⁾ Tamże, str. 66.

⁷⁾ Tamże, str. 69.

⁸⁾ Tamże, S. IX, str. 134—9.

⁹⁾ Tamże, S. X, str. 69.

w czarnym kozuchu występuje wśród kołédników noworocznych obok tura, kozy itd. ¹⁾).

Na drugim terytoryum, znanem Miaskowskiemu, t. j. na Mazowszu, występuje „Niedźwiedź“ w okresie mięsopustu i Bożego Narodzenia. Pod Mszczonowem i Białą, w pobliżu opiewanej przez poetę Włoszczonowej, przebierają chłopcy jednego za niedźwiedzia, drugi chodzi z tyczką, na którą wtyka otrzymaną po chałupach słoninę i szperkę, trzeci bije słomianą pytlą wszystkie dziewczęta, które nie wyszły za mąż; w innych okolicach chodzą z turem i tego smagają słomianą pytlą ²⁾ Nadto w powiecie Włoszczonowskim, w Białej i Błotnej istnieje odosobniony a ciekawy zwyczaj weselny, w którym występuje niedźwiedź. Jeden z gości przebiera się za kupca żyda, przerzuca przez ramię worek, pełen niby pieniędzy a właściwie odłamków potłuczonej miski, na linie prowadzi drugiego, przebranego za niedźwiedzia, i pokazuje z nim różne sztuki. Kupiec tańczy z młodą, ale panna przytem kuleje, natomiast ze starościną taniec idzie gładko. Wreszcie kupiec przelicza pieniądze i wręcza je starości nie, ale młoduchna kryje się, kupiec więc lamentuje, kłótnia kończy się ucieczką kupca i niedźwiedzia. ³⁾

W innych okolicach Mazowsza odgrywa prowadzenie niedźwiedzia ważną rolę w zwyczajach kołédowych i zapustnych. W Mysłakowie (gub. warszawska) jeden ze śpiewających w ostatni wtorek przebiera się w kozuch wywrócony albo okręca się grochowinami i jest „taki niedźwiedź“ ⁴⁾. W samej Warszawie jeszcze w pierwszej połowie XIX w. gromadki chłopców obchodziły „po kołędzie“ wszystkie domy od Bożego Narodzenia do Nowego Roku. Najzręczniejszy przebierał się za niedźwiedzia lub żórawia i wyprawiał odpowiednie figle. ⁵⁾ W Łukowskim chodzą w czasie zapustnym z niedźwiedziem, kozą i jeźdźcem na koniu. ⁶⁾ Kurpie przebierają się za żydów, niedźwiedzie i koniki. ⁷⁾ W Siedleckim drobna zagonowa szlachta, obejmowana

¹⁾ Kolberg, Lud, S. XXIII, str. 66.

²⁾ Kolberg, Mazowsze, t. I, str. 121.

³⁾ Wiśła, t. VII. str. 740.

⁴⁾ Materyały antropol.-archeol. i etnogr., t. X. dz. II, str. 231.

⁵⁾ Gloger, Rok polski, str. 60.

⁶⁾ Kolberg, Mazowsze, t. III, str. 73, 74.

⁷⁾ Tamże, t. IV, str. 122.

nazwą Koziarów, zachowała też dawny zwyczaj prowadzenia niedźwiedzia w grochowinach na słomianym powrozie.¹⁾

Na Podlasiu, zamieszkanem też przeważnie przez drobną szlachtę, mianowicie w ziemi Bielskiej, chodzą w wigilię Nowego Roku dziewczęta, przebrane za cyganki, od chaty do chaty i zbierają datki. W ślad za nimi idą chłopcy a jeden z nich, przebrany za cygana, prowadzi niedźwiedzia w grochowinach na grochowinowym lub słomianym powroście i popędzając kijem, zmusza go do wyprawiania figlów przy odgłosie skrzypek. Obie grupy zebrawszy datki, już bez przebrania zjawiają się w karczmie i hulają do rana. Nakoniec zapalają na niedźwiedziu grochowiny i zaraz gaszą oblewając wodą. Tak kończą rok stary a zaczynają nowy. Zwyczaj chodzenia z niedźwiedziem, kozą lub konikiem był tam powszechny także w czasie mięso-pustu, przyczem niedźwiedzia oprowadzał „Niemiec“ a nie cygan.²⁾

Zupełnie zgodny co do terminu i sposobu przebrania z relacją Miaskowskiego jest obchód w ziemi Dobrzyńskiej. Za niedźwiedzia przebijają się tam parobcy w Popielec wieczorem w ten sposób, iż okręcają się grochowinami, i tak chodzą po chałupach, gospodarze zaś częstują ich wódką i piwem.³⁾

Zwyczaj zapustny ludu kujawskiego nie różni się wiele od mazowieckich. Na Kujawach przebijają się chłopcy za żydów, cyganów, niedźwiedzie, kozły i bociany. W niektórych wsiach kujawskich widoczne jest nadto połączenie dwóch gdzieindziej odrębnych zwyczajów. Człowiek, okręcony powrościami z grochowin, który ma wyobrażać niedźwiedzia, ciągnie tu taczki do wozienia młodych mężatek, które wkupują się do grona gospodyń we wstępną środę.⁴⁾

W Małopolsce niedźwiedź występuje rzadko. W Krakowskiem cygan z niedźwiedziem pokazuje się w szopce; w ostatki zaś najczęściej występuje „koza“ t. j. chłopak, pokryty kocem lub kozuchem i kłapiący pyskiem, lub też „zapust“ w kozuchu, kudłami na wierzch obróconym, opasany powrościami a na głowie w tekturowej czapce z wstążkami.⁵⁾ W Lubelskiem przebijają się

¹⁾ Wiśła, t. VII, str. 732.

²⁾ Gloger, Rok polski, str. 109—11.

³⁾ Zbiór wiadomości do antropol. i etnogr. kraj. T. II, dz. II, str. 16.

⁴⁾ Gloger, Rok polski, str. 109.

⁵⁾ Kolberg, Lud, S. V, str. 198, 263—4, 266.

w ostatki za niedźwiedzia, byka, kozła, kozę i jeźdźca na ośle ¹⁾. Wogóle jednak w Małopolsce tak w okresie Bożego Narodzenia jak w zapusty najpowszechniejsze jest chodzenie „z turoniem“, o którym już Fredro mówi iż „mięsopustnego tura dzieci się strachają“.

Możnaby przytoczyć jeszcze szereg zapisków ludoznawczych, świadczących, jak rozpowszechnione jest chodzenie z niedźwiedziem w różnych okolicach i krajach. Wodzą go też na Śląsku w ostatki w niektórych miejscowościach ²⁾. U Łotyszów wędrują na Św. Szczepana cygani z niedźwiedziem w obróconym kozuchu i z żórawiem ³⁾. Znany też jest niedźwiedź, okręcony grochową w Łużycach, co się tam zowie „mjedweża, bara woryś“, i to od Bożego Narodzenia do postu ⁴⁾. W Czechach „niedźwiedź występuje w każdej niemal grupie, przebraanej za cyganów, żydów itd. Jest to zazwyczaj chłopak, owinięty w grochowsiny i słomę, czasem też w kozuch obrócony kudłami na wierzch; prowadzą go na powrozie i każą wyprawiać różne figle; gospodyni zaś usiłuje zerwać zeń garść grochówin kurom i gęsiom na podściółkę, by się dobrze niosły; dzieje się to zwykle w ostatni wtorek ⁵⁾. Dawniej przebierano się w Czechach, jak świadczy Rvačovský, w czasie mięsopustu w różne skóry zwierzęce kosmate, wilcze, niedźwiedzie, cielęce, baranie, kozie itd. W tej samej postaci występuje „niedźwiedź“ także u Niemców w Czechach ⁶⁾. Nie jest to jednak wpływ czeski, gdyż Niemcy znają też od dawna niedźwiedzia zapustnego „Fastnachtsbär“.

Na podstawie niniejszych świadectw dadzą się określić pewne wspólne właściwości obchodu z „niedźwiedziem“, głównie co do trzech okoliczności. Co się tyczy terminu, zasadniczo „chodzenie z niedźwiedziem“ odbywa się w ostatnie dni zapustu, często też w okresie Bożego Narodzenia i Nowego Roku,

¹⁾ Kolberg, Lud, S. XVI. str. 114.

²⁾ Österreich.-ungarische Monarchie. Aähren u. Schlesien. Slavisches Volksleben v. Slama.

³⁾ Zbiór wiad., t. XV, dz. III, str. 230.

⁴⁾ Schulenburg, Wendisches Volksthum, 1882, str. 137.

⁵⁾ Por. Hanuš, Bajeslovny Kalendar, str. 80 i n. — Český Lid, II (1893), str. 73. — Reinsberg-Düringsfeld, Festkalender aus Böhmen. str. 49 i n. — Oesterr.-ungar. Monarchie. Böhmen I, Feste und Bräuche d. Slaven v. Sobotka, str. 440 itd.

⁶⁾ Böhmen, I, str. 535.

wyjątkowo w drugi dzień Wielkiejnocy, zawsze w połączeniu ze zbieraniem datków czyli kołędowaniem. Co się tyczy materiału przebrania zasadniczym są grochowiny obok wywróconego kożucha. Forma wreszcie całego obchodu ma charakter wesołej zabawy: niedźwiedzia prowadzą na słomianym powrozie, łańcuchu lub sznurku a ten skacze i stroi psoty, przypominając żywo oswojonego niedźwiadka.

Wychodząc z terminu obchodu, wyjaśniano „niedźwiedzia” jako symbol zimy, ustępującej przed wiosennym odrodzeniem przyrody. Tak sądził w Czechach Hanuš ¹⁾, w Polsce Grabowski ²⁾; zdaniem Hanuša niedźwiedź jest symbolem zimy a chłopcy i dziewczęta, które go prowadzą, symbolem odradzającej się wiosny; zdaniem Grabowskiego wilk i niedźwiadek były to symbole ciemności. Usiłowano przytem tłumaczyć te obrzędy mitologią poszczególnych narodów. Hanuš uważał niedźwiedzia za Peruna zimowego czy Czernoboga, wychodząc z fantastycznej hipotezy, jakoby groch był mu poświęcony; Niemcy zaś uważali to za szczątek obrzędów na cześć Perchty albo Holdy i Donara, w czasie których przedstawiano obrazowo upadek zimy ³⁾. Dziś mitologiczne te hipotezy są zupełnie przestarzałe.

Opierając się znów na materyale przebrania tj. grochowinach a także na czasie, wyjaśnia Mannhardt ⁴⁾ niedźwiedzia zapustnego jako demona urodzaju „Korndämon, Vegetationsdämon”. Zdanie jego ma niezawodnie większe prawdopodobieństwo, niż dawne tłumaczenia mitologiczne, ale grochowiny nie są wyłącznem i powszechnem przebraniem niedźwiedzia, gdyż pojawia się także kożuch, wywrócony wierzchem do góry, a więc naśladowanie skóry zwierzęcej, która, jak można wnosić ze starszych świadectw, była pierwotniejszą formą wszelkiego przebrania się za zwierzęta. Słuszne wydaje się zapatrywanie Zibrta, który uważa grochowiny za późniejsze usiłowanie nadania kosmatości przebraniu, a to w braku skór zwierzęcych ⁵⁾. Nadto owo zrywanie grochowin na podściółkę dla drobiu w celu zapewnienia większej płodności, tak powszechne w Czechach,

¹⁾ Bajéslovní Kalendar, 1860, str. 80.

²⁾ Zwyczaje doroczne ze stanowiska mitologii słowiańskiej. (Tygodnik powszechny, 1879, str. 102).

⁴⁾ Reinsberg-Düringsfeld, Fest-kalender aus Böhmen, Praga, 1862.

⁴⁾ Antike Wald u. Feldculte, Berlin, 1877, str. 184.

⁵⁾ Starość. obyč., str. 20.

któreby wskazywało tę cechę demona urodzaju w niedźwiedziu zapustnym, nie pojawia się prawie zupełnie w Polsce, wobec czego można przypuszczać, iż było to późniejsze nadanie istniejącemu zwyczajowi znaczenia agrarnego a to pod wpływem tej okoliczności, iż niedźwiedź pojawiał się w ostatki lub popielec, które skądinąd były spokrewnione z dawnym wiosennym świętem i wiele jego przeżytków pielegnowały. Wreszcie sam termin niestały zwyczaju, pojawienie się jego tak w okresie mięsopustu jak Bożego Narodzenia nie pozwala niedźwiedziowi wśród innych zwierząt, wówczas wyobrażanych, nadawać pewnych cech odrębnych, pewnego odrębnego znaczenia; ale każe traktować go w związku z ogólnym zwyczajem przebierania się za zwierzęta w okresie Bożego Narodzenia i mięsopustu, zwłaszcza jeżeli się zważy, że te same zwierzęta oprowadza się tak w okresie Nowego Roku jak ostatków, że jest tur kołędowy i mięsopustny, że z kozą chodzi się w Boże narodzenie i w ostatki, tak samo z zórawiem itd. Przyczyna tej częstotliwości była zapewne dość prosta i stosunkowo późna. Zwyczaj chodzenia z przebranymi za zwierzęta ludźmi w obydwóch terminach (a także w poniedziałek wielkanocny) łączy się ściśle, ma za cel zbieranie datków, kołędowanie. Przebieranie się za zwierzęta w charakterze poważnym właściwe było pierwotnie zapewne tylko uroczystości zimowego przesilenia, spadającego się co do terminu z Bożem Narodzeniem, w tym bowiem czasie potępia je Kościół od lat najdawniejszych w całej Europie. Chodzenie po kołędzie z życzeniami pociągało za sobą zbieranie datków, z którem połączyło się też współczesne przebieranie się za zwierzęta, ale już raczej w charakterze zabawy, za którą, jak za życzenia zbierano datki, i stało się urozmaicheniem obchodu. Ponieważ w ostatki zbieranie datków wymagało też konsekwentnie jakiejś zabawy, powtarzano rzecz znaną już z kołędowania w czasie noworocznym. Życzenia, które łączyły się ze zbieraniem datków, były jego przyczyną, miały uprawnienie tak w jednej, jak w drugiej porze: w pierwszym przypadku ze względu na początek roku astronomicznego i kościelnego, w drugim ze względu na początek roku agrarnego.

Cały charakter wesoły zwyczaju i jego forma nasuwa jeszcze inne przypuszczenia. Gloger sądzi ¹⁾, że tak chodzenie

¹⁾ Gloger, Rok polski, str. 59, 74, 103—4.

z niedźwiedziem, jak turem, wilkiem czy konikiem jest pamiątką oprowadzania niegdyś tych samych zwierząt ale żywych, dziko schwytych lub oswojonych, i uważa to za zwyczaj, sięgający czasów pogańskich. Przyjmuje nadto równoczesność obu form mówiąc, iż w Nowy Rok pachołkowie i słudzy, złapawszy młodego wilka, niedźwiadka lub coś podobnego, po domach go oprowadzali a częściej sami przebiali się w wilczą, baranią lub niedźwiedzią skórę, skąd powstało przysłowie „by z wilczą skórą po kołędzie”. Zgodność taka zwłaszcza co do niedźwiedzia jest rzeczywiście uderzająca. Oprowadzanie na łańcuchu człowieka, przebranego za niedźwiedzia, jego figle przy dźwięku muzyki a wreszcie datek za widowisko przypominają owych polskich niedźwiedników, sławnych i poza granicami Polski, o których wspomina Klonowicz, Rej, Potocki i in.¹⁾ Gloger wyraża dalej przypuszczenie, że te wszystkie przebierania się za zwierzęta oraz wodzenie zwierząt ze śpiewaniem odpowiednich pieśni i powinszowaniami były to zwyczaje, sięgające czasów pogańskich. Na innem miejscu jednak uważa przebieranie się w czasie zapust za zwyczaj znacznie późniejszy: „T. zw. maskary zapustne czyli karnawałowe i przebieranie się w różne kostiumy, już od czasów średniowiecznych w zachodniej Europie, dało początek w Polsce zwyczajowi ludowemu przebierania się w zapusty za żydów, cyganów, dziadów, niedźwiedzi, konie itd.“²⁾. Stanowisko więc na ogół niejasne trzeba chyba tak rozumieć, iż przykład warstw wyższych uważał Gloger za przyczynę tylko powtarzania się przebierania za zwierzęta w czasie zapust, samo zjawisko zaś uważał za rozwinięte samodzielnie z wodzenia żywych zwierząt w czasie kołęd i to jeszcze w czasach pogańskich.

Że zwyczaj przebierania się za zwierzęta w okresie zimowego przesilenia pochodzi z czasów pogańskich, na to dziś przeważnie godzą się badacze. Nasuwa się tylko pytanie, czy zwyczaj ten rozwinął się u poszczególnych narodów europejskich odrębnie od Greków i Rzymian, czy też pod ich wpływem, od nich został przyjęty. W ślad za etymologią słowiań-

¹⁾ Por. Linde Słownik, III, 326. — Zbylitowski Piotr, Rozmowa szlachcica polskiego z cudzoziemcem. (Pisma. Wyd. Turowskiego, str. 27). O niedźwiednikach ruskich por. Klonowicz, Roxolania, str. 33—4.

²⁾ Encyklopedia staropolska, t. IV, str. 488.

skiej kołędzy od rzymskich kalend, za porównaniami mięsopustu z rzymskimi bakchanaliami, w czem upatrywano widoczny ślad zetknięcia się Rzymian ze Słowianami w Danii, poczęto też szukać wpływu zwyczajów klasycznych na zwyczaje innych ludów Europy. Wpływ taki mógł istnieć bądź w czasach przedhistorycznych, bądź nawet i później w każdym narodzie osobno za pośrednictwem rozmaitych czynników. Wybitny wpływ rzymskich obrzędów Kolend, Brumaliów i Saturnaliów, na zwyczaje innych ludów Europy przyjmuje Wesołowski i odnosi to przede wszystkim do zwyczaju przebierania się: „Jeżeli w obchodzie Bożego Narodzenia wogóle słuszna jest hipoteza przeniesienia, — mówi — odnosi się to mianowicie do tak wybitnych zjawisk, jak maski i przebrania, które najłatwiej mogły oddzielić się od kultu, wyodrębnić i przenosić z jednego miejsca na drugie“ ¹⁾. Idzie on nawet tak daleko, iż przypuszcza, że ruskie, bułgarskie i polskie przebieranie się za kozy pozostaje może w związku z kozłim, satyrowym strojem Brumaliów, przetrwałym też w Norwegii i Danii (Yolebukk ; Yole-geit), Anglii i Germanii (Klapperbock, Habergais). Przebieranie się za zwierzęta w Polsce byłoby więc wpływem kultury bizantyńskiej, której tak widoczne ślady dadzą się odnaleźć, zdaniem badaczy rosyjskich, w folklorze Słowian południowych i wschodnich.

Za czynniki, które sprzyjały rozpowszechnieniu się masek po całej Europie, przyjmuje Wesołowski grecko-rzymskich mimów, późniejszych „histryonów“, niemieckich szpilmanów, ruskich pocieszników, skomorochów, któremi to nazwami obdarzano spadkobierców owych starożytnych mimów. Istnieją rzeczywiście świadectwa, iż „histryonowie“ ci przebierali się w larwy. „Summa de poenitentia“ mówi o trzech rodzajach „histryonów“: o tych, którzy wykonywają skoki i giesty karygodne (kuglarze), powtóre o takich, którzy obnażają ciała swe, a wreszcie trzecia kategoria to ci, którzy wdziewają „horribiles larvas“ ²⁾. Do tego można dodać przytoczone już świadectwo z traktatu Mikołaja z Błonia, iż histryonowie przebierali się za jelenie i konie. Nadto zajmowali się ci średniowieczni mimowie pokazywaniem tresowanych zwierząt, zwłaszcza niedźwiedzi, tak w innych krajach, jak w Polsce, w której źródła średnio-

¹⁾ L. c., str. 129.

²⁾ L. c., str. 175.

wieczne często wspominają „histrionów“. Oprócz tego jednak istnieli też domorośli niedźwiednicy.

Nie można też zaprzeczyć, że w Rzymie istniał obok gromadnego biegania w skórach wilczych i koźlich, także zwyczaj chodzenia po kołędzie w orszaku, w którym byli też maskowani. Pewien ustęp z manuskryptu, przytoczony przez Du Cange'a, opisuje „ludi Romani communes in Kalendis Januariis“. W wigilię Kolend chłopcy noszą tarczę. Jeden z nich jest zamaskowany: „cum maza in collo“, uderzają w bęben i tak chodzą od domu do domu a larwa „sibilat“. Po ukończeniu zabawy otrzymują od pana domu podarek ¹⁾.

Histryonowie nie byli jedynym czynnikiem wpływu starożytności klasycznej. Niejeden zwyczaj przyszedł stamtąd jeszcze w czasach przedhistorycznych drogą obcowania narodów, niejeden dopiero z Kościołem i kulturą zachodnią, lecz musiały one znachodzić grunt odpowiedni, skoro się tak rozpowszechniły po wszystkich zakątkach Europy. Wpływ ten mógł nadawać odpowiednie formy zwyczajom domorośłym, przetwarzać je i inne nadawać im znaczenie. Samo zjawisko przebierania się w innym celu, w innym charakterze mogło istnieć już przedtem wśród rozmaitych ludów Europy, zwłaszcza, że jak wykazali Andree ²⁾, Bastian ³⁾ i in., maski a przedewszystkiem skóry zwierzęce jako materyał i sposób przebrania nie są wynalazkiem Greków, ale w formie pierwotniejszej i nieudoskonalonej maskowanie głównie za zwierzęta istnieje też u ludów pierwotnych. Fakt, że zwyczaj przebierania się w skóry zwierzęce spotyka się od najdawniejszych czasów u wszystkich ludów europejskich, każe przypuszczać, że początkiem swym sięga wspólności aryjskiej. Powstanie zaś tego zjawiska da się wyjaśnić z uwzględnieniem stopniów kultury od ludów pierwotnych do cywilizowanych. Pewne fakty z życia ludów dzikich pozwalają na określenie faz poszczególnych i celów, w jakich to przebranie się odbywa i odbywało. Pierwsze fazy dadzą się też, jak tę rzecz przedstawia rozprawa Karoliny Stewart wyżej przytoczona, zastosować do wyjaśnienia powstania wiary w wilkołaki, która właśnie wywodzi się z rzeczywistego faktu przebierania się

¹⁾ Du Cange, Glossarium med. latinitatis, F. 4, str. 485.

²⁾ Ethnographische Parallelen u. Vergleiche. Lipsk. 1889, 12. Masken.

³⁾ Masken u. Maskereien. (Zeitschr. f. Völkerpsychologie u. Sprachwissenschaft t. XIV, str. 335—358).

w skóry zwierzęce. Człowiek pierwotny, nie mając skutecznej broni przeciw zwierzętom, usiłował zbliżyć się do nich zapomocą przynęty, by je zbliska skutecznie zwyciężyć. Przynętą tą było albo pożywienie albo też podobizna zwierzęcia tego samego gatunku. Podobizna taka mogła być skonstruowana bądź jako rzecz osobna, bądź też sam myśliwy ubierał jakąś część zewnętrznej postaci zwierzęcia albo całą jego skórę. Na używanie takich środków istnieją liczne dowody, które pozwalają przyjąć tę okoliczność za najpierwotniejszą przyczynę i cel przebrania się w skóry zwierzęce. Kadyacy wabią psy morskie w ten sposób, iż wkładają hełm, podobny do głowy zwierzęcia, resztę zaś ciała chowają i naśladują przytem głos zwierzęcia. Eskimosi noszą na polowanie na bawoły całą bawołą skórę na sobie, psy morskie chwytają przebrani w ich skórę. Gdzieindziej odbywa się w ten sam sposób polowanie na jelenie, antylopy itd. Zaraz następną fazą będzie używanie najrozmaitszych skór zwierzęcych w tańcu i śpiewie, przyczem nie bez udziału jest naśladowanie ruchów i głosów zwierzęcych. Ta druga faza opiera się również na faktach, znanych z życia ludów pierwotnych. Dopiero za wzrostem kultury powstaje wiara w nadprzyrodzone działanie tańców i śpiewu i wytwarza się cały szereg dalszych konsekwencji, które nadają znaczenie kultowe tak tańcom jak i przebraniu w skóry zwierzęce. I z takichto kultów pochodzi zapewne zwyczaj, zakorzeniony w całej Europie, przebrania się za zwierzęta w okresie zimowego przesilenia, który tracąc charakter poważny a przyjmując charakter rażącej zabawy, odrywa się od właściwego sobie czasu i uroczystości i występuje też w czasie późniejszym, jako jeden z objawów zabawy ludowej.

Jednym z takich objawów jest też niedźwiedź zapustny, który zapewne należał też do ogólnego cyklu przebrania się w skóry zwierzęce, a dopiero potem otrzymał pewne cechy obchodu agrarnego u niektórych ludów, ponieważ występował w odpowiednim czasie. Natomiast innym zwyczajom popielcowym trzeba przyznać charakter wiosennych obchodów rolniczych. Takim przeżytkiem jest taniec na konopie, tak powszechny w Polsce i w innych krajach, tudzież kłoda popielcowa, o której wspomniał ogólnie Miaskowski:

„Ci gonią dziewczki, co je w kłoce zapręgają,
A one się niebardzo — widzę — ociągają“.

Bliższe szczegóły o tym zwyczaju podaje jedna z pieśni popularnych z początku XVII w.:

„U której panny w tym roku
Mąż nie będzie podle boku,
Taka musi już kloc ciągnąć
Albo kury z kwoką łągnąć“.¹⁾

Jeszcze szerzej opowiada o tym Kitowicz w XVIII wieku. „Inni znów, spory kloc do łańcucha przyczepiwszy, chwyтали dziewczki, przymuszając do ciągnięcia kłoca od domu do domu, póki nowych nie złapali dla uwolnienia pierwszych. Początek tej swawoli miał powstać od zalotnika wzgardzonego i stał się powszechną karą na dziewczki, które za męża nie poszły. Podobne swawole praktykowały się i po wsiach między parobkami i dziewczkami... We wstępną środę po miasteczkach żaki i chłopcy czatowali na wchodzącą do kościoła płeć nadobną i przypinali jej znienacka na plecach kurze nogi, indyjskie szyje, skorupy od jaj i kości związane na sznurku lub nici z zakrzywioną szpilką.“²⁾

Klocki i inne przedmioty, przypinane kobietom na plecach w warstwach wyższych, są zreformowaniem dawnego zwyczaju ludowego ciągnięcia prawdziwego kłoca, któryto zwyczaj dziś, rzecz można, znajduje się w okresie zaniku.

W Krakowskim było jeszcze w XIX w. powszechnym zwyczajem, iż po miastach swawolnicy nieznacznie zawieszali w popielec kawalerom i pannom z tyłu u sukni klocki (patyki, kosteczki, kurze łapki) za karę, iż nie weszli w związek małżeński. W niektórych zaś wsiach odbywał się zwyczaj w pierwotniejszej formie, ze szczególną uroczystością: „Jeden, przebrany za dziada, ze śledziem na kiju, przewodził chłopcom, którzy ciągnęli duży kloc, na łańcuchu uwiązany, łapali po drodze parobków lub dziewczki i zaprzągłszy do kłoca prowadzili do karczmy na okup, a to za karę, iż się nie pobrali. W innych wsiach czynią tak baby z chłopami i dziewczkami a ci muszą im fundować. W samym Krakowie w tłusty czwartek lub w popielec baby chwytały młodego chłopca i mszcząc się, iż w bezżeństwie kończył zapusty, stroiły go w grochowy wieniec i przymuszały ciągnąć kloc po rynku, krzycząc „comber“, aż się

¹⁾ Pieśni, tańce padwany XVII w. wyd. Wierzbowski (Bibl. zapomn. poetów i prozaików, zes. XIX, 1903 r., str. 18).

²⁾ Kitowicz, Pamiętniki. t. IV, str. 41.

okupił.¹⁾ Podobnie czyniono i w Sieradzkim w ostatnie dni karnawału.²⁾ a nadto pojawiały się także i tam klocki, kości, kurze nogi na plecach młodzieży.³⁾

W Rzeszowskiem był dawniej zwyczaj w Bziance, iż po powrocie z kościoła przywiązywano kobiety do kłoców od rąbania drzewa, obecnie niema już tego zwyczaju w owej miejscowości.⁴⁾ W Tarnobrzesciem istniało to niedawno jeszcze w całym powiecie, ale powoli zanika. W Justkowicach jeszcze przed kilkunastu laty chodziło po pięciu, sześciu chłopaków z kłocem i dziewczką, która nie miała się czem okupić i pędzili z kłocem na strych. W Nadbrzeziu robiono tak z kawalerem, który się nie wykupił, albo też przywiązywano wraz z nim dziewczynę, z którą się miał żenić, a rodzice wykupywali.⁵⁾ W wierszu wieśniaka w Stolach, Tomasza Wolskiego, śpiewają kumoszki wedle dawnego zwyczaju:

„Niezapusty przesły,
dziewki za moz nie sły,
już mogły sie wydać,
bedo kłoce dzwigać“.⁶⁾

„Kurier codzienny warszawski“ 11 lutego 1869 r. donosi: „Wczoraj, jako w środę popielcową, dawnym zwyczajem tak pannom, jak kawalerom, co po upływie zapust nie połączyli się w stadła, przypinano z tyłu klocki z drzewa. Oprócz kłocków tu i ówdzie przypięto kurze lub indycze nogi albo z jaj skorupy“.⁷⁾ Podobnie w okolicach Zamościa dziewczkom i chłopakom, którzy się nie pobrali w czasie zapust, przypinają żonaci i zamężne kobiety klocki lub skorupy z jaj.⁸⁾ Na Podlasiu klocki, lalki i skorupy. Tu i ówdzie jednak wciągają duży kłoc do mieszkań panien i kawalerów i zabierają go po wykupie. Kłoc ten wciągają też do karczmy i póty leją nań wodę, aż się karczmarz gorzałką wykupi. Przez ten kłoc skaczą baby na len, gospodarze na owies.⁹⁾

¹⁾ Kolberg, Lud, S. V, str. 269.

²⁾ Wisła, t. III, str. 487.

³⁾ Biblioteka warszawska, 1851, t. III, str. 176.

⁴⁾ Materiały antropol.-etnogr., t. X, (1908) Dz. II, 118.

⁵⁾ Lud, t. I (1895), str. 83—4.

⁶⁾ Tamże, str. 49.

⁷⁾ Kolberg, Mazowsze, t. I, str. 123.

⁸⁾ Tamże, Lud, S. XVI, str. 115.

⁹⁾ Gloger, Rok polski, str. 112.

W okolicach Pińczowa przywiązują kloce starsze baby młodym mężątkom i popędzają je słomianym bątem do karczmy, gdzie ich mężowie muszą babom płacić, co się nazywa wkupnem do bab.¹⁾ Jest to już niezwykła forma innego popielcowego zwyczaju t. j. wkupna do bab. Wkupno młodych mężatek odbywa się we wstępną środę także w innych okolicach, ale zazwyczaj wiozą je baby na rozmaitych wózkach, półwoziach, taczkach, bronach, saniach i t. d., często pięknie przystrojonych rodzajem baldachimu.²⁾

Na ogół jednak dawny zwyczaj zaprzęgania dziewcząt do popielcowej kłody zamiera tak, jak zamarł już u Słowian południowych, u których ciągnięcie kłody zwało się „ploh vleci“.³⁾ Ta nazwa prowadzi do szeregu podobnych zwyczajów, w których rolę kłody pług odgrywa. Auban-Mirotický w swem dziele o obyczajach wszystkich narodów (XVI w.) zapisał osobliwy zwyczaj popielcowy, którego jednak Zibrt nie poczytuje za starożytności: „W dzień popielca dziwno, co się po wielu miejscach dzieje: panny, które przez cały rok chodziły w tańcu, gromadzą młodzieńcy i zaprzęgają do pługa miasto koni, pług ten z grajką, na nim siedzącym, ciągną do rzeki lub jeziora“.⁴⁾ Zgodny w szczególności zwyczaj w okolicach nadreńskich, Frankonii i innych miejscowości opisuje Seb. Frank w swym „Weltbuchu“.⁵⁾ Inne świadectwa niemieckie wspominają tylko o zaprzęganiu dziewcząt do pługa i oprowadzaniu go dokoła, ale bez gajki i jazdy do rzeki, i widzą w tem karę za to, iż dziewczęta nie zostały poślubione do popielca. Kronika Wiedemanna donosi: „w popielec źli chłopcy ciągnęli dokoła pług i zaprzęgali dziewczki, które nie okupiły się złotem, inni szli z tyłu i siali“. Kronika Pfeifera opowiada, że oddawna był w Lipsku zwyczaj, iż w święto Bakchusa (w ostatni wtorek) chłopcy ciągnęli pług i napotkane dziewice zmuszali do zbliżenia się do jarzma, karając je za to, iż pozostały wolne aż do tego dnia.⁶⁾ Wspomina też o tym zwyczaju jeden z „Fastnachtsspiele“, H. Sachs i inni.⁷⁾

¹⁾ Zbiór wiadomości do antropol., t. IX, dz. III, str. 23.

²⁾ Kolberg, Lud, S. XXIII, str. 74; S. III, str. 213; S. IX, str. 126—7; S. X, str. 62, 194. — Gloger, l. c., str. 109 i t. d.

³⁾ Kärnthen u. Krain (Oesterreich.-ungar. Monarchie, 1891) str. 376.

⁴⁾ Zibrt, Staroč. obyč., str. 40, przyp. 71.

⁵⁾ Grimm, Deutsche Mythologie, 1854, t. I, str. 242.

⁶⁾ Tamże, str. 242—3.

⁷⁾ Schultz Alvin, Deutsches Leben im XIV u. XV. Jahrh., 1892, str. 415.

Takie jednak znaczenie pług jako przypomnienia jarzma małżeńskiego nie jest pierwotne, jest to tylko późniejsze przeobrażenie dawnego zwyczaju oprowadzania pług w uroczystość religijną, jako hasła do rozpoczęcia pracy rolnej i środka do zapewnienia sobie urodzajności roli. E. Meyer wykazał, jak ważną rolę odgrywa pług w kulcie i micie ludów aryjskich.¹⁾ Pierwszą orkę, pierwsze wyjście z pługiem na rolę, które odbywa się wśród czynności religijnych i symbolicznych, jak skrapianie wodą i t. d. poprzedza często w znacznem oddaleniu czasowem, uroczyste oprowadzanie pług, święto przedoracze. Wśród uroczystych ceremonii oprowadzano pług na cześć bóstwa, aby zapewnić urodzaj, pomoc boską w nowem przedsięwzięciu. Taki obchód odbywał się w Grecyi na drodze z Aten do Eleusis z udziałem kapłanów, taki charakter miały rzymskie „paganalia“, germańskie oprowadzanie pług z początkiem roku. Oprowadzenie pług musi się uznać koniecznie za uroczystość, rozpoczynającą rok rolniczy, za najważniejszą część składową święta wiosennego.

Równorzędne znaczenie i rolę ma tu oprowadzanie statku jako uroczystość rozpoczęcia żeglugi na wiosnę. Cudowny statek Dionyzosa stawiano w Atenach, Smyrnie i t. d. na kołach i obwożono po mieście jako „carrus navalis“ w święto wiosenne Antesteryów. Później obchodzono rozpoczęcie żeglugi wielkim świętem na cześć Izdydy, przez opisane u Apulejusza *πλοιαφέσια* lub „Isidos navigium“ rzymskich kalendarzy (5 marca), przyczem uroczyste poświęcony statek puszczano na fale. W procesyi panatenajskiej niesiono też statek na kołach a peplos bogini zawieszano na jego maszcie; obrzęd ten znajduje wyjaśnienie w przysłowiu: *ἐκ Παναθηναίων ὁ πλοῦς*.²⁾

Już Tacyt porównywał germański wóz bogini Nertus z okrętem Izdydy. O oprowadzaniu statku na kołach w Germanii istnieje świadectwo z 1033 r., a jeszcze w 1530 r. rada w Ulmie zakazywała: „item es sol sich nieman mer weder tags noch nachts verbuzen, verkleiden, noch einig fassnachtskleider anziehen, ouch sich des herumfahrens des pflugs und mit den schiffen enthalten, bei straf 1 gulden.“³⁾

¹⁾ Indogermanische Pflügebräuche (Zeitschrift d. Vereins f. Volkskunde, XIV, (1904), str. 1—18, 129—51).

²⁾ Nilsson, Dionysos im Schiff. (Archiv . Religionswissenschaft, XI, (1908), str. 339—402).

³⁾ Grimm, D. Myth., I, str. 242.

Związek późniejszego mięsopustu z dawnym świętem wiosennym, obchodzonym tego rodzaju obrzędami, wskazuje też nazwa karnawał, którą w nowszych czasach poczęto wyprowadzać właśnie od nazwy statku wiosennego na kołach: „carrus navalis”. Obwożenie statku i pługa polega na wspólnej idei uwidocznienia dwóch najradośniejszych zjawisk wiosennych: otwarcia roli na posiew, morza do żeglugi. Rzecz naturalna, że zwyczaj pierwszy musiał się rozwinąć tylko u ludów nadmorskich, drugi silniej u ludów śródlądowych.

Przeobrażanie się dawnych poważnych zwyczajów w pospolitą zabawę jest faktem znanym i częstym w ich rozwoju. Tak też stało się z oprowadzaniem pługa, który z symbolu rolniczego stał się symbolem jarzma małżeńskiego. Słusznie zauważył Tobler, ¹⁾ że „przemiana pierwotnego poważnego zwyczaju uroczystego w późniejszą wesołą zabawę zapustną i ograniczenie pierwotnie do całego życia natury odnoszącego się święta wiosennego do zakresu stosunku płci nie wyklucza wzajemnego związku i kolejnego rozwoju, zwłaszcza, że zapusty, przypadające na czas przed wiosną, uchodzą równocześnie za porę związków małżeńskich, a w licznych zwyczajach świątecznych wiosennych istotną częścią składową jest łączenie chłopców i dziewcząt w pary. Że wreszcie wolny stan, jako wyjątek od reguły, nadawał się do traktowania humorystycznego zwłaszcza w popielec jako w końcu określonej pory, to rzecz zrozumiała”. Przejście ułatwiał też zapewne udział młodzieży w obchodzie, bo udział taki konieczny do przyjęcia, gdy chodzi o odmłodzenie natury, bez względu na to, czy obchód ten łączył się z kultem jakiego boga czy bogini.

Porównanie świadectw niemieckich o zaprząganiu dziewcząt do pługa i polskiego świadectwa o zaprząganiu do kłody, unaczynia analogiczną czynność i analogiczną myśl zwyczaju a raczej jego przeobrażenia, ale nie dowodzi jeszcze przyczynowego związku między obu przedmiotami, pługiem a kłodą, drugi nie jest zastępcą i spadkobiercą pierwszego, ale zajmuje stanowisko równorzędne jako przedmiot odrębny, który z czasem przybrał taką samą formę zwyczaju i znaczenia, jak pług w Niemczech. Jeden i drugi jest symbolem jarzma małżeńskiego, takie otrzy-

¹⁾ Die Alten Jungfern im Glauben u. Brauch d. deutschen Volkes (Zeitschr. f. Völkerpsychologie, t. XIV, str. 64—90).

mał znaczenie i wyjaśnienie, kiedy pierwotna myśl się zatarła, niegdyś jednak oprowadzanie pługa a ciągnięcia kłoca byłyto zwyczaje odrębne, równorzędne, aczkolwiek blisko z sobą spokrewnione. Naprowadza na to zwyczaj, istniejący w XIII wieku u Łotyszów w Kurlandyi, którzy wówczas byli jeszcze sumiennymi przestrzegaczami zwyczajów pogańskich.

Paweł Einhorn w swej „*Reformatio Gentis Letticae in Ducatu Curlandie. Ein christlicher Unterricht wie man die Letten oder Unteutschen im Fürstenthumb Churland und Semgallen von ihrer alten heydnischer Abgötterei... zum rechten Gottedienst bringen müge*“ (Riga, 1636) pisze: „Und halten sie noch in unser Christ-nacht und des Abends ein schandloss Fest mit Fresen, Sauffen, Tantzen, Springen und Schreyen, in dem sie von einem Hause zum andern mit solchem ungeheuren Geschrey herumgehen, daher sie den Christabend unter sich nicht anders als den Tantz-Abend heissen, weil sie den Abend und die gantze Nacht mit Tantzen, Singen und Springen zubringen. Derselbe Abend wird auch Bluckwacker i. des Blocksabend genandt, wie sie alssdenn auch einen Block mit grossem Geschrey herumziehen, denselben hernach zerbrengen und also ihre Freude daran haben. Das ist gar gemein und thun sie dasselbe noch unverholen.“¹⁾

Nie jest to bynajmniej zwyczaj specjalnie litewski ani nawet bałtycko-słowiański, ale istnieje u innych narodów europejskich. Najsilniej co prawda, najwybitniej występuje u Słowian południowych pod nazwą „badnjak“, owa kłoda Bożego Narodzenia, od której też dzień wigilijny zowią „badnji dan“. U Serbów sprowadza ją z lasu ojciec rodziny, a skoro ją zapalą, gospodyni rzuca słomę dokoła ogniska, naśladując gdakanie kaczek, a dzieci głos kur. Tą słomą nazajutrz podścielają bydło. Badnjak ów nie może podczas nocy zgasnąć, gdy bowiem wchodzi w Boże Narodzenie gość z pozdrowieniem „Chrystus się narodził“, odpowiadają „Zaprawdę urodził się“ i obsypują pszenicą płonącą kłodę, on zaś uderza w płonące drzewo i woła: „ile iskier, tyle owiec, kóz i t. d. tyle szczęścia i błogosławieństwa dla tego domu“, poczem sypie popiół na ścianę albo kładzie kilka sztuk pieniędzy na płonące drzewo. Gdy badnjak dogasa, obnoszą go dokoła ulów i po gospodarstwie, resztki składają wśród drzew

¹⁾ *Scriptores rerum livonicorum*. Ryga i Lipsk, 1848, t. II, str. 623

owocowych.¹⁾ U Bułgarów przy kłodzie czuwa dziecko przez całą noc aż do piania koguta. Zwyczaj ten, jak inne wigilijne, zmierza i tam do zapewnienia urodzajności, a służą do tego te same praktyki, co u Serbów.²⁾ O paleniu kłoca w wigilię Bożego Narodzenia w Raguzie istnieje świadectwo z XIII w.³⁾

Najstarszą wiadomość o niemieckim „Weinachtsblocku“ podaje Meyer⁴⁾ z Pri(ir)niusa Scarapsusa, który zwalcza niemiecki zwyczaj „effundere super truncum frugum et vinum“. Do tego rodzaju należy też skandynawski Julblock, angielski Yuleelog, francuski „la souche de Noël“ i t. d.⁵⁾ Kłoc ten był obsypywany zbożem, skrapiany winem, oliwą czy wodą (w Polsce kłoda popielcowa też gdzieniegdzie) i palony, a szczątki rozdzielano i sypano bądź na wodę, bądź gdzieindziej, zawsze w celu zapewnienia urodzajów.

Z drugiej strony znów także i pług pojawia się nie tylko w popielec, jak u Niemców, ale także w obchodach Bożego Narodzenia. U Polaków kładziono gdzieniegdzie trzosło pługowe na stół wigilijny. Na Rusi Czerwonej chodzą w wigilię po chałtach z pługiem i udając oranie, sypią owies i kukurudzę. U Bułgarów natomiast chodzi w ostatni w poniedziałek cała gromada masek, wśród których ludzie w gałganach prowadzą psy, przebrane za niedźwiedzie, a główną rolę odgrywa t. zw. kuker (błazen), zwykle w koziej skórze; ten wieczorem zaprząwszy do pługa dwóch mężczyzn ze swego otoczenia, orze kilka skib roli i sieje pszenicę.⁶⁾

Tak więc terminy, jakoteż oba zwyczaje a raczej ich przedmioty ustawicznie się mieniają i stoją, jak się zdaje, równorzędnie obok siebie. Potebnja⁷⁾ zestawia niemiecki zwyczaj zaprzęgania dziewcząt do pługa i przypinanie klocków w Polsce i Rusi jako od siebie zawisłe, ale to pokrewieństwo dotyczy tylko późniejszego przeobrażenia, później nadanego im znaczenia. Pierwotnie jednak byłyto zwyczaje odrębne, jakkolwiek ten sam

¹⁾ Kanitz, Serbien u. die Serben, str. 545.

²⁾ Strausz, Die Bulgaren. Ethnographische Studien. Lipsk, 1898, str. 355, 361.

³⁾ Jireček w Archiv. f. slavische Philol., XV, (1893), str. 456—7.

⁴⁾ L. c., str. 16.

⁵⁾ Potebnja, O mityczeskom znaczenii niekotorych obrjadów i powiej. Moskwa, 1865, str. 3—4.

⁶⁾ Strausz, l. c., str. 381.

⁷⁾ L. c., str. 11.

cel ich tak w dawniejszem jak i późniejszym znaczeniu: sprowadzenie urodzajności ziemi a w późniejszym przeobrażeniu małżeństwa jako symbolu płodności. Takie też odrębne znaczenie nadaje kłodzie E. Meyer. Zwyczaje, z kłódą związane, zwłaszcza w okresie Bożego Narodzenia, zostają z związku z kultem bóstw pogody i urodzaju. Miejsce kłody drewnianej zastępuje dlatego często „Donnerstein“. Obchód kłody u Łotyszów ma, zdaniem jego, za cel sprowadzenie urodzaju na przyszły rok przez boga pogody Peruna i odpowiada rzymskiemu zaklinaniu deszczu „aquilicium“, kiedyto kapłani w czasie wielkiej posuchy ciągnęli przez miasto kamień „lapis manalis“. Czy zwyczaj palenia kłody w okresie Bożego Narodzenia był pierwotny u różnych narodów europejskich, czy też przyszedł z Rzymu z kłosem koładowym, pozostawia nierozstrzygnięte. W każdym razie jest rzeczą pewną, że ciągnięcie kłody jest jednym ze zwyczajów agrarnych, składających się na święto wiosenne, przypadających na początek rolnego roku, i odpowiada wprowadzaniu pługa lub statku. Rozwoju całego aż do dzisiejszej, dziwnej postaci nie można określić dokładnie z braku świadectw, bo najstarsze Miaskowskiego podaje już późne przeobrażenie, szczątek dawnego, poważnego zwyczaju agrarnego. Wahanie się obu terminów jeszcze raz świadczy o ustawicznym wikłaniu się roku rolniczego z astronomicznym i kościelnym.

Charakter rolniczego święta wiosennego nadaje popielcowi jeszcze inny zwyczaj, a mianowicie skakanie na len konopie i owies, po dziś dzień tak powszechne. Pewien związek z dzisiejszym tańcem konopnym wykazuje przesąd wspomniany w „Figliku“ Reja p. t. „Szwiec co grad czynił z kamienia“, w którym mąż przyniósłszy żyto, radzi: „Pani sukniej podnieś, by sie tak zrodziło“. ¹⁾

Oprócz zwyczajów popielcowych opisał jeszcze Miaskowski barwnie mięsopest polski, głównie uczyty i tańce; ale opis ten w tonie moralizatorskim nie podaje żadnych zwyczajów, któreby zasługiwały na głębszą uwagę, i ma znaczenie bardziej obyczajowe. Zwyczaje jednak, zachowywane przy jedzeniu i picu opisane dokładniej przez innych poetów, są również doniosłej wagi dla badań etnologicznych i zawierają wiele ciekawych przeżytków. Jednym z nich jest mycie rąk przed lub po jedzeniu.

¹⁾ Rej, Figliki, wyd. Wittyg, str. Cc. 5 v.

Złoty wiersz o zachowaniu się przy stole ¹⁾ świadczy o tym zwyczaju w Polsce:

„V wody szę poczina czescz,
drzewey nisz gdi sządą geszcz,
tedy ąna ręcze dayą,
tu szę więcz starsy posznayą
przytem szę k stolu szadzayą“.

Zwyczaj ten istniał w całym społeczeństwie. Rej mówi:

„Radeś, gdy ich przed tobą z wodą kilka stanie,
Ręcznik dzierżąc a mówiąc: miłościwy panie“.²⁾

Beauplan, zamieszkały na Ukrainie w XVII w., opisując wogóle ucztę panów polskich, opowiada, że goście skoro wnikną do sali, znajdują dwóch dworzan w pośrodku z miednicą i pozłacaną nalewką, którzy kolejno nalewają każdemu wody na ręce a dwaj inni podają ręcznik. O podobnej ceremonii na dworze królewskim opowiada Royzusz. Współcześnie istniał taki sam zwyczaj u innych narodów europejskich, Niemców i Francuzów³⁾.

Nie jest to jednak wynik postępu i kultury, jakby się mogło zdawać. Zwyczaj mycia rąk przed i po jedzeniu istnieje też u ludów pierwotnych i ma pierwotne źródło w zabobonach lub przepisach religijnych, trudno bowiem szukać higieny u ludów dzikich w tym przypadku, skoro brak jej w innych okolicznościach życia. ⁴⁾ Dziki po dotykaniu trupa myje się nie tyle dlatego, żeby mu to było przyjemnie i sprawiało wewnętrzne zadowolenie, ale raczej dlatego, że duch zmarłego szkodliwieby nań działał. Indianie zachęcają dzieci do mycia twarzy i rąk nie dla czystości, ale by nie gniewać wielkiego ducha. Mycie się przed jedzeniem jest też przepisem, surowo przestrzegany w religiach wschodnich. Za głębszy tedy przeżytek trzeba uznać i nasz zwyczaj, rozpowszechniony w całym narodzie. Poczucie pierwotnego pochodzenia zatarło się już niewątpliwie o wiele

¹⁾ Brückner w Archiv f. slavische Philologie, XIV, (1892), str. 496—502.

²⁾ Rej Zwierzyńiec, rozdz. IX, epigr. CLXI, wyd. prof. Bruchnalski (Bibl. pis. pol., str. 279); podobnie w „Apostegmatach“ „O Bogaczu a o mniejszym stanie“. Grabowski, str. 58.

³⁾ Lacroix, Moeurs, usages et costume au moyen âge et à l'époque de la renaissance, Paris, 1871, str. 188.

⁴⁾ Haberland, Über Gebräuche u. Aberglauben beim Essen. (Zeitschr. f. Völkerpsychologie u. Sprachwissenschaft, t. XVIII, str. 160 i n.).

wcześniej niż w XV i XVI w., a przyczyną, która utrzymywała ten zwyczaj tak u nas, jak gdzieindziej, było to, iż widelce wchodziły w użycie dopiero z końcem XVI w.

Inny zwyczaj z tej dziedziny: picie za czyje zdrowie ma pochodzenie nie zupełnie jasne. Według Tylora ¹⁾ jest rzeczą nader prawdopodobną, iż zwyczaj picia zdrowia żywych jest w związku z obrzędem religijnym picia do bogów i nieboszczyków, znanym u różnych narodów. Skandynawi starożytni spełniali zdrowia bóstw oraz królów na ich pogrzebach. Helmold w XII w. mówi o dziwnym zwyczaju Słowian: obnoszą na swych uczłach czarę, w którą nie tyle błogosławieństw, ile przekleństw pod imieniem bogów dobrego i złego wmawiają. ²⁾ Uczty uchodzą w Polsce jeszcze w XII w. za zbiór przeżytków pogańskich według życiorysu św. Stanisława.

Zwyczaj przypijania do żywych sięga czasów dalekich. Już u Greków były przypijania (epidexia), które postępowały kolejno dokoła stołu, od nich przyjęli ten zwyczaj Rzymianie (greckie *προπίνειν*, *propinare* — Graeco more bibere). ³⁾ Podobnie czynili dawni chrześcijanie: „vivas“, wzywali też czasem Chrystusa przy napoju. W Niemczech wychylano w świątyniach dwa pierwsze kielichy na cześć bogów, trzeci ku pamięci bohaterów, czwarty za zdrowie nieobecnych przyjaciół. Już w VI w. dawny zwyczaj religijny przeobraził się w ludowy i stał się ogólnym a ściśle określone przepisy podawały w średniowieczu rozmaite sposoby picia: Zutrinken, Vortrinken, Wett- i Gesundheitstrinken.

W Polsce podanie głosi, że już Popiel przypijał do swych stryjów a w średnich wiekach spełniano zdrowie króla, przyjaciół i na własną pomyślność ⁴⁾. Najdokładniejszy jednak opis zwyczajów, z kielichem związanych, dał Rojzyusz w „Bakcheidzie“ ⁵⁾ i wyraźnie zaznaczył, iż są to zwyczaje prastare, sięgające czasów niepamiętnych. Opisuje najpierw t. zw. przypijanie. Zapraszający do picia, stosownie do starodawnego zwyczaju, pozdra-

¹⁾ Cywilizacya pierwotna, t. I, str. 91.

²⁾ Por. Hanusch, Slavische Mythologie, str. 151. — Gloger, Encykl. staropolska, t. IV, str. 248.

³⁾ Tylor, l. c., t. I, str. 92.

⁴⁾ Maciejowski, Polska i Ruś, t. I, str. 160.

⁵⁾ Petri Rojzii Hispani Carmina ed. Kruczkiewicz (Corp. antiq. poet. Pol. lat, t. I, str. 233—9).

wia grzecznie zapraszanego i ofiaruje mu swe usługi, następnie wychyla kielich i pokazuje go zaproszonemu, poczem świeżo napełniony bierze prawą ręką i powstawszy z odkrytą głową, podaje go drugiemu. Ten zaś również z odkrytą głową przyjmuje kielich i wypowiedziawszy stosowne pozdrowienie i podziękowawszy za życzenia, wychyla go do dna. Jeżeli coś ujmie z tego zwyczaju, jest to poczytane za wielką obrazę i może wywołać rozlew krwi. Zwyczaj ojczysty i ceremoniał uczyty każe tylko przypijać a pić samemu zakazuje. Dopiero po skończeniu uczyty następuje uroczyste picie zdrowia. Gospodarz każe przynieść ogromną czarę i wypełnić po brzegi, następnie zwraca się do biesiadników z wezwaniem, by, jeżeli miłe im życie i zdrowie królewskie, poszli za jego przykładem, i wychyla duszkiem do dna puhar, gdyż ani kropla nie może pozostać, wreszcie obróciwszy puhar ku ziemi, wstrząsa nim tak silnie, iż ten zupełnie wysycha. Potem rozkazuje przynieść coprędzej wszystkim takie roztruhany a każdy stojąc wychyla swój kielich, poczem wstrząsa nim trzykrotnie, tak, że zaledwie lekki ślad zostawia na obrusie. W ten sam sposób piją zdrowie rodziny królewskiej, gospodarza itd., tak, iż jak żartował Kochanowski trzeba było stać przez całą ucztę ¹⁾.

Jak widoczne z tego, Polacy mieli rzeczywiście, jak twierdził Długosz „*varios modos bibendi*“. Opis Rojzyusza odznacza się wielką dokładnością w szczegółach, co oczywiście podnosi znaczenie jego, jako świadectwa historycznego, ale odbiera utworowi nastrój poetycki. Kochanowski, jako prawdziwy artysta, postąpiłby w tym przypadku inaczej, nie poświęciłby wyobraźni poetyckiej na rzecz dokładności historycznej, jak tego zresztą dowodzi jego „Sobótka“.

Omówionej już uroczystości zimowego przesilenia dnia z nocą, której cechy istotne pokryte są dziś jeszcze w wielu szczegółach tajemnicą wskutek zlania ich z pierwiastkami kościelnymi i grecko-rzymskimi, odpowiada letnie przesilenie, którego najistotniejszą cechą były obrzędy, związane obecnie z wigilią św. Jana. Ze starych świadectw i dzisiejszych przeżytków wynika jasno, że są to obrzędy prastare, sięgające czasów pogańskich, wspólne wszystkim narodom europejskim a związane

¹⁾ „Pełna przez zdrowie“. Dzieła, II, str. 299.

z kultem słonecznym. Różnice tu zachodzące nie dotyczą cech istotnych. Termin obrzędów, zasadnicze rysy uroczystości jak : palenie ognia, skoki przez pień, kąpanie się, wieńczenie zieleń, są powszechnie zgodne. Na podstawie tych wspólnych cech nauka uznaje owe obrzędy świętojańskie, jakkolwiek różnych nazw, za przeżytek kultu słonecznego a początek odnosi do wspólności aryjskiej. Zresztą kwestya obrzędów świętojańskich była i będzie jeszcze w szczegółach przedmiotem niejednokrotnych badań i wymagałaby osobnego studyum.

Kochanowski był pierwszym poetą polskim, który na owe obrzędy zwrócił uwagę i uznał za przedmiot godny poetyckiego obrobienia. „Pieśń świętojańska o Sobótce“ dowodzi przede wszystkim, iż obchód Sobótki istniał w XVI w. wraz z poczuciem starodawnej tradycyi, że głównymi częściami składowemi obchodu było palenie ognia, muzyka, tańce i spiewy. Nadto w porównaniu z innemi świadectwami można przyjąć, iż spiewały kobiety i to przeważnie pieśni miłosne, tudzież, że były przepasane bylicą. Jak brzmiały pieśni, spiewane podczas tej uroczystości przez lud, nie można dokładnie i pewnie określić, gdyż, jak to już wskazano, wpływ poezyi ludowej na pieśni Sobótki ogranicza się prawdopodobnie tylko do wyboru tematu, przewagi pieśni miłosnych, spiewanych przez kobiety, a może także do formy wierszowej. Zresztą wskutek braku pisanych pieśni ludowych z XVI w. stosunku poezyi ludowej do artystycznej bliżej oznaczyć nie można.

Dziś w samym Czarnolesie niema już obchodu Sobótki. Nie zastał go już Zorjan Chodakowski, jak donosi w liście z 16 listopada 1816 r., na krótko bowiem przedtem zakazała go właścicielka, Magdalena z Raczyńskich księżna Lubomirska. Natomiast trwa po dziś dzień w okolicznych wsiach. Świetlikowej Woli, Wilczowoli. W Policznie biorą w nim udział tylko parobcy i dorosłe dziewczęta. Po zachodzie słońca umyślnie wysłane dzieci zapalają stos i wracają do domu. Dziewczęta ze spiewem choralnym zbliżają się do zapalonego stosu; muzyka postępuje naprzód i co czas pewien wtóruje spiewom. Przybywszy do stosu chłopcy ustawiają się z jednej strony a dziewczęta z drugiej, muzyka siada na boku i wszyscy spiewają pieśń do św. Jana a potem pieśni swackie. Żadnych jednak płaśów dokoła stosu ni skakania przez ogień już nie urządzają, bylicą zaś opasują się w dzień św. Jana, dawniej

podobno i przy Sobótce. Opasywanie to ma chronić od bólu krzyżów w czasie żniw i od opalenia ¹⁾).

„Pieśń świętojańska o Sobótce“ przynosi pozatem jeszcze ubocznie kilka szczegółów innych zwyczajów. Z pieśni panny szóstej wynika jeden szczegół dożynek:

„Gospodarzu nasz wybrany,
Ty masz mieć wieniec kłosiany,
Gdy w ostatek zboża zatnie
Krzywa kosa już ostatnie“,

Pieśń panny trzeciej wspomina o ciągnięciu kota:

„Wystąp ty, coś ciągnął kota,
A puść się na chwilę płota:
Uchowa cię dziś Bóg szkody,
Bo tu opadał do wody“.

Mimo że wzmianka Kochanowskiego nie jest odosobniona, bo wspomina on jeszcze dwukrotnie o ciągnięciu kota we „Fraszkach“ (I, 15, III, 8), mimo że wspomina o tem Rej („Figliki“, Bb 8 v), Górnicki i i., zwyczaj to dotychczas ciemny. Jedni uważają owego kota za zwierzę, inni za kotwicę żelazną. Miał to być pierwotnie rodzaj kary za drobne przewinienia a polegał na ciągnięciu kota przez wodę na powrozie, czy kotwicy żelaznej po ziemi, jak przyjmują inni; następnie stało się to zwyczajem ośmieszającym, wreszcie wyrażeniem przenośnem na oznaczenie śmieszności, jak świadczy Knapski w „Adagiach“. Zdaje się, że pierwsze tłumaczenie jest podobniejsze do prawdy, bo ma swe odpowiedniki u innych narodów w wiekach średnich. W XVI w. istniało już obok zwyczaju także wyrażenie przenośne, jak można wnosić ze wzmianek Kochanowskiego (Fragm. pieśń. VII), Bielskiego (Rozmowa baranów, w. 720) i ze zapewnienia Kochanowskiego (Fr., I, 15):

„Nie zawždy szuka wody ta robota,
Ciągnie go drugi nadobnie na suszy,
Sukniej nie zmacza, ale wždy mdło na duszy“.

Podobnie nieznane bliżej a raczej wprost niezrozumiałe z braku bliższych szczegółów i innych świadectw, któreby służyły do porównania, są zwyczaje mieszczańskie wspomniane

¹⁾ Jastrzębowski, Czarnolas i Policzna, (Wisła, t. X, str. 233—4).

przez Bielskiego w „Rozmowie baranów“ (w. 401 i n.), jak ścinanie i topienie świec wśród tańców z chorągwiami. Inne, jak strzelanie do kurka, przybyły z Niemiec i należą do historii kultury.

Oprócz wspomnianych już zwyczajów świątecznych zasługują na uwagę zwyczaje obrzędowe, związane bezpośrednio z życiem człowieka od urodzenia aż do śmierci, z których dokładniej znane są z poezji XVI w. i wzmianek wcześniejszych obrzędy weselne i pogrzebowe.

O obrzędach weselnych wiadomości są stosunkowo szczupłe. Jeżeli bowiem gdzie istnieje słuszny powód do narzekania na brak rodności i tchnienia rzeczywistości w literaturze, to przede wszystkim w dziedzinie epitalamiów, które jako utwory okolicznościowe tak ściśle łączą się z życiem, z faktami rzeczywistymi, a przecież tak mało przynoszą przyczynków do poznania ówczesnych obrzędów weselnych, gdy tymczasem w dzisiejszych zbiorach ludowych te właśnie obrzędy okazują ogromną rozmaitość szczegółów, obfitość przeżytków nieraz bardzo zamierzchłej przeszłości. Wśród kilkudziesięciu utworów tego rodzaju zaledwie kilka opisuje sam obrzęd weselny, reszta to panegiryki i hymeny na wzór poetów starożytnych. Rojzysusz opisał dokładnie momenty przed weselem i samo wesele króla Zygmunta Augusta z Elżbietą w 1543 r.¹⁾ Plastyczny obraz wesela szlacheckiego dał Miaskowski²⁾ i Szymonowicz w „Kołaczach“. Z życia ludu wiadomo tylko cośkolwiek o załotach wiejskich z Sobótki i 17 tej sielanki Szymonowicza.

Rojzysusz jako człowiek obcy z zamięłowaniem a zarazem z ogromną dokładnością opisywał zwyczaje polskie, zdając sobie sprawę z ich dawności i doniosłości. To też, gdy opisuje spotkanie Zygmunta Augusta z Elżbietą poza murami miasta,

¹⁾ „De apparatu nuptiarum optimorum maximorum Sigismundi Secundi Augusti Poloniae Regis etc. Atque Reginae Elisabethae, Ferdinandi Romanorum Regis etc. filiae, de adventuque ipsius Reginae ad nuptias, s. lenidissimoque Regis occurso carmen properatum“ i „Epithalamium optimorum maximorum Sigismundi Secundi Augusti et Elisabethae, Ferdinandi regis filiae Petri Roysii Hispani Carmina ed. Kruczkiewicz, str. 29—41, i str. 43 i n.

²⁾ „Epithalamium na wesele jego Mości Pana Macieja Pogorzelskiego z Jej Mością Panną Jadwigą Borkową Gostyńską“. (Zbiór rytmów. Wyd. Turowskiego, str. 235—42).

wyraźnie nazywa cały ten ceremoniał „*priscus maiorum mos ritusque*“, a że ceremoniał ten nie był prostym wymysłem, ale miał głębsze znaczenie, dowodzi przestrzegany przez Żydów rytualnych zwyczaj odbywania obrzędu ślubnego w połowie drogi obojga młodych. Według opisu Rojzjusza spotkanie oblubieńców królewskich odbywało się według stałych przepisów. Za miastem zbudowano trzy obozy „*more vetusto*“. Przybywszy tam król, wysyła mowcę z pozdrowieniem dla królowej, sam jednak pomimo palącego żaru miłości nie chce łamać dawnego zwyczaju i pozostaje na miejscu. Królowa udaje się też do drugiego obozu, skąd może widzieć króla, i odbywa się defilada polskich rycerzy. Dopiero po zachodzie słońca król i królowa zbliżają się do środkowego obozu i w samym środku na ograniczonym polu podają sobie ręce, poczem już razem wjeżdżają do miasta.

Równie plastycznym i dokładnym w szczegółach jest opis ślubu i uczty weselnej w drugim utworze Rojzjusza. Co się tyczy stroju panny młodej, trzeba zauważyć, iż Elżbieta ma na głowie nie wianek, ale złotą przepaskę, wysadzaną brylantami, co zresztą nie stanowi różnicy, gdyż i dziś w niektórych okolicach używają zamiast roślinnych wianków opasek z rozmaitych świecidełek. Uczta weselna poczyną się i kończy myciem rąk. Potrawy są bardzo rozmaite, ale nie spotyka się szczególnych jakichś, obrzędowych. Po uczcie następują tańce, które znów bardzo plastycznie opisuje. Podczas całej uroczystości goście mają głowy nakryte, bo powiada wyraźnie Rojzjusz, iż zbliżając się w tańcu do dam, obnażają głowę. Z nastaniem nocy kończą się tańce, a małżonkowie udają się do swych komnat. Przedtem jeszcze biskup wrocławski przemawia ze strony panny młodej, chwalać jej ród, a biskup płocki ze strony króla, wyrażając jego radość z powodu pojęcia takiej małżonki, poczem podają jeszcze słodycze. Te przemowy pochwalne przy oddawaniu panny młodej małżonkowi, które spotyka się też u szlachty, były również stałym zwyczajem weselnym. Tak samo, gdy Stefan Batory miał się oddać z małżonką do łoża, biskup kujawski wprowadził ich tam i w dłuższej mowie oddał mu królową, podkanclerzy zaś odpowiedział w imieniu króla. Był to więc zwyczaj wstępny do pokładzin, o których Rojzjusz już nie wspomina w opisie godów królewskich. Natomiast w opisie wesela Mikołaja Trzebuchowskiego i Boguszy prze-

mowy takie odbywają się dopiero koło łoża: „ad thalamos cum ventum et fulcra cubilis“¹⁾).

Nie obojętnym też szczegółem jest zachowanie się ludu wobec godów królewskich. Wyjątkowo tylko wkradła się o tem wzmianka do epitalamium Zygmunta i Barbary Pawła z Krosna, które zresztą na wskrós jest przesiąkniętą mitologią klasyczną. W zakończeniu zwraca się poeta do matek, a więc mieszczanek zapewne, by zabiegły królowej drogę i sypały jej pod nogi proso (milium) i mak (cereale papaver²⁾). Rośliny te nie były używane w obrzędach weselnych starożytnych, nie jest to więc jak np. u Krzyckiego sypanie orzechów i mazanie progu słonecznikiem³⁾. reminiscencya literacka, ale żywy zapewne zwyczaj współczesny⁴⁾. Obsypywanie bowiem ziarnem nowożeńców znane jest u różnych narodów. W Polsce obsypują owsem, pszenicą lub grochem⁵⁾. Mak spotyka się w rytuale zachodnio-słowiańskim tj. na Śląsku, w Czechach itd.⁶⁾.

O swatach i zaręczynach szlacheckich podał skąpą ale wartościową wzmiankę Rej i Bielski. Rej pisze w „Wizerunku“: „panny wieńce pieścienie panicom dają“⁷⁾. Podobnie w „Komedyi Justyna i Konstancyej“ Bielskiego charitas — mąż prosi:

„Awo ja twój, panno, oblubieniec,
Chciej mi posłać swój małżeński wieniec“

i określa bliżej czas, w którym się to dzieje, a mianowicie po bytności dziewosłębą, bo dalej mówi:

¹⁾ „Epithalamium viri magnifici Nicolai Trebuchovii castellani Gneznensis et sacri regii cubiculi praefecti clarissimaeque feminae Theodora Bogussiae“. v. 255 Roysii Carmina ed. Kruczkiewicz. T. I, str. 88.

²⁾ „Epithalamion illustrissimi et invictissimi ducis et domini domini Sigismundi regis Poloniae etc. nobilissimaeque ac pudicissimae Barbarae, filiae incluti et magnifici domini Stephani palatini Pannoniae Cepusique comitis perpetui a magistro Paulo Crosnensi Rutheno conditum“. v. 312. Pauli Crosnensis Rutheni atque Joannis Visliciensis Carmina ed. Kruczkiewicz, str. 115.

³⁾ Andreae Cricii Carmina ed. Morawski, I, str. 75.

⁴⁾ Por. Pauli Crosnensis... Carmina... str. 115, uw. 6.

⁵⁾ Pruski (Gloger), Obrzędy weselne, str. 286.

⁶⁾ Żmigrodzki, Lud Polski i Rusi wśród Słowian i Aryów. Księga I. Obrzędy weselne, str. 210.

⁷⁾ Wyd. Ptaszyckiego, str. 17.

„Pan Bóg nam jest małżeństwo sprawił,
Sam się nawa dziewosłębem stawił“¹⁾.

Że wymiana pierścionka i wianka była ogólnym i dawnym zwyczajem, poświadczają też protokoły sądów duchownych w sprawach małżeńskich²⁾. Dziś u ludu na znak przyjęcia propozycji stawia się na stole miskę z chustką, białą wstążką i wiankiem, a jeżeli młody jest nieobecny. wtedy przez swatów posyła się mu pierścioneł i chustkę³⁾. Niekiedy wianek występuje dopiero w zrękowinach. W Krakowskim starosta czyli swach ze stosowną przemową przewiązuje ręce czerwoną chustką na bochenku chleba a po zrękowinach następuje targ, który przeciąga się niekiedy parę godzin⁴⁾. Nad Dniestrem po zaręczynach przypina młoda wieniec do czapki odchodzącego młodzieńca⁵⁾. Wszystkie te zwyczaje wychodzą z pojęcia, iż wianek jest symbolem niewinności panieńskiej. Pierwotne to znaczenie zachował wianek po dziś dzień, zwłaszcza u Słowian.

Szereg momentów samego obrzędu weselnego w dawnej Polsce daje zestawienie opisu Szymonowicza i Miaskowskiego a poniekąd i Rojzysusa, bo obrzędy na dworze królewskim w zasadniczych rysach zgodne były z ogólnymi.

Opisy obu poetów poczynają się od przybycia pana młodego i przygotowań do wesela, wśród których ważnym obrzędem są rozpleciny. Szymonowicz woła:

„Panno! czas już rozpuścić warkocze rozwite,
Czas oblec szaty takiej sprawie przyzwoite.
Strojcie pannę do ślubu, sąsiady życzliwe!
Ślub święty jest i wasze prace świątobliwe.
Wszak też wam tę posługę przedtem oddawano,
Toż i za matek waszych w obyczaju miano“.

Dziś odbywają się u ludu rozpleciny albo rano przed ślubem albo wieczorem w przeddzień. Jeżeli odbywają się rano już po przybyciu młodego, poprzedza je uroczyste ubieranie mło-

¹⁾ Wyd. Wierzbowskiego, str. 74, w. 1837—40.

²⁾ Ulanowski, Praktyka w sprawach małżeńskich w sądach duchownych dyecezyi krakowskiej w XV w. (Arch. kom. hist., t. V, str. 99: „... et fecerunt iuxta modum et consuetudinem inter se dantes anulum et crinale...“).

³⁾ Żmigrodzki, l. c., str. 30.

⁴⁾ Pruski, l. c., str. 92.

⁵⁾ Tamże, str. 91.

dej do ślubu przy wtórze pieśni, której żalosna nuta pobudza często młodą do rzewnego płaczu, ale jest to poczytane za dobrą wróżbę. Widoczne więc, jak zwyczaj, który był niegdyś ogólnopolski, (na wystawie archeologicznej w Krakowie w 1856 r. znajdował się starożytny grzebień po królowej Jadwidze, którym miano jej włosy rozczesywać, gdy szła za Jagiełłę), dziś zachował się tylko u ludu.

Po powrocie z kościoła odbywa się uczta weselna. Miaskowski w swem epitalamium nie mógł się pozbyć tak powszechnej we wszystkich hymenach maniery panegirycznej i włożył pochwały panny młodej i pana młodego tudzież ich rodów w usta dwóch bliżej nieokreślonych osób tuż po powrocie z kościoła. Kryje się zapewne w tem zwyczaj rzeczywisty, zwłaszcza, że podobne przedmowy istniały też na dworze królewskim i magnackim według opisów Rojzysusa, ale w innym momencie przed udaniem się na spoczynek. Analogiczny moment dałby się także dziś wynaleźć w zwyczajach ludu, w przemowie starosty tuż po powrocie z kościoła. Wójcicki twierdzi, że przemowy te zajęły w drugiej połowie XVI w. u szlachty miejsce pieśni obrzędowych.

Uczta weselna rozpoczynała się, jak każda inna biesiada w Polsce, od umycia rąk. (Miaskowski: „Zaraz i srebro strumień kryształowy na ręce leje“. Porządek siedzenia przy uczcie weselnej był zapewne też zwyczajem określony, bo tak w epitalamium Miaskowskiego, jak w opisie Szymonowicza młodzi siedzą w pośrodku swych gości.

Kołacz albo korowaj, bo taką nazwę nosi nie tylko na Rusi, ale i w Lubelskiem lub na Mazowszu, jest chlebem obrzędowym, uświęconym tradycją wieków, z czego zresztą i Szymonowicz wyraźnie zdawał sobie sprawę. Wnoszą go po dziś dzień z uroczystym śpiewem i obdzielają gości, resztki zaś rozdają dzieciom, które udziału w uczcie nie biorą i tak jak w „kołaczach“, „za łeb oń chodzą“¹⁾. Już samo pieczenie kołacza jest połączone z wielu tradycyjnymi obrzędami i wróżbami, które potwierdzają doniosłe znaczenie tego obrzędowego chleba. Według Żmigrodzkiego²⁾ korowaj w czasie wesela jest przedstawicielem samych młodych, jak zaś wnosić można z pie-

¹⁾ Pruski, I. c., str. 310, 328.

²⁾ L. c., str. 46 i n.

śni Szymonowicza, przede wszystkim panny młodej, jego zaś spożycie symbolem oddania młodej pod władzę młodego. Zgodnie z pieśnią Szymonowicza wniesienie kołacza jest znakiem oddania młodej młodemu, skoro np. na Podlasiu daje hasło do oczepin ¹⁾.

Po uczcie weselnej następowały tańce, które według zwyczaju rozpoczyna powinienaty młodego z panną młodą, podobnie jak dziś drużba, potem dopiero tańczą młodzi ze sobą i inni goście. Zakończenie epitałamiu Miaskowskiego:

„I trwał tak długo on skok dobrej myśli,
Aż z białych wosków pochodniami przyšli
(Które sam Himen zapalił) po pannę“

jest oddźwiękiem rzeczywistego zwyczaju i stanowi przejście do końcowego obrzędu pokładzin, którego wprawdzie poeta nie opisuje, ale skądinąd wiadomo, że był on również istotną częścią całego obchodu ²⁾ i odbywał się tak na dworze królewskim, magnackim, szlacheckim, jak po dziś dzień u ludu. Był on nawet konieczny wtedy, gdy ślub odbywał się przez zastępstwo. Górnicki opowiada o obrzędzie pokładzin na dworze wiedeńskim, przyczem Radziwiłł zastępował króla polskiego wobec Katarzyny, córki Ferdynanda, i twierdzi, że nasze ceremonie różniły się tylko obfitością oracyi ³⁾ o czym zresztą świadczy jego własny opis ślubu córki Zygmunta z księciem fińlandzkim.

Zestawienie znanych szczegółów obrzędów weselnych królewskich i szlacheckich z XVI w. wyraźnie dowodzi, że nie było jeszcze wówczas tego zróżniczkowania, co dziś, że zasadnicze momenty obchodu weselnego były takie same wśród wszystkich warstw narodu a tylko forma była bądź pierwotniejsza, bądź bardziej złagodzona wpływami kulturalnymi.

Druą najważniejsza grupa zwyczajów obrzędowych, obrzędy pogrzebowe są zbiorem nieraz wprost do niepoznania zmienionych przeżytków kultury pierwotnej. Zgodność nawet w szczegółach tych obrzędów u ludów pierwo-

¹⁾ Gołębiowski, Lud polski, str. 104.

²⁾ Ulanowski, l. c.: „po ślubie posuerunt eos insimul alias pokładanij“.

³⁾ Dzieje w Koronie. Górnickiego Dzieła wszystkie. (Wyd. Chmielewskiego, t. III, str. 176).

tnych i cywilizowanych świadczy, że one są wynikiem wyobrażeń, powstałych na jednakim podłożu psychicznym. Przewija się wśród nich jedna idea: iż śmierć nie jest bynajmniej kresem życia, ale tylko przejściem do dalszego żywota w podobnej lub zmienionej postaci. Jak obfite w szczegóły najrozmaitsze są te wyobrażenia o życiu pośmiertnym, jest rzeczą powszechnie znaną, niema bowiem na świecie ludu, któryby nie opowiedział czegoś o zmarłych i o pośmiertnym życiu lub nie wyrażał tego w obrzędzie odpowiednim.

Według powszechnego mniemania dusza, opuściwszy ciało w chwili śmierci a raczej, jak najnowsze badania pozwalają przypuszczać, przeważnie dopiero w chwili grzebania, przebywa w pobliżu grobów, unosi się w powietrzu lub udaje się do krainy duchów. Lud nasz zachował pierwotne pojęcia o losach duszy po śmierci ¹⁾, a pieśni ludu opowiadają dokładnie o tych wędrówkach. Najpowszechniejszą w różnych okolicach jest pieśń o błakaniu się po zielonej łące duszy, którą anioł lub inny święty zabiera do nieba, pieśń znana już w XV w. Odpis wrocławski „Skarg umierającego“ dodaje do tegoż utworu nową pieśń:

„Dusza z ciała wyleciała,
Na zielonej łące stała,
Stawszy silno zapłakała.
K' niej przyszedł święty Piotr, arzkąc:
Czemu, dusze, rzewno płaczesz? —
Niewola mi rzewno płakać
A ja nie wiem kam się podzieć.
Pojdzi, dusze moja miła,
Powiodę cię do rajskiego,
Do królestwa niebieskiego“ ²⁾.

Wymienioną w tym wierszu zieloną łąkę uważa prof. Brückner za „grüne wiese“, na którą według wierzeń niemieckich udawała się po śmierci pewna kategoria dusz, i twierdzi, że wyrażenie to przeszło do owego wiersza ze źródeł czeskich lub niemieckich; jest to jednak kwestya wątpliwa, czy trzeba tej „zielonej łące“ nadawać specjalne znaczenie, skoro lud bierze

¹⁾ Karłowicz, O pierwotnym człowieku, str. 87.

²⁾ Brückner, Drobne zabytki języka polskiego. I. (Rozpr. wyd. filol. Ak. Um., T. 25).

ją zapewne dosłownie. Wzór łaciński czy niemiecki dotychczas nieznany, Czesi znają także tę pieśń ¹⁾, ale nie posiada jej przytoczony przez Dobrzyckiego tekst czeski z XVII w. „A mŭj smutku“, który to utwór ma być wzorem „Skarg umierającego“. Bez względu na pochodzenie naszej pieśni sama tradycja ludowa ²⁾ świadczy, że odpowiada ona w zupełności wyobrażeniom ludowym. Jest to w każdym razie najdawniejszy ślad tak zakorzenionej wśród naszego ludu wiary w błąkanie się dusz przez jakiś czas po śmierci.

Równie silna i szeroko rozpowszechniona jest wiara w powracanie zmarłych w złym lub dobrym celu. Tak powracają młode matki co noc, by nakarmić nowonarodzone a osiercone dzieci, a więc w dobrym celu ³⁾, ci zaś zmarli, co mają grzech lub tajemnicę na sercu, nie mogą spoczywać spokojnie w grobie i wypełniają kategorię t zw. dusz pokutujących, tak powszechnych dziś w wierzeniach ludu, a które niegdyś błądziły po domach szlacheckich, straszyły i dręczyły potomków i otaczają po dziś dzień mgłą tajemniczości zwaliska zamków, kościołów itd., przyczem widoczne jest w wyobrażeniach z tej dziedziny mieszanie osób zmarłych z ich duszami. O istnieniu wierzenia, że duchy złych ludzi mogą wychodzić z grobów i w nowej postaci straszyć potomków, wierzenia tak powszechnego zwłaszcza w XVIII w. wśród wszelkich warstw narodu, świadczy wyraźnie Klonowicz, sam je bowiem podziela:

„Nonnunquam perhibent istis prodire sepulcris
Inter mortalesque nefaria spectra videri
Atque nova facie seros terrere nepotes.
Scilicet haud satis est vivos nocuisse sed umbrae
Post cineres etiam mortalia pectora vexant“ ⁴⁾.

W ślad za wyobrażeniami pierwotnemi szły też odpowiednie czynności pogrzebowe. Wszelkie obrzędy pogrzebowe wychodzą z dwóch punktów widzenia, dwa mają cele główne: zapewnienie dobrobytu zmarłemu w przyszłym życiu i zabez-

¹⁾ Máchal, Nakres slovansk. bajest., str. 18.

²⁾ Odmianki jej w dzisiejszej ludowej tradycji wskazuje Karłowicz w przypiskach do Tylora. T. II, str. 384, a przytacza Brückner l. c.

³⁾ Bartels, Was können die Toten? (Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde, T. X (1900), str. 121).

⁴⁾ Victoria deorum, rozdz. IV, str. 124.

pieczenie się przed jego niepożądanym powrotem, oba zaś wpływają z jednej zasady: wiary w życie pozagrobowe. Istnienie zabobonnych praktyk pogrzebowych pogańskich w Polsce w XIII w. stwierdza mistrz Wincenty a specjalnie wymienia okrutne objawy żalu i stypy pogrzebowe ¹⁾). Synod poznański ok. 1420 r. zakazuje przesądnych zwyczajów, jakie się łączą z pogrzebami ²⁾). Szczegółów jednak z wieków średnich niewiele znamy, w XVI w. istnieją dwie grupy świadectw, jedno dotyczy zwyczaju ludowego, i to głównie na Rusi, który łączy się z poczuciem jego znaczenia, drugie pogrzebów królewskich i możnej szlachty, które mają charakter przeżytków bez poczucia pierwotnej myśli. Z pierwszych tylko szczupła ilość ma charakter ogólniejszy, nie ograniczony terytoryalnie, między nimi wyrażenia Reja a z wieków średnich relacja Kadłubka o objawach żaloby.

Wyrażenia Reja w „Wizerunku”: „Człowiek gdy się nie nadziewa, wpadnie w wieczór na deszczkę, choć poraniu śpiewa“, „Po małej chwili na deszczę już leży: Już co się mu kłaniało precz od niego bieży“, te wyrażenia trzeba brać dosłownie, gdyż odnoszą się one, jak dowiódł Karłowicz ³⁾), do zwyczaju kładzenia nieboszczyka zaraz po śmierci na desce lub ławie, który to zwyczaj, powszechny u nas i gdzieindziej np. w Niemczech i na Kaukazie, zachował się w niektórych okolicach kraju do dzisiejszego dnia a dał początek licznym wyrażeniom przenośnym jak np. „do grobowej deski“, tłumaczonym często opacznie.

Pierwszym zwyczajem po śmierci było i jest narzekanie i okrutniejsze objawy żalu. Mistrz Wincenty opowiada, że przy śmierci Popiela, dziewice rwały włosy, kobiety kaleczyły twarz, a staruszki darły szaty (*lacerant crinem virgines, matronae vultum, habitum annosae*), co świadczy, że takie objawy żalu istniały za czasów Wincentego w XIII w. Późniejsi kronikarze wspominają o głośnym płaczu i zawodzeniu na pogrzebach królewskich.

¹⁾ Mag. Vincentii (Kadlubkonis) Cronica Polonorum ed. Przezdziecki. 1862, str. 27—31.

²⁾ Starod. prawa pol. pomn., T. 5, dod., str. XXVIII: „De abusio-nibus circa funera“, „Item superstitiosas consuetudines, quae consueverunt fieri circa funera, prohibeatis“.

³⁾ Lud, T. I, str. 16—19.

Według Klonowicza istniały w XVI w. na Rusi Czerwonej zawodowe płaczki, zastępujące narzekania rodziny zaraz po śmierci zmarłego ¹⁾; ta instytucja utrzymuje się do dni naszych²⁾. Zastępstwo jednak takie było, jak się zdaje, wówczas objawem sporadycznym i ograniczonym terytoryalnie, nie powszechnym. Jan Menecius przynajmniej, opisując w liście do Jerzego Sabina zwyczaje staropruskie, litewskie i ruskie, nic o tem nie wspomina; według jego opisu narzekania wychodzą z ust krewnych i żony. Po uczcie, przy której sadzają również zmarłego w ubraniu, zwracają się do niego z narzekaniem, iż ich opuścił, a pytając, czego mu brakło, wyliczają cały jego dobytek od żony począwszy a na zwierzętach domowych i drobiu skończywszy, przyczem odpowiadają na wszystko refrenem: „czemuż więc zmarłeś, skoroś to wszystko posiadał“. Żona zaś lamentuje jeszcze przez 30 dni o wschodzie i zachodzie słońca, siedząc lub leżąc na grobie³⁾. U południowych Słowian wyprzedzały w XV w. pochód pogrzebowy najęte płaczki, świadome pewnego rodzaju zawodzenia, podobnego do śpiewu, obok tych jednak lamentowały żony i inne kobiety ⁴⁾.

Instytucja najemnych płaczek, świadomych właściwego sposobu zawodzenia i narzekania, jest może najbardziej charakterystycznym dowodem, iż tego rodzaju objawy były nie tylko wynikiem wewnętrznego żalu, ale opierały się na głęboko zakorzenionej tradycji, uważane były za niezbędną część rytuału pogrzebowego, sięgającego w przeszłość zamierzchłą. Okrutne objawy żalu, wspomniane przez Kadłubka, poświadczone już u Słowian w IX i X w. ⁵⁾, znane też u narodów klasycznych i u Żydów, Kościół poczytywał za przeżytek pogaństwa a penitencjały średniowieczne zakazywały surowo rwania włosów, darcia twarzy i odzieży. Za takiż sam przeżytek uważał Kościół także owe łagodniejsze objawy żalu, polegającego na głośnem narzekaniu. Koncyljum Toledańskie z 589 r. zakazuje krzyków i głośnych jęków podczas wynoszenia nieboszczyka („quando

¹⁾ Roxolania, 1584, str. 76.

²⁾ Lud, T. II, str. 212.

³⁾ De sacrificiis et idolatria veterum Borussorum, Livonum aliarum vicinarum gentium. (Scriptores rerum Livonicarum, T. II, str. 391-2).

⁴⁾ Zibrt, Seznam pověr. (Rozpr. Ak. České, III, Třída I, (1894), str. 27).

⁵⁾ Tamże, str. 24.

eum ad sepulturam portaverint, illum ululatum excelsum non faciant“). Powtarzają ten zakaz inne synody średniowieczne ¹⁾. Ta łagodniejsza forma utrzymuje się wśród ludu do dzisiaj.

Nielogiczny i niedorzeczny jest zdaniem Klonowicza inny zwyczaj pogrzebowy na Czerwonej Rusi (do dziś trwający) a mianowicie składanie na grobach ciepłych pokarmów dla zmarłych, nielogiczny z dwóch względów, raz dlatego, iż opiera się na wierzeniu, że lotne duchy, cienie pozbawione ciała żywią się, i to pokarmem cielesnym, a powtórze, iż jakkolwiek wierzą, że św. Piotr zabiera dusze do nieba, mimo to tu na ziemi zastawiają ucztę tym, których siedzibą mieniają gród niebieski ²⁾.

Zwyczaj żywienia zmarłych zbyt jest znany i rozpowszechniony, by go oświeślać tradycją ludów cywilizowanych i pierwotnych. U ludów pierwotnych często spotyka się pogląd, iż zmarły ustawicznie potrzebuje jedła i napoju, czemu odpowiadają pewne urządzenia grobów, ułatwiające z zewnątrz dostęp wprost do zmarłych. Podobne otwory w pewnych prehistorycznych grobach nasuwają przypuszczenie, iż służyły tym samym celom. W Chinach istniał według księgi „Wen-gun-isja-li“ zwyczaj, iż obok trumny grzebano koszyki z mięsem, naczynia z winem itd. a potem je zmieniano. Powstawanie analogicznych zwyczajów u ludów pierwotnych i cywilizowanych poza Europą dowodzi, że rozwiązania tej sprawy nie można opierać na historii szczepów i narodów, ale analogię tych zjawisk można objaśniać jedynie identycznością podłoża psychicznego; dalej świadczy ono, że w Europie sięgały one głębiej w przeszłość, niż to świadectwa historyczne wskazują. Nic dziwnego tedy, że Kościół uważał je za przeżytki pogaństwa i od początku swego starał się usilnie wykorzenić je, jak świadczą już wywody Ojców Kościoła. Z drugiej strony jako przykład zlewania się

¹⁾ Zibrt, j. w., str. 12—13.

²⁾ Roxolania 1584, str. 76:

„Quin etiam mos est morientum pascere manes,
Portari tepidos ad monumenta cibos.
Creduntur volucres vesci nidoribus umbrae
Ridiculaque fide carne putantur ali.
Scilicet oblitus modo se petiisse Rutenum,
Ut cassas animas Petrus in astra vehat,
His tamen in terris convivia fera sepultis
Vivere quos coeli rentur in arce, parant“.

pierwotnych zwyczajów i wyobrażeń z tej dziedziny z kultem chrześcijańskim posłużyć mogą średniowieczne vota świętym chrześcijańskim. Żywot św. Stanisława np. opowiada, jak rodzice modlili się do Boga za syna, ślubując go św. Stanisławowi i przyrzekając, w razie oswobodzenia syna od śmierci, złożyć na grobie świętego trzy chleby i jednego koguta. Inny wierny przyrzekał w razie uwolnienia syna od choroby dawać corocznie jednego barana kościołowi, w którym spoczywają relikwie świętego ¹⁾. Takie przeobrażenie i zastosowanie dawnych zwyczajów do nowych kultów widoczne też, jak się okaże, w innych obrzędach pogrzebowych.

Co się tyczy wogóle stosunku zmarłego do pożywienia — jak można wykazać u różnych narodów, — ofiarowania tego pożywienia dokonywają w rozmaitej formie i terminie. Mianowicie albo zaraz po śmierci, gdy zmarły spocznie na marach, jak jeszcze dziś, i to nie tylko u ludu, oglądać można, składają obok katafalku chleb i sól, albo wkładają pożywienie do trumny lub grobu zmarłego, jak świadczą otwory w grobach ludów pierwotnych i wykopaliska, m. i. także słowiańskie²⁾, liczne świadectwa historyczne wcześniejsze i późniejsze, jak m. i. Meneciusa i Strykowskiego; bądź też składają na zewnątrz na grobie, bądź wreszcie wśród uroczystych biesiad zaraz po śmierci i pogrzebie lub jakiś czas później odbywanych zostawiają resztki jadła dla zmarłego, bez względu na to, czy uczta odbywa się na cmentarzu, na grobach, czy też w domu zmarłego. O tym ostatnim rodzaju nie wspomina Klonowicz zwłaszcza, że nie opisuje dokładnie składania ofiar co do sposobu i terminu, ale można świadectwo Klonowicza uzupełnić wcześniejszem Meneciusa, który opowiada dokładnie o biesiadach w trzeci, szósty, dziewiąty i czterdziesty dzień po pogrzebie (pominąwszy pijatykę zaraz po śmierci, w której udział bierze i zmarły). Z każdej potrawy rzucają wówczas część ze stołu na ziemię i leją napój w przekonaniu, że dusza zmarłego tem się żywi ³⁾. Z czasem ów szczegół biesiad pogrzebowych się zatrićcił. Stypy szlacheckie w XVI w. były też przeżytkiem dawnych biesiad na cześć zmarłych, ale bez pierwotnych szczegółów

¹⁾ Monumenta Poloniae historica, T. IV, str. 403, 405.

²⁾ Krek, Einleitung in slavische Literaturgeschichte, str. 408.

³⁾ Script. rerum livon., II. 391 — 2.

i poczucia pierwotnej myśli. Z terminu składania pożywienia, z peryodycznego powtarzania się uczt na cześć zmarłych w pewnym ograniczonym okresie, po ich śmierci można, jak to uczynił Negelein ¹⁾, wnioskować o czasie związku duszy zmarłego z ciałem także po śmierci lub przebywania jej w pobliżu ciała, ze sposobu ofiarowania i przechowania pokarmów o pewnych wyobrażeniach o losach i wędrówce dusz po śmierci; pod tym względem jest n. p. godne uwagi, iż w słowiańskich grobach spotyka się przedmioty, służące niegdyś do przechowywania jedzenia w czasie podróży i t. d.

Oprócz pożywienia a raczej naczyń z niego pozostałych archeologia znajduje w grobach jeszcze inne przedmioty. Jednym z nich jest pieniądz, o którego wkładaniu do trumny na Rusi Czerwonej wspomina Klonowicz, przyczem tłumaczy ten zwyczaj z pomocą mitologii klasycznej:

„Ut melius longum perficiatur iter,
Ut possit Stygium Russus persolvere naulum,
Tranet ut ad superos Elysiumque nemus“ ²⁾. .

Wspomniany już Menecius opowiada, iż biorący udział w obrzędzie pogrzebowym rzucają do grobu pieniądze, jakoby zmarłego opatrywali na drogę ³⁾. Kronikarz czeski Hájek pisze, że Przemyśl kazał włożyć Lubuszy do ręki lewej mieszek z pięciu złotymi pieniędzmi dla nieznanego boga, do ręki prawej zaś dał jej dwa grosze srebrne: „jeden vuodci, druhý plavci, aby bez meškání dała“ ⁴⁾. Zresztą zwyczaj dawania pieniędzy do ręki lub ust zmarłego czy wogóle do trumny rozpowszechniony jest po całej Europie: w Grecyi, Rzymie, Niemczech, Francyi, Anglii i t. d. Wpływ zwyczaju klasycznego nie jest bynajmniej konieczny, skoro, jak stwierdził Andree ⁵⁾, istnieje on także poza Europą u ludów, które nigdy nie były w zetknięciu z narodem greckim lub rzymskim.

Trudniejsza sprawa z wyobrażeniem, z którem ów zwyczaj się łączy i z którego wypływa. Zazwyczaj uważa się w tym

¹⁾ Die Reise d. Seele ins Jenseits. (Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde, XI. (1901), str. 16—28).

²⁾ Roxolania, 1584, str. 76.

³⁾ Script rerum livon., 391; por. też Strykowski, str. 148.

⁴⁾ Zibrt, I. c., str. 20.

⁵⁾ Ethnographische Parallelen u. Vergleiche. Neue Folge. Leipzig, 1889, str. 24—9.

przypadku za niezbędne wyobrażenie, jeżeli już nie o Charonie, to przynajmniej o mitycznej wodzie i przeprawie pośmiertnej. Rohde ¹⁾, Lippert ²⁾, i i. wystąpili jednak, przynajmniej co się tyczy Germanów, przeciw twierdzeniu Grimma, jakoby moneta owa zawsze oznaczała przewoźne, i uważali ją za resztkę symboliczną składanych dawniej skarbów i mienia, przyczem najlepiej zachowane pierwotne znaczenie upatrywał Lippert w wierzeniu Mazurów pruskich, którzy ów pieniądz poczytują za prawne odkupienie własności od zmarłego, nadto stwierdzał, że już w XV w. dawny przeżytek, straciwszy pierwotne znaczenie, upodobnił się do pojęć chrześcijańskich o św. Piotrze, kluczniku niebieskim, o czem świadczą specjalnie wybijane monety na „tributum Petri“. Bruchmann ³⁾ wystąpił przeciwko twierdzeniu, by pieniądze były zastępstwem innych przedmiotów, skoro bowiem broń, żywność i inne dary znajdują się jeszcze obok pieniędzy, to dawano pieniądze bez ubocznej myśli, tylko dlatego, że należały do mienia. Wreszcie Sartori ⁴⁾ w krótkiej, ale na bogatym materiale porównawczym opartej rozprawie, wykazał, że jak różnemi wyobrażeniami łączy się ów zwyczaj. Najpierwotniejsze jest przekonanie, że własność człowieka za życia należy też doń po śmierci i albo musi być z nim razem pogrzebana, albo też dla jego użytku zastrzeżona a zabroniona bliżnim. „Ponieważ jednak — mówi Sartori — dosłowne wypełnienie tych warunków zbyt się sprzeciwiało ekonomii i interesowi pozostałych, wcześniej musiano wprowadzić tu pewnego rodzaju okup“. Tę rolę spełniają olbrzymie skarby, grzebane wraz ze zmarłymi. Tak królom meksykańskim, grzebanym w świątyniach, przydawano masy metalu. Trupy Kannibalów w Borneo mają ręce napełnione złotem. U Chińczyków obliczają spadkobiercy pełną wartość pozostałych posiadłości i składają odpowiednią sumę zmarłemu do trumny. Jeszcze w grobie Karola W. złożono skarb wielki. Takie skarby składano oczywiście tylko ludziom bogatszym i potężnym. U innych był to okup skromny, który z czasem ograniczył się do jednej lub kilku monet bezwarto-

¹⁾ Psyche, str. 281, uw. 3.

²⁾ Christentum, Volksglaube u. Volksbrauch. Berlin 1882, str. 400 i n.

³⁾ Zeitschr. f. Völkerpsychologie u. Sprachwissenschaft, t. XIV. (1883), str. 231.

⁴⁾ Die Totenmünze (Arch. f. Religionswissenschaft, II. (1889), str. 205 — 225).

ściowych. W Polsce — wspomina Sartori — przytacza się jeszcze po dziś dzień jako powód, że zmarły mógłby zabrać ze sobą majątek domu i dlatego daje mu się do trumny niejako wykup, pieniądz. Podobnie u Mazurów uchodzi ów grosz za prawny wykup i t. d. Jałmużna jednak taka bez względu na wartość była potrzebna, by się zabezpieczyć przed powrotem zmarłych, swych praw dochodzących. Wreszcie po zatarciu się pierwotnej przyczyny i pochodzenia tego datku poczęto podawać rozmaite przyczyny, by wyjaśnić ów zwyczaj.

Wyjaśnień tych dostarczają zazwyczaj wyobrażenia, odnoszące się do podróży pośmiertnej. Za cel tedy owego składania pieniądza podają pokonanie wszelkich trudności tej drogi, bądźto, — jak Litwini (według świadectwa z 1573 r.)¹⁾ ułatwienie nabycia w podróży posiłku, bądź przewozu przez mityczną wodę i t. d. Dlatego można z całą pewnością przyjąć pierwszą część zdania Klonowicza: „ut melius longum proficiatur iter“. Druga część, pominąwszy oczywiście obraz przejęty wprost z mitologii klasycznej, jest również bardzo prawdopodobna. Huculi bowiem dają i dziś grosze „na przewóz za morze“, bo przez nie prowadzi droga do Boga, a przechodząc z ciałem przez potok, wrzucają do wody monetę jako „przewożne, przyczem wierzą, że im więcej wrzuca, tem prędzej i pewniej przewiezie się zmarły na tamten świat“²⁾. Zwyczaj więc składania pieniądza łączy się u Rusinów z wyobrażeniem pośmiertnej przeprawy przez wodę, które to wyobrażenie może być pochodzenia klasycznego, zwłaszcza że i w pośredniej Rumunii świat pozagrobowy leży poza morzem na zachodzie. Badacze wielko- i małoruscy przyjmują wpływ bizantyński, grecko-rzymski, nie tylko co do wyobrażenia wody i przeprawy, ale i co do samego zwyczaju składania pieniądza zmarłemu; opierając się jednak na materyale i wnioskach Sartorego, należałoby raczej ów wpływ ograniczyć tylko do genezy wyobrażenia „przewozu“, które stało się późniejszym wyjaśnieniem zwyczaju składania pieniędzy, zakorzenionego przedtem niezawisłe u różnych narodów europejskich.

Wcześniej też zwyczaj kładzenia pieniędzy zmarłemu złą-

¹⁾ Globus, t. 69, str. 375.

²⁾ Szuchiewicz, Huculszczyzna II., 269, 271.; Paczowski, Narodnyj pochoronnyj obriad na Rusi (Zwit dyrekcji c. k. akademickoj gymnaz. u Lwowi, 1903, str. 25).

czył się z wyobrażeniami chrześcijańskimi, jak świadczą monety z napisem „Tributum Petri“, wybijane już w XVI w. w Europie. U Lapończyków nad morzem Białym miał trup w jednej ręce kieszę z pieniędzmi, w drugiej zapieczętowany list do św. Piotra z poleceniem, iż jest godny nieba¹⁾. Ponieważ — wedle relacji Klonowicza i Cieklińskiego²⁾ — ksiądz dawał zmarłemu także list do św. Piotra, więc widocznie wówczas pieniądz ów godził się też z wyobrażeniami chrześcijańskimi. Jeżeli w wędrówce pośmiertnej istniała mityczna woda, poza nią stał św. Piotr jako klucznik niebieski, w wyobraźni ludowej bowiem godzą się i zlewają pierwiastki różnego pochodzenia.

Jak już wiadomo, najpierwotniejszą ideą wszelkich ofiar pogrzebowych jest przekonanie, że zmarłemu należą się wszelkie przedmioty, jakie posiadał za życia, a przekonanie to wspólne jest ludom pierwotnym i cywilizowanym w pewnej epoce (u tych ostatnich pozostały tylko przeżytki). Z tej idei wychodzą też przedhistoryczne obrzędy słowiańskie. Wszystkie opisy pogrzebów u Słowian pogańskich świadczą o paleniu ciała zmarłego wraz z odzieżą, bronią, końmi, psami, wiernymi sługami, a przedewszystkiem z żonami. Według świadectwa naczynego świadka, Araba Ibn Fadhlana, który w 921-2 r. śledził obyczaje pogańskich Rusów, do statku, w którym palono zmarłego, składano mu pożywienie i broń, zabijano dlań dwa konie a wreszcie i kobieta musiała z nim umierać³⁾. Litwa miała też podobne ofiary pogrzebowe. Długosz opowiada⁴⁾, że Litwini dołączali do ciała mającego spłonąć, co tylko było znaczniejszego: konia, woła, krowę, krzesło, broń, odzież, pierścienie, naczynia i wszystkie rzeczy, które uważali za miłe zmarłemu. Zwyczaj ten uważa Długosz za wspólny nie tylko Litwinom, Italom i Latynom, ale także pozostałym narodom, co obecnie potwierdzają wyniki etnologii.

Jak w innych krajach, tak i w Polsce, wskutek przyjęcia

¹⁾ Mone, *Geschichte d. Heidenthums im nördlichen Europa*, I, 29.

²⁾ Potrójny z Plauta, wyd. Czubek. (Bibl. pis. pol.), str. 30: „Ty też sama Orszulko byś co rychlej z listem Jachała od władzy do świętego Piotra“. — List taki do św. Piotra z Białorusi zachował się w rkps. 739, Bibl. Ossol. z XVI — XVII w. (Por. Lud, V, 80).

³⁾ Krek, I, c., str. 428.

⁴⁾ Długosz, *Hist. Pol.*, ks. X. (Opera c. Przeździecki, t. XII, 471-2, 474-5).

chrześcijaństwa, zwyczaje pogrzebowe musiały ulegć zmianie. Ofiary ludzkie musiały odpaść zupełnie, ofiary zwierzęce, jak zabijanie konia na pogrzebie wojownika, powtarzały się sporadycznie w Europie jeszcze do końca XVIII w.; naogół jednak ofiary zwierząt jako też przedmiotów, z którymi zmarły miał styczność, przybrały jako przeżytki w zmienionej szacie piętno chrześcijańskie lub symboliczne znaczenie zwyczajów rycerskich. Przeżytków tych należy oczywiście szukać w pogrzebach nie przeciętnych, ale jednostek potężnych, przedewszystkiem w pogrzebach królewskich. Dwa dokładne opisy pogrzebowe z wieków średnich i późniejsze z XVI w. ukazują te nowe formy dawnych obrzędów, przeżytki zwyczajów pogańskich w nowej szacie chrześcijańskiej.

Pierwszy szczegółowy opis pogrzebu w Polsce, mianowicie Kazimierza Wielkiego w 1370 r., pozostawił w swej kronice Janko z Czarnkowa, archidyakon gnieźnieński ¹⁾. Pomijając znany już szczegół o głośnem narzekaniu przyjaciół zmarłego króla: *»planctum et ululatum maximum«*, — warto wspomnieć, że występuje tu już żołnierz, ubrany w królewską szatę, na najlepszym królewskim koniu, purpurą krytym, przedstawiający osobę króla. Przez całą drogę odbywa się nadto hojne rozdawanie pieniędzy między lud a to, jak się wyraża autor, by droga była wolniejsza, tudzież, by się gorliwiej modlono za duszę zmarłego. Na uwagę jednak zasługują zwłaszcza szczegółowe ofiary, wyliczone przez kronikarza. W czasie pochodu po różnych kościołach składają na ofiarę: purpurę i sukno, pieniądze i światło. Główny obrzęd odbywa się dopiero w kościele katedralnym; przedewszystkiem każdemu z księży, którzy odprawiali nabożeństwo przy ołtarzach dokoła kościoła, ofiaruje mistrz ceremonii garściami pieniądze, następnie na wielkim ołtarzu składa purpurę i sukno po dwie sztuki, wreszcie każdy z dworzan ofiarując składa na ołtarzu naczynia, któremi służył zmarłemu: komornik i podskarbi miednice srebrne z ręcznikami i obrusami, — stołnik z podstolim cztery wielkie srebrne misy, — cześnik z podczaszym naczynia do picia, — podkomornik zaś czyli marszałek ofiaruje najlepszego konia królewskiego. — podkoniuszy uzbrojonego rycerza, w szaty królewskie odzianego.

¹⁾ Kronika 11. De exequiis domino regi Kazimiro celebratis. 12. De oblationibus factis in exequiis regis praedicti. Mon. Pol. Hist. II, str. 616—9.

Gdy wkońcu poczęto według starego zwyczaju łać drzewca włóćni (warto zaznaczyć, że w popielnicach pogańskich na Mazowszu znachodzą się już pokruszone i pogięte groty), roz-począł się lament głośny.

Z opisu tego jest widoczne, że przedmioty ofiarowywane na ołtarzu, pozostawały w ścisłym stosunku ze zmarłym; były to naczynia, których zmarły używał, koń, którego dosiadał. Wobec tego można przypuszczać, że ofiarowanie tych przedmiotów kościołowi, jest jedynie przeżytkiem dawnego przydawania zmarłym rzeczy, które służyły mu za życia, których on używał, a które według powszechnego przekonania były dlań zastrzeżone także po śmierci. Kościół uważał też składanie w trumnie kosztowności za przeżytek pogaństwa i był temu niechętny. Długosz podaje, że gdy w r. 1426 pochowano księcia mazowieckiego, ustroiwszy go bogato zwyczajem pogańskim a nie chrześcijańskim, biskup płocki, Stanisław Pawłowski, kazał wyjąć z grobu kosztowności i rozdać je ubogim. Można więc także tak hojne rozdawanie jałmużny w czasie pogrzebów uważać za zastępstwo, w myśl zasad chrześcijańskich, dawnego zwyczaju składania zmarłym skarbów. Że wszelkie te ofiary przypadły kościołowi, jest rzeczą naturalną, nie tylko ze względu na samą wiarę chrześcijańską i naukę kościoła, ale także wobec okoliczności ubocznej, że kościół był też siedzibą zmarłego w czasach chrześcijańskich.

Według drugiego opisu zwyczajów pogrzebowych z wieków średnich,¹⁾ na pogrzebie Jagiełły wyprowadzono „*in oblationum morem*” większą ilość koni różnej wielkości, pokrytych purpurą, a na ołtarzu składano misy i czary srebrne, „które były najmilsze królowi za życia”, i pozostawiono je tam wraz z wielką ilością pieniędzy. Myśl więc pierwotna jeszcze jaśniej tu się objawia, bo składano te przedmioty na ofiarę, które zmarłemu za życia były najdroższe. Na innem miejscu²⁾ stwierdza Długosz, że te zwyczaje pogrzebowe, zwłaszcza owe konie purpurą kryte, poprzedzające ciało i wprowadzane do kościoła, nie były w zupełności uprawnione w religii chrześcijańskiej. Opowiada, że gdy właśnie taki żołnierski pogrzeb sprawiono biskupowi krakowskiemu, Zawiszy, w 1382 r., następnej nocy dał

¹⁾ Długosz, Hist. Pol., ks. XI. Opera, t. XIII, 530.

²⁾ Hist. Pol., ks. X. Opera, t. XII, 398.

się słyszeć tętent kopyt końskich w kościele i krzyki demonów: „ut monstraret Dominus, pompam funebralem mundano more introductam, in corporibus militum exosam, in pontificum detestandam fore“.

Z XVI w. istnieje szczegółowy opis pogrzebu Zygmunta I w formie wierszowanej, którego autorem jest znów wspomniany już niejednokrotnie Royzusz.¹⁾ Dokładnością szczegółów nie ustępuje ów wiersz historycznym opisom Górnickiego i Bielskiego, oddany do druku w pięć dni po pogrzebie, jest znów dowodem żywego zajęcia się cudzoziemca naszymi zwyczajami i trafnej obserwacji.

Opisany przez Royzusza obchód pogrzebowy trwa trzy dni. W orszaku jedzie Tańło w ciężkiej zbroi, z mieczem, zwróconym ostrzem ku ziemi; za nim młodzieniec z tarczą i włócznią, również ku dołowi zwróconą, a dalej postępują dostojnicy z insygniami, które składają na trumnie zmarłego. Spuszczanie trumny odbywa się pierwszego dnia, drugiego wprawdzie też pochód, ale z pustemi marami, uroczyste zwyczaje następują dopiero trzeciego dnia po nabożeństwie. Wówczas ów rycerz, padłszy na ziemię, przedstawia upadek króla; król Zygmunt August rzuca ojcowski hełm przed ołtarz, narzekając na zgon ojca, inni rzucają tarczę, miecz i łamią włócznię królewską, dostojnicy zaś buławy, tudzież kruszą pieczęcie królewskie. Wkońcu król, jakoby na nowo wszystko przywracając, podnosi z ziemi insygnia królewskie, a dostojnikom oddaje buławy.

Zwyczaje pogrzebowe więc w porównaniu ze średniowiecznymi uległy znacznym zmianom, znikły dawne, znane w wiekach średnich ofiary naczyń królewskich, tak blizkie jeszcze pierwotnej myśli, inne zaś zatraciły znaczenie ofiar a przybrały znaczenie symbolów zakończenia władzy dawnego króla. Pomiął zapewne Royzusz w swym opisie udział koni w pogrzebowym pochodzie, który długo się jeszcze utrzymuje. Na pogrzebie Zygmunta Augusta prowadzono 30 koni pod czarnym aksamitem a w każdym kościele stały misy z pieniędzmi, które sypano

¹⁾ „Historia funebris in obitu Divi Sigismundi, Sarmatiarum regis, et ad Sigismundum Augustum filium admonitio“. Crac., 1548 (Carmina Roysii, ed. Kruczkiewicz, I. 99—117).

na ołtarz lub rozdawano ubogim. Na pogrzebie Stefana Bato-
rego prowadzono też mnóstwo koni.¹⁾

Pogrzeby dostojników świeckich odbywały się z podobnym
ceremoniałem, z udziałem koni, rycerza ze zwróconym mieczem
ku ziemi i łamaniem włóczni.²⁾ Stanisław ze Szczodrkowic
wyraźnie opisuje dawny zwyczaj wśród szlachty: „Na ofiarę
konie wodzą, A zaś z nimi w dworzec godzą... Niektórzy ten
zwyczaj mają: konia w zbroję przybierają. Swoje miecze pomia-
tając, A drzewca czarne druzgając, Wzdłuż we zbroi upadają,
Stary obyczaj działają.”³⁾

Zwyczaj ofiarowania koni istniał też u narodów romańskich
i germańskich. Takiego konia prowadzono na pogrzebie Ka-
rola IV, w roku 1329 ofiarowano konie w czasie offertorium
w Paryżu, Edward III ofiarował konie na pogrzebie króla Jana
w Londynie.⁴⁾ Na pogrzebie Günthera ze Szwarcburga w 1349 r.
ofiarowano pięć koni i inne przedmioty zmarłego na ołtarzu,
a potem wykupili je przyjaciele zmarłego za 400 guldenów. Na
pogrzebie cesarza Karola IV w 1378 r. ofiarowano najpierw
chorągwie i 26 wielkich rumaków, potem hełm zmarłego, na
ostatnim zaś koniu jechał zupełnie uzbrojony rycerz i ofiarował
zbroję wraz z rumakiem, poczem składali ofiary członkowie
rodu i dostojnicy.⁵⁾

Jedna i ta sama forma, jaką przybrały dawne przeżytki
w różnych krajach, wypłynęła stąd, że dawne obrzędy przetwa-
rzały się pod jednym i tym samym wpływem kościoła chře-
ścijańskiego, w tej tylko formie i znaczeniu mogły być upra-
wnione w myśl zasad chřeścijańskich. Dawne znaczenie zacie-
rało się szybko, rycerz w zbroi ofiarował się tak samo, jak
inne przedmioty, należące do zmarłego, pierwotnie więc nie był
zapewne przedstawicielem zmarłego, ale tych, co niegdyś wraz
z nim ginęli; rzucanie oznak króla a pierwotnie ich ofiarowanie
na ołtarzu nie oznaką skończenia jego władzy, ale pamiątką

¹⁾ Schoneus Andreas, *Daphnis seu de funere magni Stephani regis
Polonorum*. Crac., 1588 (A IV r.) k. 4.

²⁾ Por. n. p. Janicki, *Elegia IV na śmierć Stanisława Kmity*.

³⁾ „Rozmowa pielgrzyma z gospodarzem o niektórych ceremoniach
kościelnych”. (Wyd. Celichowski. Bibl. pis. pol., str. 66—7).

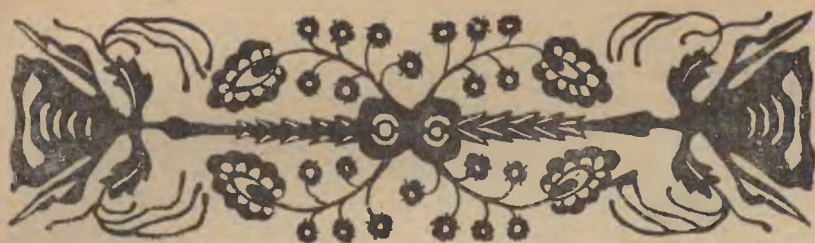
⁴⁾ Tylor, I. c. I. 389.

⁵⁾ Schultz Alvin, *Deutsches Leben im XIV w. XV Jahrh.* Lipsk,
1891, str. 619—25.

przedmiotów, które przydano niegdyś zmarłemu. Jest to zresztą fakt często się powtarzający, że przeżytek niezrozumiały otrzymuje z czasem inne znaczenie, niż miał pierwotnie.

Na pierwsze miejsce obrzędów pogrzebowych wszystkich narodów wysuwa się koń. Zabijanie i grzebanie konia wraz ze zmarłym przetrwało w poszczególnych przypadkach do XVIII wieku, — prowadzenie koni przed lub za trumną zmarłego przetrwało po dziś dzień, — wprowadzenie ich do kościoła i ofiarowanie na ołtarzu, konieczny jednym słowem udział konia w obrzędzie pogrzebowym, bez względu na formę, zastosowaną do czasu i okoliczności, każe się domyślać, że przyczyna tego była głębsza, niż przyjaźń, stosunek, jaki łączy konia z rycerzem, koń mianowicie, jak wykazał Negelein, ¹⁾ dzięki swym naturalnym przymiotom, szybkości, instynktowi i t. d. uchodzi od najdawniejszych czasów za istotę, przenoszącą dusze i znającą drogę do szczęśliwego kraju pozagrobowego. Już staroindyjski przepis każe chwycić kapłanom za ogon rumaka ofiarowego, gdyż „ludzie nie znają drogi do niebiańskiego świata, ale zna ją koń“. W Grecyi i Syamie n. p. przywiązywano zbrodniarzy do koni lub ogonów końskich, by je zabrały do lepszego kraju. Cudowne własności przypisywane koniom, liczne wierzenia ludowe jak n. p. tak znane powszechnie o pojawianiu się duchów i zmarłych na koniu, przesady takie jak n. p., że jeździec, napotkawszy kondukt pogrzebowy, może zabrać duszę zmarłego napowrót do wsi, i cały szereg innych wyobrażeń różnych ludów i epok potwierdza tylko zasadniczą ideę, która wpłynęła na przyznanie koniowi tak wybitnej roli w obrzędach pogrzebowych.

¹⁾ Das Pferd im Seelenglauben u. Totenkult (Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde, XI, (1901), str 406—420; XII (1902), 14—25, 377—90).



ZYGMUNT ŁEMPICKI.

Podania o bohaterach.

PROBLEMY I METODY.

I. Uwagi wstępne.

1. Wyraz „podanie“ może mieć dwa znaczenia. Może oznaczać po pierwsze przekazane w tradycji ludowej czasów późniejszych a nawet najnowszych, fantastyczne opowiadania w prostym bezpretensjonalnym tonie n. p. o karłach, olbrzymach, wilkołakach albo też o przedziwnych zdarzeniach z życia zwykłych śmiertelników. Może oznaczać powtórę dawną — przeważnie wygasłą — ustną tradycję o zdarzeniach dziejowych, zwłaszcza kraju własnego. Podania pierwszego rodzaju są to t. zw. podania ludowe w ścisłym słowa znaczeniu; podania zaś drugiego rodzaju to podania historyczne. Ale i tu czyni się pewne odróżnienie; podania o prastarych bohaterach, częstokroć z epoki przedhistorycznej nazywa się podaniami o bohaterach (Heldensagen) więc n. p. podanie o Mojżeszcu, Zygrydzie, Beowulfie, Krakusie, podania zaś o postaciach historycznych n. p. Bolesławie Chrobrym, Karolu Wielkim, Twardowskim, Fauscie, Kościuszcze określa się jako podania historyczne — w ścisłym słowa znaczeniu.

Przedmiotem niniejszych rozważań będą podania historyczne, przedewszystkiem zaś podania o bohaterach. Nauka, która się nimi zajmuje, zwie się *heroologią* — przedmiotem rozważań niniejszych będą więc problemy *heroologii*¹⁾. Współczesny stan badań nad tymi problemami wykazuje dziś znaczną rozbieżność poglądów, metody badania rozchodzą się w najróżnorodniejszych kierunkach, kwestye sporne się mnożą i komplikują. Różnice poglądów panują zarówno wśród filologów nowożytnych jak i starożytnych, a nawet i badacze biblijni kwestyom tym dziś poświęcają baczną uwagę.²⁾

2. Ostatnią próbę syntezy, systematycznego ujęcia i rozwiązania zagadnień, dotyczących podań podjął Wilhelm Wundt w swojej „*Völkerpsychologie*“ (wydanie drugie, tom V, 2 na str. 371 nast.)³⁾ O tych wywodach Wundta da się powiedzieć to samo, co o innych częściach wielkiego dzieła, że zasługa ich polega głównie na zebraniu i przejrzystym ugrupowaniu materiału. Samo jednak meritum wywodów Wundta musi wywołać sprzeciw. Po pierwsze: dlatego, że Wundt traktuje o podaniach w tomie „*Mythus und Religion*“ — z góry niejako uznaje ścisły związek między podaniem a mitem. Powtóre: odnośny rozdział dzieła Wundta ma tytuł „*Heldensage*“ — t. zw. podań ludowych Wundt *de facto* nie uwzględnia. Po trzecie: na podstawach rzekomo empirycznych układa Wundt całą genealogię mitycznych wytworów, przyczem zupełnie dogmatycznie (str. 374) przyjmuje, że baśń jest w stosunku do podania bezwarunkowo pierwotniejszą formą mitu; „mityczna baśń podlega przemianom. prowadząc najpierw do mitycznego a następnie do historycznego podania o bohaterach“ (385). Wundt *a priori* przyj-

¹⁾ Zagadnienie *heroologii* opracował w osobnem dziele H. Munro Chadwick „*The heroic age*“ Cambridge, 1912.

²⁾ Por. Erich Bethe *Homer und die Heldensage* w *Neue Jahrbücher f. d. klass. Altert. T. VII* (1901); W. Kroll *Sage und Dichtung*, *ibid.* t. XXIX; Theodor Kappstein „*Bibel und Sage*“ oraz Hermann Gunkel „*Mythus und Märchen*“ w zbiorze „*Religionswissenschaftliche Volksbibliothek*“.

³⁾ Z poprzednich systematycznych przedstawień wystarczy wymienić: Karl Reuschel *Volkskundliche Streifzüge* Dresden und Leipzig 1903 str. 197 i nast. oraz Karl Wehrhan „*Die Sage*“ (w zbiorze „*Handbücher für Volkskunde t. I*“) Leipzig 1908; wartość tej ostatniej książeczki polega głównie na zebranych obficie materyale bibliograficznym.

muje pewne stanowisko w kwestyi, która właśnie jest sporną t. j. w kwestyi stosunku podania z jednej strony do mitu, z drugiej do baśni.

Słusznie zauważa Wundt (str. 385), że właściwym problemem heroologicznym jest struktura danego, konkretnego podania, słusznie podnosi, że przedewszystkiem germańskie podania o bohaterach zawierają szereg nierozwiązanych a niezmiennie dla historii jak etnografii i psychologii ciekawych problemów. Na tych przedewszystkiem podaniach germańskich i badaniach ich dotyczących, opierają się i niniejsze wywody. Przegląd prób i usiłowań, podjętych celem rozświetlenia i rozwikłania tych właśnie problemów pozwoli najlepiej rozwinąć problematykę tych badań przed ich systematycznym omówieniem; przegląd taki pokaże drogi i bezdroża badań, a te ostatnie są czasem bardziej pouczające od pierwszych.

II. Historyczno-krytyczny przegląd głównych kierunków badań nad podaniami.

3. Wprawdzie już Herder zławał sobie sprawę z pojęcia podania i stosował je do swych badań nad poezją Starego Testamentu, jednak naukowe badanie podań rozpoczęli dopiero romantycy niemieccy. Pochop do tych badań dało podniecenie uczuć patriotycznych, obudzone wypadkami z r. 1805 i 1806 i żywe zainteresowanie się przeszłością narodową niemi wywołane. W naukach humanistycznych a w szczególności historycznych dokonał się wówczas w Niemczech niezmiennie charakterystyczny zwrot od indywidualistycznego do kolektywistycznego pojmowania. Indywidualnej i świadomej twórczości jednostki, odmawiano znaczenia. Schelling twierdził, że punktem wyjścia poezyi jest twórczość nieświadoma, znacznie później dopiero staje się poezya dziełem twórczości świadomej. Również Hegel — i jego szkoła — twierdził, że najstarsze utwory poetyckie jak mit, baśń i podanie nie są wytworem jednostki lecz ducha narodu.¹⁾ Romantycy przypisywali podaniom pewną samodzielność, mówili o życiu, panowaniu podań.

¹⁾ O rozwoju tej nauki o „duchu“ por. Herin. U. Kantorowicz w Hist. Zeitschr. t. 108, gdzie podana jest literatura problemu, oraz H. Dreyer „Der Begriff Geist von Kant bis Hegel“ w „Kantstudien“ Ergänzungsheft 7.

Na tem stanowisku stoi Jakób Grimm. W pierwszej swej rozprawce o podaniach „Von Übereinstimmung der alten Sagen“ z r. 1807 („Kleine Schriften“ IV, str. 9) akcentuje on silnie historyczny pierwiastek w podaniach. Gdy Brentano i Arnim wzięli się do zbierania pieśni ludowych pomyślał Grimm o zbieraniu podań i rozwija tę myśl w rozprawce z r. 1808 „Gedanken, wie sich die Sagen zur Poesie und Geschichte verhalten“ („Kleine Schriften“ I, 399) i w niej podkreśla moment historyczny w podaniach, ale zarazem podnosi moment inny, pisze bowiem: „In ihnen hat das Volk seinen Glauben niedergelegt, den es von der Natur aller Dinge hegend ist und wie es ihn mit seiner Religion verficht...“ Myśl zbierania podań urzeczywistnił Grimm wraz ze swym bratem Wilhelmem, wydając w r. 1816 tom pierwszy „Deutsche Sagen“, w r. 1818 drugi. W przedmowie („Kleine Schriften“ VIII, 10) analizuje pojęcie podania i zastanawia się nad sposobem zbierania podań i dokonanego w wydaniu doboru.

Pod wpływem badań Józefa Görresa zawartych w rozprawie „Der gehörnte Siegfried und die Nibelungen“. ¹⁾ dokonał się ważny zwrot w poglądach Grimma. Görres odróżniał w podaniach o bohaterach trzy stopnie i trzy pierwiastki zarazem. Najstarszy, pochodzący ze wschodu — to mit, następnie połączenie go z dziejami narodu — historia, wreszcie przetworzenie prawdy historycznej pod wpływem praw estetycznych. Grimm, który obok pierwiastka historycznego przyjmował już pewien religijny moment, w podaniach zaczyna akcentować całkiem już dobitnie pierwiastek mityczny obok historycznego. Czyni to w rozprawie „Gedanken über Mythos, Epos und Geschichte“ z r. 1813 (Kl. Schr. IV, 74). Mitologiczny pogląd podnosi zdaniem jego bohaterów pod niebiosa, ale pozbawia rozkoszy i dumy z rozpatrywania narodowej przeszłości — odrywa bowiem bohaterów od podłoża ziemi ojczyznej. „Nur dadurch wird der Widerspruch versöhnt und gehoben, dass man beide Meinungen vereinbart d. h. dem Volksepos weder eine reinmythische (göttliche) noch reinhistorische (faktische) Wahrheit zuschreibt, sondern ganz eigentlich sein Wesen in die Durchdringung beider setzt“. Przez

¹⁾ Rozprawa ta ukazała się w czasopiśmie „Tröstensamkeit“ wydawanym przez Arnima i Brentana. Przedruk tego czasopisma wydał Fr. Pfaff (Freiburg i B. und Tübingen 1883), gdzie na str. 43 jest rozprawa Görresa.

ten pogląd staje się J. Grimm twórcą t. zw. teoryi dwu źródeł, „Zweiquellentheorie“, uważającej, że podanie płynie z dwu źródeł, z mitycznego i z historycznego.

4. Zarówno pogląd uznający automatyczne powstawanie podań jak i teorya dwu źródeł spotkały się rychło z opozycją i odprawą. August Wilhelm Schlegel w czasopiśmie „Heidelberger Jahrbücher“ poddał poglądy braci Grimmów na poezję ludową jako wytwór ducha narodowego ostrej krytyce. W. Schlegel zwalcza kolektywistyczny pogląd Grimmów i akcentuje rolę twórczej jednostki także w tem, co się zwykło nazywać poezją ludową.¹⁾ W. Schlegel podaje własną bardzo jasną i trafną definicyę podania: „Unter der Sage verstehen wir das Andenken merkwürdiger Begebenheiten, wie es sich durch mündliche Überlieferung von einem Geschlecht und zuweilen von einem Volk zum anderen fortpflanzt... Vorliebe oder Abneigung, dann der dem menschlichen Geist besonders in der ersten Frische der Einbildungskraft innewohnende Hang zum Wunderbaren, brachten Übertreibungen hervor und die Ruhmbegierde fasste sie willig auf“. „Aus obigen Umständen erhellet, wie die Sage noch ehe sie dichterisch behandelt wurde schon in gewissem Grade den Anforderungen der Poesie entsprach, so dass der Dichter nur kühnlich in derselben Richtung fortzugehen brauchte“.

Gdy tak Wilhelm Schlegel zwalczał pogląd na automatyczne powstawanie podań i starał się uwydatnić istotę ich poetycznej formy również Wilhelm Grimm (w recenzji z książki Monego „Einleitung in das Nibelungenlied“) pomieścił trafne uwagi o istocie podań. Wychodząc poza pierwotne własne historyczne pojmowanie Nibelungów i mitologiczne, zainaugurowane przez Kannego i Görresa, nie zadawała się Wilhelm Grimm teoryą dwu źródeł swojego brata, stwierdza, że podania nie należy uważać za jakiś petrefakt, lecz za coś, co żyje i znajduje się

¹⁾ Z interesujących, niezwykle trzeźwych wywodów W. Schlegla warto przytoczyć niektóre zdania (A. W. Schlegel Werke hrsg v. Böcking. T. XII, str. 387 i nast.) „Es ist wahr, der Ursprung vieler Heldendichtungen verliert sich in das Dunkel der Zeiten, soll man daraus schliessen, das, was unsere Bewunderung verdient, sei von selbst gleichsam zufällig entstanden“. „Wenn wir einen hohen Turm in wohlgeordneten Verhältnissen über die Wohnungen der Menschen hervorragen sehen, so erfahren wir freilich leicht, dass viele Bauleute die Steine herzutragen haben. Aber die Steine sind nicht der Turm: diesen schuf der Entwurf des Baumeisters“.

w toku ciągłego ruchu i rozwoju.¹⁾ W toku tego właśnie rozwoju znaczenie mitologii i historii maleje a człowiek szuka coraz bardziej w podaniach zaspokojenia swych potrzeb estetycznych. Pierwiastek czysto epicki bierze górę.

W r. 1829 wydaje Wilhelm Grimm dzieło p. t. „Deutsche Heldensage“, które do dziś dnia jeszcze jako zbiór materyału swą wartość zachowało i stwarza podwaliny pod naukowe, filologiczne badanie podań. W tym samym czasie zaś Karol Lachmann inauguruje przez swoją rozprawę „Kritik der Sage von den Nibelungen“ (wyszła w r. 1831) naukowe badania nad podaniami. Zostawał on jeszcze pod silnym wpływem romantycznego poglądu na poezję i podania. Postawił on sobie za zadanie ściśle odgraniczenie roli pierwiastka mitycznego i historycznego w podaniu o Nibelungach; postępował dość radykalnie, albowiem o ile dla jakiejś postaci nie znalazł pierwowzoru historycznego, uważał ją za mityczną.

Ścisły krytycyzm Lachmanna wydawał się Grimmion pedantycznym, to też przychodziło między nimi a Lachmannem do ostrej polemiki. Sprzymierzeńcem Grimmów w tej walce był Ludwik Uhland²⁾ Pogląd jego na podanie zbliżony jest do Wilhelma Grimma, ale akcentuje on w podaniach pierwiastek „etyczny“. Określa to w ten sposób: „nur in dem Ganzen des Volkslebens und der Volkssitte, des Volkscharakters... kann auch das Gesamtbild, welches die Poesie gibt, seine volle Erklärung gewinnen“. Żąda więc Uhland uwzględnienia przy badaniu podań punktu widzenia ludoznawczego. Mityczną interpretację podań Lachmanna podobnie jak J. Grimm³⁾ odrzuca, uznaje samotworzenie się podań: „Die Sage ist Poesie des Volkes im Gegensatz zur dichterischen Persönlichkeit“.

¹⁾ Podobnie zapatruje się na istotę podań Wilamowicz. „Auch für die Sage ist die Ruhe der Tod. Sie ist ein Strom geschmolzenen Metalls. Es rinnt dahin, versehrend und einschmelzend was in seinen Weg kommt, Schlacken abstossend, Blasen werfend, bis die Hitze verfliegen ist; dann liegt es starr und kalt: aber es bewahrt nur in dieser Starrheit seine Form. So können wir die Sage nur in dem erstarrten Zustande erfassen, der ihr ermöglichte, zu dauern, während sie, so lange sie lebte, dem Wechsel unterworfen war“ („Herakles“ Berlin 1899 I, 100).

²⁾ Poglądy Uhlanda zawarte są w jego „Schriften zur Geschichte der Dichtung und Sage“ w tomie I i VII zwłaszcza w tomie I, 134–137 i 211 i nast.

³⁾ Por. „Briefwechsel Grimm-Meusebach“ str. 366 i nast.

5. Trwałe naukowe podstawy dał badaniom podań Karol Müllenhoff,¹⁾ który stworzył w zakresie tych badań szkołę. Był on uczniem Lachmanna, to co Lachmann uczynił dla podania o Nibelungach to zastosował Müllenhoff do innych podań. To go właśnie interesowało, w jakim stosunku pozostają w danym podaniu do siebie pierwiastki mityczne i historyczne. Dążył w swych badaniach do przywrócenia stosunku między heroologią a mitologią. Od podań zwracał się ku mitom; poszczególne mity przechodziły zdaniem jego do podań, tak n. p. przeszedł Zygfryd z religii szczepu Istweonów do podania o Nibelungach. Dzięki genialnemu darowi wczuwania się i kombinacji dochodził Müllenhoff do tak wspaniałych odkryć jak n. p. wyjaśnienie Alces (Tacyt Germ. 43) i wykazanie śladów mitu tego w starogermańskich podaniach.

Główne znaczenie Müllenhoffa polega na tem, że wydoskonalili on metody badania podań. Kładł przedewszystkiem nacisk na poznanie źródeł podań, przyczem wielką a nawet zbytnią wagę przypisywał imionnictwu a mianowicie etymologii imion. Rozpoczął też studyować drogi przekazywania podań, oraz porównawcze badanie podań i mitów podług głównych motywów akcji epickiej. Swój pogląd na cele i zadania badań nad podaniami wypowiedział w przedmowie do Mannhardta „Mythologische Forschungen“ str. IX: „ich meinte jede Sage sei ein bestimmtes historisches Produkt nicht nur von der Seite ihres Ursprungs sondern auch ihres Inhalts betrachtet und die Anschauung, die sie enthalte und wiedergebe sei nicht von der Stelle, an die die Überlieferung sie setzte zu verrücken, ohne diese von ihrem Standpunkte und damit auch die historische Aufgabe und den Zweck der Forschung zu verrücken“.

Wprost przeciwną drogą niż Müllenhoff poszedł Wilhelm Müller, którego oryginalne poglądy zasługują na wzmiankę.²⁾ Podczas gdy Müllenhoff zmierzał od podań ku mitom, akcen-

¹⁾ Müllenhoff nie wydał żadnego większego dzieła z zakresu heroologii lecz szereg drobnych rozpraw, z których najważniejsze zebrał jako „Zeugnisse und Exkurse zur deutschen Heldensage“ w Zeitschr. f. deutsch. Altertum T. 12.

²⁾ Główne dzieła W. Müllera są „Mythologie der deutschen Heldensage“ 1886 oraz „Zur Mythologie der griechischen und deutschen Heldensage“ 1889. Krótki rys swych heroologicznych poglądów dał W. Müller w „Göttinger Gelehrten Anzeigen“ z r. 1886 str. 463 i nast.

tował Müller wyłącznie historyczny pierwiastek w podaniach a religijno-mityczny odrzucał. Przyjmował on t. zw. mity historyczne „Diese Analogie gibt sich nun bald darin kund, dass der geschichtliche Mythos die Erinnerung an die Schicksale eines Volkes zu dem Lebensbilde einer menschlichen Persönlichkeit umformt, welche mag auch ihr Name oder Einzelnes, was von ihm erzählt wird, wirklich historisch sein, dadurch zu einer ideellen Gestalt wird, dass unter Umständen zu verschiedenen Zeiten eingetretene Ereignisse als ihre persönlichen Erlebnisse dargestellt werden... Hernach sind die Helden der Sage zunächst und vorzugsweise als die Repräsentanten der Völker anzusehen, denen sie angehören“... To jest najważniejsza teza W. Müllera; bohaterowie podań są niejako symbolami narodów. W podaniu o Dietrichu są w szeregu przeżyć i przygód bohatera usymbolizowane dzieje wschodnio-gotyckiego narodu. Obok historycznych podstaw przyjmował W. Müller „mityczne“ przekształcanie treści historycznej, które się dokonywało w podobnych formach jak symbolika religijna. Niebawem jednak od symbolu przeszedł Müller do schematycznego alegoryzowania wszystkich faktów historycznych. Walczył z ogólnie wówczas uznanymi poglądami Müllenhoffa, ale pozostał ze swojemi teoriami zupełnie odosobnionym. Müllenhoff zyskał licznych zwolenników i ma ich do dziś dnia.

Metodę Müllenhoffa starał się udoskonalić E. Mogk który w r 1895 wystąpił ze słuszną zresztą zupełnie tezą: *Sagengeschichte ist Literaturgeschichte*¹⁾. Domaga on się ścisłej krytyki źródeł. „Nur zu oft verstehen wir einzelne Züge allein aus dem Ideenkreise des Dichters oder aus den Strömungen der Zeit, in der das betreffende Denkmal entstanden ist. Zu jeder Zeit ist aber ein bestimmter poetischer Apparat vorhanden gewesen, mit dem die Dichter gearbeitet haben, mit dem älterer geschichtlicher oder sagengeschichtlicher Stoff aufgeputzt worden ist“. Ten aparat poetycki należy zdaniem Mogka dokładnie poznać, by go potem jako taki odrzucić, chcąc dojść do jądra podania. Mogk więc uważa za zadanie badacza podań, by eliminował czynnik poetyczny, będący czysto zewnętrzną ozdobą, a w ten sposób dobierał się do czystej rudy podania.

¹⁾ Eugen Mogk „Die germanische Heldendichtung mit besonderer Rücksicht auf die Sage von Siegfried und Brunhild“ w „Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum“ T. I (1895) str. 68.

6. Tego rodzaju metodyczne postępowanie ignoruje niemal zupełnie poetycki czynnik w podaniach, względnie uważa go za obcą przymieszkę. Müllenhoff i Mogk nie liczyli się prawie z tem, że postaci podań, w tej formie, w jakiej nam je przekazują podania są wytworami wyobraźni twórczej i że przy analizie konkretnego podania należy uwzględnić w szerokiej mierze ów właśnie poetycki czynnik, na który już Görres i Wilhelm Grimm zwracali uwagę. Uczynił to dopiero uczony duński Svend Grundtvig w swej rozprawie, „Udsigt over den nordiske heroiske digtning“ (1867 r.). Traktował on podania jako utwory poezyi i jako wyraz etycznych wyobrażeń narodu. Występował przeciw ugruntowanej przez Müllenhoffa teorii dwu źródeł.

Poglądy Grundtviga rozwinął jednak dopiero w genialny sposób uczeń jego, również duński uczony, Axel Olrik.¹⁾ Zarówno przez bystrość swej krytyki jak i genialny dar intuicji przeszedł Olrik w swych studyach wszystko, co na polu badania podań zdołano zdziałać. W pierwszym zeszycie wydawanego wraz z M. Kristiansenem czasopisma „Danske Studier“ (1904) rozwinął Olrik program badania baśni i żąda, by badać codziennie życie baśni, jej biologię. Ten sam postulat skierował Olrik do badania podań — i tu dążył do zbadania ich biologii.

Olrik rozpoczął od krytyki źródeł podań i dał klasyczną analizę historii Saxona Gramatyka, wykazał, że są w nich obok partyi duńskich partye oparte na tradycji staroislandzkiej. Dzięki zestawieniu źródeł i ich pochodzenia zyskujemy wgląd w warsztat naukowy Saxona. Główne zaś dzieło Olrika ma nie-

¹⁾ Axel Olrik zmarł w roku 1917. Obszerny nekrolog, zawierający ocenę prac jego napisał Andreas Heusler w Archiv für das Studium der neueren Sprachen t. 136 (1917) str. 1—15. Heusler pomieścił w „Anzeiger für deutsches Altertum t. 30 str. 26 nast. i t. 35 str. 169 nast. obszernie oceny prac Olrika, z których o ich znaczeniu i wartości niewładający językiem duńskim czytelnik nabrać może wyobrażenia. Z prac Olrika tłómaczone jest na język niemiecki „Nordisk Aandsliv i Vikingetid og tidlig Middelalder“ jako „Nordisches Geistesleben“ przez W. Ranischa. Heidelberg 1908. Główne dzieła Olrika są: „Kilderne til Sakses oldhistorie“ 1892; „Norrøne Sagaer og danske sagn“ 1894. Przedmiotem tych dzieł jest Saxo Grammaticus. Najważniejsze dzieło Olrika jest „Danmark Heltedigtning“. Første Del: Rolf Krake og den oeldre Skjoldungaerke (1903), Anden Del: Starkad den gamle og den yngre Skjoldungaerke (1910). Część pierwsza wyszła w tłómaczeniu angielskim jako 16. tom „Grimm library“.

tylko wartość jako pierwsza próba przedstawienia dziejów rozwoju pewnego kompleksu podań, ale dla Duńczyków miała też wartość narodową, albowiem z pod rumowiska euhemeryzmu Saxona odkrył w nim Olrik i wydobył duńskie podania narodowe.

Olrik bada każdego z bohaterów podań osobno, każdy motyw bierze osobno pod lupę, zawsze jednak w związku z tym poematem, w którym jest przekazany i na danem poetyckim tle. Punktem wyjścia jest dla niego konkretne zdarzenie historyczne i w niem doszukuje się jądra danego podania. Długo tego jądra przyłączają się różnorodne motywy powieściowe i nowelistyczne; podanie przyobleka się niekiedy w szatę baśni a nawet mitu — bo i Odyn kładzie swą dłoń na losie bohatera. Podanie wędruje. Tak n. p. wędruje podanie o Skjoldungach (jest to gromada junaków z tarczami, (Schildleute), stanowiących orszak króla); w Anglii łączy się z podaniem o Beowulfie, w Danii z podaniem o złotym wieku, w Norwegii przyczepia się do niego cały szereg rysów nadprzyrodzonych. Wszystko łączy się w pewną artystyczną całość, do której dobierają się slandzcy uczeni, „fródir menn“; im służy ono jako cegiełka do wznoszenia wielkiego gmachu historii.

Słusznie podnieśli krytycy Olrika, że metoda jego uwalnia nas od patrzenia na rozwój podań jako na „history of the decline and fall of myth“ — jak to było u Müllenhoffa i jego szkoły. Raczej przeciwnie pokazuje się, że to co badacze doszukujący się koniecznie w badaniach mitu, uważali za najstarszą, po części wyblakłą warstwę, jest całkiem młodym przyrostem. Te przemiany, jakim podanie podlega to konieczny objaw jego życia. Dla takiego pojmowania podań niema podań właściwych i niewłaściwych („echte“ — „unechte“ Sagen) jak to rozróżniają niektórzy romaniści, wszystko ma swoją wartość a niekoniecznie tylko owa pierwotna „praforma“. Mit nie musiał od początku wchodzić w skład podania; często później dopiero pod wpływem literackich tradycji wszedł z niemi w kontakt. Tak n. p. podanie o junaku Starkadzie dostaje się do Norwegii i Islandyi i tam dopiero Starkad zostaje wyposażony w nadzwyczajne własności ducha a bogowie Thor i Odyn biorą jego losy w swe ręce.

Prace Olrika stanowią epokę w heroologii. Cechuje je nadzwyczajna subtelność i sztuka analizy, świetne odczucie tonu

i nastroju każdego podania, głębokie zrozumienie całej tej bujności nordyjskiej a zwłaszcza zachodnio-nordyjskiej poezji, zmysł ujęcia wewnętrznej struktury i praw rozwoju mitu. Olrik otworzył w swych badaniach oczy na zupełnie nowe problemy zwłaszcza dzięki szerokiemu uwzględnieniu czynnika folklorystycznego. Jeśli słusznym jest postulat, żeby wielki uczony był artystą, to Axel Olrik urzeczywistnił w zupełności ten ideał.

7. Główną zdobyczą badań A. Olrika było, że patrzył on na podania jako na utwory poetyckie. Wszelako inni badacze, którzy, idąc w ślady Grundtviga i Olrika, z tego punktu widzenia badali podania, nie zdołali się znowu uchronić od pewnej jednostronności i zeszli na bezdroża. Tak przedewszystkiem holenderski uczony R. C. Boer.¹⁾ Jeśli prace Olrika zawierają biologię podań, to prace Boera chyba ich anatomię. Punktem wyjścia jego badań stanowi czysto abstrakcyjna formuła n. p. „podanie o wyzwoleniu“ (Erlösungssage), poszczególne zaś motywy badania, schodzą do roli obojętnych, rozmaicie skombinowanych dodatków. Celem badania jest sprowadzić właśnie poszczególne fabuły do owej zasadniczej formuły i wykazać tą drogą, że reprezentuje ona pierwotne i jednolite podanie. Tym pomysłem i konstrukcyom niekiedy bardzo bystrym, tym schematom Boera brak odczucia dla życia poezji i organizmu podania. Doszukiwanie się w podaniach i ich kontaminacyach logicznych związków („Die Logik der Hagensage“ w Nibelungensage T. I. § 5) wykazuje najlepiej jak czysto racjonalistycznie Boer traktuje podania. Koroną usiłowań Boera jest schematyczne zestawienie wzajemnego stosunku motywów. Takie schematy ładnie przedstawiają się na papierze, ale ta metoda „analityczna“, jak ją Boer nazywa, jest często parodią idei rozwoju i stoi w sprzeczności z zasadą, że każde źródło podania musi być ocenione na tle jego własnego horyzontu.

Pewną jednostronność okazują również badania Fr. Panzera z tą wszelako różnicą, że Panzer ma o wiele więcej odczucia dla poezji, niż Boer, który traktuje motywy jak alge-

¹⁾ Z licznych jego heroologicznych prac najważniejsze są „Untersuchungen über Ursprung und Entwicklung der Nibelungensage“ Halle 1906—09, „Die Sage von Ermanarich und Dietrich“ Halle 1910, oraz broszura polemiczna „Methodologische Bemerkungen über die Untersuchung der Heldensage“ Amsterdam 1911. Trafny sąd o jego pracach wydał G. Neckel w Anzeiger f. deutsches Altertum, t. XXXIV, str. 135.

braiczne wyrazy równania.¹⁾ Założenie Panzera jest takie same jak Grundtviga i Olrika. „Heldensage (ist) von der Poesie nicht nur überliefert sondern erst geschaffen“ (Märchen, str. 37) „Es ist eine geläufige Behauptung, dass Ausgangspunkt und Grundlage der Heldensage stets die Geschichte sei; diese Auffassung wird aber den Tatsachen nicht gerecht. Denn es lässt sich meiner Überzeugung nach an mehr als einem Punkte nachweisen, dass Heldensage auch aus Märchen entwickelt ist“ (ibid.) To przeświadczenie jest zasadniczą tezą Panzera a jej udowodnieniu poświęcone są jego dzieła. „Griff ein epischer Sänger der Völkerwanderungszeit, ein „scop“ ein Märchen auf, so behandelt er es natürlich mit den technischen Mitteln seiner Kunst und im Geiste seiner Zeit und so ward aus dem Märchen unter seinen Händen ganz von selbst, was wir Heldensage nennen“. Baśń jest zatem pracomórką podania.

Panzer zanalizował poemat i podanie o Kutrunie i starał się udowodnić, że jądrem tego podania jest baśń o Goldenerze („Goldenermärchen“). Główna osnowa tej baśni jest: młody królewicz pełni służbę dworską na obcym dworze królewskim. Opiekuńczy demon użycza mu złotych włosów, tem zwraca uwagę królowej i zyskuje jej rękę. W osnowę tej baśni jest nadto, zdaniem Panzera, w podaniu o Kutrunie wpleciony szeregi motywów z innych baśni ludowych. Ale takie sprowadzenie podania o Hildzie i Kutrunie do motywów wspomnianej baśni nie da się przeprowadzić bez gwałtownych naciągów. Przede wszystkim zasadniczy ton podania o uprowadzeniu przemocą narzeczonej — objaw dla czasów bohaterских charakterystyczny — różny jest od spokojnego toku baśni. Panzer — w analizie przewyższający Boera — popada w ten sam błąd co Boer; goniąc za jakąś pra-baśnią czy pra-podaniem, uważa wszystkie treści podobne opowiadania za warianty tej zasadniczej formuły. Jest przecież raczej rzeczą naturalną, że opowiadanie zawdzięcza swe powstanie i rozszerzenie temu, co nowe i interesujące, a nie temu co przekazane, stare i do innego, co znane

¹⁾ Friedrich Panzer ogłosił z zakresu heroologii następujące prace: „Hilde-Gudrun“, Halle, 1901; „Das altdeutsche Volksepos“, Halle, 1903; „Märchen, Sage und Dichtung“, München, 1905; „Studien zur germanischen Sagengeschichte“, t. I, Beowulf, München 1910, t. II, Siegfried, München 1913.

podobne. Podobieństwa nadto, na które Panzer zwraca uwagę, są to mało ważne szczegóły a nie istotne motywy.

To samo odnosi się do anglosaskiego podania o Beowulfie. Podczas gdy Müllenhoff interpretował to podanie jako mit, a nowsi badacze skłonni byli widzieć w Beowulfie postać historyczną, twierdzi Panzer, że jest to „das durch die Kunst des skop zur Heldensage gewandelte Märchen vom Bärensohn“ (Beowulf, str. 254). Druga zaś część podania — Beowulfs Draehenkampf — jest „eine verbreitete, stets örtlich gebundene Volkssage“; „Märchen und Volkssage wurden dadurch zur Heldensage, dass sie von einem skop zum Gegenstand seiner Dichtung gemacht wurden...“ I tu stwierdzić wypada, że podobieństwo między baśnią a podaniem jest bardzo powierzchowne, w baśni niema mowy o walce ze smokiem i tragicznym końcu bohatera. Panzer wykazał, że tylko niektóre motywy baśni zjawiające się w baśni są bardzo stare, może nawet indo-europejskiego pochodzenia; Panzer stara się dalej dotrzeć do tego, jaką formę miała ta baśń w tym kraju który może uchodzić za ojczyznę podania. To nie wystarcza; należy badać nie tylko pierwotne formy, ale i drogi wędrówki baśni. Panzer wreszcie nie kładzie dostatecznego nacisku na to, czy zgodność baśni z podaniem jest istotną, czy polega rzeczywiście na wzajemnym związku, czy też idzie tylko o niezawisły rozwój dwu odrębnych szeregów. Studya Panzera mają raczej znaczenie dla badania baśni, przyczem olbrzymi balast materiału porównawczego przypomina metodę filologii niderlandzkiej „cum notis variorum“. Na polu badań heroologicznych badania Panzera istotnego postępu nie oznaczają.

8. Z innego punktu widzenia rozpatrują podania psychoanalitycy.¹⁾ Zdaniem Freuda znaczna ilość zachorzeń ner-

¹⁾ Mianem psychoanalizy określa się pewien kierunek w patopsychologii i psychologii, którego twórcą jest Zygmunt Freud. Skróty jego poglądów znaleźć można w książeczce Freuda „O psychoanalizie. Pięć odczytów...Przełożył Dr. Ludwik Jekels“ Lwów, 1911, oraz w książeczce Jekelsa „Szkic psychoanalizy Freuda“ Lwów, 1912. Główne dzieło Freuda: „Traumdeutung“ Lipsk, 1900. W związku z omawianymi tu problemami pozostaje: Dr. Otto Rank i Dr. Hans Sachs. Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Geisteswissenschaften“ Wiesbaden, 1913 (zwłaszcza rozdział drugi „Mythen und Märchenforschung“); Otto Rank „Der Mythos von der Geburt des Helden“ Leipzig, 1909; „Die Lohengrinsage“, Leipzig, 1911; „Das Inzest-Motiv in Dichtung und Sage“, Leipzig 1912.

wowych i duchowych ma swe źródło w tem, że pewne afekty, wytracone ze świadomości istnieją dalej w podświadomości i oddziałują na naszą świadomość, wywołując cały szereg uchyleń, zapór i tamując normalny bieg życia psychicznego. Freud liczy się głównie z afektem płciowym. W marzeniach chorego zwłaszcza sennych afekty te wydobywają się na powierzchnię. Nasze marzenia są wyrazem naszych pragnień a te dadzą się zredukować do dwu typów: erotycznych i ambicyjnych. Marzenia poety tem tylko różnią się od marzeń innego człowieka, że poeta potrafi im nadać formę dla innych interesującą -- są one jednak zawsze dziełem wyobraźni. Dla poznania jej działania badanie snów oddaje szczególne usługi. Sny dzieci mają charakter przeważnie egoistyczny, częste są w nich marzenia o śmierci rodzeństwa; miewają też podkład seksualny a ujawnia się to w marzeniach sennych odnoszących się do rodziców. W marzeniach tych występuje ten afekt seksualny, który zwraca się do rodziców, z pewnem wrogiem zabarwieniem wobec rodzica odmiennej płci. Zdaniem Freuda podanie o Edypie jest typowym objawem tego dzieciennego marzenia. Los Edypa budzi w nas dlatego właśnie pewne uczucie wstrętu, bo i my może kierowaliśmy nasze pożądanie płciowe ku matce, a pierwszy objaw naszej nienawiści skierowany był ku ojcu („Traumdeutung“ str. 190).

Jeden ze zwolenników teoryi Freuda, Rank poświęcił motywowi kazirodztwa w poezyi osobne dzieło, a w rozprawie p t. „Der Mythos von der Geburt des Helden“ (należałoby użyć wyrazu „podanie“) analizuje podania tego typu jak o Mojżeszcu, Cyrusie i Romulusie. Motyw prześladowania syna przez ojca, ma wedle Ranka swe źródło w nienawistnych uczuciach dziecka wobec ojca, wyratowanie zaś dziecka jest wyrazem życzeń, snującego fantazje czy też marzącego dziecka. Dwie pary rodziców w podaniu symbolizują rzeczywistą i wymarzoną parę rodziców. Wedle tej samej metody analizował Rank i podanie o Lohengrinie, wyprowadzając jego motywy z dziedziny podobnych marzeń jak te, które występują w podaniu o Edypie. Idzie i tu o stosunek dziecka do ojca i matki a raczej o pewne rodzaje nastawienia się do otoczenia i ich projekcje na zewnątrz, a dzieje się to w gruncie rzeczy „zur Befriedigung der diesen Einstellungen zu Grunde liegenden erotisch-ehrengeizigen Wünsche und Triebe des heranreifenden Individuums“.

Teorye Ranka są uogólnieniem pewnych słusznych obserwacji, próbą zastosowania metody, która do wyjaśnienia pewnych zjawisk niewątpliwie się przyczyniła, do całych kompleksów, niemal do ogółu zjawisk duchowych. Ta jednostronność jest ciemną stroną tej metody ale nie należy zapominać o jasnej. Rzuca ona światło na źródła pewnych motywów podań, wykazuje, że są one bardzo głęboko ukryte w psychice ludzkiej. Źródłami temi są najsilniejsze popędy i afekty ludzkie, które u pierwotniejszego człowieka z tem większą występują siłą. A że podania o bohaterach z tej fazy rozwoju ludzkości pochodzą, więc do zrozumienia pewnych motywów, stale się w nich powtarzających, studia metodą psychoanalityczną przeprowadzane mogą się przyczynić, o ile ta metoda nie jest stosowaną przez dyletantów na polu filologii i historii.

III. O pierwiastkach i istocie podań.

9. Z zestawionego tu przeglądu głównych typów badań heroologicznych, dokonanego głównie na materiale dotyczącym podań germańskich, widać całą mnogość problemów i różnorodność w pojmowaniu istoty i rozwoju podań. Główne problemy heroologiczne dadzą się zredukować do zasadniczej kwestyi: jaką rolę wyznaczyć wypada przy tworzeniu podania każdemu z tych trzech pierwiastków: tj. mitycznemu, historycznemu i poetyckiemu ¹⁾).

Stwierdzić przedewszystkiem wypada w odniesieniu do pierwiastka mitycznego, że między mitem a podaniem istnieją zasadnicze różnice. Podanie jest związane z pewną określoną epoką, choćby to nawet była „heroiczna” rachuba czasu, mit jest bezczasowy. Podanie przywiązane jest do określonego miejsca, w mitach brak przeważnie wszelkich określonych lokalnych wskaźników. Podanie wprowadza więcej osób, w micie występuje zwykle bardzo mało postaci. Różnice więc są tak zasadnicze, że trudno uznać, by jedno mogło przecho-

¹⁾ Inna kwestya jest naturalnie, czy wogóle wystarczy przyjąć te trzy pierwiastki. Tej kwestyi poświęcił zasadnicze rozważania Andreas Heusler w rozprawie pt. „Geschichtliches und Mythisches in der germanischen Heldensage“ w Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften in Berlin 1909 II. Halbband str. 920. Por. też jego artykuł „Heldensage“ w wydawanym przez J. Hoopsa Reallexicon der germanischen Altertumswissenschaft II str. 488.

dzieć w drugie, z drugiego powstawać i raczej niż o historyzacyi mitu, jak tego chciał Müllenhoff, mówić można o „mityzacyi“ historycznego podania — „die Steigerung des Geschichtlichen zum Mythischen“ jak to określa Panzer.

W literaturze podań znane są wypadki, że ten element mityczny jawia się znacznie później na podłożu historycznym.¹⁾ W każdym podaniu tkwi moment etiologiczny. W skład wielu podań, zwłaszcza rzymskich, wchodzi „mity etiologiczne“ tj. rzekomo historyczne opowiadania, mające wyjaśnić powstanie pewnych historycznych zjawisk. Ten moment etiologiczny gra ważną rolę w podaniach lokalnych o miejscowościach zwłaszcza cudownych. Lud — t. zn. tworzący dla niego poeci — starają się wytłomaczyć wszelkie niezwykle fizyczne czy też psychiczne siły w człowieku jako działanie demoniczne. Kto nie jest zwykłym zjadaczem chleba, ten albo stoi w jakimś związku z bogami lub też jest ich potomkiem. Tłum albo odrzuca z szyderstwem to, co jest nadzwyczajnem, albo też zaprzecza mu pochodzenia ludzkiego i widzi w tem nadziemskie siły. Tak przechodzi historia w mit²⁾.

To co się w podaniach zwykło zwać pierwiastkiem mitycznym obejmuje sferę nadmysłową³⁾. Są to wytwory wyobraźni poety, w życiu realnem niemożliwe, które symbolizują albo zjawiska przyrody albo zdarzenia historyczne. Należy tu więc wkraczanie w akcyę podań bogów, walkiryi, nimf, olbrzy-

¹⁾ Por. W o l l n e r „Untersuchungen über die Volksepik der Grossrussen“ str. 31. Liczne przykłady w Olrika Heltedigtning.

²⁾ Nie odnosi się to bynajmniej tylko do czasów dawnych. Bo oto co pisze Gerhart Hauptmann o Strindbergu. „Wer in einer solchen Natur keine Grösse sieht, der wird sie auch nicht in der Sage von Prometheus finden... oder in dem Mythos vom Wieland dem Schmied“. (Berl. Tagbl. z 23. stycznia 1912). Erick Marcks pisze o Fryderyku Wielkim „Er gehört zur Mythologie unserer Welt... wie es in früheren Tagen nur die biblischen Gestalten und Helden des griechisch-römischen Altertums, auch er vom Hauche der Sage umweht, wirklich und symbolisch zugleich, unwahrscheinlich und selbstverständlich“ (Neue Rundschau 1912 str. 161). To samo da się powiedzieć o Kościuszcze.

³⁾ Por. Nutt „Problems of heroic legend“: „This is the characteristic of myth, its contents are not only invented, they are as a rule invented outside any possible limit of human experience“. (The second International Folk-lore Congress 1891. Papers and Transactions Londo 1892 str. 113 nast.). Por. też VI i VII rozdział cytowanego dzieła Chadwicka. Tytuł rozdziału VI jest „Supernatural Elements“.

mów. Mityczne rysy wszelako w podaniach nigdzie nie okazują się konstytutywnymi, raczej służą tylko do przyozdobiania lub idealizowania wypadków. Podania starogermańskie — z pośród nich niektóre wolne są zupełnie od wszelkiego pierwiastka cudowności — zajmują pod tym względem miejsce pośrednie pomiędzy greckimi a starofrancuskimi, które są wolne od pierwiastka mitycznego. Wedle trafnej uwagi Usenera ¹⁾ nakrył w podaniach greckich ideał mityczny prawie zupełnie postacie ze wspomnień historycznych, w podaniach starogermańskich zostały one tylko wyidealizowane i oświecone mitycznym blaskiem.

10. I co do roli pierwiastka historycznego nie brak uczonych, którzy przeciągają strunę i we wszystkich postaciach i rysach dopatrują się podstaw historycznych. Jest wiele postaci w podaniach, których imion nie przekazuje żadna kronika i którym tylko na podstawie pewnego prawdopodobieństwa przypisuje się historyczną egzystencję. Co do innych postaci istnieje znowu niezgodność, jakie historyczne postacie imionom w podaniach występującym odpowiadają. Czasem te imiona są niejasne lub nawet sfingowane. ²⁾ Gdy mowa o roli historycznego pierwiastka w podaniach idzie jednak przede wszystkim o samo ujęcie substancji historycznej w podaniach. Lud nie interesuje się zjawiskami historycznymi, zachowuje w pamięci to, co głównie uwagi godne, ale paczy i przekręca. O ile idzie o zdarzenia i wypadki mało znaczące, giną one szybko i błędą. To

¹⁾ Hermann Usener *Der Stoff des griechischen Epos* w *Sitzungsberichte der kais. Akad. d. Wiss.* in Wien t. 137 str. 14.

²⁾ Kwestya imion jest dla badań heroologicznych niezmiernie ważną. Co do imion sfingowanych por. Müllenhoffa klasyczną interpretację rozdz. 56 wyciągu Jordanesa z Cassiodora w *Mon. Germ. Hist. Scriptores antiqui* V, 2 str. 147. Co do budowy imion wymienić wypada świetne odkrycia Edwarda Schrödera (*Die deutschen Personennamen* Göttingen 1907, mowa uniwersytecka). Co do problemów, jakie się nasuwają przy historycznej interpretacji imion, wypada wskazać na polemikę między Voretzschem (*Epische Studien* T. I, Halle, 1900) a Müllenhoffem co do znaczenia imion Hugdietrich i Wolfdietrich w podaniach austrzyjskich. W związku z tem stoją wywody H. Schneidra „*Die Gedichte und die Sage vom Wolfdietrich*“, München, 1913. Te same imiona występują w różnych formach, por. E. Sievers w *Ark. f. nordisk fil.* V, 195 oraz A. Heusler. *Heldennamen in mehrfacher Gestalt* w *Zeitschrift f. deutsches Allertum* t. LII, str. 97. Osobno traktuje Chadwick na str. 64 swego dzieła o „*the use of heroic names in England*“.

też podania wytwarzają się naturalnie około osób i zdarzeń, które wywarły głębokie wrażenie na duszę narodu.¹⁾ W samym procesie powstawania podań wypada odróżnić dwa stadia: jedno poniekąd nieświadome, które tłumaczy się psychicznym ustrojem człowieka, drugie świadome lub półświadome, będące wyrazem estetycznych potrzeb człowieka.

Najgłębszem i najważniejszym źródłem owych przemian, jakim ulega substancja historyczna w psychicznym organizmie człowieka, są ogólne prawa jego funkcjonowania, samoczynna działalność umysłu, który przy pomocy twórczej syntezy (Wundta pojęcie „schöpferische Synthese“) i operacji przetwarza wrażenia rzeczywistości, w tym wypadku historycznej.²⁾ Odpowiednio do tego automatycznego niemal i spontanicznego przetwarzania rzeczywistości wydaje nasz umysł sądy o faktach i zdarzeniach, wypowiada się o nich i przekazuje swoje sądy innym, późniejszym pokoleniom. W owym pierwszym stadium redukuje się kwestya powstawania podań do twórczej syntezy i wypowiadania („Aussage“).³⁾ Sam sposób ujmowania i przetwarzania w naszym umyśle rzeczywistości historycznej dokonywa się co prawda przy pomocy funkcji intelektualnych, ale podlega także czynnikom irracjonalnym — dogmaty, przesady, wierzenia, uczucia i pragnienia odgrywają tu ważną rolę.⁴⁾ Na podstawie danych poszczególnych faktów staramy się wytworzyć obraz

¹⁾ „Wir finden überall, wo Sage und Geschichte sich zu verschmelzen scheinen, die Erscheinung, dass die Sage jede Verbindung mit der Geschichte zurückstösst und sie von dem Felde, auf welches sie sich ansiedeln will, vertreibt, um es gänzlich mit ihren Erzeugnissen zu füllen“ v. H a h n *Sagenwissenschaftliche Studien*, Jena, 1876, str. 68. „Je tiefer diese Eindrücke sind, desto mehr macht sich unwillkürlich die Neigung geltend, die geschichtlichen Tatsachen ins Wunderbare oder Übernatürliche zu erheben. Auch durch gesteigerte Bildung wird der Trieb niemals gänzlich unterdrückt“ U s e n e r str. 2.

²⁾ Nie każda rzeczywistość jest historyczną. O „historyczności“ zjawiska stanowi jego stosunek do pewnych ogólnych wartości. Por. co do pojęcia historyczności wywody W. Windelbanda w jego *Einleitung in die Philosophie* str. 240.

³⁾ W swej książce „Beiträge zur Psychologie der Aussage“ definiuje Wiliam Stern „Aussage“ jako „Funktion, welche gegenwärtige oder vergangene Wirklichkeit durch menschliche Bewusstseinstätigkeit zur Wiedergabe zu bringen sucht“.

⁴⁾ Co do roli tego czynnika należy porównać: Heinrich Maier *Psychologie des emotionalen Denkens*. Tübingen 1908.

przebiegu danego historycznego zjawiska, czy też obraz pewnej postaci historycznej. W naszych wyobrażeniach i spostrzeżeniach natrafiamy na liczne luki i staje się poprostu naszą potrzebą duchową uzupełniać je. Chcemy mieć pełne obrazy. Ta potrzeba wpływa już ujemnie na zeznania naocznych świadków a cóż dopiero gdy relacja przechodzi z ust do ust; głównie przez to podawanie sobie powstaje z historii podanie. U jednostek psychicznie wybitniejszych — więc n. p. poetów — wchodzi tu w grę ów drugi moment. świadomy, pewna potrzeba estetyczna. Formowanie substancji historycznej odpowiada wymaganiom estetycznym uwarunkowanym etnicznie i indywidualnie. Zależy to naturalnie także od t. zw. poczucia historycznego. Podaniom starogermańskim brak tego poczucia, nie łączą one faktów na tle jakiejś ogólnej idei jak: państwo, religia. W podaniach starofrancuskich jest żywo rozwinięte poczucie narodowe i wszelkie dziejowe przeciwieństwa n. p. Francuzi — Maurowie, chrześcijaństwo — islam wyraźnie się zarysowują.

Proces powstawania podań w tem pierwszym stadium opisał świetnie duński uczyń Valdemar Vedel w dziele p. t. „Heltetiv“, będącem prawdziwą biologią poezji bohaterkiej.¹⁾ Podług rozmaitych praw psychicznych, praw pamięci i wyobraźni, kojarzenia i wyboru, przetwarzają się fakty historyczne w podania. Niema tu mowy o perspektywie i chronologii. Podanie wszędzie dopatruje się związku, łączy, kombinuje. Znakomity bohater musi mieć znakomitego ojca; tak powstają genealogie rodów.²⁾ Zagmatwane zdarzenia upraszcza poeta ludowy, zgęszcza, skraca; z różnych francuskich Wilhelmów robi jednego, Wilhelma z Oranii. Wielkie ruchy narodowe występują jako prywatne sprawy bohaterów, jednostek. Tradycja stwarza specjalne ujęcie osób i faktów, rysy występują wyraźniej, barwy występują jaśniej niż w rzeczywistości historycznej. Tradycja ta operuje pewną ilością stałych typów: potężny władca, pobożna lub zła królowa, sługa wierny lub zdradliwy. „In der Sagentradition spitzt sich Alles zu, potenziert sich, wird typisch. Aristokratisch ist die Sage, sie hält sich

¹⁾ Używałem niemieckiego wydania „Heldenleben“ w zbiorze „Aus Natur und Geisteswelt“ t. 292 (zwłaszcza str. 22 i nast.).

²⁾ Rola interesu rodowego przy powstawaniu podań nie została jeszcze należycie uwzględnioną; należałoby tu nawiązać do badań Bédier'a i odpowiednio je rozszerzyć.

nur an die Höhepunkte des Lebens... Alles wird in seiner typischen Gestalt gesehen... Nur die konstanten allgemeingültigen Züge des Lebens stellt die Sage dar; allein die ideale Wahrheit befestigt sie und idealisiert durch Vergrößerung. In der Welt der Phantasie wächst Alles mit der zeitlichen Entfernung". (str. 23).

Odnosząc zaś do tego drugiego stadium, świadomej estetycznej stylizacji opisał Axel Olrik główne prawa, podług których ona się dokonuje.¹⁾ Są to prawa tego rodzaju jak n. p. „prawo wstępu i zakończenia“. Podanie nie wchodzi od razu in medias res ani też nie urywa się gwałtownie; postępuje powoli, wznosi się ku temu, co wzrusza i porusza, nie kończy się katastrofą, lecz stara się uspokoić słuchacza. Albo „prawo trójczelności“: liczba trzy ma specjalne znaczenie w podaniach. Albo „prawo dwoistości scenicznej“: zwykle występują naraz dwie tylko osoby. Specjalną właściwością poezji ludowej jest jej „Einsträngigkeit“ — poezja ludowa trzyma się w toku opowiadania jednej linii, nie cofa się wstecz, by uzupełnić brakujące założenia. Szczyt swój osiąga opowiadanie zwykle w jednej lub dwu sytuacjach natury plastycznej n. p. Perseusz z głową Meduzy. Podanie ma swoją specjalną logikę, której podstawy metafizyczne stanowi ogólne uduchowienie zjawisk, prawa magii i t. zw. sympatii. Logika ta opiera się naturalnie tylko na prawdopodobieństwie wewnętrznem a o zewnętrzne się nie troszczy.

11. Z przytoczonych wywodów widać jak przetwarza się i ulega stylizacji w twórczej fantazji substancja historyczna. Podanie nie da się „wyjaśnić“ przy pomocy historii. Historia daje tylko zewnętrzną podnetę, asumpt do powstania podań, niekiedy daje tło, ale jądro podań stanowi poezja. Każde podanie historyczne lub o bohaterze ma dwa oblicza: prawda historyczna i poetyczna spływa się tu w jedność zarówno dla opowiadającego jak i dla słuchacza. Przeważa wszelako moment artystyczny i estetyczny. A przecież odróżnia się a nawet przeciwstawia podanie poezji, zwłaszcza od czasów Müllenhoffa. Rola pierwiastka poetyckiego w podaniach wymaga wyświeślenia. Kwestya stosunku podania do utworów poetyckich,

¹⁾ „Epische Gesetze der Volksdichtung“ w Zeitschrift für deutsches Altertum“ t. LI, str. 1 i nast.

zwłaszcza poematów epickich, była w ostatnich czasach żywo dyskutowaną przez romanistów.¹⁾

Wśród romanistów nie brakło takich, którzy wręcz odmawiali podaniom istnienia. I tak twierdził Gautier „La plupart de ces déformations de la vérité ont du certainement se produire tout d'abord dans les chants lyrico-épiques, dans les cantilènes, dans les complaintes, dans les rondes, et c'est de là, presque toujours qu'elles ont passé dans l'épopée“. Teoria kantylen — mająca swe źródło w poglądach Fr. A. Wolffa i Lachmanna — której to zdanie Gautier'a jest wyrazem, neguje istnienie podań („tradition orale“) a sądzi, że rzeczywistość historyczna przetwarza się od razu w pieśni, z których powstały wielkie poematy epickie. Również Gaston Paris — choć nie zupełnie konsekwentnie — uważał „cantilénæ, chants lyrico-épiques, chants contemporains“ za podstawę poematów epickich. Z romanistów francuskich pierwszy Paul Meyer zwrócił uwagę na rolę i znaczenie podania²⁾, lecz dopiero Voretzsch uznał je za konieczne i istotne ogniwo między historycznymi faktami a eposem. Voretzsch tak określa „Heldensage“: „Sie bereitet den dürrén historischen Stoff für die Dichtung. Sie ist die kürzere, einfachere, kunstlosere Form, aus welcher der Dichter mit individueller Kunst erweiternd und detaillierend, das Epos gestaltet“ (Ep. St. 47). Ale z tego widać, że i Voretzsch przeciwstawia „Heldensage“ i „Dichter“, podobne odróżnienie czyni także John Meier³⁾. Czyimże wytworem byłoby podanie? „Ludu“ — odzywa się w zmodyfikowanej formie romantyczny pogląd. Badania nad powstaniem podań germańskich, (przedewszystkiem Olrika) wykazały, że nie można oddzielać poematów bohaterskich (Heldendichtung) od podań o bohaterach (Heldensage), a ponieważ podania są poezją, muszą być także dziełem poetów a nie jakiegoś mitycznego „ludu“. ⁴⁾

¹⁾ Voretzsch „Die französische Heldensage“, Heidelberg, 1894, oraz jego „Kritische Bemerkungen über Begriff und Bedeutung der Sage“ w Epische Studien, t. I (por. Wechsler w Zeitschrift für romanische Philologie, t. XXV, str. 450 i nast.).

²⁾ W „Recherches sur l'épopée française“ 1867.

³⁾ „Wesen und Werden des Volksepos“ Halle 1909.

⁴⁾ Por. świetne wywody Heuslera o książce J. Meiera w Anzeiger für deutsches Altertum t. 33, str. 135 i nast.

Dwie były przyczyny dlaczego nie uznawano podań jako odrębnej formy, w której historyczna rzeczywistość przetwarzала się w poetyczną, względnie dla których między podaniem (Sage) a poezją (Dichtung) czyniono zasadniczą różnicę. Pierwszy powód to zbyt ograniczone pojęcie formy poetyckiej. Kładziono nacisk wyłącznie na formę zewnętrzną (język, rym, rytm), nie liczone się z formą wewnętrzną tj. ujęciem materiału historycznego przez psychikę poety, a to jest właśnie, owa forma wewnętrzna, nadająca podaniu specyficzny charakter poetyczny, który trafnie opisał Vedel. Wszak i Voretzsch (Ep. St. 1, 29) pyta się, czy epos różni się od podania tylko formą zewnętrzną, t. zn. że poecie przypadłoby w udziale tylko zadanie rymowania poezji podania. Pod tym względem Heusler w innym kierunku idzie znowu zbyt jednostronnie i liczy się prawie wyłącznie z przekazywaniem treści podań w formie związanej. Jego teoria powstawania kompleksów epickich¹⁾ nie drogą zbioru pieśni, lecz drogą wzdęcia się poszczególnej pieśni („Anschwellungstheorie“) da się jednak pogodzić i z prozaiczną tradycją ustną. Podobnie bowiem jak w pieśniach istnieje i w podaniach dążność dośrodkowa i podobnie jak pieśni przyciągają się też i podania wzajemnie i łączą się w kompleksy. W postaci Fausta zespala się szereg podań o czarnoksiężnikach.

Drugim powód, dla którego odmawiano podaniom w formie prozaicznej bytu, formuluje Panzer („Märchen...“ str. 31). Zwraca on uwagę, że epeje przytaczają nieraz tak dokładnie najdrobniejsze szczegóły historyczne, że przy prozaicznej tradycji ustnej nie można by sobie tego wytłomaczyć. „In mündlicher Überlieferung aber gibt nur künstlerische Form den ewigen Odem, der das Leben über seine natürlichen Grenzen hinaus durch Jahrhunderte weiterträgt“ (str. 32). Panzer ma tu oczywiście na myśli tylko formę zewnętrzną. Ale i ten argument nie wytrzymuje krytyki. Mamy dowody, że w formie prozaicznej zachowały się podania mnicha ze St. Gallen lub podania u kronikarzy frankońskich²⁾.

¹⁾ Rozwinął ją w swej broszurze „Lied und Epos in germanischer Heldendichtung“. Na teorię jego wpłynął W. P. Ker „Epic and Romance“, London 1906. O problemie tym informuje K. Trybowski w „Bibliotece warszawskiej“ 1913, str. 648 i nast.

²⁾ Por. Voretzsch „Das Merovingerepos und die fränkische Heldensage“ w „Philologische Studien für Sievers“ Halle 1896, str. 55 i nast.

Nasuwa się tu więc zasadniczy problem podawania podań. Teorya kantylen, twierdziła, że jest to możliwe tylko w formie pieśni. Ostateczny cios teorii kantylen zadały badania Ph. Augusta Beckera ¹⁾ i J. Bédiera. Postawiono pytanie, dlaczego w w. XII zaczęto opiewać w eposejach francuskich Karola Wielkiego, jego bohaterów i ich walki — zatem wypadki z przed 300 do 350 lat, tak jakby dziś zaczęto opiewać raptem wypadki z czasów wojny trzydziestoletniej. Na kwestyę tę dał odpowiedź Ph. Aug. Becker w odniesieniu do podań o Wilhelmie z Tuluzy. Przeczy Becker, jakoby o bohaterze tym zaraz za życia spiewano pieśni — pozostały tylko niejasne wspomnienia przywiązane do miejsca, w którym życia dokonał (założony przez niego klasztor Gellone w południowej Francji). Mnisi tego klasztoru, chcąc podnieść chwałę założyciela, sfingowali i sfalszowali „vita S. Guilhelmi“, bając o jego rzekomych walkach z Teobaldem i Saracenami o miasto Orange. Podobnie źródłem podań o Rolandzie był grób jego w Blaye, a ważnym momentem w rozszerzeniu podań okoliczność, że Roncevaux leżało na drodze pielgrzymek do St. Jago de Compostella. „So stuft sich das Verhältnis der epischen Erzählung zur Geschichte in reicher Skala ab; von der aus Lokalinteressen erwachsenden historisch fundierten Sage bis zu den verschwommensten allgemeinen Geschichtserinnerungen, von der ausführlichen wahren Erzählung bis zu einzelnen versprengten Namen, von der echten Überlieferung... bis zur anekdotischen Wandersage“ (Grundriss str. 35).

Rozpoczęte przez Beckera badania poprowadził w wielkim stylu Joseph Bédier ²⁾. Zdaniem jego do opactw, klasztorów i kościołów są przywiązane wspomnienia o bohaterach. Wykazał on istnienie 29. kościołów, w których przechowywane są szczątki bohaterów w relikwiarzach i grobach, z 20 innymi kościołami i okolicznymi lasami, górami, jaskiniami, związane są podania o tych bohaterach. Miejscowości te znajdują się przeważnie na drodze pielgrzymek do miejsc cudownych. Te

¹⁾ Ph. Aug. Becker „Die altfranzösische Wilhelmssage“ Halle 1896; „Der südfranzösische Sagenkreis und seine Probleme“ Halle 1898; „Grundriss der altfranzösischen Literatur“ I. Teil. Heidelberg 1907.

²⁾ „Les légendes épiques“ Paris 1908 i nast., cztery tomy. Skrót poglądów swoich podał Bédier p. t. „De la formation des chansons de gestes“ w czasopiśmie „Romania“, t. 41, str. 1 i nast.

drogi pielgrzymek odgrywają w chansons de gestes ważną rolę. Mnisi klasztorni utrzymywali ścisłe związki z wędrownymi poetami („jongleurs“), ci zaś ów lokalny materiał podaniowy przyoblekali w popularną poetycką formę i rozszerzali po kraju. Między mnichami a owymi wędrownymi poetami były ciągłe literackie stosunki, jedni czerpali od drugich, bo i mnisi, pisząc życiorysy bohaterów (vitae) czerpali z materiału owych wędrownych poetów. Ci poeci wabili swemi piosnkami lud do klasztorów, wielbiąc czyny pogrzebanych tam bohaterów. Ale i inne miejscowości, leżące na drodze ku tym sławnym miejscom były połączone węzłem podaniowym z głównymi centrami. I tak we wszystkich miejscowościach, położonych na „via Tolosana“ opowiadają coś o Wilhelmie. Podania się łączyły, sława bohatera rosła. Zdaniem więc Bédiera rycerskie epepeje francuskie nie powstały bynajmniej z okolicznościowych pieśni, śpiewanych rzekomo wśród zgiełku i szczerku oręża lecz z opowiadań, mających swe źródło u grobów i relikwiarzy w dusznej atmosferze klasztornej lub w zapyłonych bibliotekach. Badania Bédier'a są poniekąd restytucją podań. Przywiązane do tego lub owego miejsca podania żyją w pamięci ludzi, którzy tam mieszkają i przechodzą z ust do ust.

12. Badania Beckera i Bédiera dotyczą przedewszystkiem przekazywania, podawania podań. Wskazują one na miejsce oparcia się podań, które jak bluszcz potrzebują podpórek. Kwestyi powstawania podań badania te nie dotyczą; ale jasno z nich wynika, że o jakiejś epice ludowej, którąby stwarzał „lud“, nie może być mowy. Bo czas już zerwać z romantycznymi mrzonkami, z którymi tak trafnie rozprawił się A. W. Schlegel a w nowszych czasach Koegel¹⁾ polemizując z Voretzschem. Zbyt może radykalnie pisze on: „Ich erkläre dem gegenüber, dass es für mich weder das dichtende Volk noch „Volksdichtung“ überhaupt gibt und dass ich jede Folgerung ablehne, die sich auf diese romantischen Begriffe stützt. Wo ich künstlerische Eigenschaften wahrnehme.. so ist für mich auch der Künstler gegeben“. Główny udział w powstawaniu podań ma nie lud, tłum, lecz indywiduum twórcze, ci, co mają dar przetwarzania i przyozdabiania historii. Pewnie, że te podania przez nich z substancji historycznej przetworzone nie mają wyższej war-

¹⁾ W Grundriss der germanischen Philologie, 2 wyd., t. II, str. 56.

tości estetycznej, ale są one prymitywami. Tę większą wartość uzyskują dopiero, gdy prawdziwy, wielki poeta przetopi je w epos. Niektórzy uczeni dlatego negują istnienie podania jako specjalnego rodzaju poetyckiego, bo stawiają doń właśnie zbyt wysokie wymagania estetyczne i nie liczą się zupełnie z formą wewnętrzną. Odnosi się to do dalszej części przytoczonych tu wywodów Koegla.

Koegel polemizował przeciw Voretzschowi i uważał za niemożliwe, by germański „scop“ miał tworzyć w prozie, w czasach gdy o późniejszym świetnym rozwoju prozy artystycznej nie było mowy. Nikt nie twierdzi, jakoby te podania miały być jakąś prozą artystyczną — Kunstprosa — były to zwykłe opowiadania, bez wyższych tendencji artystycznych. „Was Voretzsch „Sage“ nennet, ist überhaupt ein Phantom, ein Nichts; das Wort hat ja an sich einen guten Klang und darf nicht in Miskredit gebracht werden, aber nur dann, wen wir es wie Lachmann, Müllenhoff und andere, lediglich von der stofflichen Beschaffenheit eines poetischen Stückes gebrauchen, ohne über die Form und Traditionsweise damit irgend etwas zu präjudizieren. Vollends irrig ist, wenn Voretzsch S. 56 Heldensage als „mündliche Überlieferung in ungebundener Rede“ definiert. Mit viel grösserem Rechte könnte man sagen, dass die Heldensage bei den germanischen Stämmen etwa bis zum Jahre 1000 ausschliesslich in Versen überliefert worden ist. W. Grimm und die übrigen Altmeister gebrauchten auch diesen Ausdruck nur vom Inhalt und wollten damit über die formelle Gestaltung an und für sich nichts aussagen“ (loco cit). Cała ta argumentacja opiera się na bardzo ciasnem pojmowaniu poezyi, formy poetyckiej i ignorowaniu formy wewnętrznej. „Stoffliche Beschaffenheit“, „Inhalt“ to właśnie ta. przez ujęcie owego germańskiego scopa lub innego poety przetworzona, substancja historyczna, ona już ma formę wewnętrzną „formelle Gestaltung“, choć niema może rytmu i rymu. Koegel powołuje się na zdanie Müllenhoffa: „Die Poesie mit ihrer Kunst vermag allein einer Sage erst ihre volle und nachhaltige Wirkung zu sichern, sie allein vermag auch der werdenden noch unfertigen und schwankenden eine feste für Jahrhunderte dauernde Gestalt zu geben“ Ale to co otrzymuje ową „feste Gestalt“ przestaje być eo ipso podaniem, przyczem pojęcie poezyi jest tu znowu zbyt ciasne — o „poezyi“ rozstrzyga tu znowu forma zewnętrzna. Być może, że

o ile mowa o dostępnych dla rekonstrukcji stadyach podań germańskich, tak rzeczywiście było, że treść podań ujętą była w formę poematów. Ale czy te poematy reprezentują nam właśnie najstarsze stadyum? Badania Bédier'a wykazały właśnie możliwość przekazywania w prozie; pewnie, odnoszą się one do stosunków francuskich, odnośnie do podań germańskich stosunki te były inne ¹⁾, a co do greckich i kirgizkich znowu inne. Ale przecież wypadki nowsze i najnowsze pokazują nam naocznie, jak podania powstają i rozszerzają się, nie należy tylko sądzić, żeby to miały być odrazu utwory o większej wartości poetyckiej. Słusznie żąda Heusler: ²⁾ „endlich kann man noch fragen, wieviel die ausserkünstlerische Fama, das simple Wiedererzählen und Umformen der Ereignisse, den Dichtern vorgearbeitet hat“.

Niema więc powodu odrzucać sformułowania Voretzscha, i co do artystycznej wartości między „Volkssage“ a „Heldensage“ czynić zasadniczą różnicę, bo różnica tkwi w osnowie a nie w formie. Heusler twierdzi (loc. cit.) „Die Heldensage ist nun eben einmal Dichtung, Kunstschöpfung; mit der Volkssage teilt sie den Anspruch auf Glaubhaftigkeit, daneben aber erhebt sie den Anspruch auf Kunst“. Naturalnie! Tylko nie należy tych pretensyi uważać za zbyt wygórowane. Natomiast nie do przyjęcia jest pogląd Voretzscha na podanie, jako na wytwór t. zw. poezyi ludowej. Pogląd ten tylko o tyle ma rację i tylko o tyle jest sens mówić o poezyi ludowej, ponieważ te przekonania i zapatrywania, w duchu których dokonuje się — w tym wypadku — przemiana substancyi historycznej, są wspólną własnością pewnych sfer, kół, narodów. Możemy mówiąc obrazowo nazywać lud, czy „ducha ludu“ twórcą tych utworów poetyckich, których ogół stanowi t. zw. poezję ludową. Ta przemiana odpowiada dalej pewnym tendencyjom ujęcia właściwym szerszym warstwom, tendencyjom, które objawiają się

¹⁾ Próbę zastosowania tych metod do germańskiego podania o Nibelungach podjął Hermann Fischer w Sitzungsberichte der kgl. bayr. Akad. d. Wissenschaften Jahrgang 1914, 7. Abhandlung „Über die Entstehung des Nibelungenliedes“. O wartości swych wywodów mówi autor (str. 32) „Die lückenhafte Kenntnis der alten Zeit mag da zu Kombinationen führen, die man bei vollständigerer Kenntniss vielleicht unterlassen hätte“.

²⁾ Anz. f. deutsch. Altert. T. 33, 135.

jako typizacja ¹⁾). Samo jednak ukształtowanie podań jest dziełem jednostek i tylko jednostek. W nieliterackich czasach jednak jednostka bardziej ulega wpływom ludu, otoczenia — publiczności. Gdzie brakło znajomości nazwisk zapomniano wogóle pytać o osoby i tak się wytworzyła romantyczna idea poezji ludowej. Poezja zaś ludowa jest w gruncie rzeczy poezją anonimową.

Zbytecznem dodawać, że i łączenie podań w kompleksy i cykle było dziełem świadomej i twórczej pracy jednostek. Redaktorzy starali się wyrównywać, niwelować i kombinować różnorodne rozbieżne tradycje, jako kitem posługiwali się zaś głównie genealogią i etiologią. Przy tej robocie ważną rolę odgrywało charakterystycznie dla poezji ludowej wogóle zjawisko przemiany i wymiany motywów ²⁾).

Podanie jest poezią. Ta poezja, jak każda jest dziełem twórczego indywiduum. Jego rola polegała na przetwarzaniu i stylizowaniu rzeczywistości historycznej. Ta jednostka twórcza dźwigała na sobie — jak każdy człowiek — ciężar puścizny literackiej. W modelowaniu materiału historycznego rola tej puścizny jest wcale znaczną. Słusznie też Heusler ³⁾ odróżnia obok „Geschichte“ i „eigene Erfindung“ także „vorhandenes Erzählergut“. Owa puścizna literacka obejmuje materiał z różnych czasów i bardzo różnoraki: baśnie, mity, podania ludowe, anegdoty, nowele — a także i inne podania o bohaterach. Czerpano też wiele ze starożytności — na zapożyczenia te zwrócił uwagę Konrad Hofmann oraz uczeń jego Wilhelm Hertz ⁴⁾). Ten literacki materiał osadza się niejako na podłożu historycznem i tylko ten osad chroni pierwiastek historyczny od zupełnego zwiertzenia — przyczem naturalnie właściwa „historyczność“ jego powoli zanika. Przetwarzanie materiału historycznego dokonuje się pod silnym wpływem środków poetyckiego wyrazu znanych i rozpowszechnionych w danym czasie. Poeta, zwykle domorosły, nie stwarza ich so-

¹⁾ W odniesieniu do staroniemieckiego eposu ludowego Panzer w wymienionym wyżej „Das altdeutsche Volksepos“.

²⁾ O niem por. John Meier „Kunstlieder im Volksmunde“ str. XVIII i XC.

³⁾ Na str. 943 rozprawy wyżej cytowanej.

⁴⁾ Por. jego „Gesammelte Abhandlungen“, Berlin 1905.

bie lecz rzecz przedstawia w formach znanych, utartych, odziedziczonych.

Z pośród tego dziedzictwa literackiego, wpływającego na ukształtowanie podań, przyznawali niektórzy baśniom specjalne znaczenie. Podnieść należy, że badacze pokroju Panzera za punkt wyjścia swoich zestawień brali przeważnie tylko baśnie niemieckie — opierali się zatem na indukcyi niezupełnej, tembardziej, że w zbiorze Grimmów znajdowali materiał nierówny. Różnicę między baśnią a podaniem bardzo pięknie scharakteryzował Jakób Grimm „Looser und ungebundener als die Sage entbehrt das Märchen jenes örtlichen Halts, der die Sage begrenzt aber desto vertraulicher macht. Das Märchen fliegt, die Sage geht, das Märchen kann frei aus der Fülle der Poesie schöpfen, die Sage hat eine halb historische Beglaubigung“ ¹⁾. Słusznie też powiada B. Symons: ²⁾ „baśń jest wielką skarbnicą, z której podanie czerpie swe ozdoby, by zdobić niemi swoje postacie, które wyrastają z historycznego korzenia“. Albo wreszcie Erich Bethe ³⁾. „Den ursprünglichen Sinn der Sage kann der Nachweis von Märchenmotiven in ihr nicht erschliessen, weil sie nur als Aufputz verwandt sind, selbst von fremder Herkunft“.

Gdy mowa o stosunku podania do baśni to jest on raczej odwrotnym niż ten, który przyjmuje Panzer. Raczej zdarza się, że podanie przechodzi w baśń, niż baśń miałaby być prakomórką podania. Nietylko bowiem, że motywy baśni osadzają się na podłożu historycznym, ale im bardziej z bohatera podania robi się postać idealna (może to być naturalnie i ideał złego człowieka) — a na tem głównie polega przetwarzanie historycznego bohatera w podaniu — tem bardziej zaciemniają się rysy historyczne a i moment osobisty, tak ważny w podaniu zaczyna się zacierać. Z czasem zmienia się kierunek głównego interesu podania, nie zwraca się już ku postaci bohatera, lecz opowiadanie samo, które się rozwinęło na tle losów tego bo-

¹⁾ „Deutsche Mythologie“, str. XIV. O stosunku baśni do podania por. Friedrich von der Leyen „Das Märchen“, Leipzig 1911 (w zbiorze „Wissenschaft und Bildung“ nr. 96) str. 75 i nast. oraz Fr. Ranke w „Deutsches Sagenbuch“ hrsg. von v. d. Leyen t. IV str. XI i nast.

²⁾ „Heldensage en sprookje“ odbitka z „Koniglijke vlamische Academie voor Taal en letterkunde“ Gent 1910 str. 21.

³⁾ „Mythus, Sage, Märchen“. Leipzig 1905, str. 45.

hatera, jako takie, staje się celem. Tak przeradza się w tym procesie idealizacji podanie w pewien specjalny typ baśni t. zw. „Häufungsmärchen“, która około jednej postaci gromadzi całą mnogość czynów sławnych i znamienitych. W ten sposób przez stopniowanie i mnożenie motywów podanie osobiste („Personalsage“) przechodzi w baśń.

Podania zajmują tedy miejsce pośrednie między mitem a baśnią. Od obu różnią się swem realnem podłożem: akcja ich odbywa się w czasie i w miejscu określonym (zachowane są często owe lokalne ślady w formie kamieni, skał, pagórków, kopców, kurhanów), to też występują z pretensją, by im wierzone — baśń tego nie wymaga. Są one poetyckiem przetworzeniem rzeczywistości historycznej. Podania o bohaterach obejmują ogół tych tradycji o czynach i losach sławnych przodków, które każdy prawie naród z pośród całego szeregu innych tradycji podnosi i w poetyckiej formie potomności przekazuje. Są więc podania, a podania o bohaterach szczególnie stylizacją substancji historycznej bardzo prymitywną, zrazu ustnie, w formie niewiązanej przekazywaną. Między podaniami ludowymi a podaniami o bohaterach niema zasadniczej różnicy, tylko ta, że podania o bohaterach ujmują wypadki, gdzie ta historyczność jest w wyższej potędze, po prostu wypadki ważniejsze. Problem badania podań jest problemem stylistycznym. Przez styl rozumie się w odniesieniu do podań to przetworzenie substancji historycznej dokonane przy jej przejściu przez indywidualny temperament poety, oraz środki jego poetyckiego wyrazu zarówno własne, oryginalne jak i odziedziczone, typowe. Takie badanie stylistyczne pozwoli odkryć poszczególne warstwy złożone na podłożu historycznym, w najrzadszych jednak wypadkach odsłoni nam warstwy spodnie zwykle wgniecione i zniekształcone. Studya A. Olrika pozostaną badań takich klasycznym wzorem.

* * *

Heldensagenprobleme.

Ausgehend von der Bedeutung des Wortes „Sage“ (Volksage, historische Sage, Heldensage) und anknüpfend an Wundts Versuch, (Völkerps. 2 Aufl. V, 2, 371 ff.) das Wesen der Sage zu erklären, sucht der Verfasser die Problematik der Heldensagenforschung herauszuarbeiten. Er gibt eine historisch-kritische

Übersicht der Haupttypen und Methoden der Heldensagenforschung, erörtert dann die Rolle der einzelnen Elemente der Sage: des mythischen, historischen und poetischen, um zusammenfassend über Entstehung und Wesen der Heldensage zu handeln. Heldensage ist Dichtung. Der Verfasser glaubt aber, dass man trotz der gewichtigen Einwände von Koegel (Paul Grundriss 2 Aufl. II, 56) und Heusler (Anz. 33, 134) an Voretzschens Auffassung der Heldensage („mündliche Überlieferung in ungebundener Rede“) auch für germanische Sagen wird festhalten können. Gegen diese Auffassung sträubte man sich vornehmlich aus zwei Gründen 1. Man glaubte, dass durch sie der Charakter der Sage als „Dichtung“ gefährdet ist. Mit Unrecht, denn man muss neben der äusseren Form (der Darstellung) doch — und vor allem der inneren (der Auffassung) Rechnung tragen und den Anspruch der Sage auf Kunst nicht allzu hoch stellen — handelt es sich doch bei der Heldensage um eine, zunächst recht primitive, Stilisierung der historischen Substanz, wodurch erst der eigentlichen grossen Dichtung vorgearbeitet wird. 2. Man wusste sich nicht die Überlieferung einer solchen Sage zu erklären. Darüber haben uns nun die Forschungen Bédiers eines Besseren belehrt. Ob und inwiefern sie auch auf die deutschen und germanischen Verhältnisse anwendbar sind, muss erst untersucht werden; H. Fischers Forschungen über das Nibelungenlied machten bereits den Anfang. Als Dichtung ist die Sage (mit A. W. Schlegel und Koegel gegen J. u. W. Grimm und Voretzsch) als das Werk eines Dichters zu betrachten, das dichtende „Volk“, ein romantisches Phantom, ist abzulehnen. Bei dem Dichter muss man (mit Heusler) neben der „eigenen Erfindung“ auch vorhandenes — ererbtes — Erzählgut berücksichtigen. Es liegt aber kein zwingender Grund vor, unter diesem Ererbten dem Märchen, das von der Sage wesensverschieden ist, auf die Gestaltung der Sage einen besonders grossen Einfluss zuzuschreiben. Das Problem der Heldensagenforschung ist vornehmlich ein stilistisches bzw. stilgeschichtliches und A. Olriks Arbeiten sind das unerreichbare Muster einer solchen Forschung.



PRZEGLĄD TREŚCI.

I. Uwagi wstępne.

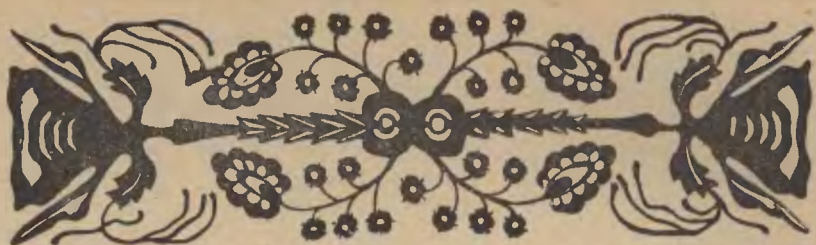
1. Wyraz „podanie“ i jego znaczenia.
2. Poglądy Wundta i problem podań.

II. Historyczno-krytyczny przegląd głównych kierunków badań nad podaniami.

3. Poglądy romantyków niemieckich.
4. W. Schlegel, W. Grimm, Lachmann, Uhland.
5. Müllenhoff, W. Müller, E. Mogk.
6. S. Grundtvig i A. Olrik.
7. Boer, Panzer.
8. Studya psychoanalityczne nad istotą podań.

III. O pierwiastkach i istocie podań.

9. Pierwiastek mityczny w podaniach.
 10. Pierwiastek historyczny w podaniach.
 11. Pierwiastek poetycki w podaniach. Problem przekazywania podań.
 12. Powstanie i istota podań. Problem badania podań.
-



„G á d k i“ z Inwałdu, w okolicy Andrychowa.

Zebrał: SZYMON GONET ze Suchej.

W tomie IV, dziale II Materiałów antrop., archeol. i etnogr. Akademii Umiejętności w Krakowie (str. 226—282) mieszczą się spisane przezemnie „Opowiadania ludowe z okolicy Andrychowa”. Opowiadania te pochodzą z grupy wsi, pod miasteczkiem Andrychowem leżącej, do której należą: Rzyki, Targanice, Sulkowice, Roczyny, Brzezinka, Bułowice, Wieprz, Zagórnik i Inwałd.

Obecnie podaję opowiadania ludowe ze wsi Inwałdu, które tamże podczas dziewięcioletniego pobytu zebrałem. Opowiadania te nazywa lud „gádkami”, a są one tak ze względu na treść, jak i na gwarę dość ciekawe. Gádkie te są uporządkowane i napisane gwara ludu tej wsi. Właściwością tej gwary jest to, że 1) samogłoski nosowe *ę*, *ą*, brzmią jak *o*; 2) samogłoska *e* przed nosowem *m*, *n*, w środku wyrazu brzmi również jak *o*. Obie te właściwości są oddane przez *ō* i *o*, dla odróżnienia od zwykłego *o*. Wspólne z innemi gwarami ma ta gwara np. nagłos *u* przed *o* początkowem wyrazu, wymawianie *ł* jak *u*, ścieśnienie *o* przed *n* i wiele innych.

I. Bajki.

1. Spotkanie śpika z muchom.

Jednego casu spotkał się śpik z muchom. — Kaz ty, kochaná mucho idziesz? — „Idō z miasta na wieś”. — A pocóż

ty tam idziesz? — „W mieście nie mám co robić, przychodzi z grodu umrzeć, bo nie mám tam co jeś. W mieście jak wpadnō panu do rosołu, to pán mie weźmie za nogi, kázdo mojo koś i nogi uoblize i rzuci na ziomiō. A talérz to tak pięknie złéze, ze sie nie mám cōm pozywić. Jeszcze im mało tégo, to mie zatruwajom. Na wsi wpadnō gospodynie do śmietany, to mie weźnie na łyżkō i rzuci na ziomiō razem ze śmietanom, tak mám co jeś i já i moje towarzyski. W gárkak poostawiá gospodyní rózne rzeczy i jedzeniá na miskak niepomytyk, a na samyk dzieckak, co to tam jes jeś! A kaz ty, śpiku idziesz?“

— Já zaś idō do miasta, bo na wsi nie mám co robić. Chuop mie wysmarkā, rznie mnom o ziomiō ze wszyćkik sił tak, że sie uozlecō na wszyćkie strony i jeszcze mie nogom podeptā, a nosa se utrže do grubégo troka. Pań w mieście weźnie mie do biały, wyprasowany, wykrochmálony ustki, przeżry sie we mnie jak w zwierciadle, zawinie pięknie i sowā do kieśnie.

Inwałd, 1897.

Franciszek Polak z Rynku. (Frańcisek Polák z Ronku).

II. Legendy.

2. uO g r z y b a k.

Kiedy jeszcze Pánjezus chodził po niskości tégo świata, napotkāl raz ze świótym Piotrem kosiārza, któremu przynieśli z chałpy na śniadanie kōs ¹⁾ chleba ze sérom. Kosiārz położył se koso, lég se na ziomi i jád. Tak sie świōty Piotr pytā Pánjezusa: — Cy tez tōn cuowiek nie má za to grzéchu, ze lezy i jé? Pánjezus nic mu nie pedziāl, jono kázāl mu kosić za tégo kosiārza, podwil oń nie pośniádā. Świōty Piotr pocon kosić, ale nie kosiul jak kwandrac i tak sie zmōcuł ²⁾, zesapāl i spociul, az i Pánjezusowi sie go żāl zrobiło i mówi mu: — Pietrze, juz bédzie doś. — Jak Piotr kōsō położył, mówi mu Pánjezus: — Tōn, co kosiul, to nie na to se zarobiul, aby lezāl i jád, ale na to, coby mu do gōby jedzōnie podawali. — I pošli dali. Przechodzili kole pola, na ktorom rōs jōcmiōń. Świōtomu Pietrowi kciało sie jeś, bo sie kosiārkom zmōcuł, tak urwāl kłysko ³⁾, co Pánjezus nie widziāl, uostar na roce ⁴⁾ ziārka, usuł do gōby ⁵⁾. A tu sie Pánjezus pytā: —

¹⁾ kēs, kawałek, ²⁾ zmęczył, ³⁾ kłóska, kłos, ⁴⁾ ręce, ⁵⁾ gęby

Co más w gōbie? — Piotr wypłuł ziárka na ziōmie i mówi: „Miátek ziarka, ale wypłułek“. — No, to sie nie straci — obzywásie Pánjezus — z tego bédom grzyby.

I od tégo casu som grzyby.

Sulkowice, 1888.

Antoni Drag, (Antoni Dryng).

3. „O wychowaniu świótégó Grzegorza.

Świóty Grzegórz jak sie urodził, wzięna go matka do kosiyka, dała mu táblicki, piénioǳy na życie, a śrébra na nauko i pouczyła przy morzu. Gdy rybák posed ryb łowić, náłáz tégo Grzegorza i wzion go do siebie. Chuopiec miał pamiōć, był chytry do nauki, á chodził ś nim rybáków chuopak do skoły. Ráz, gdy sie oba pokłócili, chuopak zawolał na Grzegorza: — Ty znajduchu! — Gdy Grzegórz przysed do domu, spytał sie: Mamo, znajduk já jes?! — „Tak jes, znajdukiesz jes!“ — Kiedyk znajduk, to já póǳ. „To idź, bǳina tu po tobie!“ No i Grzegórz posed. Sed bez las, spotkał zbóji, spytali go, ka idzie? — Tam, ka i wy. — „Co bédzies robiuś?“ — To, co i wy. — „No, póǳ z nami!“ Pošli na smōntarz¹⁾, na ktorym była pochowana pani bardzo bogatá. „Otworzyli grób i kázali Grzegorzowi wejś, zebrać kosztowne rzeczy z te pani. Grzegórz wlaż do grobu i zebrał pieszczenie złote, mentále srébné, uodziénie wyzlácane. Grzegórz to z pani zebrał, podał zbójom i wysed. Zboje znouu mu kázali wleż do grobu po kosulō. Grzegórz wlaż, zbóje go zawarli i pošli. — Grzegórz wręsciał i gwałtu wołał całom noc. Gdy gróbarka wysła w nocy i posłysała krzyk, wesła do izby i opedziała gróbarzowi: — Wiés ty, co pani sie na smōntárzu dzieje? — Gróbárz posed, „otworzył grób i chuopiec wysed. Tōn chuopiec był u gróbarza, „opedział wszyćko i znouj posed dali. — Juz Grzegórz urós i była „ogłosoná wojna, ze kto je wygrá, bédzie sie zōniuł z królowom. Grzegórz posed i „ogłosiuł, ze ón wygrá tō wojnō. I wygrá i z królowom sie „ozōniuł²⁾, ale nie wiedział z jakim. Te táblicki, co mu matka dała do kosiyka, miał zawdy ze sobom, a teráz miał je w száfce skowane. Ile razy przysed ku ty száfce, zawdy płakał. Królowy dziwno było, co ón tak przy ty száfco płace i ráz jak Grzegorza nie było, posłała po ślusarza. Ślusárz przysed, „oderwał zámek i „otworzył. Gdy kró-

¹⁾ cmentarz, ²⁾ ożenił.

łowa użrała táblicki, zemgłała ¹⁾, bo to óna dała te tablicki swemu sönowi do kosyka, a ton sön był teráz jeji mōżem ²⁾).

Jak Grzegórz uwidział zemgłałom królowe, „okrzésił je, a óna mu „opedziała o wszyćkiem. Grzegórz porzucił królestwo i posed do tégo samého rybáka, co sie u niego od małeńkości chował i spytał sie go, cy tu nie ma ka jakie jaskinie. i zroncuł ³⁾ rybákowi, coby go zanknuł ⁴⁾, a kluc rzucił do morzá. Rybák tak zrobiuł, a Grzegórz w jaskini pokutował.

A jak wybiérali na „Ojca świętygo, „obeśniło sie biskupowi, ze jes kasik taki, zeby był na „Ojca świętygo. I śli, sukali, sukali po cały okolicy takiého. Wešli do tégo rybáka i pytali: Cy nie ma tu ka takiého w jaskini? Rybák „opowiedział, ze jes, a juz siedóm roków temu, jak takiého zanknuł i kluc rzucił do morzá. A było to pod wieczérz; rybácka stroiła ryby na wiecezo i nalazła kluc w rybie. Rybák poznął, ze to tón kluc od jaskinie. Wzióni kluc, pošli, „odómkli ⁵⁾, a święty Grzegórz klōcál ⁶⁾ w jaskini cały bładý; siedóm roków nic nie jád i nie piuł, a zywy był. Wzióni Grzegorza i kazál sie zaprowadzić do królowy. Jak tam przysed Grzegórz, wysuchał ⁷⁾ królowo, „ozgrzysuł ⁸⁾ je, a potóm tyrknuł ⁹⁾ je palcem w gówó i „ozesula ¹⁰⁾ sie w prok ¹¹⁾.

I święty Grzegórz „ostał „Ojcem świętym.

Inwałd, 1897.

Franciszek Stuglik (Swaciák).

III. Klechdy.

4. Chuop i święty Pietr.

Ráz chodził chuop ze świętym Pietrem po kołodzie ¹²⁾ w niebie. Juz „obešli po całóm niebie i przyšli na kóniec nieba Našli ¹³⁾ tam chuopów móconcyk ¹⁴⁾ zboze. Chuopu, który chodził po kołodzie, zecnyło sie ¹⁵⁾, ale nie móg nijak śleż ¹⁶⁾ bo był kóniec nieba. Tak prosił tyk chuopów, aby mu poradzili, jak má śleż z nieba. Óni mu poradzili, coby ukrōcił ¹⁷⁾ dugie porwósto ¹⁸⁾ z plów i spuścił sie na dół. Ale to porwósto sie zerwało i chuop wpád na pól do ziómie. Myśli se, jak sie wyrwać śni. Wyblēscuł ¹⁹⁾ ślēpie i ujźrál lisa, który sie krō-

¹⁾ zemdłała, ²⁾ mężem, ³⁾ poleciał, ⁴⁾ zamknął, ⁵⁾ odemkli, ⁶⁾ klęczał, ⁷⁾ wypowiadał, ⁸⁾ rozgrzeszył, ⁹⁾ uderzył, a właściwie: trącił, ¹⁰⁾ rozsypała się ¹¹⁾ w proch, ¹²⁾ kołodzie, ¹³⁾ spotkali, ¹⁴⁾ młócących, ¹⁵⁾ sprzykrzyło się, ¹⁶⁾ zleźć, ¹⁷⁾ ukręcić, ¹⁸⁾ powrósto, ¹⁹⁾ wytrzeszczyło oczy.

ciuł ¹⁾ wele niégo. Lis sie wele niégo króci, az go chuop za
 „ogón chycił i krzyknął: Hej ta rata! — Lis sie zerwał, az
 se „ogón urwał, ale i chuopa wyciognol ze ziómie.

Inwałd, 1895 r.

Jan Smaza.

5. Trzy cōty.

Jedōn parobek był na suzbie i za cały rok dostał wysu-
 gi ²⁾ w Nowy rok tylko trzy cōty³⁾. Posed gościńcem i miał
 sukać kairdzi suzby. Spotkał dziadka, który go prosił, by go
 cōm „opatrzył. Ōn powiadá: Mám jōno trzy cōty, mácie jedōn.
 — Idzie dali, spotkał znouj dziadka, który go prosił o jałmu-
 znō i dął mu drugiego cōta. Idzie dali i zesed sie z trzecim
 dziadkiem i dął mu tégo „ostatniego cōta. Jak juz był bez grej-
 cara, spotkał sie z Panjezusem i świętym Pietrem Pánjezus sie
 go spytał, co kce za te trzy cōty. Piotr wystawił palec do góry
 na znak, aby kciał niebo, ale parobek przyskocuł i ubił mu
 palec. Parobek tak powiedział: „kce takō laskō, gdy kto przyń-
 dzie po miō, to go ta láska wsadzi do wienziénia. To za jedon
 cōt. A za drugi kcō takie buty, ze jak je „obuje, coby nie uciek.
 Za trzeci grejcár kcō taká torbō, ze jak kto przyńdzie po mniō,
 coby skocyl do ty torby, i nie wysed, podwil ⁴⁾ mu sám nie
 porócō ⁵⁾ śni wyléz“. I dostał se wszycko, co kciał. — I posed
 z tōm i znalaz se suzbō. Gospodárze na ty suzbie byli bardzo
 skirni ⁶⁾ i dopalowali ⁷⁾ mu na ni. Parobek wzion laskę, jak
 „ozwinōł do koła siebie, tak w jedny kwili byli wszyscy we
 wienziéniu. Posed na inne miejsce⁸⁾. Miał buty pod stolōm,
 a wnik se chował pieniōdze. Gospodárz sie na te pieniōdze
 ulakomił i kciał je zebrać, ale skocyl do buta i nié móg ni-
 jako wyjś. Parobek idzie i mówi tak: — Tamzeście pošli? Po-
 cakájie, já wám tam dām piéniōdze! — Zbił gospodárza
 kfest ⁹⁾ i posed na trzecie miejsce. Tam przysed po niégo dje-
 bál i kciał go wzons. Parobek „otworzł torbō, a djebál sko-
 cyl do nié. Przysła śmierć djebła ratować, ale tez wpadła do
 torby. Parobek żył bardzo dugo, az cie mu zecnyło i wypu-
 cił śmierć z torby. Ta uciekła i była szczōśliwá, ze je wypu-
 ścił. Djebła nie wypuścił i djebál zdek ⁷⁾ w torbie z guodu.
 Parobek jak pomar, był żbawiony.

Inwałd, 1897.

Jan Kolber z Korczy. (Ján Kojber z Korce).

¹⁾ kręcił, ²⁾ zasługi, ³⁾ centy. ⁴⁾ dopóki, ⁵⁾ rozkażę, ⁶⁾ sprzeczni,
⁷⁾ dokuczali, ⁸⁾ miejsce, ⁹⁾ fest mocno, ¹⁰⁾ zdecht.

6. Marysia i Kasia.

Miała matka dwie córki: Marysio i Kasiō. Kasiō lubiła a Marysi nie lubiła. Kasiō ubierała, a Marysi tylko jednō kosulko sprawiła na zimō i na lato. Ráz w zimie kázala Marysi, aby sła na drzewo do lasu w bosu ¹⁾. Biedna dziewczōna sła i płakała. bo jé zimno było. W tom spotkál je Pánjezus i spytał się jé, cego place. Óna wszyćko uopediała. Pánjezus spytał się jé, cyby sła do niégo na suzbō. Dziewcōna tōm sie bardzo uradowała. Pánjezus wzion je za rōckō i posed śniom do dymu ²⁾. Gdy przyšli, dál jé małom łyzeckō kasy i kázál jé gotować w bardzo duzom gárku. Jak nagotowała i pojadła, kázál jé Pánjezus pomyć pieska i kotka i dać im jeś. Gdy Marysia to zrobiła, posła spać. Pánjezus posed kaś w nocy, a Marysia, uostała z pieskiem i kotkiem sama. Wtōm przysło coś ku dźwiom i wołał tak: — Marysiu, kotku, piesku, puśćam! — Kotek i piesek uodpowiedzieli: — Nie puszczmy, pokil nám nie przyniesiecie pełno uoborō krów! — Przynieśli krowy i znouj przysło i wołało, by puścić. — Nie puszczmy, pokil nie przyniesiecie pełno skrzyniō złotyk trzewików! — I przynieśli i znouj sie burzom. — Nie puszczmy, pokil nie przyniesiecie pełno skrzyniō złotého odziēniá! — Wreszcie przysła dwonástá godzina i uodesło. Pánjezus przysed do dymu i opowiedziál Marysi, że to byli szatani. Pánjezus kázál jé dojić krowy. A na górze był święty Józef i dzióbál krowō śpilkom, lá przekonaniá, co Marysia robi. Krowa nie kciała stáć, ale Marysia mówiła do nié: — Stoj, ciciusiu; stój, ciciusiu! — Jak podojila krowō, kázál jé Pánjezus, zeby sła na górō i uobrała se jakom kce skrzyniō. Marysia uobrała nábrzydso, zaprzōgła pieska i kotka i jechała do matki. Bez drōge piesek i kotek mówili: — Zadniá zbyrk, przednio zbyrk. dobrze sie jedzie! — Gdy Marysia przyjechała do dymu, matka uotwarła skrzyniō, w który było pełno złota. Matce było zál, ze Marysia ma tyle złota, a Kasia nié má. Kazała Kasi, aby i óna sła na suzbō. Kasia sła drógom i płakała. Spotkál ci je Pánjezus i spytał sie, cy kce is do niégo na suzbo. Óna pedziała, ze pōdzie. Jak przyšli, kázál jé Pánjezus ugotować małom łyzko kasy, dać jeś pieskowi i kotkowi i pomyć ik. Kasia nic nie zrobiła. Pánjezus zgniewál sie na nie i kciál je uodprawić, ale kázál jé jeszce, aby sła dojić krowy. Święty Józef był na gó-

¹⁾ w bosu — boso, ²⁾ do domu.

rze i dzióbął krowo śpilkom. Kasia klōna ¹⁾ na krowo, ze nie kce stąć i nie podojła je. Pánjżezus kázal jé se wybrać skrzyńniō, jako kce. Wybrała se nápiekniejsō, zaprzōgła pieska i kotka i jechała do matki. Drógom kotek i piesek mówili: — Zadniá zbyrk, przedniá zbyrk, źle sie wiezie! — Gdy przyjechali do matki, ucieszyła sie matka, ze Kasia bédzie miała tēla złota, co i Marysia. Matka „otwiérá skrzynie: a tu pełno gadów. Te gady wyskoczyły i zjadły matkō i Kasiō, a Marysia deptała po gadak, a nic sie jé nie stało. Marysia żyła pobożnie i miała sie dobrze.

Inwałd, 1897.

Marysia Stuglicánka od Walcáka.

7. a. Wybawiony za „Bóg zapłać“.

Miała baba sōna, a ze była biédná i nie miała mu co dać jeś, zawiedła go do lasu i tam kázala mu siedzieć. Gdy „odeśła, przysed ku chuopcu jakiś pán i z kónskiemi kopytami i mówi: — Nie sedbyś ty, chuopce do mnie na suzbō? — Chuopiec powiedział, ze pódzie. Ale pán mu mówi, żeby jeszcze „ostał w lesie, że mu przyniesie „odziénie. Gdy tón pán „odsed, przysed ku niōmu anioł i mówi: „Oj, chuopce, coś ty zrobiuł, tyś djeblu „obiecál iś na suzbō, a ón ci przyniesie zieleżne ²⁾ „odziénie i potyl musis suzyć, pokil „odziénia nie zedrzēs. Ale dajō ci to krédō i wodō, cingiem to ubranie tom krédom pis, a wodom ściéráj, to prondko zedrzēs“. I „odosed. Djebál przysed, „oblék chuopáka w zieleżne ubranie i przywiód do piekła. Chuopák cingiem krédom piśál, wodom ściérál, choć go djebli widzieli. I za rok ubranie zdar. Gdy był w piekle wyrobił se laśkō z dziurom we śródku. Gdy „odchodził wbił laśkō na kociel, w ktorom były duszycki i nabrał ik do laśki. Gdy wysed z piekła i przysed na pieknom doline, zbocuł se, ze má w laśce duse. Zacon tupać láskom, a z ni wyskakowały duse, przemiénione w ziárka, a kázde ziárko przemiénio się w „owcō. Chuop tej łōki ³⁾, jak uźrál tēla „owiec, porwał drōnga i kciál bić. Ale gdy był blisko, uwidziál, że „owiecki, co ráz przejdō, to wiōksá tráva, wróciół się do chałpy.

Gdy tón chuopiec pás, przysed ku niōmu świoty Pietr i prosiuł chuopáka, aby mu „owce przedál, a ze co tylko kce, to mu dá za nie. Chuopák powiedział, że kce takie skrzypce,

¹⁾ klęła, ²⁾ żelazne, ³⁾ łaki.

co jakby na nik zagrął, to kto tylko usłysy tō muzykō, coby musiał hulać. Świonty Pietr dał mu takie skrzypce, wzion ȳowce i ȳodesed.

Chuopák sie uciesył bardzo i sukál suzby. Nareście przysed do ksiodza ¹⁾ i gádá mu, jeźliby mu nie podzwolul pás krów. Ksiodz powiedział, coby zostál. Na drugi dzień pás krowy i uwidziál, ze mu dziewczka niesie śniádanie. Zacon wtedy grać. Dziewka tak sie shulała, jaze chorowała. Gdy przysła na plewanije, ȳopedziála gospodyní, ze sie stráśnie shulała. Na trzeci dzień niesie pastérzowi śniádanie sama gospodyní. Chuopák, jak gospodynio uwidziál, jeszcze ładni grál. Gospodyní tak sie shulała, jaze zemgłała. Chuopák ȳokrzyściul je i zawiód na plewanije. Gospodyní ȳopedziála to ksiodzu. Tak znouj nazajutrz niesie mu sám ksiodz śniádanie. Chuopák sie bardzi uciesył i jeszcze ładni grál, a ksiodz tak sie shulál, jaze sie ȳoscyrwiniul ²⁾ i prosiul chuopáka, aby ustál grać. Chuopák ustál grać. Ksiodz przysed do dymu i wypodziul chuopáka. Chuopák sed, jaz przysed na takie pole, co nie było chałup i tam gádá: Niek mi sie tu stanie kuźnia i siedmi celadników! — I zaráz stała sie mu kuźnia, a w ni duzo zielaza. Kto tylko przysed co kupować, to kupował za „Bóg zapłać!“, bo ton chuopák, co juz był kowálem, ani grejcara nie wzion od nikogo. A te „Bóg zapłać“ chował do worka i juz naszkádał pó ³⁾ worka. Nareście przysła po niégo śmierć. Ón kazał jé siadnoć na tom worku, w którym było „Bóg zapłać“. Jak se śmierć siadła, tak sie nie rusyła z worka, jaz za jedon rok. Jak śmierć ȳodesła, przysed po niégo anioł. Kowál kázal mu siadnoć na worku i znouj anioł nie rusył sie az za rok. Gdy wysiedziál rok i miał íś, kowál go ȳodprowadziul. Jak śli, ujrzał kowál jabko i kazał go aniołowi urwać. Anioł siognoł po jabko, ale musiał rok wisieć za jabkiem na gałozce, a kowál wróciul do chałpy. I zasioj ⁴⁾ przysed po niégo djebál i musiał siedzieć na worku rok. Gdy rok wysiedziál, kowál mu tak gádá: „Cobyś mie ty sám nioś, tybyś mie nie unioś, niek wszyjścy w piekle, kiela ⁵⁾ wás jes, przemiéniom sie w kruki i przydom“. Djebál posed, a kowál tomcasom przewiozál worek, nastrojuł gnát zieleźny i młot, a worek położył na gnácie. Gdy djebli przylecieli, kázal sie im przemiénić w mrowce i wchodzić do worka. Jak

¹⁾ ksiédza, ²⁾ rozczzerwienił, ³⁾ pół, ⁴⁾ zaś, ⁵⁾ ile.

wszyscy wleźli, zawiozł worek i pocon mocno bić młotom. Djebli kwiceli we worku i prosili, żeby ik już nie bił. Wtedy kowal kcił sie na^uostatek ucieszyć. Uozpálul zielazo i pocon ik tó^m bić, a wtedy sie worek przetlił, a djebli pouciekali. Kowal żył bardzo dugo, az mu sie ucnyło. Idzie do śmierci i prosi je, coby go udusiła. Śmierć mu na to: „Tyś to ptaśku, co já rok musiała siedzieć na worku; nie udusocie!“ Wtedy idzie do nieba, a anioł tak mu mówi: „Tyś to nieboraćku, co já musiał rok na worku siedzieć, a rok na gałozce za jabkiem wisieć; nie weznocie!“ Idzie do piekła. Jedon djebał uwidził go, uciekã i gádã djeblóm: „Hań ¹⁾ ton idzie, co nás we worku biul i niesie na plecak młot!“ Djebli sie zlokli i zamkn yli piekło. Kowal sobie siadł za piekłem i do dziś dnia siedzi, a djebli po świecie nie chodzą, bo sie kowala bojom.

Inwałd. 1897.

Marya Kaczmarczykówna.

Waryant. 7 b. Wybawiony za „Bóg zapłać“.

Był kowal, a wszycko robiul za „Bóg zapłać“. Żona mu mówiła, na co to tak robi za „Bóg zapłać“, cõm bedom zyli; a ón je powiedział: — Nás ta Pán Bóg nie uopuści. — Tak robiul, że przerobiul wszycko. Potõm nie było ani co jeść, ani cõm pálic. Pošed do lasa, spotkál się z djeblóm. Djebał mu pedził: — Sprzedej mi swojõ dusõ ²⁾, to ci dãm worek piniõdzy. — Kowal podpisał sie na kartce, a djebał miał przyjs po niẽgo za trzy lata. Nadchodzi trzeci rok, a ón siedzi smutny przed kuźniom. Przychodzi do niẽgo dziadek i pytã sie go: — Cego sie tak smucicie gospodarzu? — „Ja, pytãcie sie mie ta; byłek w lesie, podpisałẽk sie djeblu i już má po mnie przyjs!“ — E, co sie ta trãpicie, já wãm ta doradzõ. — Dãł mu maści i powiedział: — Jak bẽdzies wiedziãł, że już má przyjs po ciõ, nasmaruj krzasko i kaz mu siadnõć a ty, że sie bẽdzies zbiérãł, potõm mu powiẽs: — „No, põdźmy już“, a on nie bẽdzie móg wstać. Weź wtedy kija, a bij dobrze, podwil sie nie uodrzeze, że po ciõ nie przyńdzie.

I tak tez kowal zrobiul. Djebał uciekãł, co sie ani nie uobejrzał. Na drugie dzieñ przysed drugi, ale tõn mu zarãz powiedziãł, że mu nie bẽdzie siadãł. Przysed i stãł, a tõmcasõm sed ta ktosik ku kuźnie, tak zły gádã: — Sowãj ³⁾ miõ ka! —

¹⁾ Tam, ²⁾ duszẽ, ³⁾ Schowaj.

a kowál mówi: „Wleż do worka!“ Zawióżał worek, wzion kija i bił tela, az sie uodrżék, ze po niego nie przyńdzie. Potóm przysed trzeci; juz uostro ś nim pocónał i biédny kowál juz sie ś nim zabiérął. Śli, a kowál poźrął na gruskó i prosił dжебá, coby mu utrżos páro grusek, ze bédóm mieć na drógó. Dжебáł jak wylúz na gruskó, a zatrżos, to wszyćkie liście i gruski uobleciały. Kowál tómcosóm posmarówał gruske, dжебáł kciál zéjś, ale nie móg. Kowál bierze kija, a dжебáł sie ubáł, a zéjś nie móg i wyrzucił kowálowi pismo, co sie mu zapisáł. Kowál żył szcósliwie do śmierci i był zbawiony.

Inwałd, 1896.

Lachendro Jan.

IV. Wierzenia.

8. uO ucni u i m a j s z c z e.

Rúz przysed do majstra kowála uceń i kciál sie ucyc na kowála. Ton majster miał ksióžkó ¹⁾, do który jak się przypatrzuł, to wiedził, cy sie wyucy. Majster przypatrzuł sie do ty ksióžki i podziedział: — No, chuopce, stoi ci sie naucyc, ale stoi ci sie objesic. No, uostań do nauki, ale który sie tyko roboty chytał bédzies, przezegnaj sie; cy bédzies uoblékáł sie, cy uopasowál, cy młotem bédzies biuł, cy pódzies wolaśka, przy námnijsy robocie zawdy przezegnáj sie! — Chuopiec, co ino robił, zawdy sie zegnáł, a jak sie zabocuł ²⁾, to mu majster zbocuł ³⁾. I tak slo bez trzy lata. Jak sie kowálki naucł, naucł sie i zegnáć przy kázdy robocie. Jak sie już wydzwolul, zebráł swój sprzat i posed do uojców. Sed bez las i spotkáł sie z wielkim panem, który wółał: „uobjeś sie, uobjeś sie!“ Celadnik na to: „Na com ci sie uobjese?“ — Uskubáj trawy ukróć porwósło, na tómc powróślie uobjesis sie. — Uceń uskubáł trawy, a jak miał ukróć porwósło, przezegnáł sie. W tómc go dжебáł szczelił w pysk i uciék. Celadnik wrócił sie do majstra i podziękował mu za uocalénie zyciá. Jak potóm przysed do swyk uojców, tak sie go pytali, od cego má twarz cárnóm; Ón wszystko uopowiedział i potóm żył se spokojnie, bo przetrzymał uobjesénie.

Inwałd, 1897.

Skowron Jan (Skorwón Ján).

9. uO k u p c a k, c o ś l i n a j e r m a k.

Dwaj kupcy śli na jermak. Gdy ušli kawál drógi, zasta ik noc w lesie. Pošli do jedny karcmy, którą była w lesie, aby

¹⁾ książkę ²⁾ zapomniáł ³⁾ przypomniał.

przenocować. Kacmárz wzion ik do swégo pokoja. Kázali mu sobie dać jés i za to mu zapłacili. A te pieniódze, co ze sobom mieli, dali mu je schować. Kacmárza łakomoś wziōna na te pieniódze i kazał kupcom is spać do pobocny stancyje i tam ik zamknył. Ōni mieli przy sobie świeckō i uoświećili je, a gdy mieli widno w stancyji, sposzczegli w podłodze haki; uwchycili za te haki i uotworzyli. Przyświećili świeckom, przypatrzyli sie pod podłogō, a tam było pełno trupów, któryk kacmárz nazabijał, poodbięrał im pieniódze i tam ik powchybował. Kupcy ubáli sie, że mu pieniódze dali skować i myśleli se, jak sie złakomi na te pieniódze, taksamo nás pozabijá. No i byli bardzo zalokniōni i zacōni se śpięwać: — Kto sie w opieke poddā Panu swému — aby ik Pān Bóg wyratowāł. Jak odśpięwali pieś, pošli spać. O pónocy przysed kacmárz z toprem, ze ik pozabijá. Gdy wsed do stancyje, były dwa kamiēnie: buchnył te kamiēnie, ale sie nie rusyły. Gdy przysło rano, stało sie znów z tych kamiēni dwok ludzi. Mieli is na jermak, ale kacmárza nie było widać, coby ich puściuł. Było jedno w ty kómorze uokiēnko małe ze štábami i bez to uokiēnko widzieli, jak znajomi kupcy idom na jermak. Wołali na nik, aby śli do kacmárza, coby ik puściuł. Kacmárz pedział, że im sie przyzdało, ze tam nikogo niēma i nie kciał nikogo puścić do ty kómory. Pošli kupcy po wojta i ziandarów, ale kacmárz i ziandarowi nie kciał dać kluca od ty kómory. Tak go wchycili, zrabowali go i wzioni mu kluc. Uodemkli izbo i tamtyk dwok wyleciało i dziokowali za uocalēnie zyciá. Potōm pokázali ziandarom i wojtowi, co tam jest pod podłogom. Kacmárz mósiáł oddać pieniódze kupcom, a ziandary skuli go i wzioni do kreminātu na całe zycie, a chałpō uozwalili z gminy.

Inwałd, 1897.

Stuglik Jan (Swata).

10. Widzenie matki umarły.

Jedna córka miała matkō, która umarła. Córka zaostała sama, i bardzo je wciōz płakała. Prosiła ksiōdza, zeby użrała matkō umarłō. Ksiōdz jé uodpowiedział: — „Przydź do mniō w Dzień zādusny, pódzies do kościoła, siadnies se w ławie, a jak duse pōdom na ochłodō, to uwidzis swojom matke“. Córka sie uradowała. Przysła w Dzień zadusny do kościoła i siedzi na ławie. Przysła pónoc, duszycki sły na ochłodo

a matka jé idzie na samom końcu. Była mokrá, zbabraná. Jak uwidziała swojō córkō w ławie, wziōna ¹⁾ matka kij i zacōna je bić, i byłaby je zabiła, gdyby je inne duszycki nie Źobroniły. Matka tak do nié mówila: „Patrz, zawse rycys na mniō, a patrz jaká jezdem mokrá, bo łzy twoje mnie oblały“ — i pocōna je na nowo bić, tak, ze córka ledwie ze zyciem usła. Postanowiła se jom juz nie płakać wiōcy. Była lá matki dobrá i modliła sie za nie, aby matka była zbawioná. Wreście i jom Pán Bóg powołał i córka zmarła. Matka była juz w niebie, bo sie za niōm córka modliła, przysła tez do nieba, bo matka prosiła o nie Pana Boga. Gdy córka wstompowała do nieba, uwidziała je matka, uściskała i przeprosiła za to bicie.

Inwałd, 1897.

Kolber Jan z Korczy.

11. ŹO biédzie.

Było dwok braci; jedōn bogaty, a drugi biédák, ktory wyrábiál u bogáca. Ráz tak mówi tōn bogác do biédáka: — „Wybierz nálepse pole z mégo, ka ci sie jōno wzda, posádj i posiej, a já ci dám jeszcze zbożá i ziōmniáków“. — Biedák zrobiuł, jak mu brat poroncuł i posiał se zyta. Jak juz było doś spore żyto, posed do pola Źoglonďac go i uźrał małe dzieckō, jak mu żyto wyruwało i rzucało na pole brata. Chłop woła na co mu tak robi, a dziecko mówi: — Przeńcieście sie do leśny karcmy, bo tam wase szczōście, a mniō skowájcie do becki i puście do stáwku brata.

A to była biéda. Gdy wróciół do dymu, Źopedział to żonie, biédō skowuł do becki i puściuł do stáwku brata, a potōm sebrál, co jōno miál i posed do leśny karcmy. Tam ponaprawiał dziury i za niedługi cas zbogaciuł sie bardzo. Bogác, jak uźrał na stawie beckō, wzion, wybiuł dno; a tu widzi dzieckō, ktore mu sie rzuciło na syjō i rzekło: — Juz ciō teráz nie Źopuscō az do śmierci! — I tak sie tōmu bogatōmu bratu zgor-syło, ze co jōno ²⁾ zrobiuł, wszyćko sie mu niszczyło, a poza niedługi cas spáluł sie i z ty biédy pomar.

Inwałd, 1896.

Smaza Jan.

12. ŹO strásáku.

Jedōn Źocieć miál dwok sonów: jednégo mōdrégo, a drugiégo gupiégo. Jak im Źocieć pomar, dól mōdry gupiōmu piēniōdzy, aby sed po gorzálō, ze se wypijom na pogrzebowō. Gdy

¹⁾ wzięła, ²⁾ tylko.

gupi posed, mōdry ȳdział sie w plaktō i pobięg rażno, aby bratu zastompić drogō i postrasyć go. Jak sie zešli, gupi chyciul brata i zbiul go ȳokropnie. Gdy przysed do chałpy, brat juz tez był i pytał sie go, cy go ta co nie postrasyło. Ōn mu ȳōpowiedział, jak zbiul strasāka. Wypili se gorzāłke. ale mu sie brat nie przywznał, ze to ōn był za strasāka. Niedaleko od jejik chałpy była gora, na ktory strasowało. Jak se to mōdry brat zbocył, gādā do gupiego: — Kie sie tak nic nie bojis, to idź na to gōro, ka y strasy. — I gupi posed i zastāl na ty gōrze pałac ȳoświełłony. Wsed do nięgo, włāz do jednego pokoja i nalāz na stole ȳozmajte potrawy, ale niegotowane. Wzion rōndel i jāj, złożył ȳogień w piecu i zacon jaja smażyć, bo nābardzi lubiāl jajeśnicō. W tōm wołā na nięgo: — Cāf sie, bo leco! — i spadły nogi. Wzion nogi, cisnōł do kōta i smazy jaja dali. A tu znouj wołā: — Cāf sie, bo leco! — i spād tulōw i rōce. Cisnōł niōmi do kōta ku nogom i znouj zacon smażyć. A tu wołā: — Cāf sie, bo leco! — „To leć, jak mās lecieć, bo jak nagotujō, to ci ani sprobować nie dām“. I spadła guowa. Cisnōł to do kōta, nasmażył jāj i zacon jeś. A tu wstāl z kōta i idzie ku stołu i prosi, zeby mu dāl ȳodrōbko ¹⁾. Gupi łaps restō i zjād wszyćko. I tōn z kōta kciāl zbić gupca, ale gupi był mocny, bo se pojād i zbiul tēgo szczygonia. Od tēgo casu juz tam nigdy nie strasowało.

Inwałd, 1897.

Smaza Jan.

13. Bez rok w kopalni.

Rāz śtyrek chuopōw wybrało sie po złoto, dyjamont, po śrēbro do babi gōry. Wykopali wielgō dziurō w gōrze, dali kol bre ²⁾ i wiadro na dugi linie i spuścili jednęgo we wiadrze głōboko po tōn dyjamont. A gdy im juz nakłād wiadro dyjamontu to wyciognōli; a gdy nawyciognali bardzo duzo, zawołali, ze dosyć. A mieli tego w dole wyciognōć i śnim sie dzielić. I nie wyciognoli go, ale ȳostawili w ziōmi i pojechali. Tōn w ziōmi zaostał, ȳobziērā sie i widzi dźwi. ȳOtworzuł je a tam widniusińko od dyjamontu. Przypatrzuł sie chuop pod nogi, lezāl tam lew. Posed ku tōmu lwu i lezeli se ȳoba. Jak sie lwu kciāło jeś, posed, polizāl dyjamontowy śłup i nie kciāło mu sie jeś, Chuop tez tak robiul i zył tam rok. Ciepłō miāl, widno miāl,

¹⁾ odrobinę, ²⁾ korbę.

jeś mu sie nie kciało. Na drugi rok znouj ci przyjechali po złoto, śrébro i dyjamont. Przyjechało ik štyrek; trzek ciągło a jednégo spuścili do kopalnie. Ten usłysał, ze tam ktosik sie tuce i posed ku niomu. Ten, siedzoncy juz rok w ziomi, poznął go i jak juz nabrali skarbów dosyć, kázál sie sám náprzodzi wyciągnąć, a potem tégo nowégo, co zaostál. Tomcasom ton lew stál sie w ducha zi mnégo i jak go juz ciągli, przecion palcami line, a ton spád na sám spód kopalnie. Ton duk zawołał za nim: — Nie bédzies juz wiocy stál nikomu na zdradzie! — Ton spadnioty náwiocy namáwiál, coby tégo piérségo zaostawili w dole. A ci pojechali ze skarbami. Kto komu stoi na zdradzie, tak mu sie dzieje.

Inwałd, 1897.

Stuglik Jan (Swata).

14. Kto postanowił lutersko wiaro.

Miała matka córko, a ta córka nie mogła sie wydać. Matka już tak powiedziała: — Aby i dжебál przysed, tobych mu je dała. — No i przysed dжебál i córka sie wydała za niego. Ton dжебál był dobrym gospodarzem. wszyćko ґoskazował, co majom robić, jak go w domu nie bédzie. No i miał chuopca. Jak ton son podrós, stary dжебál ucieć i juz sie wiocy nie pokázál. Ton son ґobstawał za tégo ґojca, chodził do skoły, ucuł sie pilnie, a gdy sie naucuł wszyćkiégo, zacou nawracać na luterskom wiare. Ułożył sobie dwie ksiozki, jedno katolicom a drugo luterskom i posed do ґOjca świontégo, aby mu potwierdził jedno ksiozko. ґOciec świoty posed do drugiégo pokoja po piecotko, ton podłozuł mu ksiozke luterską, ґOciec świonty mu przybiuł, ton, wzion i zawar, skowál, podzionkował i posed. Pokázál národowi, ze mu ґOciec świoty stwierdził wiare lutersko, zacon nawracać i mówił kázania z te ksiozki. I duzo sie podało na luterskom wiare. Kázál potom ze studni wyląć wodo i wybrać i nawiéz kamiéni, a jednego chuopa zgodził tak, co nik nie wiedziál. Kázál temu chuopu wykopać dziuro na boku w ty studni i sować sie do ty dziury. Nasło sie ludzi, ton miał kázanie z ty ksiozki i rzucił je do ty studnie a tamton chuop porwał ksiozko i wyrucił na wirch. Ludzie myśleli, ze to Pán Bóg wyrzucił. Potom kázál to studnie zachybać tomi kamiéniami. Ludzie zaconi chybać kamiénie i zabili tego chuopa. A nik o chuopie nie wiedziál i nie wydało

sie, a duzo ludzi podało sie na luterskom wiare. Od tégo casu jest wiara luterská, a postanowił je son djebla.

Inwałd, 1897.

Franciszek Stuglik (Swata).

15. „O panu na pokucie.

Była jedna córka, która miéskaa przy uojcach, ale w osobny izbie a uojcowie jé takze w osobny. A w piotom dymie od nik siedział pán, który chodziuł do nié i grywał śniom w karty. Tégo pana uoddali ku wojsku, a przy wojsku umar. Choć był umarty, chodziuł zawse do nié. Ta nic o tem nie wiedziała, ze ón umar, a ino ráz pytała sie go, cemu tak późno przychodzi? Ón na to nic jé nie uodpowiedział. Ráz sposzczegła, że ten pán był w bosu, wziona kobylico, udzirgała mu na palcu w prawy nodze i uwiła na wielgi palec kapkó bawełny. Gdy ón sed, to sie snuła bawełna. Tak ón zased do kościoła, siadł pod heckom i tam pokutował. Óna na drugi dzień sła do kościoła za tom niteckom z ty bawełny i wiedziała, ka ón jes. Ton cuł jom i krzyknoł na nio: — Tuś szelmo, a wrócis sie zaraz szelmo: — Óna sie wróciła do dymu. Wiecór idzie ten pokutnik do nié i woła: — Puś szelmo! — a óna: — Nie puszco! — Tak ón na to! — Pocakáj, jitra rano bedzie twój uocieć gotowy! — Rano umar uocieć, a córka kázała popod próg wykopać dziuro, azeby bez nie przesunoć trugno. Na drugom noc przysed ton pokutnik i kciál, coby go puściła, ale óna nie. Tak ón znouj woła: — Pamiotáj, jitra bédzie twoja matka gotowá! — I tak sie stało. Córka kázała pogrzeb zrobić taki, jaki miál uocieć. Pomyślała sobie: — No, dzisiáj wiecór przydzie po mnió! — Pokutnik idzie, woła: — Puś szelmo! — a óna: — Nie puszco! — Pamiotáj, ty bédzies na jitra gotowá! — Przysło rano, umarła, pochowali jom przy kościele. Za kilka dni wyrós na jé grobie piekny kwiátek. Przejéżdżał tamtody bogaty chuop ze synom, któremu zawóniál ton kwiátek, posed, zerwał go i założył se za kapelus. Gdy zajechali do dymu, powiecerzali; uostały próżne gárnecki; polégali wszyjścy, a son ciesił sie bardzo tom kwiátkiem. W te razy wychodzi z kwiátka piekná panna i tak mówi: — Oj, zjedli wszyćko, a mnie nic nie uostawili! — i znikła. Rano son uopowiedziál to uojcu, a uocieć kázál na drugi dzień po wiecerzy uostawić gárnecek kawy i bułko. Gdy juz wszyjścy polégali, przysła piekno panna, siadła na stolku i zacona jeś. Teraz

uociec wstaje i chycił je, a óna go prosi i mówi, ze jom ton son wybawił. I pozostała tam bez kilka lát, a son postanowił sie śniom zenić. Óna kázała wyrobić w murze dziuro; jedno wraziła roce z jedny, a drugie z drugie strony, i chycili sie za roce; taki mieli ślub. Za jakiś cas miała chuopca, który sie dobrze uczył, ale to jom nie cieszyło.

Ráz sła do tégo kościoła, ka był ton pokutnik, a ton jeszcze pokutował pod beckom i wołał na nie: — Idzies ty ode mnie szelmo! — ale óna była juz wybawiono, modliła sie nad nim i został ón wybawiony i její rodzice. Potom dopiéro żyła se spokojnie.

Inwałd, 1895.

Polak Jan.

16. Ka djebał nie moze, tam babo pośle.

Jedno małżeństwo strasnie sie kochało. Djebłu było zázdrosć, kciął ik skusić i siedział se pod piecem. Siedom roków już tam siedział i nic nie wskórał. Ráz przysła tam po ubóstwie stará dziadówka; gospodarz był w polu, a gospodyni w kómorze na drugi stronie. Jak dziadówka užrała djebła, tak sie go pyta: — Cóz ty tu djebelku robis? — — Bez siedom roków siedzo tu pod piecem, a nijak gospodarzy skusić nie mogo! — — „A co mi dás, to já poredzo? — — Dám ci korzec złota i złote trzewiki“. — — To uciekaj stod, a mnie zostaw! — Djebał uciek kominem; „otwierajom sie dźwi i wysła gospodyni. Widzi dziadówko, ze klocy i modli sie; tak jom opatrzyła.

Dziadówka pyta sie: — „Moja gosposiu, cy wás kochá was? — Gospodyni mówi, że siedom lát żyjom ze sobom bardzo szcośliwie. — „Ej, zebyście gosposiu wiedzieli jedon sposób, toby wás gospodarz jeszcze bardzi kochał!“ — Gospodyni, jako to ze gupiá baba, potraktowała dziadówko, a ta je tak dorádo: — Trzeba wzióć brzytwo, a jak gospodarz bédzie spął, musicie go „ogolić wé śnie, to wás bédzie jeszcze bardzi kochał. — Zabrała sie i posła do pola ká gospodarz „orął. Gospodyni wyjona brzytew z kuferka i wraziła pod podusko, a u nás sie mówi, pod zágówek.

Dziadówka przysła do gospodarza, pokwáliła Pana Boga i mówi mu: „Ej, gospodarzycku, byłak ta u wasy i widziałak, jak se na wás strojiła brzytwo, bo wás kce w nocy zabić!“ — Gospodarz sie „ozeźluł, nie kciął wierzyć, ale za kwilo położył

„oranie i przysed do chałpy. „Otwiéra do kuferka, patrzy, a tu brzytwy nie ma. Suká i naláz je pod zagówkiem. Zacon swojo kobiéto bić, a w ty złości chycił za brzytvo i poderznuł je garło. Gupi chuop posed do kreminálu na całe życie. Djechał tak sie wywdzioncuł dziadówce, ze jak przysła po ton korzec złota, urwał jé łeb i zawlók do piekła.

Inwałd, 1896.

Pietraszek Stanisław. — (Pietrásek Stásek.)

17. Mynárz i jého dukáty.

Był ráz jedon zebrák, ktory chodziuł do jednégo mynarza i dostajał od niego zawdy śniádanie i wiecezo. Raz spoźniuł se na wiecezo, przysed późno na noc, a we młonie wszyjcy spali i we młonie nie meli. Posed ton zebrák do stódoły, za zrob włáz i legnył se w słymie. Za kwilo przysed do stódoły mynárz ze światłom i łopatom i wybrał na środku gumna dół, poleciał do młona, przyniós ćwierć dukátów i wsuł je do dołu. Potom poleciał drugi ráz po dukáty do mona ¹⁾, a bez ton cas wyskocuł zebrák za zrobu, nabrał dukátów do torby i skował sie za zrobom.

Mynárz przyniós drugom i trzeciom ćwierć, zasuł je ziomiom, zarównał to mieśce i powiedział: — Oddajo ci, djeble te dukáty, a kto tu bédzie „orał sześcioma cárnomi psami, tomu te dukáty „oddás! — Mynárz posed do dymu, a zebrák uciék z ty stódoły, co jom mynárz djebłu poroncuł. Zebrák miał se torbo dukátów i pojechał w dalekie kraje i „ostał kupcem. Dobrze mu sie wiedło i po kilkunástu latak zbgaciuł sie i o ty stódole zabocył. Ráz jechał z towarem bez te wieś, ale już z mona nie było ani znaku. Ale stała tam mała chałpka, w który siedziál biedny chuop. Kupcowi złymało się koło u wozu, posed do tej chałpy i prosiuł o pożyczanie mu koła, abo też i sprzedać. Chuop mu koła pożyczáł, a jak sie „ozgadali, tak sie kupiec dowiedziál, ze stary mynárz pomar, ze sie mon spáluł, a ón se postawiuł chałpko na ty pogorzeli i tu siedzi. Kupiec se zbocył, jak stary mynárz stódoło djebłu zroucył. Spytał sie chuopa, cy wie dokumentnie, ka stała stódoła. Chuop skázáł to mieśce. — No, to dobrze; idźcie teraz do dwora i poproście dziedzica, coby wám pożyczáł sześ cárnym

¹⁾ młyna.

psów, a sami zróbcie lá nik mały pug i uccie je niom orać. Já jado do miasta i tam bédó hanglił, a wy przydźcie ku mnie, jak to wszyćko bédzie gotowe, bo tu som duze piéniodze. — Chuop sie wystarál o wszyćko i posilá po kupca. Kupiec przyjédzjá i pytá sie: — Skaźcie mi, ka było gumno w té stódole! — Chuop pokázáł. Kupiec kázáł mu tomi cárnemi psami przeorać to gumno trzy razy. Za trzecim razem zacony sie suć z gumna dukáty, a za niomi wyleciał dжебáł i krzyknył na kupca: Kieby já był miał wtoncás moc, kieś te dukáty bráł, byłbyk ci łeb ukrociuł. — I znik. Chuop sie przestrasuł, ale mu kupiec *u*opowiedziáł o tom, ze té piéniodze były starego mynarza, a dáł je dжебłu, coby mu pilnowáł. Chuop podzielił się dukátami z kupcom i juz mu biéda nie dopalowała.

Inwałd, 1896.

Legiён Józef. (Józof.)

V. Baśnie.

a.) *u*O dжебłak.

18. Chuop i dжебáł.

Jeden chuop miał wielgi majotek, a nie miał dzieci, tyko zono. Ráz mówiuł do zony, coby sprzedali gospodarstwo, a zyli se z presentu. Kobiéta mu to ukwáliła, przedali majotek. ino se wymówili jedno izbo, coby mieli ka siedzieć. Ton chuop mówi babie: — Przedaliśmy majotek, a nic my tez Panu Bogu nie *u*okfiarowali, trzeja mu ta co *u*okfiarować! — Baba mówi: — Kupze choć świeć, to mu choć zaświecis!

Chuop kupiuł świeć i przy kázdóm óntarzu ¹⁾ *u*oświeciuł dwie, a zaostała mu jedna i nie miał jé ka zaświecić. Chodzi se po kościele i medytuje, kaby tu jom zaświecić i uwidziáł na *u*obrázie sądu *u*ostatecznego dжебła i *u*oświeciuł to świećo dжебłu i posed do dymu. W nocy *u*obeśniło mu sie, ze go to kto wolá, słysáł guos i uwidziáł dжебła. Mówi mu tak dжебáł: — Wstań i podź! — A ton chuop mówi, coby pocakáł, jono sie *u*oblece w portki, bo jes w gaciak. Ale ton dжебáł mówi mu, zeby sed tak jak jes, bo nie má casu cakać. Chuop wstáł i tylko wzion kapelus i pošli. Dжебáł go zaprowadziuł do lasu i pod bukiem kázáł mu kopać. Chuop pedziáł dжебłu, com bédzie kopáł. Dжебáł dáł mu kopko, ale chuop nie móg kopać. Tak dжебáł wzion pazurami *u*ozkopáł dół i wyjon kociół wielgi

¹⁾ ółtarzu.

dukátów i kázál wziońć chuopu te dukáty. Chuop sie spytał djebla: — Do cegóz wezno? — Djebał mu pedział, zeby sewlók gacie i zwiozál nogawice. Chuop tak zrobiuł. Used kos drógi, ȳoztargały sie gacie i dukáty sie ȳozkidały. Znouj sie wrócili i kázál mu djebał, zeby zebrál dukáty do kosule. I chuop tak zrobił, ale se znouj kosula potargała i wzion do kapelusa, ale i ton kapelys sie ȳoztargáł. Djebał mu tak mówi: — Wiés co chuopie, zakop dół, a przyjdzies kiejindzi! — Chuop zakopál dół, ale mówi: — „Kiej nie bédó wiedziál ka!“ — Djebał mu mówi: — „To se zrób na tom miešcu znak, to trefis!“ — Chuop mówi, ze położy potargane gacie, ale djebał mu odğadziuł, bo jagby kto sed, toby gacie wzion.

— „Zrób se tak, by ci sie kce srać, to, nasráj na znak! Chuop pedział, ze mu sie kce, ȳozkrocú¹⁾ sie, bardzo sie ȳniecie i srá na łeb babie. Baba go bije i mówi: — Idzies ty paskudo srać na pole, nie mnie na guowo! — A chuop mówi: Dejez babuś spokój, bo robio znak!“

W tom sie obudziuł, a ón myśláł, ze mu to baba w lesie mówi. I tak na śnie wrygtował djebał chuopa za to, ze mu ȳoświéciuł świećko.

Inwałd, 1896.

Lachendro Jan.

19. Zołniérz, co chrupścokiem²⁾ odśćigáł djebla.

Była jedna kasarnia, a w tej kasarni byli djebli, ze sie nie mogło wojsko ȳobstać. Césárz dawał piniódze zołniérzom, aby wyścigali tyk djeblów, ale nik nie kciál. Dopiero jedon, nástarsy zołniérz powiedziál, ze jak mu césárz dá córko za zono, ze tégo djebla wyścigá. Césárz ȳobiecał mu córko, a ton zołniérz wzion skrzypce i chrupścok i posed do ty kasarnie. Wtém djebli sujom sie kóminem, przychodzi jedon djebał i pyta sie zołniérza, cego se tak grá?

Zołniérz mu odpowiedziál, ze se siedzi i gra ȳozmaite mazury. A djebał mu gádá: — „To mi pokáz pán tyk skrzypcy! — — „To mi pokáz pán nogo!“ — ȳodpowiadá zołniérz.

Jak djebał mu nogo pokázáł, tak zołniérz przytnół do chrupścoka i zakrociuł. Djebał kwicy, wrescy, coby my puściuł nogo, ale zołniérz nie puszczo, ale jeszcze barzy kroci. Jak juz

¹⁾ rozkroczył się.

²⁾ Schraubstock.

zołnierz cuł, ze se djebął urwie nogo, dopiéro mu je puściuł. Djebął kómin ȝozwaluł, co uciekał i stanył pod gájom w lesie. I djebli znikli z kasarnie, a ton zołnierz ȝozoniuł sie z córkom césarza. Jak ton zołnierz jechał ze swom zonom bez ten las, tak djebął woła na niégo: — „Pocakáj, boś to ty, coś mi nogo chyciuł! Ale jak mu zołnierz pokázáł chrupścok, djebął zakwicáł i dopiéro uciek do piekła.

Inwałd, 1897.

Władysław Cabak.

20. Djebął utopiony z kobyłom.

Jedna baba miała taká ksiozko, co jak zacona mówić na ty ksiozce. zaraz djebął przysed. Ráz przyleciał djebął i kciał je podusić, ale baba była jeszcze mocniéjsa niżli djebął, złapiła djebła i powiozała go łańcuchami i uwiozała go na polu u supa.¹⁾ A była wtedy ȝokropna zima, a baba jak miała niepotrzebná wodo, to: glug! — na djebła. I już tam o mało nie zmárz. Jak go uwidziáł parobek, zafrasował sie nad nim. Tak ton djebął zacon go prosić, zeby go spuściuł ze supa, a za to dá mu duzo piniodzy. Parobek go spuściuł, a djebął mu powiedział: — Teraz pódo do dwora i tam bédó ludzi strasował, to potom zájdziesz do tégo pana, ze mie wygnás. a ino sie dobrze zgódź!

Na drugo noc zacon djebął strasyć. Pán posłał po ksiodza jeźliby go nie wygnął. Ksioz pokropiuł świoconom wodom, ale nic nie pómogło. Parobek ȝogłosiuł sie u pana, ze djebła wyzonie, ale jeźli mu pán dá štiry stówki. Pán dał piniodzy, a parobek pochodziuł po pobudonkak z láskom, wywijał niom i djebła wygnął. Jak sed ze dwora spotkał sie z djebłom. Djebął mu powiedział, ze ze pódzie strasować w lepe mieśće, ale tam coby sie lepsi zgodziuł. Djebął posed do bogatého pana, zeby tam parobek wiocy zarobiuł. Djebął strasuje, a nik nie moze mu dać rady. Gdy sie pán o parobku dowiedziáł, ȝobiecał mu dać tysioc papiérków, bo go było stać. Parobek poobchodziuł po pobudonkak i wyścigał djebła. Spotyká sie ś nim i powiadá mu tak: — Jeszcze pódo w jedno mieśće, ale mnie juz stamtod nie wyzonies, za to ześ sie z tamtomi za mało zgodziuł. — I poleciał strasowaś do jednégo ksionzyncia, a nie mogli go nijak wyścigać. Pán dowiedziáł sie o tom parobku, co strachy wyganiał. Ale parobek bał sie godzić bo mu djebął

¹⁾ stupa.

powiedział, że go z trzeciego miejsca nie wyzowie — ale się na-reście zgodził wyścigać djabła za dziesięć tysięcy papierków. Pozakupował we wsi stare kolca ¹⁾, posprzogał jedno z drugimi, a chudo kobyło zaprzog do nik z babom do tego najotom. Jak zajechali ku zámkowi, a kolce „okropnie klekotały i kwiwały, tak djabł się złok, wyskoczył ku parobkowi i pytał się go: — „Co znaczy ta jazda?“ — Parobek mu mówi: — „Baba jedzie po cie!“ — Djabł prosił parobka, aby mu doradził jakie miejsce do skrycia. Parobek na to: — „Wskocz do ty kobyły!“ — Djabł go posuchął, skoczył do kobyły, bo się ubał baby. Pán to „oknom“ widział i dał parobkowi dziesięć tysięcy, a parobek zawiódł kobyło do stawu głębokiego i tam utopił je z djabłem.

Inwałd, 1897.

Smaza Jan.

b) *„O losie niewłaśny córki. (pasierbicy).“*

21. Dwie córki.

W jednej wsi była taká chałpa, co w nie strasowało, a obok ty chałpy mieszkała macocha, a miała dwie córki; jedna była po nieboszce, a drugó miała własnóm. To niewłaśno posielála przoś do tego dymu, w ktoróm strasowało. Óna cho-dziła Ráz kole pónocka przyšli ku nie djabli i mówiom: — „Jedna portka cyrwóná, drugá portka zieloná, podź panno tańcować!“ — Óna odpowiedziała: — „Kiej nie mám sprzo-dzione!“ — Djabli posiadali, jak przodom, tak przodom i mi-giem sprzodli i mówiom: — Jedna portka cyrwóná, drugá portka zieloná, pódź panno tańcować!“ — „Kiej nie mám zmotane!“ — Djabli zmotali i wołajom je do tância. — „Kiej nie mám póblytków!“ ²⁾ Przynieśli póblytki i wołajom je, coby sła tańcować. — „Kiej nie mám pioty spódnice! — I to przy-nieśli i nic ino: „Podź panno tańcować! — „Kiej nie mám pioty burki!“ — Przynieśli pińć burek. — „Kiej nie mám wstozki!“ — Przynieśli. — „Kiej nie mám koráli!“ — — „Som korále, podź panno tańcować!“ — — „Kiej nie mám jedbawný ustecki!“ — — Jes ustecka!“ — — „Kiej nie mám pieniodzy!“ — Przynieśli i wołajom je do tância. — „Kiej jezdem nie umytá!“ — — „Wcom ci wody przynieś?“ — — „Na przetacku!“ — Djabli

¹⁾ brony.

²⁾ półbucików.

nosom wodo, ale im niesporo, a tu przysła jejik godzina i musieli uciekać.

Córka przysła do chałpy i pokázała macose wszystko. Macose była záwiś, ze to nie jeji córka to dostała, tak na drugom noc kázała swoi córce is przós do ty chałpy. Przyšli ku nie djebli i mówiom: — „Jedna portka cyrwóná, druga portka zieloná, podź panno tańcować!“ — I posła ku nim, a óni przyskucyli, urwali je guowo i postavili w ʒoknie. Rano idzie matka i mówi: — „Cegóz sie śmiejes?“ — Idzie do izby patrzy a tu tułów na ziomi, a guowá urwaná z wyscérzonomi zobami ¹⁾ w ʒoknie. Taki był kóniec ty macosyny záwiści

Inwałd, 1896.

Franciszek Kolber z Korczy.

22. ʒO éorce i ptáku.

Jedna matka miała dwie córki: jedno własno, a drugo niewłasno. Własno ubierała, do karcmy ś niom chodziła, do kościoła, a niewłasná musiała być w domu i robić, co je kázali. Ráz kázali je wybrać kaso z brudu i nagotować ʒobiád, a one posły do kościoła. Zacona wybierać to kaso i strasnie płakała. W tom nadlatuje pták, przynosi je ubranie i mówi: „Ubierz sie, idź do kościoła. a já ʒobiad nagotujo, ale wyjdź przodzi z kościoła. azebyś tu piérw przysła niżli matka.“ Ubrała sie i była piekniejsá niz przodzi i posła do kościoła. Wszyjścy sie na niom patrzali i śpiewała bardzo przyjemnie, az ʒorgany głos jej przenikał. Przysła po sumie do dymu, juz było nagotowane ʒOzebrała sie, a pták skowál ubranie i uciék. ʒO ty pannie ʒozesło sie daleko. I królewic kciál jom uwidzieć i w niedzielo posed do tégo kościoła, do którego chodziła ty panna. W niedzielo, to samo było z ʒobiadem i ptakiem. Królewic, jak uwidziál takom panne, kciál sie ś niom ʒozonić, ale po sumie juz je nie widziál, bo do dymu prendko posła. Na drugom niedziele nalál królewic smoły przed kościołem, a gdy panna wracała z kościoła, ʒostał je bucik w smole. Z płacem wróciła do dymu i powiedziała to ptákowi. Pták skowál ubranie i uciék. Królewic puścił sie koło ty wsi i ʒogłosiuł, ze ktory pannie trefi sie bucik na nogo, ta bédzie jego zonom. Gdy przysed do tégo dymu, przyzuwá piersy córce, ktorá miała własnom matko, ale miała nogo za wielgo i przyzuwá drugiej

¹⁾ zębami.

i tój sie trefił trzewik na nogo. W tom nadlatuje pták z ubra-
niem i kazał sie jé przebrać. Jak sie uobrala, poznał je królewic
i uozonił sie ś niom. A pták codziennie inne jej uobranie
przynosił.

Inwałd, 1896.

Jan Smaza.

23. Kobylá guowa.

Był uociec i matka i mieli jedno córko Marysio. Ale ta
matka umarła, a Marysia uostała siérotom. A ton uociec sie
uozonił. Macocha robiła Marysi wielgo krzywdo. Ráz mówiła
uojcu: „Weź to Marysio, zaniés jom do lasu, niek je wilki zje-
dzom, bo inacy: to abo já je zabijo, abo sama se co zrobio.“
uOciec wzion Marysie, zawiód je do lasa, do chałpecki; uwiozał
kijonko u supa i powiedział Marysi, ze pódzie drzewa rombać
w lesie. Nadesła noc i uociec nie przysed. Marysia była tam
trzy nocy. Na cwarto noc, jak sie Marysia modliła, zawołało
coś: — „Puś mie ta Marysiu!“ — Marysia uotworzyła dźwi
i sposzczegła kobyla guowa. Marysia bała sie zrazu, ale gdy
kobylá guowa prosiła Marysi, aby je wziona do chałpki, Mary-
sia posadziła jom na piecu i odziała je ustkom. Na drugi dzień
juz Marysia nie miała co jeś, a kobylá guówka powiedziała: —
„Nie tráp sie Marusiu, weźnies mie na róce i pódzies, a já ci
bédo skazowała drógo!“

I idom, a zasły ku takiemu dobu¹⁾. Kobylá guówka ze-
skoczyła i przemieniła sie w panio cárno ubrano, a dob prze-
miénił sie w piekny dwór. Pani wyjona kluc, uodomknoła
dwór i wlaży do dworu. Pani kázała Marysi podlëwać kwiátki,
ptáski kármić, kurz śmjatać, a kobylá guówka posła. Jak kobylá
guówka wróciła, spytała sie Marysie. co kce za tom robote.
Marysia powiedziała, ze co kce, niek jé dá. Pani zaprowadziła
je na góro i pokázała jé kufry i kázała se wybrać. ale Marysia
nie kciała. Pani dała jé kufer sama. Marysia wziona kufer,
a pani dała jé pieska i kotka, coby kufer zawieźli. I Marysia
pojechała, a piesek i kotek bez dróge mówili: — „Przed niom
zbyrk, za niom zbyrk, dobrze sie wiezie, jak za jakim paniom!“ —
Gdy przyjechali do chałpki, uodprzogła Marysia pieska i kotka,
i kázała im iś do dworu. I siedziála se Marysia w tej chałpce.

¹⁾ dębu.

Ráz polowali w tom lesie, i zacono sie strasná wichura, jakby sie kto uobjesiuł, a po ty wichurze zacono lác strasnie, tak ci co polowali, wešli do te chałpki. Marysia ucostowała ik piecónomi ziemniákami z masłom. Leśnicy namówiuł Marysi jednégo parobka, co by sie s niom zoniuł. Gdy mieli is na ślub, zaprosiła Marysia uojców do siebie. Macocha przysła na je wesele, to jaze zieloni była od zawiści, jak uwiadziła, ze Marysia wyjmuje z tégo kufra piekne spodnice, burki, jedbáwne stozki, korále, ustki, póblytki i aftowane kosule. Córce własny ty macochy było Józia. Kázała mozowi, co by je zawiód do lasu, niek jom ta wilki zezrom. „Ociec wzion Józio, zawiód do chałpecki w lesie, uwiózł kijonko u wogła i pedział, ze pódzie drzewa rombać. Ale uocieć posed se do dymu. Gdy przysło we wieczór, zawołało coś na nie: — „Puś mie ta Józiu!“ — A to była kobylá guowa. Józia wysła, ale je na roce wzionś nie kciała. Kobylá guowa prosiła, co by je posadziła na piecu i uogrzała. Józia pedziała: — „Tako kobylá guowo, to nogami wkopać do kota ¹⁾. Kobylá guowa prosiła, co by je dała co zjeś, a óna pedziała, ze nic nié má i nic je nie dá. Kobylá guówka mówiła: — „Nie tráp sie, weź mie na róce i podź, a bédó ci drógo skazywała!“ — „Taka kobylá guowo to do płakty wzionś, a nie na roce.“ Wziona je do płakty i niesła. — Gdy przysła ku dobowi, kobylá guowa zeskoczyła i stała sie pieknóm panióm w cárnom odziéniu. Pani klucem uodomkła dwór i wlazły. Kázała je kwiátki podléwać, ptáski kármić, kurz śmiatać, a pani posła. Gdy przysła pani do dwora, ptáski pozdychały od guodu, kwiátki poskły, a kurza pełno wszodzie. Józio zastała na górze przy kufrak. Pani sie spytała: — „Józiu, cy to twoje kufry?“ — — „Moje!“ — „A no, to se je weź!“ Dała je kotka i pieska i Józia pojechała z kufram. Piesek i kotek jechali i mówili: — „Przed niom zbyrk, za niom zbyrk, wszystko sie wiezie, jak za jakom furyjom!“ — Przyjechali do dymu, matka sie uciesyła, ze Józia wiezie jeszcze ładniéjsy kufer, niz Marysia. Za kwilo uslyseli, ze kawalerze jadom. A to byli djebły. Jedon pedział: — „„Odenknijmy kufer!“ — Jak uodenkli, wyskoczyły same gady i uduśliły matko i córko.

Inwałd, 1897.

Jan Stuglik (Swaciak).

¹⁾ kąta.

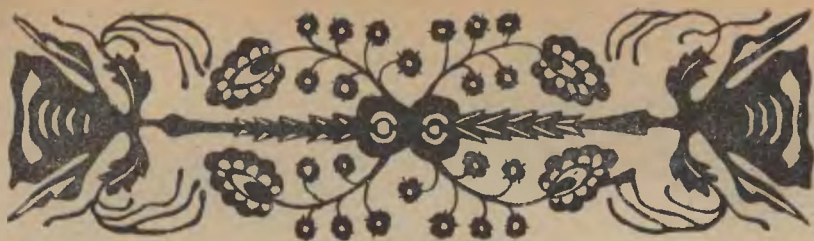
c.) *„O cárnoksioźnikak i carownicak.*

24. Chuop i cárnoksioźnik.

Ráz posed chuop do lasa, a gdy tak chodził, zakciało mu sie wody pić. Zgibał sie i wybuchło wielgie źródło wody poprzéd niego i zacon pić. W tom razie chycił go ktoś za brodo i woła: — „Podpis mi sie krwiom swojom, to cio puszczo!“ — I chuop sie podpisał. Cárnoksioźnik mówi mu: — „Já ta po to przydo za rok i sześ niedziél!“ — Chuop przychodzi do chałpy, a tu mu baba śległa i miała chuopca. Za rok i sześ niedziél przysed cárnoksioźnik po to dziecko, a óno było duze i juz wszyćko mówiło. Wzion go do siebie i kazał mu we dnie spać, a w nocy robić. Piérso noc kazał mu wymurować kamienico, w drugo noc, aby nabył do stajen wołów, kuóni i krów, a trzecio noc kazał mu mebli różnyk ponabywać. A córka cárnoksioźnika wszyćko mu to nabywała i mówiła mu tak: „W nocy bédzies spał, a rano jak tata pódom, zbudzo cie, wstanes i bédzies poprawiał.“ Jak cárnoksioźnik przysed, pokwáluł go, ze tak umie robić i kazał mu we dnie spać. Ráz dał mu takie pytanie: — „Mám dwanaście córek, a wszyćkie som sobie równe, a más mi zgadnoć, ktorá ś njk jes nástarsá, a jak tégo nie bédzies wiedziál, to cie zabijo!“ — Córka cárnoksioźnika powiedziała mu tak: — „Wszyćkie bédziemy w jednom rzondku, ale uwáz se dobrze; bédzie goniła mucha kole nas, a ktory usiadnie na cole, ta bédzie nástarsá!“ — No i dobrze mu poszło. Po tom wszyćkiém cárnoksioźnik wzion go spać do siebie. Jak cárnoksioźnik usnył, zebrali sie uoboje z córkom i uciekli. Óna wziona uojcowo lásko i uobydwa uciekli za morze. W tom naráz zrobił sie wielgi szum. Córka sie uobeźrała i uwidziála swégo uojca. zaraz rzuciła to lásko za siebie i uozlały sie wody széroko, a uociec dali nie pojechał. Nie za długo pozonili sie i kóniec.

Inwałd, 1897. Magierówna Felicya. — (Magierzonka Fela) ¹⁾.

¹⁾ Z nadesłanego nam zbioru 81 opowiadań i gádek ludowych przytaczamy z powodu braku miejsca na razie 24 początkowych.



DR. KAZIMIERZ SOCHANIEWICZ.

Stosunki narodowościowo - wyznaniowe w dyecezyi podlaskiej w r. 1863.

Szkic niniejszy ogłoszono w formie odczytu na posiedzeniu polskiego Towarzystwa ludoznawczego, poświęconem sprawie ziemi chełmskiej i podlaskiej. Dla wyjaśnienia dodaję, że opracowane tu zagadnienie nie idzie wyłącznie po linii, wyznaczonej tytułem; usiłuje również wyświetlić genezę układu mas na pograniczu polsko-ruskim i postawić pewną hipotezę w tym kierunku. Forma odczytu uwalnia autora od obciążania szeregu przesłanek, zwłaszcza historycznej natury, obszerniejszym balastem przypisów naukowych i cytatów źródłowych.

*
v *

Nie potrzebuję wcale uzasadniać konieczności badań statystycznych tych czasów, które już przeszły do historii. Nasuwają się one nam same przez się, ilekroć stawiamy sobie pytanie dotyczące ewolucyi narodów i społeczeństw. A nawet samoistnie traktowane mają one specyficzne znaczenie, zwłaszcza o ile dotyczą momentów szczególnie ważnych pod względem na-

rodowym. A do takich niewątpliwie w dziejach wieku XIX należy r. 1863, który uważa się jako akt woli zbiorowej narodu, mający na celu zerwanie pęt ówczesnego caratu. Dla dziejopisa XIX stulecia, przy ocenie tego wysiłku mas, zdanie sobie sprawy ze zasobów sił narodowych jest podstawą sprawiedliwej oceny wypadków. O ile chce się dokładnie orzec, czy krok ten był szaleństwem i rozpaczliwym rzuceniem kwiatu młodzieży na szalę wypadków, sąd swój można oprzeć jedynie na podstawie cyfr statystycznych. Przypuszczam tedy, że przytoczone argumenty usprawiedliwiają dostatecznie wybór daty poniższych rozważań statystycznych, w formie oderwanej poniekąd traktowanych.

Ale też i względy aktualne pozwalają tę datę wysunąć. Mogłoby się co prawda pozornie wydawać, że dla utilitaryzmu polityki współczesnej daty narodowościowo-wyznaniowe z przed pół wieku nie przedstawiają wartości, wobec cyfr współczesnych. A jednak doświadczenie dowodzi czegoś innego. Zestawienie bowiem dat, przedzielonych półwiekowym przeszło okresem czasu, jest pewnego rodzaju bilansem narodowym, o ile chodzi o względy ilościowe. Schodzą one jednak na plan dalszy wobec czynników jakościowych, t. j. wzajemnego ustosunkowania się mas narodowościowo-wyznaniowych, które (powierzchownie rzecz biorąc) powinnyby się stale niniej więcej w jednym stosunku przedstawiać, czyli, że tak powiem, pozostawać w stanie pewnego rodzaju równowagi.

A jednak tak nie jest: stosunki narodowościowo-wyznaniowe na kresach zarówno wschodnich jak i zachodnich nie zachowują równowagi (abstrahując od tendencji spisowych). Nawet w przeciągu lat niewiele ulegają masy takim przemianom, że przechodzą najśmielsze przypuszczenia. Wystarczy porównać dwa spisy ludności rzymsko-katolickiej w gubernii chełmskiej z lat 1905 i 1909, względnie karty odpowiednie atlasu Romera (Tabl. XII), a zauważyć tu można naocznie fenomenalne skutki ukazu tolerancyjnego z r. 1905, kiedy to w przeciągu 5 lat 120.000 grecko-oryentalnych przeszło na katolicyzm, a co za tem idzie przyznało się do polskości; stosunek narodowościowy zatem uległ zmianie analogicznej z wyznaniem. Równowaga mas okazała się złudną.

Fakt powyższy rozpatrywaniom naszym i obliczeniom nadaje wagę jeszcze większą, jeżeli się uwzględni, że cyfry z r. 1863.

przypadają przed wypadkami tak ważnymi, jak powstanie styczniowe, nowy okres prześladowań i martyryologii podlaskiej, które się zaczęły od faktu zniesienia w 1867 r. samejże dyecezyi podlaskiej. Oba te wypadki dokonały niewątpliwie wstrząsu stosunków narodowościowo-wyznaniowych i systemem równowagi zachwiały. Nie rozwodząc się już o wypadkach z dziejów męczeństwa Podlasia, jako powszechnie znanych, przypomnę nader ważny ukaz z 8. listopada 1864 r., na podstawie którego ze 197 katolickich klasztorów (w tem 42 żeńskich) w Królestwie 114 zamknięto, przyczem z 2184 mnichów i mniszek 982 musiało mury klasztorne opuścić. Przeprowadzenie tego ukazu było dziełem Ilji Seliwanowa, wicedyrektora pierwszego departamentu administracyjnego, generał-policmajstra Królestwa Polskiego.

Nie wchodząc w przyczyny i analizę faktu tego, zaznamy, że ta i inne jej podobne okoliczności niewątpliwie wpływać musiały na formowanie się stosunków narodowościowych, bo pozbawiały szerokie masy pieczy duchownej ze strony tak patryotycznego wówczas kleru zakonnego ¹⁾.

Mówiąc o stosunkach narodowościowo-wyznaniowych na terytoryum dyecezyi Podlaskiej w r. 1863. muszę podkreślić fakt znamienny: tu właśnie, na tem pograniczu polsko-ruskim, powstanie przybrało szersze, niż gdzieindziej rozmiary; było ono terenem rozlicznych potyczek (linia obronna Bugu!); organizacya spiskowa obejmowała tu 8000 ludzi i najsilniejsze korzenie zapuściła w powiatach bialskim (nad Bugiem!), siedleckim, łukowskim i radzyńskim, a w końcu zaznaczył się tu udział zarówno szlachty i duchowieństwa (ks. Broszek i ks. Wotwiński), jak i mieszczaństwa i chłopstwa. Okoliczności te podnoszą ci z pomiędzy historyków, którzy nawet nie należą do entuzyastów powstania styczniowego (np. Przyborowski). Fakty te stanowią same dla siebie świadectwo historyczne polskości tego terytoryum, a w zakresie naszego problemu mają ogromne znaczenie, bo pozwalają nam nasze cyfry poprzeć najważniejszym czynnikiem, bo świadomością narodową, która dla określenia stosunków narodowościowych ma wartość

¹⁾ Zob. odnośnie tajne memoryały w dziele Anonima „Von Nikolaus I zu Aleksander III. St. Petersburger Beiträge zur neuesten russischen Geschichte. Leipzig, Duncker et Humboldt. 1881.

największą. Wiadomo bowiem, że pod tym względem ani wyznanie; ani język nie mogą być decydującymi, choć we wielu wypadkach mogą być dla nas jedynym wskaźnikiem.

Jednakże tego rodzaju idealna (o poczucie przynależności narodowej oparta) statystyka zdaje się do tej pory nigdzie nie została przeprowadzoną na ziemiach naszych ¹⁾, a tembardziej w tych czasach, o których mówimy. Stąd pozostają nam do wyboru przeważnie urzędowe źródła: albo statystyki językowe albo wyznaniowe. Dla roku 1863, względnie 1862 mamy do dyspozycji urzędową statystykę kościelną, którą zupełnie w surowym materiale posiadamy w t. zw. *Ordo officii* czyli Rubrycelli na r. 1863, wydanej przez księdza Franciszka Jaczewskiego, profesora Seminarium biskupiego w Janowie, autora artykułu o dyecezyi podlaskiej w Encyklopedyi kościelnej. Pierwszem pytaniem jest kwestya wartości tego źródła: odpowiedź dosyć trudna, bo mamy tu do czynienia z problemem, który był stosunkowo mało rozważany i do tej pory nie jest należycie zbaidany. To można wszakże powiedzieć, że wartość spisów kościelnych, nie wolna od błędów, jest pod wielu względami prawdopodobnie większa, aniżeli urzędowych rosyjskich, a w każdym razie wolna od politycznej rosyjskiej tendencji ²⁾. Drugiem

¹⁾ Wchodzi tu w grę czynnik tak ważny, jakim jest presya polityczna, czynnik, którego dotąd nie sposób było uniknąć.

²⁾ Kwestya publikacji wykazów statystycznych przy rubrycellach nie jest u nas dostatecznie wyjaśnioną, podobnie zresztą jak i dzieje względnie rozwój samych rubrycell czyli dyrektoryów. Wydawane przez każdą z dyecezyi dyrektorya, obejmujące zrazu kalendarz dyecezyalny, a więc obowiązujące święta, pacierze kapłańskie w brewiarzu i mszale, nabożeństwa, posty itp. obrzędy w związku z rytuałem i liturgią mają swe źródło w tablicy paschalnej. W tej formie przetrwały do w. XVIII. W tym czasie zaczęto dodawać do nich schematyzm dyecezyalny i wykazy statystyczne. Rozwój tej części pozostaje w związku z kwestyą uposażenia parafii (dziesięciny) a genetycznie łączy się z t. zw. *libri beneficiorum*, czyli księgami uposażeń. Sposób statystyk dyecezyalnych ulegał pewnej ewolucyi, jednakże na podstawie wiadomości bibliografii Estreichera nie da się odpowiedni obraz rozwoju przedstawić. Odnośnie do dyecezyi podlaskiej dysponujemy t. zw. *Ordo officii* tylko za lata 1861, 1862, 1863, 1864, 1865 (Estreicher. Bibliografia XIX stulecia t. II p. 183 i t. III p. 309). Opracowanie układu i zakresu tej typowej kategorii druków jest z wielu względów jednym z ważnych postulatów naukowych, czekających na pracowników. (Ważne dla etnografii szczególnie kalendarze dyecezyalne, bo grupujące kulty miejscowe).

pytaniem, to kwestya terytoryalnego zakresu tego obszaru, który w obrębie 10 dekanatów liczył ogółem 398.330 mieszkańców. Pytanie to łączy się ściśle z szeregiem zaszłych tu zmian terytoryalnych i dlatego na tle tych przemian wyodrębnione terytoryum o ludności mieszanej wystąpi w świetle właściwem, a tem samem pozwoli nam w formie hipotezy stosunki tu panujące odpowiednio wyświetlić. W wywodach przeto naszych wyjdziemy z cyfr danych nam przez statystykę kościelną, a następnie przedstawimy ewolucyę samego terytoryum, kładąc główny nacisk na obszar o ludności mieszanej, i nakoniec spróbujemy dać wyjaśnienie układu stosunków narodowościowo-wyznaniowych na terytoryum mieszanem.

* * *

Rozpatrując się w cyfrach, otrzymanych z obliczenia zestawień kościelnych (Tabl. I), stwierdzamy fakt znamienny: z ogólnej liczby 398.330 mieszkańców, rzymsko-katolickich jest 244.328 czyli 61·32%, grecko-katolickich 93.415 czyli 23·46%, żydów 55.037 czyli 13·82%, niekatolików i mahometan razem 5.532 czyli 1·40%, (w czem samych mahometan — dodajemy nawiasowo — jest tylko 0·07%). Da się tu odrazu wyodrębnić element czysto słowiański, który wynosi 84·78% od elementu niesłowiańskiego, a więc napewno napływowego, który wynosi 15·22%. Co do elementu rdzennie słowiańskiego, widzimy bezwzględną przewagę żywiołu polskiego, reprezentowanego tu przez rzymsko-katolickich. Żywioł polski w szeregu dekanatów występuje w formie czystej, zupełnie bez przymieszki żywiołu grecko-katolickiego. Ten czysto polski obszar tworzy zwarty kompleks, układający się dekanatami równolegle do Wisły: bardziej ku zachodowi wysuniętą linią Garwolin, Łaskarzew, Stężyca, a następnie wysuniętą bardziej na wschód warstwą Siedlce, Łuków. Do tej drugiej warstwy możnaby ewentualnie zaliczyć leżący na północ od Siedlec, na linii osadniczej rzeki Liwca leżący, dekanat Węgrowski, który wykazuje tylko 3·75% grecko-katolickich. W czterech dekanatach o ludności mieszanej tj. Bialskim, Janowskim, Międzyrzeczkim i Parczewskim, w dwu dekanatach występuje żywioł łacinników w bezwzględnej większości: a mianowicie w Janowskim i Międzyrzeczkim, które otaczają łukiem od północnego zachodu dekanat Bialski w dorzeczu osadniczem Krzny leżący. W dekanacie janowskim ele-

Tablica I.

Dziekanaty	Katolików obrz. łąc.	‰	Katolików obrz. gr.	‰	Niekatoli- ków i ma- łomian	‰	Żydów	‰	Razem ludności	Ogół lu- dności oprócz gr.- kat.	‰
1. Bialski	10737	18·04	39039	65·58	408	0·69	9344	15·69	59528	20489	34·42
2. Garwoliński	18767	84·62	—	—	768	3·46	2642	11·92	22177	22177	100—
3. Janowski	26676	61·74	11801	27·31	376	0·87	4355	10·08	43208	31407	72·69
4. Łaskarzewski	21459	93·14	—	—	239	1·04	1342	5·82	23040	23040	100—
5. Łukowski	34771	85·90	—	—	47	0·12	5661	13·98	40479	40479	100—
6. Międzyrzecki	27429	61·91	6565	14·81	117	0·27	10198	23·01	44309	37744	85·19
7. Parczewski	16740	28·25	34477	58·17	211	0·36	7832	13·22	59260	24783	41·83
8. Siedlecki	37727	83·98	—	—	112	0·23	7092	15·79	44931	44931	100—
9. Stężycki	17646	85·86	—	—	88	0·42	2820	13·72	20554	20554	100—
10. Węgrowski	32376	79·27	1533	3·75	3184	7·80	3751	9·18	40844	39311	96·25
Razem	244328	61·32	93415	23·46	5540	1·40	55037	13·82	398330	304915	76·54

ment rzymsko-katolicki wynosi $61\cdot74\%$, w międzyrzeckim zaś $61\cdot91\%$. Dwa dekanaty o mniejszości rzymsko-katolickiej tj. Biała ($18\cdot04\%$) i Parczew ($28\cdot25\%$) układają się warstwą równoległą do Bugu. Widzimy ponadto, że dekanat Parczewski, leżący w dorzeczu Piwonii, w którym element rzymsko-katolicki jest wyższy, niż w dekanacie Bialskim, tworzy pod pewnym względem półwysep przy zwartej masie żywiołu rzymsko-katolickiego nad dolnym Wieprzem, Żywioł grecko-katolicki układa się w stosunku wprost odwrotnym. W świetle przytoczonych cyfr wynika, że stanowi on największą masę ($65\cdot58\%$) w dekanacie Bialskim (dorzecze Krzny), z którą się łączy mniejsze już skupienie ($58\cdot17\%$) w dekanacie Parczewskim (dział wodny Wieprza i Bugu); dalej tworzą większe półwyspy, lecz z absolutną mniejszością ($27\cdot31\%$) na północ od Białej dekanat Janowski, ze znikomem odgałęzieniem w kierunku zachodnim ($3\cdot75\%$) w dekanacie Węgrowskim, i przedłużenie masy Bialskiej (dorzecze Krzny) w dekanacie Międzyrzeckim, o połowę mniejsze niż półwysep etnograficzny w dekanacie Janowskim, bo tylko $14\cdot81\%$ wynoszące. Tak się przedstawia układ elementu słowiańskiego, co do którego autochtonizmu, można się spierać. Aby uprzytomnić znaczenie tych cyfr porównajmy fakty te z tem, co nam mówi traktat brzeski. Gdyby w tych warunkach etnograficznych z czasów przed pół wiekiem zastosowano linię demarkacyjną traktatu brzeskiego na tym obszarze: Radzyń-Międzyrzec-Sarnaki, to okazałaby się, że linia ta w południowej części biegnie wzdłuż najdalszego zasięgu grecko-katolickiego, w części środkowej przecina obszar większości rzymsko-katolickiej (Międzyrzec $61\cdot91\%$), podobnie jak w części północnej (dek. Janów $61\cdot74\%$). Odcina zatem od zwartego kompleksu polskiego ów łuk, który otaczał od zachodu dorzecze Krzny. Gdyby zatem wówczas w czasie powstania styczniewego wysunięto tę linię demarkacyjną, naruszałaby ona nie tylko granicę żywiołu polskiego, lecz także stan posiadania rzymsko-katolickiego, na korzyść elementu unickiego.

Z żywiołu napływowego najliczniejszymi są Żydzi. Najwyżej procentowo występują w dekanacie międzyrzeckim ($23\cdot01$). Dokoła tego ogniska na łukowato ku północy wygiętej linii mamy dwa mniejsze: Siedleckie na zachodzie ($15\cdot79\%$), Bialskie na wschodzie ($15\cdot69\%$). Równoległe do Wisły, dokoła tych trzech ognisk ciągną się pasmem ku wscho-

dowi grupki napływowe: Garwolin (11·92), Stężyca (13·72‰), Łuków (13·98‰), Parczew (13·22‰). Na linii Garwolin-Stężyca mamy mniejsze odgałęzienie, wykazujące najniższy procent żydów w dekanacie łaskarzewskim (5·82‰). Na północ od centralnego łuku Siedlce, Międzyrzecz, Biała mamy analogiczne pasmo: Węgrów (9·18‰), Janów (10·08‰), które jest procentowo niższem od pasma południowego. Ten układ jest zupełnie naturalnym, bo — jak z tego widać — procentowo największe masy żydów trzymają się głównego szlaku komunikacyjnego na linii Brześć litewski - Warszawa: Biała (15·69‰), Międzyrzecz (23·01‰), Łuków (13·98‰), Siedlce (15·79‰) i to w osadach przeważnie miejskich. Inne skupienia utworzyły się analogicznie. Charakterystycznym jest opanowanie głównych szlaków komunikacyjnych i oto tych właśnie, któremi przeprowadzono koleje żelazne. Zjawisko to posiada na innych obszarach ziem Polski rozliczne analogie. Uderza nas w tem wysoka cyfra dla Międzyrzecza, przy jego charakterystycznym położeniu na szlaku granicznym Mazowieckim. Jest to zapewne skutkiem tego, że u właśnie zbiegły się linie pochodzenia żydów ze wschodu i zachodu, względnie z południowego wschodu i południowego zachodu i tu się zapewne owe masy zeszły razem. Dla antropologii pole otwarte; o ile istotnie da się tu dostrzedz zlew elementu wschodnio-żydowskiego i zachodnio-żydowskiego jest problemem, czekającym badaczy. Charakterystycznym jest też ten układ ze względu na położenie koło jednego z najstarszych w tych okolicach centrów osadniczych żydowskich, na pograniczu rusko-litewskiego państwa a mianowicie w pobliżu tak przez Witołda W. Ks. Lit. uprzywilejowanego Brześcia litewskiego. Drugi element napływowy, reprezentowany ogólnie przez innowierców nie da się szczegółowo sprecyzować. Jest to jednak element znikomo mały, bo tylko 1·40‰ ogółu ludności wynoszący. Z tego elementu da się wszakże wyodrębnić element tatarski, który figuruje w statystyce jako element mahometański. Jest on tu znikomo mały, bo wynosi zaledwo 0·07‰ ogółu mieszkańców dycezyi. Występuje jedynie w dekanacie Bialskim, gdzie wynosi 0·44‰ ludności całego dekanatu. Osadnictwo to jest jedyne w swoim rodzaju w Europie, a poczęło się ono od czasu, kiedy wielka horda kipczacka rozdzieliła się na kilka drobnych, nawzajem się zwalczających hord podrzędnych, a nawet rozpoczęła emigrację. Korzystał z tego

wychodźtwa Witołd W. Ks. L. i osadzał przybyszów na Litwie, na Polesiu, na Zadnieprzu (np. na Sule usadowił cały „ułus“ protoplasty książąt Glińskich). Element ten pod wpływem polskim zupełnie się spolonizował lub zrutenizował, gdy się wśród zupełnie ruskich elementów znalazł, choć zachował wiarę mużmańską. Osadnictwo to z lewego brzegu Bugu w dekanacie bialskim jest najdalszym zasięgiem tegoż osadnictwa na zachód, przez które częściowo odbywał się przypływ krwi turańskiej do plemion letosłowiańskich. Na obszarach polsko-litewskich wsiąkla ona w element polski, na ruskich lub litewsko-ruskich w ruski. Ze względu na oryginalność tego osadnictwa i to właśnie z lewego brzegu Bugu podaję cyfry dokładne: W r. 1863. zatem całkowita liczba ich dusz wynosiła w dekanacie bialskim 264, z czego na Białę miasto przypadało 45, Kodeń 2, Łomazy 160, Piszczac 25, Pratulin 14, Terespol 18. Jak widzimy cyfrę najwyższą wykazały tu Łomazy, osada, która właściwie leżała na terytorjum pierwotnie polskiem. Inne osady drobne wchodziły już na teren bliżej ku wschodowi leżący. Uderza nas tu ponadto okoliczność, że występują one w dekanacie, który wykazuje procentowo najniższą cyfrę rzymsko-katolickich (18·04) a więc wśród większości ruskiej. Podkreślając ten fakt, zaznaczymy, że wyjaśnimy go w naszych wywodach końcowych.

Rozpatrzywszy w ten sposób składniki narodowościowe tego obszaru, spróbujmy teraz ocenić ustosunkowanie się tych mas nie na całym obszarze tych dyecezyi, lecz tylko na obszarze mieszanym (zob. Tablica II). Na tym (mieszanym) obszarze tj. dekanatów bialskiego, parczewskiego, janowskiego, międzyrzeckiego i węgrowskiego rzymsko-katolicy wynoszą 46·12% w stosunku do 37·79% grecko-katolickich. Widzimy zatem i tu większość elementu rzymsko-katolickiego. Jeśli natomiast wyeliminujemy dekanat węgrowski, gdzie ilość grecko-katolickich wynosi 3·75%, otrzymamy na obszarze czterech wschodnich dekanatów tj. Białej, Parczewa, Janowa i Międzyrzecza 39·56% rzymsko-katolickich i 44·54% grecko-katolickich. Widzimy zatem, że na tym już ścieśnionym obszarze element grecko-katolicki o niespełna 5% przewyższa element rzymsko-katolicki. Lecz ani element rzymsko-katolicki, ani grecko-katolicki nie ma bezwzględnej przewagi, bo nie przenosi na tym obszarze 50%; element polski (rzymsko-katolicki) w połączeniu z resztą ludności tj. niekatolików i żydów stanowi już większość

Tablica II.

Dziekanaty w których są katolicy obu obrządków.

Dziekanaty	Katolików obrz. łac.	%	Katolików obrz. gr.	%	Niekatoli- ków i ma- nometan	%	Żydów	%	Razem ludności	Ogół lu- dności oprócz gr.-kat.	%
1. Biała 14 ¹⁾	10737	18·04	39039	65·58	408	0·69	9344	15·69	59528	20489	34·42
2. Parczew 10	16740	28·25	34477	58·17	211	0·36	7832	13·22	59260	24783	41·83
3. Janów 14	26676	61·74	11801	27·31	376	0·87	4355	10·08	43208	31407	72·69
4. Międzyrzecz 9	27429	61·91	6565	14·81	117	0·27	10198	23·01	44309	37744	85·19
5. Węgrów 16	32376	79·27	1533	3·75	3184	7·80	3751	9·18	40844	39311	96·25
Razem	113958	46·12	93415	37·79	4296	1·73	35480	14·36	247149	153734	62·21
Razem 1—4 (tj. oprócz Wę- growa gdzie 4 mieszane para- fie wykazują ab- solutną mniej- szość grecko-ka- tolicznych).	81582	39·56	91882	44·54	1112	0·54	31729	15·36	206305	114423	55·46

¹⁾ Uwaga: Cyfry przy dziekanatach podają ilość parafii.

absolutną (55·46%). Jeżeli uwzględnimy fakt, że łacinnicy nie pokrywają się wyłącznie z Polakami, bo dużo elementu unickiego reprezentuje też żywioł polski, to możemy całkiem śmiało przypuścić, że oba żywioły tj. polski i ruski znajdują się co najmniej w stanie równowagi liczbowej. W każdym razie wysoka cyfra elementu rzymsko-katolickiego (40% okrągło) jest nader znamioną a stanowczo za wielką jak na żywioł wyłącznie napływowy, a również zbyt potężną, żeby miała być tylko tolerowaną tak zwaną mniejszością. O jej wysokości można mieć wyobrażenie należyte, gdy wyeliminujemy z ogółu ludności, elementy napewno napływowe tj. niekatolickie i żydowskie: wówczas to z ogólnej liczby katolików wypadnie przeszło 47% na łacinników, a więc da cyfrę niemal równoważną z unitami, którzy w ten sposób zaledwie niespełna 6% łacinników przewyższają. W roku zaś 1863 te 47% rz.-katol. z ogółu katolików reprezentowały istotnie żywioł kulturalny, nadający ton myśli narodowej i charakter polski terytorium. Tego rodzaju układ stosunków musiał mieć pewien podkład głębszy, niewątpliwie od ukształtowania się stosunków zarówno osadniczych jak i administracyjnych zależny. Może właśnie dzięki zmianom terytoryalnym, które może nie liczyły się z warunkami narodowościowo-wyznaniowymi i interesami rzymsko-katolickich, nastąpił tu fakt, że żywioł polski, względnie rzymsko-katolicki, uległ częściowo wpływom mas idących z za Bugu. Na ten problem tylko rozpatrzenie warunków terytoryalnych może rzucić odpowiednie światło.

*

*

*

W dotychczasowych rozpatrywaniach nie omówiliśmy dokładnie kwestyi ukształtowania się diecezji podlaskiej. Przedewszystkiem dla uniknięcia wszelkiego nieporozumienia należy wyraźnie stwierdzić, że pojęcie diecezji podlaskiej nie pokrywa się z pojęciem dawnego województwa podlaskiego. Jest to twór zupełnie sztuczny, który się oparł o stosunki terytoryalne, wytworzone kongresem wiedeńskim w r. 1815. Najważniejszym momentem, który tu zaszedł, to fakt przyjęcia na przestrzeni od Hołubieża (północno-wschodni cypel Galicyi) aż po Wojtkowice jako wschodniej granicy rzeki Bugu. Gdy sobie wobec tego faktu rozgraniczenia Kongresówki od t. zw. Ziemi Zabranych, uprzytomnimy podział administracyjny ziem polskich

z r. 1771., okaże się, że na obszarze, który tu wchodzi w grę, t. j. zakreślonym obszerniejszymi ramami od zachodu Sanem i Wisłą, a od wschodu potężnym łukiem Bugu, widzimy następujące jednostki administracyjne dawnej Polski: północną część województwa Bełzkiego, zachodnią część ziemi Chełmskiej (bo wschodnia leżała za Bugiem), całe województwo Lubelskie, 2 skrawki województwa Sandomierskiego (północny ze Stężycą!), wschodnią część województwa Mazowieckiego, południową (z lewego brzegu Bugu) Podlaskiego; (te wszystkie ziemie wchodziły w skład Korony); ponadto część zachodnią województwa Brzesko-litewskiego (dorzecze Krzny i obszar sięgający na południe po Włodawę). Ze względu na to, że ten właśnie na ostatku wymieniony obszar, wysunięty najbardziej na wschód, pokrywa się w przeważnej części z pasem dyecezyi podlaskiej o ludności mieszanej, musimy mu poświęcić więcej uwagi. Nie mogę wchodzić w szczegóły genezy uformowania się tego województwa; to tylko zaznaczę, że składało się ono z trzech krain geograficznych: brzeskiej, pińskiej i turowskiej. Kiedy w r. 1569. ustalono granicę tego województwa, połączono odtąd trwale obszar dorzecza Krzny, Leśnej i Muchawca z obszarem Polesia i w ten administracyjny sposób wystawiono go na oddziaływanie mas wschodnich poleskich, a zarazem przerwano naturalny szlak osadniczy Polski idący od prawieków z północnego zachodu po obu brzegach Bugu od Wisły. Stan ten (t. j. to odcięcie dorzecza Krzny), który usankcyonowano w r. 1569, przetrwał do końca istnienia Rzeczypospolitej, a nawet poza jej istnienie, bo ostatni podział w r. 1795 obszar ten również przydzielił do utworzonej zachodniej Rosyi („zapadno-russkij” kraj), gdy tymczasem południowa i Krznę łukiem okalająca reszta tego obszaru stała się częścią Zachodniej czyli Nowej Galicyi (zabór austriacki). Na fakt ten, o ile mi wiadomo, nie zwrócono uwagi należytej w nauce przy ocenie stosunków narodowościowych. W ten sposób obszar ten był również bezpośrednio po rozbiorach wystawiony na oddziaływanie ze strony wschodu do r. 1807, kiedy ostatecznie wszedł w skład Księstwa Warszawskiego, a z kolei Królestwa Kongresowego. Dorzecze Krzny czyli zachodnia część województwa brzeskiego weszła podówczas w skład jednego z ówczesnych 8-miu nowokreowanych województw, a mianowicie Podlaskiego, które obejmowało lewobrzeżne Podlasie,

części województwa mazowieckiego, lubelskiego i wzmiankowaną część województwa brzeskiego. Nazwa zatem nowego województwa nie była właściwą, bo $\frac{2}{3}$ właściwego województwa podlaskiego odpadło. To też gdy w r. 1837 ogłoszono w statucie organicznym podział na gubernie, utworzono na tym całym obszarze gubernię i już nazwano ją siedlecką. Rok 1905 przyniósł znów zmianę, kiedy powzięto myśl utworzenia gubernii chełmskiej i wtedy to znów objęto projektem wyłączenia owo dorzecze Krzny, jako północną część gubernii.

Zmiany polityczne po rozbiorach na tem terytorium pociągnęły za sobą zmiany w stosunkach kościelnych. Abstrahując od tego, że zerwano z jednością kościelną reprezentowaną przez arcybiskupa gnieźnieńskiego, mamy tu do zanotowania szereg nowych kreacyi: a więc utworzenie metropolii warszawskiej, tudzież dwu zupełnie nowych biskupstw: sandomierskiego i podlaskiego. Pozostawało to w związku z ważną przemianą, jaka się u schyłku Rzeczypospolitej dokonała. Na sejmie wielkim w r. 1790. utworzono z województwa lubelskiego wraz z ziemią łukowską i stężycką, tudzież z ziemią chełmską biskupstwo lubelskie. Od r. 1805. (23. września, bulla Piusa VII „Quem admodum“) dołączono tu jeszcze województwo podlaskie, które przedtem pod względem kościelnym podlegało dyecezyi łuckiej (względnie od r. 1798 łucko-żytomierskiej), a częściowo lubelskiej, poznańskiej i płockiej.

W r. 1818. (2. lipca 1818 Bulla Piusa VII „Ex imposita nobis“) obszar województwa podlaskiego wyeliminowano pod względem kościelnym i utworzono dyecezyę podlaską, która przetrwała swem istnieniem do r. 1867. Objęła ona ogółem 118 parafii a powstała przez wydzielenie szeregu parafii dawnych dyecezyi, a mianowicie: 55 dyecezyi łuckiej (łucko-żytomierskiej), 21 poznańskiej, 3 płockiej, 36 krakowskiej (po r. 1790 chełmskiej, następnie lubelskiej) i 3 parafii chełmskiej (później lubelskiej).

Główny zrąb, jak widzimy, utworzyły zatem parafie należące pierwotnie do dyecezyi łuckiej, które w pierwotnych czasach były zależne od biskupa łuckiego na Wołyniu (biskupstwo utworzone w r. 1375), podległe zrazu arcybiskupstwu lwowskiemu, następnie arcybiskupstwu gnieźnieńskiemu, a po drugim rozbiorze mohilewskiemu. Charakterystycznym znamieniem tej dyecezyi było to, że obejmowała ona obszar olbrzymi, pas sto

mil długi od Rajgrodu i Augustowa aż do stepów Pobereża sięgający. Można sobie zatem wyobrazić, jak trudnem było funkcyonowanie aparatu kościelnego na tym obszarze, który obejmował województwa: Wołyńskie, Brzesko-litewskie, Podlaskie i Braclawskie i na jaki szwank był wystawiony osiadły tu żywioł polski. Z łuckiej dyecezyi przyłączono następujące parafie do biskupstwa podlaskiego ¹⁾).

1. Janów, Knychówek, Kozuchówek, Łosice, Hadyń, Niemojki, Paprotna, Przesmyki, Rusków, Sarnaki, Skrzyszew, Sokołów, Wirów, Wyrozębny. (*Dekanat Janowski*).

2. Biała, Bordziłówka, Górki, Horbów, Huszlew, Huszcza, Kodeń, Leśna, Łomazy, Małowa Góra, Piszczac, Pratulin, Rossosz, Terespol (*Dekanat Bialski*).

3. Opole, Orchówek, Sławatycze, Wisznice, Włodawa (*północno-wschodnia część dekanatu parczewskiego*).

4. Komarówka, Międzyrzecz, Ostrówki, Wohiń (*północno-wschodnia część dekanatu międzyrzeckiego*).

5) Mokobody, Mordy, Rozbity kamień, Suchożebry, Wyszaków (*północno-wschodnia część dekanatu siedleckiego*).

6) Cerań, Czerwonka, Jabłonna, Kossów, Miedzna, Nieciecz, Prostyń, Skibniew, Stara Wieś, Sterdyn, Węgrów, Zembrów (*wschodnia część dekanatu węgrowskiego*).

Z dyecezyi chełmskiej (założonej w XIV wieku) przyłączono następujące parafie: Sosnowica, Uhrusk, Wereszczyn (*południowa część dekanatu parczewskiego*).

Z dyecezyi krakowskiej:

1. Bobrowniki, Brzeziny, Dąrzgów, Kłoczów, Nowydwór, Okrzeja, Pawłowice, Ryki, Stężyca, Żabianka (*dekanat stężycki*).

2. Adamów, Łuków, Radoryż, Stanin, Trzebieszów, Tuchowicz, Ulan, Wojcieszków, Żelechów (*dekanat łukowski cały z wyjątkiem Stoczka*).

3. Kock, Konkolownice, Łysobyki, Radzyń, Serokomla (*południowo-zachodnia część dekanatu Międzyrzeckiego*).

¹⁾ Miejscowości „rozstrzelonym drukiem“ z ludnością grecko-katolicką.

4. Gończyce, Górzno, Korytnica, Maciejówce, Samogoszcz, Wargocin, Wilczyska (*południowo-zachodnia część dekanatu Łaskarzewskiego*).

5. Ostrów, Parczew (*południowo-zachodnia część dekanatu Parczewskiego*).

6) Domanice, Pruszyń, Siedlce, Zbuczyn (*południowo-zachodnia część dekanatu Siedleckiego*).

Z diecezji poznańskiej (część mazowiecka):

1. Borowie, Garwolin, Goźlin, Jeziory, Osieck, Ostrówek, Parysów, Warszawice, Wilga (*dekanat Garwoliński*).

2. Stoczek (*w dekanacie Łukowskim*).

3. Łaskarzew, Miastków, Zwola (*południowo-zachodnia część dekanatu Łaskarzewskiego*).

4. Grębków, Kopcie, Niwiska, Skurzec, Seroczyn, Wodynie, Żeliszew (*południowo-zachodnia część dekanatu Siedleckiego*).

5. Liw (*dekanat Węgrowski*).

Z diecezji płockiej (południowo-wschodni cypel).

Korytnica, Sadowne, Stoczek (*południowo-zachodnia część dekanatu węgrowskiego*).¹⁾

¹⁾ Ze względu na to, że granic diecezji podlaskiej nie mamy opracowanych w literaturze, podaję tu ich opis, sporządzony na podstawie urzędowego wykazu w ordo officii według mapy Chrzanowskiego:

Południowo-wschodnią i wschodnią granicę diecezji stanowiła rzeka Bug i to począwszy od wsi Razdny (idąc wzdłuż Bugu ku źródłom) parafie: Prostyń, Kossów, Sterdyń, Jabłonne, Skrzyszew, Knychówek (ale z Drohiczyńskiem na drugim brzegu), Sarnaki, Janów (Konstantynów), Terespol, Kodeń, Stawiatycze, Włodawa, Sobibór, Uhrusk aż po ujście rzeki Uher do Bugu (t. j. nieco na północ od Opalina, leżącego na prawym brzegu Bugu). Na mapie Chrzanowskiego karty 16 (XIX), 17 (XX), 22 (XXVII).

Granica południowa niema oparcia naturalnego; idąc tu częściowo wzdłuż i na przedłużeniu rzeki Uhry mamy granicę wyznaczoną przez wsie Rudą, Rudnica, Hłowa, Łukówek, Mszana mała, Mszana wielka, Mały i Wielki Macoszyn, Ossowa, Irkuck, Luta, Sucha Wola, Bruś, Piesza Wola, Dominiczyn, Tarnów, Urszulín, Wereszczyn, Tarnów, Wólka Tarnowska, Świerszczów, Garbatówka, Rozkopaczew. Stąd przybiera granica kierunku równoległy do Wieprza (mniej więcej jakby przedłużenie Tyśmienicy), wyznaczony przez miejscowości: Kijańska Wola, Zawieprzyska Wólka, Brzostówka, Kassów, Berejew, Brzeźnica Bychawska, Gródek. Buradów, Siemień (par. Parczewska), Radzyń i t. d. stąd biegnie Tyśmienicą i Wieprzem aż ku Wiśle pod Dęblinem (Iwangrodem); raz tylko koło Kocka przekracza lewy brzeg Wieprza (Skromowska Wola, Rozwadówek), [Chrzanowskiego mapa 22 (XXVII) i 21 (XXVI)].

Z powyższego zestawienia okazuje się, że element mieszany polsko-ruski występuje na obszarach, które pierwotnie należały do diecezji łuckiej i chełmskiej. Obszar ten obejmuje zatem południową część Podlasia z lewego brzegu Bugu, część ziemi łukowskiej i całą część województwa brzeskiego z lewego brzegu Bugu. Okoliczność ta nader ważna, bo wskazuje nam, że owo dorzecze Krzny (zwłaszcza zaś dziekanaty Bialski i Parczewski, o najwyższym procencie grecko katolickich) nie tylko pod względem administracyjno-politycznym, lecz także pod względem administracyjno-kościelnym przez cały szereg wieków było skazane na oddziaływanie wschodu. Ponadto okazuje się, że na tym też obszarze na to oddziaływanie wschodu pod względem kościelnym były skazane również skrawki terytoriów o elemencie rdzennie polskim (północno-wschodnia część dziekanatu siedleckiego). Czyż wobec tego nie można przypuścić, że w ten sposób oddano na oddziaływanie wschodu i inne części obszaru, po upływie wieków mniejszość rzymsko-katolicką wynoszącego. Dla tem silniejszego podchwycenia tej kwestyi, zrobiliśmy zestawienie stanu ludności na obszarze dawnej diecezji łuckiej

Granica zachodnia biegnie częściowo wzdłuż Wisły, a następnie wygiąwszy się lekko łukiem, okrąża Warszawę i zdąża ku Bugowi. [Chrzanowski mapa 16 (XIX)]. W szczególności zaś wyznaczają zachodnią granicę następujące miejscowości: od Dębłina (Iwangrodu) biegnie jakąś przestrzeń wzdłuż Wisły, mniej więcej po Karczew; wyznaczają ją parafie Stężyca, Pawłowice, Wargocin, Maciejowice. Samogoszcz, Wilga, Gozlin, Warszawice, Ostrówek, Osieck, który leży w kącie między Świdrem a Wisłą. Tu się rozpoczyna częściowo sucha granica: Glinki, Tabor, Zabrzyszka, Gocław (częściowo Świdrem), Grzebowilk, Stodzew i Kozłów (nad Świdrem), Gózd (ostatnie miejscowości należące do parafii Parysów); Chomice i Łopacianka (dopływem Świdra) (parafia Borowie); parafia Stoczek dziekanatu łukowskiego wchodzi w kontakt z dziekanatem Siedleckim przez wsi Jamielna i Okuń; następnie wytycza granicę od Łopacianki linia prosta do wsi Borki poprzez Świder, następnie poprzez Brodki, Kamienice do rzeki Kostrzynia, wzdłuż Kostrzynia poprzez miejscowości Łąki, Łączna, Koczewnica, Kępa, dopływem Kostrzynia, przez Broszków; stąd ku północnemu zachodowi przez Kostrzyn miejscowościami Trzcianka, Stawiska, Leśna góra, Cierpięta, Polków, Suchodów (dziekanat Siedlce) Grodzisk, Korczewice, Rombież, Żelazów, Wielatki, Woła Korytnica, Rabiany, Kąty jugi, Rowiski, Bednarze, Sekłok (Szakłak), Kaleta, Majdan, Zgrzebichy. Drgicz, Wieliczna, Wielgie, Księżyzna, Grabiny, Razdny (dziekanat węgrowski); ostatnia miejscowość zaczyna granicę północną Bugu.

z lewego brzegu Bugu i okazał się wynik nadspodziewany: element rzymsko-katolicki i grecko-katolicki jest na tym obszarze w całości jednakowo silnym, bo wynosi po 41% (zob. Tablica III). Okazuje się ponadto, że terytorium podlaskie (Janów, Siedlce, Węgrów) wykazuje element rzymsko-katolicki w sile 61—89%, natomiast dorzecze Krzny (dawna część województwa brzeskiego, wschodnia połać ziemi łukowskiej), przewagę elementu grecko-katolickiego, lecz już nie w takiej sile, 32—70%. Wynik ten musi każdego uderzyć; ta równowaga obu elementów na pewnej części obszarów, obok ciekawego układu lokalnych większości, musi mieć jakiś podkład głębszy, sięgający może w pradzieje osadnictwa tych obszarów. Studium topograficzne rozmieszczenia parafii mieszanych, nie wykazuje na tej przestrzeni nigdzie zwartych kompleksów, ale ma pewne charakterystyczne cechy: w północnej części (podlaskiej) element grecko-katolicki w żadnej parafii nie przenosi 75%, na ogół jednak trzyma się nawet poniżej 25%. Dorzecze Krzny wykazuje stosunek odwrotny. — Tu naogół element polski jest zmajoryzowany po obu brzegach Krzny, z wyjątkiem Huszczy, która stanowi wyspę rzymsko-katolicką, wzniesioną na działle wodnym Krzny i Włodawki. Obszar południowy jest pod względem rozmieszczenia procentowego parafii wprawdzie podobny do obszaru Krzny, jednakże tworzy osobny kompleks dla siebie dorzeczem Włodawki. Oba dorzecza t. j. Krzny i Włodawki rozszczepia od zachodu masowy klin polski (rzymsko-katolicki), idący w linii Lublin, Parczew, obejmujący dorzecze Piwonii. (Tablica IV).

Dotychczasowe rozważania wykazały, że największą masę elementu grecko-katolickiego posiada dorzecze Krzny, które w ten sposób utworzyło klin wbijający się w obszary rdzennie rzymsko-katolickie. Klin ten nawet oddzielił od pnia macierzystego wyspę rzymsko-katolicką w Huszczy i jak z wyżej przytoczonych faktów wynika, był ciągle zarówno pod względem administracyjnym (województwo brzeskie) jak i kościelnym (diecezja łucka) związany z masą etnograficzną Polesia i Wołynia, a zatem miał o tę masę oparcie etniczne i kulturalno-wyznaniowe. Możliwem zatem jest, że w parze z aneksją polityczną nastąpiła tu aneksja osadnicza, zaznaczająca się owem wdarcie w element rzymsko-katolicki. Pytaniem jest, co umożliwiałoby tego rodzaju aneksję osadniczą, tak w skutki brzemienne. Przedewszystkiem topografia: rzut oka na mapę przekonywa

Tablica III.

Stan ludności na obszarach dyecezyi Podlaskiej wydzielonych z dyecezyi Łuckiej i Chełmskiej.

Pierwotne dyecezye	Dekanat	Parafie rz.-kat.	Parafie mieszane	Ilość rz.-kat.	%	Ilość gr.-kat.	%	Niekat.	%	Żydów	%	Razem	Uwagi
Łucka	Janowski	Knychówek Kozuchówek Paprotna Przesmyki Wirów	Janów Łosice Hadynów Niemojki Rusków Sarnaki Skrzeszew Sokołów Wyrozęby	26676	61·74	11801	27·31	376	0·87	4355	10·08	43208	Cały dekanat (Podlasie)
"	Biański	Górki Leśna	Biała Bordziłówka Horbów Huszelew Huszczka Kodeń Łomazy Małowa Góra Piszczec Pratulín Rossosz Terespol	10737	18·04	39039	65·58	408	0·69	9344	15·69	59528	Cały dekanat (woj. brzeskie)
"	Parczewski *		Opole Orchówek Sławatycze Wisznice Włodawa	3484	10·36	23678	70·37	114	0·33	6374	18·94	33650	Półn-wschodnia część dekanatu (woj. brzeskie)

„	„	* Między- rzecki	Komarówka Ostrówki Wohiń	Między- rzecz	6673	32'43	6565	31'91	95	0'46	7242	35'20	20575	j. w. (z. łu- kowska)
		* Siedlecki	Mokobody Mordy Rozbity ka- mień Suchożebry Wyszków		11427	88'99	—	—	20	0'01	1385	11'00	12832	j. w. (Pod- lasie)
	„	* Węgrów	Ceranów Czerwinka Kossów Miedzna Prostyń Skibniew Stara wieś Węgrów	Jabłonna Nieciecz Sterdyń Zembrów	22837	77'09	1533	5'17	1242	4'19	4011	13'55	29623	wschodnia część deka- natu (Pod- lasie)
	Chełm- ska	* Parczew- ski		Sosnowica Uhrusk Wereszczyn	3456	28'29	8232	67'16	97	0'79	471	3'76	12256	poł. część dekanatu (z. chełmska)
				Razem	85290	40'29	90848	42'91	2352	1'11	33182	15'69	211672	
				Razem (bez części chełmskiej)	81834	41'03	82616	41'43	2255	1'13	32661	16'41	199416	tj. wyłącz- nie część diecezji łuckiej z le- wego brze- gu Bugu

Tablica IV.

Rozmieszczenie parafii mieszanych.

Obszary osadnicze	+ 75%		50—75%		25—50%		— 25%		Uwaga
	Rz.-kat.	Gr.-kat.	Rz.-kat.	Gr.-kat.	Rz.-kat.	Gr.-kat.	Rz.-kat.	Gr.-kat.	
1. Obszar Bugu między Liwcem a Krzną (dorzecze Toczny)	Jabłonne Sterdyń Skrzeszew Zembrów Wyrozęby Rusków	—	Sarnaki Nieciecz	Niemojki Hadynów	Sokołów Łosice	—	—	Jabłonna Sterdyń Skrzeszew Zembrów Wyrozęby Rusków	(Podlasie)
2. Dorzecze Krzny a) (brzeg lewy)	—	Pratulín	—	Huszelew Bordziłówka Biała Janów	—	Miedzyrzecz	Pratulín	—	(woj. brzesko-litewskie)
b) (Brzeg prawy)	Huszcz	Piszczac Opole Rossorz Małowa góra Horbów	—	Łomazy	—	—	Piszczac Opole Rossorz Małowa góra Horbów	Huszcz	
3. Obszar Bugu między Krzną a Włodawką	—	Kodeń Sosnowica Orchówek	Ostrów	Włodawa Sławatycze Wisznice Wereszczyn	—	Terespól	Kodeń Sosnowica Orchówek	—	

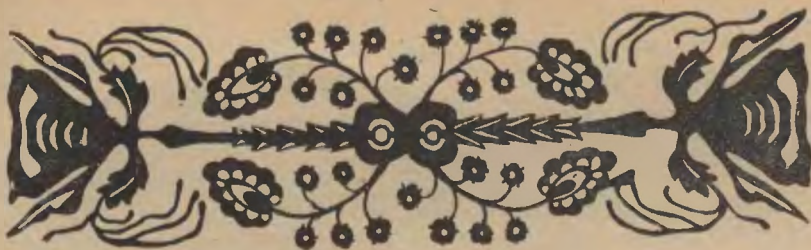
nas, że dorzecze Krzny jest ze względu na Bug biegunowem do Muchawca i razem z Muchawcem tworzy lekko opadającą bagnistą kotlinę, która pod względem wzniesienia i ogółu warunków fizycznych, jest kontynuacją właściwego Polesia. Następnie, dzięki nieznacznym działom wodnym, leży na linii komunikacyjnej: Pińsk, Kobryń, Brześć, Biała, Międzyrzecz, Łuków, która to linia pokrywa się z równoleżnikowym biegiem arterii wodnych i tem samem pochod osadniczy wytycza. Znamieniem jest też, że element napływowy żydowski również się wzdłuż tej linii usadowił i doszedł do maximum w Międzyrzeczu, które stanowi zarazem kres zachodni Polesia brzeskiego. Świadcstwa historyczne wskazują, że osadnictwo tu trwało jeszcze w średniowieczu (do późnych czasów obszary te wykazywały przestrzenie niezasiedlone). Świadczą o tem rozległe latyfundya (Jabłonowskich, Sapiehów i ich dzieje, tudzież fakt osadzenia Tatarów, którzy tu wieki przetrwali i zachowali się). Osadnictwo tatarskie w tych okolicach, może być w tym względzie bardzo pewną wskazówką, zwłaszcza gdy się zważy, że osadzano nimi szczególnie pustki, a w każdym razie obszary trudne do skolonizowania. Przyczyna tego późnego osadnictwa mogła leżeć w tem, że te zabagnione obszary, dobre jako teren obronny, nie mogły nęcić osadników-rolników, którzy woleli swą ekspansję skierować na północny zachód (Podlasie) i południowy wschód (Ruś czerwona i Wołyń), zostawiając nieproduktywne obszary wyjątkowym ochotnikom. Prowadzić pracę osadniczą mogli ci tylko, którzy byli wychowani w tych samych warunkach topograficznych — a więc element poleski, który tu wszedł jakby na swą własną dziedzinę. Przyływ większy tego elementu z tych właśnie okolic, a zatem przybór grecko-katolickich, mogła spowodować i prawdopodobnie spowodowała praca kolonizacyjna posiadaczy latyfundiów, którym nie zależało na stwarzaniu istotnych wartości stanu narodowego posiadania, lecz na zyskaniu sił roboczych, by najwięcej wydobyć zysku z ziemi. Wrota w tym kierunku otwarta ku wschodowi polityka wewnętrzna, która pozwalała układać granice między Koroną i Litwą w sposób na niekorzyść żywiołu polskiego.

Te okoliczności, jak przypuszczam, są jedynem wytłumaczeniem stosunków wyznaniowo-narodowościowych w północnej części nadbużańskiego pogranicza polskiego, one też tłumaczą, dlaczego osadnictwo rdzennie polskie nie opanowało w czasach

pierwotnych całego obszaru Bugu, zdążając doń od północy, wytworzywszy naturalną na tym obszarze tamę osadniczą.

Postawiona przezemnie hipoteza, wysnuta na podstawie stosunków narodowościowo-wyznaniowych oczekuje na poparcie w pogłębionych badaniach historycznych, etnograficznych i antropologicznych. Niezależną od tego rzeczą jest kwestya obecnej świadomości narodowej tych mas i poczucie wewnętrzne przynależności narodowej, które rany wyznaczone językiem, cechami antropologicznymi i wyznaniem przełamują.





Notatki etnologiczne.

1. Do ofiar ludzkich przy nowej budowie.

Z powodu niedawnego odkrycia na zamku wawelskim, w którym niektórzy pragną widzieć potwierdzenie przesądu o konieczności złożenia ofiary ludzkiej, jeśli budowa ma być trwałą, pozwolę sobie wskazać kilka szczegółów z różnych stron świata i czasów, należących do tego koła wierzeń. Oto np. Shway Yoe w dziele „Burma, his life and notions“ (s. 476—7) donosi: „Przy zakładaniu nowej stolicy zawsze się tu grzebie żywcem pewną liczbę ludzi. Czyni się w tem przekonaniu, że tak pogrzebani stają się *nat-thehn* (duchami opiekuńczymi), a ich duchy krążą po miejscu śmierci tych ludzi i napadają każdego, kto się zbliża do niego ze złymi zamiarami“ (prw. „The Journal of the Royal Asiatic Society“ 1897, s. 424—5).

W czasopiśmie „Revue des traditions populaires“ (t. XII, s. 333) przytoczono przysłowie luksemburskie: „Aus engem neien haus muss éen héraus“ (z nowego domu ktoś musi wyjść), którego znaczenie jest takie, że jeden z członków rodziny, zajmującej dom nowozbudowany, musi umrzeć w ciągu roku; jestto naturalnie przeżytek owego przesądu. U nas na Podhalu jeszcze za czasów Pola pamiętano zwyczaj zagrzebywania człowieka żywcem dla zaznaczenia kopców granicznych. Jan Grzegorzewski, przypominając go w swojej najnowszej książce o „Albanii i Albańczykach“ (odb. z „Przewodnika naukowego i literackiego“ Lw. 1914, s. 2—3 i s. 143) przytacza odpowiednie legendy bałkańskie, jedną albańską o obrzędowym zamu-

rowaniu kobiety przy budowie mostu „lisiego“ w Dibrze i drugą serbską o zakopaniu kobiety przy budowie zamku w Skodrze (Skutari).

2. Przesady, dotyczące wisielca.

Właśnie czytam w „Słowie polskiem“ (1914, nr. 178, s. 11) w artykuliku o „Afrykańskich znachorach“ następujące doniesienie: „Sąd okręgowy w Lydenburgu sądził znachora murzyńskiego, któremu udowodniono morderstwo... Podczas przesłuchania wyszły na jaw straszne rzeczy i zwyczaje krajowców... Według zeznań drugiego (świadka) znachorzy używają w tamtych stronach ciała ludzkiego do celów leczniczych. Zaklinacze pogody używają pewnych części ciała, które ucinają trupom“. Tymczasem takie same „straszne rzeczy i zwyczaje“ praktykują się i w cywilizowanej Europie. Oto z rozprawy H. Prenna „Einiges über Bauernaberglauben im Bezirk Braunau am Inn“ (w czasopiśmie „Zeitschrift für österreichische Volkskunde“ R. 1897, t. III, s. 280) dowiadujemy się, że tam trupowi wisielca wycinają z pewnego, „nienazwalnego“ miejsca kawał ciała, palą go i zacierają na proszek, którego dają do zażycia choremu na febrę. Zapewne też podobne praktyki leczniczo-znachorskie mieli na oku owczarze, którzy pod Zawierciem (w Królestwie Polskim) w lesie porębskim w maju 1897 roku ucięli do połowy język i trzy palce u prawej ręki, a dwa u lewej wisielcowi Andrzejowi Plucie, włościaninowi z Niwek pod Siewierzem. Donoszący o tem „Tygodnik piotrkowski“ (R. 1897, nr. 22, s. 3–4) dodaje, że nadto „drzewo, na którym Pluta wisiał, było obłamane z gałęzi i obłupane z kory“, co znowu było dziełem znachorek.

3. Do wierzeń o bazyliisku.

A. Harou w artykule p. n. „De Haan en de Hen in het Volksgeloof“ (Kogut i kura w wierzeniach ludowych), drukowanym w czasopiśmie „Ons Volksleven“ (t. X, r. 1898, s. 230) przypomina przekonanie, które „panowało w średniowieczu, że bazylisek wylega się z jaja koguciego“. Jakoż znajduję tę wiarę skodyfikowaną w wierszu łacińskim alegorycznego poematu średniowiecznego o kogucie, ogłoszonego przez E. du Mérila

w książce „Poésies populaires latines du moyen âge“. (W Paryżu 1847, str. 14):

Basiliscus nascitur ovis de gallorum.

Jak tenże wydawca zaznacza, dziś jeszcze lud w Normandyi wierzy, że w jajach, zniesionych przez koguty, kryje się wąż, a Theophilus w swej „Diversarum artium schedula“ (s. 180) przypisywał jego krwi, odpowiednio przyrządzonej, siłę przemienienia kruszców. Inny badacz francuski, dr. Pommerol, w rozprawie swej p. n. „Folklore de l'Auvergne“ (w czp. *Revue des traditions populaires*, r. 1897, t. XII, s. 550) podaje, co słyszał od Owerniaków, jako niekiedy w kurnikach znachodzą małe jajka bez żółtka, które są zniesione przez koguta, a z których wylęga się wąż, jeśli się je włoży do gnoju. Podobne wierzenia nie są i naszemu ludowi obce. Tak np. dr. J. Karłowicz, omawiając ks. G. Pobłockiego „Słownik kaszubski“ (w „Pracach filologicznych“ Warsz. t. II, s. 317), do wyrazu *troszczêrz* dodaje uwagę, którą tu powtórzę, bo niema jej pod tymże wyrazem w „Słowniku gwar polskich“: „jajko małe, zniosek, znosek, mizynka na Podolu; z tego jajeczka, według podań naszych, rodzi się zły duch, bazyliśzek, latawiec itd. Słoworód Karłowicza tego wyrazu (od *troch* = *kroch*), jako chybiony, pomijam. O *zn(i)osku* proszę porównać „Słownik gwar polskich“ pod tymże wyrazem i uwagi moje z powodu użycia jego przez Słowackiego w tragedyi, zwanej „Horsztyńskim“ („Pamiętnik literacki“ Lwów, r. 1913, t. XII, s. 66).

W niewątpliwym, choć nieco dalszym związku z temi wierzeniami jest podanie anamickie, które opowiedział G. Dumoutier w wymienionem wyżej piśmie franc. „*Revue des trad. popul.*“ t. XII, s. 418—9: „Królowa kraju Tu', zniósłszy jaje, wstydziła się tego i kazała je porzucić na brzegu rzeki. Pewien mieszkaniec Ko-Do-ka, polując w tej okolicy, zobaczył, że jego pies wraca do niego z jajem w pysku, które znalazł. Myśliwy zabrał jaje do domu, podłożył je swym kwokom, a gdy jaje narreszcie pękło, zamiast pisklęcia wyłoniło się z niego dziecko cudownie pięknej budowy. Pies zaś ów zdechł nagle i zobaczono z czoła jego wyrastające rogi. Podczas gdy dziwowano się temu cudowi, ogon jego zmienił swój kształt, wydłużył się, pies ostatecznie przemienił się w smoka i uleciał w powietrze“.

4. Wymuszanie urodzaju na drzewach owocowych.

J. St. Bystróż w t. XVIII „Ludu“ (s. 92—111) zebrał dość obficie przykłady bicia drzew owocowych celem spotęgowania ich płodności. Ale pomieszał je z najrozmaitszymi innymi obzędami, które wprowadzie mają na celu urodzaj owoców, jednak wypływają najwidoczniej z innych źródeł i pobudek. Tymczasem należałoby zdaniem mojem oddzielić ofiary, drzewom składane, od bicia, zwłaszcza, że lud bije w tym samym celu nie tylko drzewa, lecz i samice i — kobiety.

Bystróż skończył żmudne zestawienia swoje nieuzasadnionem zwątpieniem. Tymczasem, gdyby był przeprowadził swe badania w kierunku, wskazanym przeze mnie wyżej, byłby się znalazł na tej samej drodze, co J. Scheftelowitz, który — dla zupełnie innych celów badając pochodzenie nazw indoeuropejskich członka męskiego — doszedł do poznania, że nazwy to często identyczne z nazwą kija, prętu, a stąd do wyjaśnienia źródła zwyczaju bicia kobiet, samic i — drzew. Oto jego wywody ostateczne, które pozwolę sobie przytoczyć (*Indogermanische Forschungen* r. 1914, t. 33, s. 143—4). „Ponieważ pręt i kij były prastarymi symbolami członka męskiego, więc stąd pochodzi pierwotny zwyczaj ćwiczenia kobiet i samic zwierząt domowych w pewnych porach roku różgą lub biczem w tem przekonaniu, że przez to staną się szczególnie płodnymi. Zwyczaj ten jest poświadczony już w VIII wieku po Chr. i można go wykazać w całych Niemczech, Szwecyi, Austrii, Polsce, Rosyi, Anglii, Francyi i Belgii (J. A. Dulaure, *Die Zeugung in Glauben, Sitten und Gebräuchen der Völker*, Leipzig 1909, s. 190 i 192; W. Mannhardt, *Wald- u. Feldkulte* I², 251 nn.; de Nore, *Coutumes, mythes et traditions* s. 270; A. Kuhn, *Märkische Sagen* s. 307). Tak samo było niegdyś w Tyrolu włoskim drzewa w ostatni dzień zapust w mniemaniu, że przez to staną się szczególnie płodnemi (Ch. Schmeller, *Märchen und Sagen in Wälschtirol* 1867, s. 234.“).

5. Kołtun lekiem.

W „Rozmaitościach“, piśmie dodatkowem do „Gazety lwowskiej“ (r. 1828, str. 393—5 i 405—7), niejaki B. T...ki po-

mieścił rozprawę — zresztą pełną dziwactw na temat pochodzenia Polaków od Hindusów (czyli, jak ich nazywa, Indyan) — p. n. „O potrzebie zachowania nazwisk słowiańskiego języka tak na mapach, jak w pismach, z włączoną uwagą nad początkiem naturalnego i sztucznego kołtuna“¹⁾. Wyjmuję z niej następującą wiadomość, godną uwagi: „po dziś dzień w krajach dawnej Polshczy trwa wkorzeniony zwyczaj zlepienia włosów paschałem przy łada bólu głowy“ (s. 407). Widoczny tu związek ze zwyczajem zapuszczania kołtuna w tym samym celu, opisanym w notatce, którą pod takim samym, jak niniejsza, napisem ogłosiłem w tomie V „Ludu“ na s. 377. Przy tej sposobności dodam szczegół ze słownika niemiecko-litewskiego („Deutsch-litauisches Wörterbuch“ t. II, s. 40 pod wyrazem *Ma ar*) Kurschata, jako Litwini wierzą, że zmora, zwana przez nich *aitwars* — co mojem zdaniem jest identyczne z naszą polską *oćwiarą* — lub *laumė*, zbija ludziom włosy w kołtun.

6. W sprawie rokity cz. iwy.

Notatkę M. Rybowskiego o rokić (,,Lud“ t. VI, s. 197) mogę uzupełnić analogicznymi szczegółami, podanymi przez W. Matlakowskiego w „Słowniku wyrazów ludowych, zebranych w Czerskiem i na Kujawach“ (Sprawozdania komisji językowej Akademii umiej. Kraków t. V, s. 136) pod hasłem *Liwina*: „ten gatunek wierzby wczesnie z wiosną dostaje kotek czyli basiek [tak!], pięknych, kanarkowo kwitnących, których lud używa na palmy na Kwietnią niedzielę; po poświęceniu kotki, nie rozgryzając, trzeba połknąć, co ma chronić cały rok od bólu gardła“. Prw. też moje „Podobieństwa z dziedziny lecznictwa ludowego“ („Lud“ t. V, s. 180 i 377).

Inne przeznaczenie mają baze z palm poświęconych u katolików niemieckich, osiadłych na Węgrzech a zwanych Hienkami (Hienzen). Oto, gdy nadciągnie burza, kobiety wrzucają je do ognia — widocznie jako środek ochronny (prw. Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn t. V, s. 16).

¹⁾ Przytaczam napis, autora i miejsce dlatego tak dokładnie, bo „Bibliografia Rozmaitości“, ułożona przez W. Staniszewskiego („Stulecie Gazety Lwowskiej“ t. III cz. I we Lwowie 1913) opuściła to wszystko, jakkolwiek prof. W. Bruchnalski w swojej „Historii Rozmaitości“ („Stulecie“ j. w. t. II cz. I, s. 128) zapisał ten kryptonim na karb pisarza Galicyanina, widocznie tę rozprawę mając na oku.

7. Dlaczego cygan nie je fasoli?

W streszczeniu pracy K. Zielińskiego p. n. „Baśnie cyganów polskich” („Wisła” X, 1896), podanem przez S. Udzielę na s. 411 t. VI „Ludu”, czytam, że gdy cygan nie mógł unieść worka złota, dyabeł przyrzekł mu pomoc pod warunkiem, że cygan zje miskę fasoli. Jednakże ten wolał odrzec się złota, niż jeść fasolę. Skąd taki brak chciwości u cygana? Dlaczego nie chciał jeść fasoli? Sądzę, że należy szukać przyczyny w przesądzie, który szkoła pitagorejska miała szerzyć wśród Greków, iż dusza człowieka przechodzi w bób, a więc nie wolno jeść tego owocu strączkowego. Ta okoliczność pozwala też przypuszczać, że cygańską baśń ta pierwotnie nie była — cyganie przejęli ją widocznie stamtąd, gdzie wierzenie podobne panowało, a więc np. Grecyi.

8. Wróżenie z kichania.

Ze Lwowa znam szczegóły, że kichanie w niedzielę na czczo oznacza podobanie się komuś. Zwykle jednak kichanie jest złą wróżbą i to nie od dzisiaj i nie tylko u nas. Oto np. już w indyjskiej Atharwawedzie (X 3, 6) czytamy: „Przed kichaniem złowrózbnem, przed złowrogim głosem ptaka śaku ni ustrzeże cię amulet z drzewa powałki (Crataeva Roxburghii, po sanskrycku warana)“.

9. Do czarów miłosnych.

Podczas pewnej rozprawy sądowej we Lwowie jedna ze świadczących kobiet wyznała, że oskarżonej osobie (znachorce czy znachorowi) dała kawałek swej koszuli ze śladami miesiączonego w celu pozyskania tymi czarami osoby kochanej. Podobna myśl tkwi w w. 28. pieśni 85 ks. X Rygwedy (o małżeństwie Surji), który odmawia się „bei Ablegung des befleckten Brauthemdes nach der Brautnacht“: „Dunkelroth ist es: ein Zauber, Ansteckung ist drin eingesalbt. Ihre Sippe gedeihet nun: in Bande aber fällt ihr Mann“. Weber dodaje do tego przekładu (Ind. Studien V, 187) uwagę: „Mit den Wahrzeichen der Defloration wird im ganzen Orient noch jetzt viel Hocus-pocus getrieben, hauptsächlich freilich bei den semit. Völkern. Besonders bekannt ist dergl. von den Drusen u. den Aegyptern“.

10. Ołów materyałem amuletowym.

Warto podkreślić fakt dziwnej zgodności: Ołów (po sanskrycku *sisa* —), nie wspomniany jeszcze nigdzie w Rygwedzie, w późniejszej Atharwawedzie, klasycznej księdze zabobonnych praktyk hinduskich, wymieniany jest jako używany na amulety (prw. cytaty w dziele H. Zimmera „Altindisches Leben“ s. 53), to samo przeznaczenie miał też ołów w starożytnym Rzymie, jak dowodzą np. „Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom“, wydawnictwo R. Wunscha z r. 1898.

11. Do liczb świętych

W „Gazecie Lwowskiej“ 1886 (nr. 7, notatka w kronice p. n. Przykład ciemnoty ludu) czytamy, co następuje: „Niejaka Wychowska, żona rolnika z Wykot w pow. samborskim za poradą przyjaciółek i sąsiadek użyła na wyleczenie swego dziecka, które zasłabło na oczy, wody zebranej z trzech wiejskich studni, zmieszanej z wodą, zaczerpniętą z dziewiątej między, a następnie podczas zamówionej u miejscowego proboszcza poświęconej przez księdza w cerkwi“.

12. Do gry w pisanki.

W swych „Pisankach w Galicyi“ (I 1893, s. 19—20; II 1894, s. 18—19 i III 1898, s. 40—1) zestawiałem przykłady polskie i małopolskie gry, uprawianej w święta wielkanocne, a polegającej na biciu pisanką w pisanek aż do stłuczenia jednej, która się staje własnością zwycięzcy. Tam też podałem różne nazwy tej gry, z których najcharakterystyczniejszą jest *mr. c(z)okanie* wzgl. *kocanie*. Warto zaznaczyć, że gra ta znana jest i w Niemczech i we Francji i na Bałkanie. Mianowicie L. Sütterlin w czp. „Indogermanische Forschungen“ t. XXIX, s. 123 aż z sanskryckim czasownikiem *tudź* — „bić, uderzać“ łączy alzacki czasownik *tocken* „bić (o tętnie), pukać (końcem jednej pisanki uderzać o koniec drugiej)“. M. Grammont zaś z okolicy Damprichardu we Francji przytacza gwarowy czasownik *cóca* (= choquer, uderzać o co) i zwroty: „*cóca déz ü* „bić jaja (podczas świąt wielkanocnych) — *t è cóca* „tu es foutu“ (jak ten, którego jaja zostały stłuczone i który je wskutek

tego traci“). Gustaw Meyer wreszcie w swej książce „Etymologisches Wörterbuch der albanischen Sprache“ (s. 32 pod wyr. *bel'ek*) przytacza nazwę „jaja twardego i nie ulegającego stłuczeniu“, używanego przez dzieci albańskie podczas zabawy tłuczenia pisanki o pisanke na Wielkanoc; brzmi ona *bel'eke*. Naturalnie chodzi tu — czego Meyer nie wie — o znany i wśród ludu polskiego i ruskiego podstęp, polegający na użyciu jaja sztucznego lub pantarczego do tłuczenia jaj kurzych spółtowarzyszy zabawy.

13. Maik.

Że Niemcom nie obcy zwyczaj maiku, dowodzi nazwa brzozy, z której go robią zwykle: Die Maie (prw. Kurschata „Deutsch-litauisches Wörterbuch“ II, s. 42). Z Francyi zaś znam świadectwo Grammonta, który w rozprawie swej „Le patois de la Franche-Montagne et en particulier de Damprichard, Franche-Comté“ (Mémoires de la Société de linguistique 1900 t. XI, s. 287). z tamtejszej gwary podaje jako nazwę miesiąca maja i maiku-drzewa (*arbre de mai*) wyraz *ma*.

14. Do sobótki.

Leopold Schroeder w czasopiśmie „Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes“ (r. 1895, t. IX, s. 238) łączy rozpalać wielkich ognisk, przechodzenie przez ogień i trzymanie lamp płonących na głowie przez noc całą, praktykowane w Indjach podczas orgii na cześć Śiwy — z płonącymi pochodniami greckich majnad, oraz z rozmaitymi orgiastycznymi zwyczajami, dotyczącymi roślinności, krajów germańskich i romańskich, jak Perchtenlaufen, jour des brandons itp. Zdaniem tego uczonego te uroczystości orgiastyczne Indów bez wątpienia to samo mają na celu, co odpowiednie zwyczaje greckie, niemieckie i romańskie, mianowicie wzmożenie płodności w przyrodzie, względnie też w życiu człowieka. Schroeder nie wspomniał jednak nic o należącym do tego koła zwyczaju rzymskim, który opisał Festus. To też przypomnę go za O. Kellerem (prw. jego dzieło „Thiere des classischen Alterthums“ s. 192). Oto lud rzymski corocznie 15. kwietnia tuż po uroczystości bogini Ziemi (*Tellus*), bawił się lisami w sposób następujący: Obwiązywano lisom, poprzednio złowionym, ogony sianem, podpalano je i pę-

dzono przestraszone zwierzęta, żywe pochodnie, przez pola — a to w tej wierze, że tym sposobem oczyszcza się rolę od rdzy, chroni od pożaru i zniszczenia ze strony wrogich planet. W braku lisów ich rolę spełniały psy rude. Dzisiejsze zwyczaje sobótkowe francuskie i belgijskie opisują liczne notatki czasopisma „Revue des traditions populaires“ (t. I, s. 171; II, 26, 336 i 538; III, 328 i 440; V, 382 itd.) pod rubryką „Les feux de la St. Jean“. Znaną też jest sobótka Albańczykom greckim, którzy ją zowią *zjízete te sen-jannit*, t. zn. ogniem świętojańskim (prw. G. Meyera „Etymologisches Wörterbuch der albanesischen Sprache“ s. 71 pod wyrazem *dolofange*).

15. Do pierwotnego oświetlania chałup.

Do swych notatek, pod tym napisem wydrukowanych w „Ludzie“ t. V, s. 178 i 378, dodaję, że w Głębowicach nazywają kawałeczek drzewa smolnego do świecenia *ślajsą* (prw. dra W. Kosińskiego „Niektóre właściwości mowy pisarzowskiej“ w Sprawozdaniach komisji językowej Akad. Umiej. w Krakowie t. IV, s. 30). Charakterystyczne dwa stojaki drewniane na łuczywo, używane u Finów, a zwane w ich języku *pihti*, podają rysunki 12 i 13 w t. II wydania helsyngforskiego „Kalewali“ z r. 1894—5.

16. Młocka z użyciem bydła.

Do szczegółów, w tej sprawie zapisanych przezemnie w „Ludzie“ V, 378—9 i VII, 220, mogę z lektury dorzucić dal-sze. Oto E. Windisch przytacza w czasopiśmie „Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen“ t. II, s. 81 z pewnego zabytku staroiryjskiego zdanie: „ar is bésleo som in daim do thúarcuin“ t. zn. „bo jest u nich zwyczaj, że woły młóca“. Z 70 przysłówia zaś szczepu Badagów w Indyach, podanego obok innych w „Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft“ t. VII, s. 386, widać, że i tam używają wołów do młócki.

17. Białe raki.

Do cytatów Karłowiczowskiego „Słownika gwar polskich“ (t. V, s. 8) mogę dodać, że „białe raki = jajka“ zapisał też H. Łopaciński (R. Lubicz) z Lubelskiego i Sandomierskiego (Prace filologiczne t. IV, s. 183), a Gloger z Tykociń-

skiego (tamże s. 799). Pierwszy z nich powoływa też W. Pola artykuł „Z pamiętników sioła“ z pod Bieskidu (w książce „Kłosa i kwiaty“ 1869, s. 8), gdzie też ta nazwa zachodzi. Ciekawą rzecz znalazłem w warszawskiej „Gazecie polskiej“ (nr. 65 z 6. marca 1827, s. 262); mianowicie twierdzą tam, że z e w z g l ę d ó w p r z y z w o i t o ś c i „nasze wieśniaczki sprzedają w Warszawie *białe* raki“.

18. „Polski most“.

W uzupełnieniu notatki p. St. Ciszewskiego, pod tym napisem ogłoszonej w „Ludzie“ (t. XVII, s. 135—7), przypominam łacińskie przysłowie, nieco odmienne od podanego w niej, zapisane w dziele nauczyciela Natana Chytraeusa „Variorum in Europa itinerum deliciae seu ex variis manuscriptis selectiora antum inscriptionum maxime recentium monumenta“ etc. (Herbornae Nassoviorum 1594, na s. 819)¹⁾, a przedrukowane wraz z innymi „Polonikami“ przez p. Józefa Zagrodzkiego w czasopiśmie „Muzeum“ (we Lwowie, rocznik XVIII 1902, zesz. 11, s. 741). Oto tekst:

Pons polonicus	Monachus Boëmicus
Miles Australis	Suevica Monialis
Italia [!] devotio	Prutenorum religio
Teutonicum [!] ieiunia	Gallorum constantia
Nihil valent omnia.	

Naturalnie należy czytać: Italica, Teutonorum. Chytraeus też na s. 817 zapisał niepoehlebne zdanie o Polakach: „Sarmatae edaces, superbi, furaces“ (Zagrodzki i w.). Co do przysłowia polskiego, podanego w zbiorze przysłów chorwackich Daniczića, nadmienię nawiasem, że zwróciłem na nie uwagę już w swoich „Przyczynkach“ do Księgi przysłów S. Adalberga przed laty.

† Dr. Franciszek Krček.

Podejrzenie o czary w Krościenku²⁾.

Procesy o czary, a więcej jeszcze posądzenia o znmowę z nieczystymi siłami, zdarzały się nietylko zagranicą, ale czę-

¹⁾ Dzieło to musiało być swego czasu bardzo poczytnem, skoro drugie wydanie wyszło już w r. 1599, jak się dowiaduję z katalogu antykwarskiego Nr. 2 R. Hönisch w Lipsku, świeżo otrzymanego.

²⁾ Mowa ta o miasteczku Krościenku nad Dunajcem.

stemi były i w Polsce. Tutaj to, jak i gdzieindziej, niejednokrotnie wyzyskiwano te posądzania dla celów prywatnych, używając ich jako środków do osiągnięcia swych osobistych zamiarów. O takim to właśnie posądzeniu o czary, które ściśle łączy się z walką prowadzoną między starostą czorsztyńskim Janem Baranowskim a miasteczkiem Krościenkiem, mówią nam akta grodzkie krakowskie (Castr. Crac. Rel. t. 47 p. 1955—56). W nich to bowiem w dniu 23. lipca 1622 r. podstarości Czorsztyński Jakób Zaleski, zanosi imieniem swego pana Jana Baranowskiego protest przeciwko urzędowi i mieszczanom krościeńskim, iż nie chcieli sądzić mieszcanki podejrzanej o czary. Podejrzenie takie padło na Dorotę żonę Wojciecha sługi miejskiego w Krościenku, którą rzekomo słudzy starosty pojmali na folwarku starościńskim „między bydłem na gusłach“ i oddali do więzienia miejskiego, żądając osądzenia jej według istniejących praw. Wprawdzie „urząd zupełny tameczny“ (krościeński) zebrał się na żądanie starosty dla sądzenia tej sprawy, ale ci to właśnie sędziowie — jak zeznaje podstarości — potajemnie się namówiwszy, nie wiedzieć dlaczego a „snacz obawiając się, aby też i inszych mieszczek albo i żon samychże nie powołała, (sprawa o czary) sądzić nie chcieli i zaraz z ratusza do domów swych rozeszli się“. Tego rodzaju postąpienie oburzyło już i tak zagniewanego starostę, oburzyło go zaś tembardziej, że w jego rozumieniu mieszcza Dorota przyprawiła go o wielkie szkody, „tak w nabiłach, jako i inszych pożytkach“, które obliczał sobie na 1000 grzywien polskich. Jak zeznaje Jakób Zaleski, starosta nie omieszka dochodzić swej szkody na urzędzie krościeńskim, czy jednak dochodził, i czy chociaż w pewnej mierze doprowadził do zrealizowania swoje pretensye, akta nie podają nam wiadomości.

Dr. Józef Rafacz.

Z dziejów zbójców podtatrzańskich.

Słusznem wydaje się porównanie zasłużonego badacza wieku XVII, wypowiedziane przy sposobności buntu Kostki-Napierskiego, iż Podhale nosiło podobny charakter na poł.-zachodnich granicach Polski, co Sicz zaporoska ze swą niesforą ludnością kozacką na kresach wschodnich ¹⁾. Jak ci bowiem cel

¹⁾ Kubala, Szkice hist. t. I. str. 320.

swój widzieli w ustawicznych walkach z Tatarami i Turkami, nie zapominając równocześnie o łupieniu dworów i folwarków na terytorium polskiem, tak i energia mieszkańców skalnego i nieurodzajnego Podhala, nie wysilała się tylko na uprawianiu jałowego gruntu i wypasaniu stad bydła na halach tatrzańskich, czy wzgórzach okolicznych. Niejednokrotnie czując, że środki zdobyte pracą nie wystarczą na wyżywienie się do nowych zbiorów, lub jedynie chcąc dać upust swej energii, zbierała się młodzież odważniejsza z poszczególnych wsi, organizowała się w t. zw. „bursy“ zbójckie, a mając na swem czele wytrawnego przywódcę, ruszała w doliny tak polskie, jak częściej jeszcze w węgierskie — szczególnie w Liptow i Orawę — ażeby tam łupić dwory szlacheckie, czy plądrować po domach miejskich. Praktykowali to zaś nie tylko górale podtatrzańscy. System zbójstwa rozwinięty był od wczesnych bardzo czasów na całym Podkarpaciu, czemu dopomagała ta okoliczność, iż stosunki z Węgrami nie zawsze były przyjazne i niejednokrotnie wyprawa łupieska idąca ze stron polskich, była tylko odwetem za niedawną węgierską. Rzadko gościł spokój na tej granicy polsko-węgierskiej. Nie pomagało ćwiartowanie, nie pomagało wyrwanie kleszczami rozpalonemi ciała schwytanych zbójców — ci bowiem zawsze znajdowali chętnych następców i naśladowców, znajdowali zaś tembardziej, że odważniejsi i bardziej wsławni, wyrastali w oczach ludu na bohaterów, że niejedna udana wyprawa znalazła swój wyraz w pieśni ludowej. Czyż trzeba przypominać Janosika, lub na Wschodzie Dobosza? Zaznaczyć zaś trzeba, że w oczach ludu „zbójnicy“ nie byli zjawiskiem nie-normalnem, że nie rozsiewali oni postrachu po wsiach, owszem ludność ochraniała ich w razie niebezpieczeństwa, zwłaszcza, że niejedna rodzina miała swego członka w bursie zbójckiej. Był to objaw zrozumiały dla ludu i nie uważano w tem zajęciu nic zdrożnego — zbójnicy bowiem byli wpływem drzemiącej energii, która nie mogła się w inny sposób wyładować, skoro ludność — z małymi wyjątkami — miała zamknięte szeregi wojskowe.

W źródłach historycznych już dosyć wcześnie spotykamy się z wzmiankami — może urywkowemi — o zbójnikach, a im dalej w czasy nowsze, tem fakty bardziej się mnożą. Już klasztor Cystersów założony w Ludzimierzu miał uciepieć „od synów Beliala łupiestwem zajętych rozmaite... przeszkody i krzy-

wdy“ ¹⁾ a w końcu nie mogąc w tych warunkach egzystować, przeniósł swą siedzibę — gdzieś po r. 1241 — do Szczyrzycy ²⁾. Niema wątpliwości, iż pod „synami Beliala“ należy rozumieć rozbójników, którzy rekrutowali się zarówno ze strony polskiej, jak i węgierskiej, stanowiąc walną przeszkodę w normalnem osadnictwie tych okolic. Uznawano tę przeszkodę nawet w dokumentach lokacyjnych wsi zakładanych na tych terytoryach. Kiedy w r. 1335 Urbanowi z Grywałdu dano pozwolenie na założenie Dębna, to dziedzice wsi uwolnili go od wszelkich służb „quia in metis Hungarie multas occupaciones sustinuit“. ³⁾ Co więcej, podobnie jak Cystersi i Klaryski musiały zmienić swą stałą siedzibę, ponieważ ciągle zagrażały im bandy zbójców. ⁴⁾

Takich wypadków możnaby wyliczyć więcej — dużoby nam mogły powiedzieć w tej kwestyi akta sądowe miast wojew. krakowskiego ⁵⁾, a i w aktach grodzkich znajdzie się wiele wzmianek w tej sprawie. Charakterystycznym zwłaszcza jest proces, jaki prowadzi się w dniu 26. kwietnia 1628 r. w sądzie wójtowskim nowosądeckim, przeciwko 4 zbójcom obwinionym o dwukrotny napad na dwór Tobiasza Jaklińskiego w Siekierczynie ⁶⁾. Według twierdzenia wspomnianego Jaklińskiego pierwszy napad miał miejsce w nocy z soboty na niedzielę dnia 1. sierpnia 1626 r., brało zaś w nim udział do 40 zbójców, którzy umieli się dobrze obłowić, przyszedłszy w tak poważnej sile. W rok później dnia 4. września 1627 r. zdarzył się drugi napad, w którym zbójcy nie zadowolili się złupieniem dworu, ale chcąc żywcem dostać w swe ręce właściciela „ogień założyli i dwór... spalili“. Na szczęście Jakliński zdołał się wymknąć, musiał jednak pozostawić w rękach zbójców swą małżonkę, którą oni świeczkami przypiekali, aby się dowiedzieć o schowanych pieniądzech i klejnotach. Przy tym drugim napadzie musieli dobrze zabudowania dworskie spustoszyć, skoro wymusili zeznanie na Jaklińskiej i zabrali ze sobą „pieniądze, złoto, srebro i klejnoty“. Było tak rzeczywiście, skoro później jeden ze zbójców

¹⁾ Długosz. Dzieła wszystkie (wyd. Przeździeckiego) t. III str. 233.

²⁾ Zakrzewski St. Dzieje klasztoru Cystersów w Szczyrzycu. str. 30.

³⁾ Kod dypl. Małop. T. I. str. 235.

⁴⁾ Ks. Al. Popławski. S. Kunegunda i siostry jej... str. 241.

⁵⁾ Ciekawemi zwłaszcza są zapiski sądu kresowego muszyńskiego.

⁶⁾ Castr Sand. T. 117 z. 1360—1369.

zeznał, „że Walkosz z Białego Dunajca wziął skrzyneczkę i skrzynię z czerwonymi złotem”.

Oczywiście nie od razu udało się wysledzić sprawców napadu — dopiero bowiem 19. kwietnia 1628 r. poszkodowany Jakliński mógł prezentować w grodzie sądeckim kilku poddanych podejrzanych o napad — Stefana Kowalczyka z Drozdowa, Marka z Cichego, który służył u karczmarza Urbana Obrochty z tejże wsi, Łukasza Satanika z Cichego, Jana Papiesczyka z Białego Dunajca i Jana Buczka z Waksmundu (gdzieindziej wywozłą go z Raby Wyżnej), których sąd grodzki oddał do więzienia wójtowskiego sądeckiego, obawiając się ucieczki obwinionych ¹⁾. Nie koniec na tem — w parę dni później obwiniono o współudział jeszcze Bartłomieja Dziergasza z Sieniawy, Grzegorza Knapczyka z Cichego i Urbana Rusnaka alias Obrochtę z Cichego ²⁾. Razem więc uwięziono 8 poddanych, ściśle jednak dochodzenia połączone z torturami przeprowadzono odnośnie do czterech poddanych — Jana Buczka, Stefana Kowalczyka, Marka i Jana Papiesczyka, z których ostatniego później prawdopodobnie uwolniono.

Tortury, których użyto celem wymuszenia zeznań z tych 4 zbrojców, odkrywają nam niezmiennie charakterystyczne fakta. Tak odnośnie do napadów na Siekierczynę, jak i do całego szeregu innych wypraw zbrojeckich. Męczeni bowiem zbrojcy wymienili z górą 40 nazwisk poddanych, którzy trudnili się rozbójem i to nie tylko po dworach polskich, ale i węgierskich. Co ciekawsze z osób, które do bursy należały, dowiadujemy się, jak daleko rozprzestrzenione były tradycje zbrojnictwa, jak wielki szmat kraju był niemi objęty. Znajdujemy tu bowiem poddanych z Białego Dunajca, Rogoźnika i Odrowąża, Klikuszowej, Czarnego Dunajca, Działu i Cichego, wsi należących do starostwa nowotarskiego — znajdujemy poddanych z Sieniawy, Rdzawy, Rdzawki, Spytkowicz, Skomielnej, Pieniążkowic, Skawy i Skawic. Są tu poddani ze starostwa czorsztyńskiego, a mianowicie ze wsi Ochotnicy, a co więcej nawet węgierscy, jak bracia Wilchowic, Romaniacy z Orawki ³⁾. Ni mniej ni więcej tylko 23 wsi wymienili zbrojcy na torturach, oskarżając poje-

¹⁾ Tamże p. 1347—1348.

²⁾ Castr. Sand. T. 117 p. 1352—1353.

³⁾ Tamże p. 1368—1369 wsi wymienione leżą przeważnie w dawnym powiecie sądeckim.

dynczych poddanych z tych wsi o współudział w napadzie na Siekierczyne. Ta znaczna ilość wsi w połączeniu ze znaczną ilością członków jednej bandy, świadczy wymownie, że zbójnictwo było rozpowszechnione w okolicach podtatrzańskich.

Ponadto należy podnieść jeden charakterystyczny fakt. Oto wśród poddanych, w bursie zbójeckiej znajdziemy i szlachcica, którego nazwiska torturowani nie umieli powiedzieć, określając go tylko „polak jeden z żółtem wąszem wysoki a brodę golił i ten brał chusty i insze rzeczy na konia“. Szlachcic ten przybył do nich od Sącza, w powrocie zaś z wyprawy na Siekierczyne, dojechał z towarzyszami do Poręby i stąd na „Trubacza“ się udał, oddzielając się od zbójców ze swoim udziałem w łupie.

Nie on jednak był naczelnikiem bursy zbójeckiej, ponieważ ten wywodził się z łona poddanych. Jak wynika z zeznań zbójców, kierownictwo to nie zawsze spoczywało w jednych rękach, wymieniają oni bowiem jako naczelnika dawnych wypraw, nie żyjącego już w tym czasie Babulaka, nowszych zaś a między nimi napadów na Siekierczyne, Kaspra Szarka, Czarnotę, sołtysa z Działu Grzegorza Dzielskiego i syna jego Krzysztofa. Prawdopodobnem jest jednak, iż mimo tych kilku kierowników, właściwa władza spoczywała w rękach Kaspra Szarka. On to bowiem męczył Jaklińską, mając do pomocy Jaśka Samalaka z Rdzawki i Marka z Cichego, on podpalał dwór, on to w końcu dzielił zdobyczą towarzyszy. Rozumieli to zresztą sędziowie i dlatego to pilnie wypytyują zbójców o miejsce jego zamieszkania, dowiadując się, że najczęściej przebywa „u Jagule karczmarki na Odrowążu“, to znowu, że „zimował tej zimy u Smarza na Odrowążu“.

Ciekawą teraz jest rzeczą, czy zdobycz zbójecka, tak z Siekierczyny, jak i z innych miejscowości opłacała sownie poniezione trudy. Oto z Siekierczyny zabrano czerwone złote w nieświadomej bliżej ilości, szaty Tobiasza Jaklińskiego, karabiny i jakąś ilość chust wyszywanych. Widzimy więc, że zdobycz ta mniejszą jest, niż to podawał Jakliński w swem zeznaniu. Nic też dziwnego, że i udziały poszczególnych zbójców nie musiały być wielkie. Oto Buczek miał otrzymać z pierwszej wyprawy 3 złp., Kowalczyk zaś 10 złp., skądinąd zaś dowiadujemy się, że za pierwszą wyprawę na Siekierczyne każdy z uczestników otrzymał po 3 złp., co jest zresztą zrozumiałe

wobec wielu uczestników wyprawy. Nie wiele jednak zabrawszy u Jaklińskiego, potrafili się dobrze zaopatrzyć gdzieindziej — w drodze bowiem powrotnej z Siekierczyny napadli na miasteczko Tymbark, zabiwszy tam 2 czy 3 mieszczan i pomęczywszy 4 innych, zabrali 1000 złp. „i szat niemało“¹⁾. Jest rzeczą zrozumiałą, że te dwie wyprawy na Siekierczynę, łącznie z napadem wykonanym na ziemianina Wierzbietę i na miasto Tymbark, nie były jedynymi dla wspomnianych zbójców. Nie mogły być jedynymi, skoro Buczek na torturach zeznał, iż zbójnictwem zajmował się od lat trzech, inny zaś zbójca Marek z Cichego należał do bursy od lat czterech, wciągnięty do niej przez herszta Babulaka, który życiem przepłacił swój proceder. Z tym to właśnie Babulakiem, z Lubtaczykiem i Jaśkiem Dzielczykiem wspomniany zbójca Marek „chodził na rozbój na Węgry, ale ich śnieg zapadł“, przyczem nawiasowo należy zaznaczyć, że i pomysł napadu na dwór w Siekierczynie wyszedł od Babulaka. Nie była to jedyna wyprawa w strony węgierskie — dowiadujemy się bowiem, że Stefan Kowalczyk z Jaśkiem Szafłarem był najpierw w Białce na wyprawie zbójczej, a później na Bukowinie w państwie orawskim. Co więcej — Bartek Galiczak z Białego Dunajca z towarzyszem płądrował przez pewien czas po Liptawie.

Chodząc na te wyprawy zbójcze, nic dziwnego, że musieli zbójcy mieć wiele ludzi zabitych przez siebie na sumieniu. Charakterystyczną jednak jest rzeczą, iż w rzędzie ofiar figurują także poddani, co tem smutniejsze światło rzuca na nich, że przyzwyczailiśmy się uważać ich chwilami — mimo różnych postępów — za obrońców uciśnionej ludności chłopskiej. Kiedy bowiem po spaleniu dworu w Siekierczynie szli zbójcy na Barcice, chłopą spotkanego w lesia zabił Kasper Szarek obawiając się z jego strony zdrady. Kiedyindziej Bartosz Knapczyk zabija chłopą „poniżej sołtysa Piekelnickiego“, a Galiczak karczmarza Guta z Białego Dunajca. Co więcej — Stefan Kowalczyk zabił kobietę zwaną „Gibaczką“ z przenajęcia szwagra swego Gibasiczka, ale mu za to nic nie dał.

Zeznania zbójców wymuszone na torturach, okazały się co do pewnych osób i ich udziału w bandzie zbójczej myl-

¹⁾ Wszystkie te szczegóły czerpię z aktu zawartego w Castr. Sand. t. 117 p. 1360—1369.

nemi, co zresztą sami zbójcy przed wykonaniem wyroku śmierci stwierdzili, odwołując niektóre z swych zeznań. Tak przedewszystkiem stało się z oskarżeniem sołtysów Miętusów — Klemensa z Czarnego Dunajca, Tomasza i Pawła z Cichego — o zamiar zamordowania starosty nowotarskiego Mikołaja Komorowskiego. Wprawdzie — opierając się na zeznaniach — uwięziono Tomasza Miętusa ¹⁾, było to jednak chwilowym tylko epizodem w sprawie, z powodu bezpodstawności podejrzenia. Zresztą więziono, porywając z domostw i ludzi ze starostwa nowotarskiego, których zbójcy na torturach wcale nie wymienili. Tak np. osadzono we więzieniu Mikołaja i Łukasza Nowaczyków ²⁾, jak również Jana Swajnosza z Cichego. Najtrudniejszym jednak było położenie Grzegorza Dzielskiego sołtysa ze wsi Dział i dwóch jego synów Krzysztofa i Jana, których zbójcy w zeznaniach swych bardzo obciążyli, stawiając ich nawet na czele bandy. Nic też dziwnego, że ujęto najpierw Krzysztofa i Jana Dzielskich, a później po ich wyłączeniu z więzienia, samego sołtysa osadzono w więzieniu miejskim sądeckim, z którego się ostatecznie wyłamał. Sprawa Dzielskich ciągnie się dłużej, zajmują się nią także sądy królewskie, ostatecznie jednak i ona ucicha, ucicha jednak wtedy, kiedy już dawno stracono najbardziej obwinionych zbrodniami zbójców ³⁾.

Po wyciągnięciu bowiem na torturach tych zeznań, któreśmy przedstawili, kiedy przekonano się dowodnie o wielkich winach zbójców, zawyrokowano dla trzech karę śmierci, zaprowadzając w niej tylko pewne stopniowanie, odpowiednio do ogromu zbrodni popełnionych. Najsroższa kara spotkała Marka z Cichego, którego skazano na trzykrotne wyrywanie mu ciała kleszczami rozpalonemi: 1) przed ratuszem; 2) na skrzydle miasta; 3) przed bramą miasta, później zaś na spalenie na stosie i rozrzucenie jego popiołów. Drugi zbójca Stefan Kowalczyk otrzymał karę lżejszą — miano go rozrywać kleszczami rozpalonemi, a później uśmiercić przez rozerwanie hakiem żelaznym. Ostatni Jan Buczek został skazany na ćwiartowanie, wszystkich zaś natychmiast oddano katowi dla wykonania wyroku ⁴⁾. Cha-

¹⁾ Castr. Sand. t. 117 p. 1412—1413.

²⁾ Tamże p. 1397—1399.

³⁾ Dr. E. Długopolski. Rządy Mikołaja Komorowskiego na Podolu. Omówiono tam dokładnie sprawę Dzielskich.

⁴⁾ Castr. Sand. t. 117 p. 1368—1369.

rakterystycznym jest jednak, iż czwartego zbójcę, branego na tortury Jana Papieszyka z Białego Dunajca prawdopodobnie uwolniono — uwolniono zaś widocznie dlatego, iż nie udowodniono mu winy, co stwierdzili zresztą w zeznaniach i inni zbójcy nie podając jego nazwiska. Podobnie musiano postąpić i z innymi, uwięzionymi pod zarzutem napadu, Obrochtą, Dziergaszem, Satanikiem, Grzegorzem Knapem, skoro nie słyszymy o zadawaniu im tortur, ani tem mniej o jakimkolwiek na nich wyroku.

Dr. Józef Rafacz.



Sprawozdanie

z czynności Wydziału Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie

za lata 1911—1918.

Towarzystwo Ludoznawcze walczyło w całym okresie lat 1911—1918 z tak licznymi trudnościami zewnętrznymi i wewnętrznymi, że tylko usiłowaniam poszczególnych jednostek zawdzięcza swe dalsze istnienie. Niech udowodni to niżej zestawiona kronika najważniejszych wypadków w tych latach.

I. Walne Zgromadzenia.

XVI. Walne Zgromadzenie Towarzystwa Ludoznawczego odbyło się w czerwcu 1911 r. w sali I. Uniwersytetu, na którym dokonano wyborów następującego wydziału. Prezesem został Prof. Adam Antoni Kryński, zastępcami: Prof. Wilhelm Bruchnalski i Dyr. Stanisław Bal. Sekretarzem: Dr. Adam Fischer, skarbnikiem: Juliusz Zaleski. Do zarządu weszli: Bol. Ad. Baranowski, Prof. St. Ciszewski, Dr. Michał Janik, Prof. Józef Kallenbach, Szymon Matusiak, M. Rybowski, Dr. M. Treter, Michał Wałach, Jadwiga Warchałowska, Stanisław Wasylewski. Do komisji kontrolującej wybrano: Bolesława Lewickiego, Dra Karola Badeckiego i Józefa Pelczarskiego.

Wydział ten z biegiem lat mocno przereźdzony sprawował swe obowiązki wskutek wypadków wojennych aż do r. 1917. Dnia 30. czerwca 1917 r. odbyło się XVII zwyczajne Walne Zgromadzenie Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie w sali Instytutu antropologicznego.

Po zagajeniu przez zast. przew. Prof. W. Bruchnalskiego wygłosił Dr. Adam Fischer referat o folklorze wojennym. Prelegent starał się wykazać konieczność badania ciekawych objawów twórczości ludowej, jak zapowiedzi i oznaki wojny, fantastyczne opowiadania o jej przebiegu i końcu, niezmiernie charakterystyczne przepowiednie i przecucia śmierci czy nieszczęśliwych wypadków, zwyczaje przy poborach etc. Szczególnie godne uwagi objawy przesądów można zauważyć u żołnierzy na froncie, a więc cudowne środki ochronne, jak amulety, medaliki, listy z nieba, specjalne modlitwy, środki nadzwyczajne na zczarowanie kuli, lub zgojenie rany czy usunięcie choroby (bardzo znamienne praktyki celem zatrzymania krwi). Wpływom wojennym uległa także cała poezja ludowa, stąd całe cykle opowiadań wojennych, anekdot i piosenek na tle współczesnem osnutych lub do chwili dostosowanych.

Do zakresu badań nad folklorem wojennym ludowym należą także napisy na wozach kolejowych, samochodach, okopach, różnych budynkach wojskowych, także na krzyżach poległych. Trzeba by też przypatrzeć się językowi żołnierskiemu, różnym hasłom i sygnałom, żartobliwym przypiskom, satyrycznym uciunkom na rozmaite rodzaje broni i urzędnika wojskowego.

Ze względu na określenie psychologii ludowej nie byłoby bez znaczenia podanie różnic między nastrojem miasta i wsi w chwili wybuchu wojny: jakie krążyły plotki wojenne, jak się zachowywał lud wobec tragicznych wydarzeń w rodzinie, czy dzwonią specjalnie za poległych. Wojna wywarła atoli również wpływ na moralność ludową i dokonała wiele zmian pod względem ustroju społecznego. W licznych wypadkach odżyły dawne zespoły społeczne i pewna kooperatywa sąsiedzka przy robotach gospodarskich. Zmiany dokonały się nie tylko na polu kultury duchowej, lecz także materialnej. Przekształca się budownictwo, zdobnictwo, przenoszą różne gatunki zwierząt i roślin itd. A że obowiązkiem etnografów zebrać ten cały materiał, więc Towarzystwo Ludoznawcze we Lwowie również postanowiło w tym kierunku badania i zwrócić się do społeczeństwa z prośbą o czynne poparcie tej pracy.

W dyskusji nad powyższym referatem zabierali głos pp. prof. Bruchnalski, prof. Gubrynowicz, dr. St. Pawłowski, prof. Czekanowski i prof. Nitsch.

Poczem sekretarz Towarzystwa Adam Fischer odczytał następujące sprawozdanie za lata 1911—1916.

„Dnia 9. lutego b. r. upłynęły dwadzieścia dwa lata istnienia Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie. Okres długi, przez który w innych warunkach możnaby dojść do wysokiego stopnia rozwoju i zdobyć trwałe podstawy istnienia. Towarzystwo Ludoznawcze lwowskie pracowało i nadal pracuje w warunkach jak najcięższych, mimo że jedyne na nasz kraj, mimo że zadania ma tak doniosłe i nie cierpiące zwłoki. Możliwe wiele uwag wypowiadać na temat naszej działalności i trudnych jej warunków, wystarczy zaznaczyć, że cały ten okres sześcioletni, z którego przychodzi dziś zdać sprawę, była to istotnie tylko ciągła walka o byt, o utrzymanie Towarzystwa i jego organu Kwartalnika Etnograficznego „Lud“.

Praca była tem trudniejsza, że po pewnym okresie czasu poczęły się przerzedzać nawet szeregi członków wydziału; ustąpił skarbnik p. Juliusz Zaleski, a odtąd wbrew formalnościom, ale z konieczności obowiązki skarbnika i sekretarza pełnił Dr. Adam Fischer. W czerwcu 1914 r. miało się przystąpić do nowych wyborów, a w tym celu przygotowywano sprawozdanie zarządu i kasowe dla Walnego Zebrania, gdy wtem nadeszła wojna i inwazyja rosyjska, a w tych warunkach wobec zupełnego rozproszenia się współpracowników nie można było myśleć o żadnej akcji. Mimo tak trudnych warunków pracowało się wedle możliwości, a „Lud“ nadal wychodził. Pismo nasze wychodziło wprawdzie bardzo nieregularnie, ale tak wychodzić musiało, o ile wogóle nie miało upaść. Rocznik wydawało się wtedy dopiero, gdy zebrano dość pieniędzy na pokrycie kosztów wydawnictwa. Obok tego drukowały się liczne rozprawy w odblaskach, aby tem intensywniej szerzyć umiłowanie wiedzy etnograficznej.

Główną pozycją naszych wydatków były koszty wydawnictwa „Lud“. Obok tego trzeba było pieniędzy na utrzymanie lokalu, który kosztował kilkaset koron rocznie. Trzeba było więc szukać lokalu bezpłatnego na pomieszczenie Biblioteki Towarzystwa i zbiorów. Dlatego już w r. 1913 przeniesiono lokal Towarzystwa z ul. Św. Michała 5 do lokalu „Bojkotu“, pisma mającego na celu bojkot towarów pruskich, a gdy i suma 12 koron miesięcznie zbyt obciążała budżet Towarzystwa, pomieszczono zbiory chwilowo w mieszkaniu Dra Fischera, aż wreszcie z końcem 1913 r. dzięki prof. Czekanowskiemu Towarzystwo uzyskało

lokal w Instytucie antropologicznym, gdzie złożono w depozyt bibliotekę, wydawnictwa i zbiory.

Nie zapomniano też o tem, by Towarzystwo reprezentować na zewnątrz. W czasie 250 lecia wszechnicy Kazimierzowskiej ofiarowaliśmy specjalny adres, a w chwilach śmierci wybitnych mężów w narodzie łączyliśmy się zawsze z ogólną żałobą i wysyłaliśmy listy czy telegramy.

Obok tego sekretaryat pozostawał zawsze w ścisłej łączności z nauką zagraniczną i odpowiadał na liczne zapytania, jakie przychodziły w różnych kwestyach etnograficznych. Zarząd Towarzystwa utrzymywał też wiele stosunków z podobnymi Związkami, jak nasz, a w zamian dostawaliśmy 61 czasopism, w tem 4 francuskie, 15 niemieckich, 3 włoskie, 16 czeskich, 1 łużyckie, 1 japońskie, 1 rumuńskie, 10 rosyjskich, 2 małopolskie, 1 bułgarskie i 2 węgierskie.

W r. 1917 wznowiono również miesięczne posiedzenia naukowe Towarzystwa, które rozpoczęło 9 czerwca odczytem prof. K. Nitscha pt. *Dyalektologia a materialna kultura ludowa w świetle konkretnych przykładów*. Dnia 23. czerwca wygłosił prof. J. Czekanowski „Uwagi o domu słowiańskim”.

Liczba członków wahała się między 280 a 270, a w okresie tym ponieśliśmy bardzo wiele bolesnych strat. Zmarli następujący nasi członkowie: Hr. Stanisław Badeni, Dyr. Stanisław Bał, Bolesław Adam Baranowski, Prof. Gustaw Blatt, Władysław Gubrynowicz, Bronisław Gustawicz, ks. Jan Jaworski, Prof. Henryk Kadyi, Zygmunt Kolański, Władysław Kosiński, Franciszek Krček, X. Michał Kuryś, Dr. Edmund Kołodziejczyk, Władysław Łoziński, Michał Miodoński, Zygmunt Poznański, Stefan Ramuła, Dr. Władysław Rebczyński, Antoni Rehmann, Mikołaj Rybowski, Aleksander Sawicki, Józef Stępień, Aleksander Tchórznicki i Ludwik Wierzbicki.

Łatwo zauważyć, ile wśród tych nazwisk stałych współpracowników „Ludu”, członków Wydziału naszego Towarzystwa i zaśluzonych działaczy na polu etnografii polskiej, a szczególnych przyjaciół i orędowników Towarzystwa ludoznawczego. Cześć ich pamięci!

Trudne warunki pracy Towarzystwa naszego wynikały zawsze z zupełnego braku środków materialnych. Dlatego „Lud” musiał się stale spażniać;

Tom	XVI (1910)	wyszedł w r.	1911
„	XVII (1911)	„	w r. 1912
„	XVIII (1912)	„	w r. 1913
„	XIX (1913)	„	w r. 1915

Obecnie drukuje się właśnie Tom XX za lata 1914—1917.

Gdyby nie takie spóźnienie roczników, trzeba by było już dawno pismo zawiesić, ale mimoto stosunki finansowe Towarzystwa są jak najbardziej fatalne. Z dniem 30. VI. 1917 r. mieliśmy resztę kasową 1657 K 22 hal. ale jeżeli się zważy, że winniśmy drukarni kwotę 1332 K 48 hal., a do tego dodamy potrzebę wydania zaległych roczników 1914—1917 wyniesie niedobór 6000 K. Musimy więc wszystkie siły wyteńczyć, by stosunki poprawić. Pewne wstępne kroki Wydział już podjął, ale trzeba dalej w tym kierunku pracować. Szczególnie z gorącym apelem zwracamy się do członków, którzy nieraz po kilka lat zalegają z wkładkami, aby je zechcieli wyrównać i ułatwić nam tak trudną sytuację.

Wielkie znaczenie i pożytek badań ludoznawczych zrozumiało chyba społeczeństwo polskie w czasie obecnej wojny, gdy na podstawach etnograficznych sądzi się o racji istnienia danego ustroju państwowego. To też w przekonaniu, że oświecony ogół naszego społeczeństwa doniosłość pracy naukowej na polu etnografii należycie ocenia, a tylko chyba wskutek przypadkowej nieświadomości w usiłowaniach naszych udziału nie bierze, zwracamy się z gorącym apelem do społeczeństwa, aby zechciało przez zapisywanie się w poczet członków Towarzystwa poprzeć cele nasze, które są nie tylko naukowe, ale i narodowe”.

Po dyskusji nad tem sprawozdaniem wybrano przez akłamację następujący Zarząd:

Przewodniczący: Prof. Dr. Wilhelm Bruchnalski, zast. przewodniczącego prof. J. Czekanowski i prof. K. Nitsch, sekretarz Dr. Adam Fischer, skarbnik: dr. Witold Bełza; członkowie wydziału: prof. Br. Gu-bryniewicz, prof. J. Kallenbach, dr. J. Koller, Sz. Matusiak, prof. A. Maurizio, dr. St. Pawłowski, dr. Stefan Vrtel, prof. St. Zakrzewski. Komisya kontrolująca: dr. K. Badecki, dr. J. Piepes-Poratyński, dr. W. Kolny. Komitet redakcyjny „Ludu”: prof. W. Bruchnalski, prof. J. Czekanowski, dr. Adam Fischer, prof. K. Nitsch.

II. Wydawnictwa Towarzystwa.

W latach 1911—1918 wydaliśmy tomy XVI—XX (1910—1917 r.) Kwartalnika Etnograficznego „Lud”. Opóźnienie wydawnictwa pochodziło wskutek braku środków materyalnych i wypadków wojennych.

Obecnie, jakkolwiek Zarząd ma niezłomne postanowienie wydawać pismo nadal, i były nawet przygotowane plany zupełnego przekształcenia pisma w organ ogólnoinformacyjny, we wszystkich dziedzinach etnologii i nauk pokrewnych, niestety zupełny brak papieru i niezwykle podrożenie kosztów druku uniemożliwiają i nadal na razie normalne podjęcie wydawnictwa.

Obok „Ludu” wydano wiele prac drukowanych w tem piśmie w osobnych odbitkach.

III. Biblioteka.

Biblioteka Towarzystwa i zbiory po licznych przygodach znalazły wreszcie pomieszczenie w Instytucie antropologicznym uniwersytetu lwowskiego, a przez to będą prawdopodobnie niedługo udostępnione szerszym kołom badaczy.

IV. Posiedzenia naukowe.

Po długiej przerwie wznowiło Towarzystwo ludoznawcze swą działalność naukową i urządziło cały szereg naukowych posiedzeń, aby w jak najszerszych kołach wzbudzić zajęcie dla badań etnograficznych.

Pierwsze posiedzenie Towarzystwa odbyło się w r. 1917, dnia 9. czerwca w sali Instytutu antropologicznego, a odczyt wygłosił prof. dr. Kazimierz Nitsch pt. Dyalektologia a materyalna kultura ludowa w świetle konkretnych przykładów.

Prelegent wskazał we wstępie, że między językiem a kulturą ściśle — choć niezawsze jasny — zachodzi związek; język, sam tej kultury produkt, towarzyszy ściśle wszystkim jej objawom, tak materyalnym, jak i duchowym. Toteż i język ludowy związany jest z kulturą ludową, co się zwłaszcza wyraźnie uwydatnia przy kulturze materyalnej, a to obcymi dla nas wyrazami odpowiadającymi niezauważanym u nas przedmiotom. Stąd konieczność uwzględniania równocześnie obu stron: rzeczy i ich nazw, wszystko jedno, czy idzie o badania etnograficzne czy też o dyalektologiczne.

W obu tych naukach nadzwyczaj ważne jest roznmieszczenie danego zjawiska, jego geografia; prowadzi ono do wyodrębnienia prowincji etnograficznych czy językowych, ich zaś wzajemny stosunek, zgoda czy rozbieżność granic, (druga zwykle pozorna) pozwala na głębsze wejście w przeszłość ludową, która zwykle niezapisana w historii państwowopolitycznej, niemniej jednak na podstawie wskazanych wyżej danych da się nieraz odtworzyć.

Badania systemu gramatycznego gwar polskich, doprowadziły prelegenta do wniosku, że język ludowy Małopolski, Śląska i Wielkopolski razem wziętych mimo wszelkich między nimi różnic, przeciwstawia się dość wyraźnie językowi nie tylko Pomorza, ale także Mazowsza. Obecnie może on uwydatnić to przeciwstawienie na kilku przykładach wyrazów ludowych z zakresu kultury materialnej, gdzie więc przeciwstawienie odnosić się będzie nie tylko do języka, ale i do tej właśnie kultury. Widoczne to zwłaszcza na wyrazach budowniczych. I tak, najniższa więźbiana w węgiel belka drewnianego budynku zwie się w całej Wielkopolsce z Kujawami, na Śląsku i w Małopolsce przycieś, na Mazowszu podwalina, w Prusiech królewskich i książęcych, a także w zachodniej części Mazowsza i w Suwalszczyźnie, z niemiecka szwela. Najwyższa linia grzbietu dachu — to na Śląsku, w Wielkiej i Małej Polsce kalenica lub kalonka, na Mazowszu strop, w Prusiech warst. Belecza łącząca krokwie zwie się w całej południowej Polsce z niemiecka bant, na Mazowszu jętka, na Pomorzu kokoszka, (tj. grzęda dla kur.) We wszystkich tych wypadkach występuje Mazowsze jako prowincja odrębna językowo, ale w jednym też można wykazać odrębność techniczną: oto kalenica — to grzbiet dachu słomianego, umocniony przeciw wiatrom zapomocą snopków maczanych w glinie (kalonnych, od wyrazu kał, tj. błoto); zwyczaj to powszechny w całej Wielkopolsce, na Śląsku i w Małopolsce, nie znany zaś na Mazowszu, gdzie do umocnienia innego używa się sposobu, mianowicie przybija się górną warstwę słomy kołkami, sterzącami nad grzbietem na krzyż, t. zw. koźlinami. Z innej dziedziny gospodarczej uderza wielkopolsko-małopolska wspólność boiska, bojowiska, bojowicy w przeciwieństwie do mazowieckiego klepiska, które jednak pod wpływem okolic Warszawy szerzy się dziś i na niemazowieckie części królestwa, a po dworach jest tam chyba powszechne; Śląsk stoi tu osobno, ma bowiem w tym znaczeniu gumno. Nazwy na sásiek w znaczeniu na części stodoły przeznaczonej na snopy zbyt są rozmaite, a geografia ich zbyt skomplikowana, by można sobie jasno uzmysłować stosunki pierwotne, ale i tu nasuwa się przypuszczenie, że małopolsko-wielkopolsko-pomorskim wyrazem było zapole, mazowieckim zaś zasiek (gdy sásiek służyło pierwotnie do przechowywania ziarna). Wszystko to wskazuje wyraźnie na różnice gospodarcze, które oczywiście muszą pochodzić z epoki szczepowej odrębności Mazowsza od Polski południowej i zachodniej.

Innym ciekawym szczegółem, a zarazem dowodem konserwatywności nazw na pewnych obszarach, jest istnienie małopolskich przyciesi i kalenicy także po obu stronach Ostrowicy, tj. na samym zachodzie Śląska Cieszyńskiego i na wschodnim pasku Moraw, a więc w okolicach dziś czeskich, brak zaś tych nazw między Wisłokiem i Sanem, w kraju dziś czysto polskim, ale w przeciwieństwie do całej Małopolski mającym dyalekt ludowy niemazurzący, a niegdyś należącym już do województwa ruskiego. Widoczne tu pewne cofnięcie się pierwotnej południowej Polski z kresów zachodnich, a przesunięcie się ku wschodowi.

Obok tych dawnych stosunków uwidoczniają się w świetle wyrazów gospodarczych także nowe. Oto zachodnie Mazowsze, Płockie, przejęło z Prus nadbałtyckich nie tylko niemiecką szwely, ale też falgę (dzwono koła), draszowanie (młócenie) i t. p., gdy tymczasem nie ma ich Wielkopolska, pozornie na silniejszy wpływ niemiecki wystawiona; widocznie trzeba brać w rachubę także siłę oporu. Dla wpływów niemieckich jest ten ich kierunek: raczej północną Polską ku wschodowi, niż zachodnią ku południu, bardzo charakterystyczny. W szczególności, istnienie wymienionych nazw w Płockiem pochodzić może z epoki pruskiej po trzecim rozbiórce, epoki wprawdzie niedługiej, ale związanej z silnymi zmianami ekonomiczno-gospodarczymi.

Każdy z wymienionych wyrazów przedstawił prelegent na podstawie materiału, znanego mu z jakich 300 punktów ze wszystkich stron

Polski, a zebranego jużto osobiście na wędrownkach dyalektologicznych jużto w czasie wojny w obozie jeńców polskich w Planie, wreszcie za pomocą ogłoszonych w pismach kwestyonaryuszy.

Wywody swe ilustrował prelegent bardzo sumiennie opracowanemi mapami. W dyskusyi nad odczytem powyższym wskazał prof. Czekanowski na analogie, jakie zachodzą między mapą dyalektologiczną prof. Nitscha, a wynikami badań antropologicznych.

Drugie posiedzenie odbyło się dnia 23. czerwca i poświęcono je kwestyi domu słowiańskiego, a odczyt na ten temat wypowiedział prof. Jan Czekanowski. Zadaniem tej prelekcji było dać wstęp do kwestyonaryusza dla opisujących dom polski. Uwagi swe rozpoczął prelegent od ogólnych uwag o domu słowiańskim, który mimo swej prostoty jest już bardzo złożonym wytworem życia z osadzonymi na nim różnorodnymi wpływami kulturalnymi. Rozklasyfikowanie tych zapożyczeń jest dotąd jeszcze przedmiotem dyskusyi naukowej. Mimo to obecnie już zarysowują się przeciwstawne grupy, łączące się nie tylko z historycznymi wpływami niemieckiego niżu i dużo wcześniejszem oddziaływaniem świata starogermańskiego, lecz też o wiele starsze, wskazujące bądź na południowe ongi celtyckie Niemcy, bądź też na stare ośrodki życia na helleńskim i tracko-illyryjskim Bałkanie.

Po kilku ogólnych uwagach o nazwach domu i jego części u Słowian, wskazujących na krzyżowanie się różnorodnych wpływów, przeszedł prelegent do omawiania głównych cech domu słowiańskiego. Izba słowiańska ma w swej pierwotnej postaci kształt niemal kwadratowy i posiada drzwi w swej nieco krótszej ścianie; do tej ściany jest zawsze przybudowana sien. Tylko w domu Słowian południowych mamy drzwi w ścianie dłuższej, sienią nie osłoniętej.

Drugą cechą domu słowiańskiego jest budowa jego ścian z bierwion poziomo jedne na drugich i spojonych na węgiel. Obecnie wobec braku drzewa budowa ta ustępuje miejsce innym, bardziej ekonomicznym sposobom, lecz dawniej panowała ona wszędzie bodaj z wyjątkiem kresów stepowych. Z lepianką na Rusi południowej idzie w parze słowo „chata“, stanowiące razem ślady wpływów irańskich. Budowanie na węgiel spotykamy jednak i poza granicami ziem słowiańskich u Finnów, szczepów litewskich, w Skandynawii i krajach alpejskich.

Trzecią niezmiennie charakterystyczną właściwością domu słowiańskiego jest posiadanie pieca piekarskiego, ustawionego w izbie. Ani zachodni, ani wschodni sąsiedzi pieca piekarskiego nie posiadali. Piec spotykamy na zachodzie dopiero w dawnym świecie celtycko-romańskim. Do niedawna piec ten służył też i do gotowania; tylko Polacy i Słowacy gotowali na ogniu otwartym przed piecem. Ustawienie pieca było pierwotnie bez wątpienia równoległe do ściany podłużnej. / achowało się ono też wszędzie z wyjątkiem Rusi, Białorusi i Polski, gdzie piec przeważnie stoi równoległe do ściany z drzwiami. Na większej części Słowiańszczyzny zachodniej, a także na kresach Rusi został piec przekreślony o tyle, że jest teraz palony z zewnątrz izby, a mianowicie z sieni.

Słowianie gotują zrazu wyłącznie w garnkach glinianych, które przystawia się bądź wprost do ognia, bądź też ustawia nad ogniem. Pod tym względem zachodzi między Słowianami zupełna zgodność. Pierwotnie obcy natomiast jest zupełnie Słowianom kocioł, zawieszony nad otwartem ogniskiem a jeśli się trafia u górali polskich i słowackich, to należy to przypisać wpływom bałkańskim, gdzie kocioł jest powszechnie w użyciu.

Pewne trudności nastęrcza odpowiedź na pytanie, czy izba słowiańska była pierwotnie przyziemna czy też wzniesiona nad poziom. Porównanie różnych typów domów słowiańskich pozwala przypuszczać, że piwnica przynajmniej pod częścią izby należy do starego domu słowiańskiego. A zatem zarówno izba wzniesiona ponad poziom, jaką spo-

tykamy na północy, jak też dom nadpiwniczny na zachodzie, a może nawet dom piętrowy na Bałkanie są tylko lokalnymi rozwinięciami starej izby słowiańskiej. Piętrowy dom wielko-rosyjski ze skandynawskim nie ma nic wspólnego. Finnowie mają chatę przyziemną bez piwnicy, podobnie jak było pierwotnie na niżu niemieckim. Rzecz znamienna natomiast, że znamy ją w bardziej południowych niegdyś celtyckich częściach niemieckiego obszaru. Wreszcie podkreślił prelegent charakterystyczne cechy domu polskiego, a mianowicie brak okna w ścianie szczytowej, oraz dach z belką stropową, co znowu pozostaje w związku z terytorium południowo-niemieckim, niegdyś celtyckiem.

Nad odczytem prof. Czekanowskiego rozwinęła się bardzo ożywiona dyskusja, w której zabierali głos dr. St. Pawłowski, prof. Sajdak, prof. Nitsch, dr. Jurkowski, prof. Bruchnalski i prelegent.

Trzecie posiedzenie naukowe Towarzystwa ludoznawczego odbyło się 30. czerwca z odczytem dra Adama Fischera o przesadach wojennych. Posiedzenie było zarazem Walnem Zgromadzeniem, z którego wyżej zdano sprawę.

Po przerwie wakacyjnej Towarzystwo Ludoznawcze wznowiło swe posiedzenia naukowe. Nową serję odczytów rozpoczął we środę 5. grudnia o godz. 6 w sali Instytutu antropologicznego odczyt prof. dr. Wilhelma Bruchnalskiego p. t. „Żywoty Świętych Polskich pod względem osnowy cudowności”.

Po ogólnym wstępie, w którym prelegent omówił wielkie znaczenie „Żywotów Świętych” nie tylko dla dziejopisarstwa, ale i dla historii kultury, dla rozwoju literatury, a szczególnie dla powstania twórczości ludowej przeszedł do omówienia „Żywotów Świętych Polskich”. Cały początek piśmiennictwa polsko-łacińskiego od XI—XIII wieku, ujawnił się przez literaturę poświęconą czci Świętych. Z literatury tej wybrał prelegent żywoty pięciu świętych a mianowicie św. Stanisława, Wojciecha, Kingi, Salomei, Jadwigi, najbardziej znamienne, i rozważał je ze względu na motywy w nich zawarte. Z zestawienia wynika jak pewne rysy zawarte w żywocie wcześniejszego świętego przechodzą na żywoty późniejszych świętych. Tak żywoty św. Wojciecha i św. Stanisława, mają trzy motywy wspólne, a mianowicie: 1) posiekanie ciała na części i złaczenie tłomaczone przez późniejszych żywotopisarzy symbolicznie jako zjednoczenie się rozprószonych dzielnic Polski. 2) Ucięcie palca, który potem znajduje się w rybie. 3) Strzeżenie ciała przez orły.

Druga grupa „Żywotów Świętych”, żywoty św. Jadwigi, Salomei i Kingi, z których szczególnie Vita St. Hedwigis Siles. wywarła znaczny wpływ na późniejsze żywoty. Żywoty te również mają cały szereg wątków wspólnych, a mianowicie: 1) Cudowna zmiana smaku w pokarmach. 2) Jasność bijąca z ciał Świętych. 3) Ukazywanie się Świętych w chwili śmierci Świętych. 4) Wonienie ciał po śmierci i cudowne ich wypiekanie. 5) Uzdrawianie, a nawet wskrzeszanie za pomocą przedmiotów, należących do nich za życia.

Ta ścisła łączność zachodzi nawet między żywotami bardzo od siebie odległymi w czasie, jak żywoty św. Wojciecha i św. Salomei, która to łączność wyraża się w podobieństwie dwóch motywów, a mianowicie: 1) Przeniesienie cudownego do nieba. 2) Ukaranie grzeszącego przez wykrzywienie ust. Szczególnie charakterystyczne są podobieństwa w Żywotach św. Stanisława i św. Kingi, napisanych przez Długosza, który wprowadza cztery takie same motywy w obu żywotach, a mianowicie: 1) Ukazywanie się ludziom. 2) Pielgrzymki do grobów Świętych. 3) Ślub i cudowne jego skutki. 4) Kara za nieposzanowanie dnia poświęconego ku czci świętego. Tak więc zestawienia Żywotów Świętych Polskich dowodzą, że różne cechy z jednych świętych przenoszą się na drugich, a dla wydania o tem ostatecznego sądu trzeba by je porównać jeszcze

z Pismem św. i żywotami innych Świętych. Po odczycie rozwinęła się bardzo ożywiona dyskusja, w której zabierali głos: prof. Czekanowski, prof. Nitsch, p. Nitschowa, dr. Fischer, dr. Zarewicz i prelegent.

Piąte posiedzenie naukowe Towarzystwa ludoznawczego w dniu 7. marca 1918 r. poświęcono aktualnej sprawie Ziemi Chełmskiej i Podlasia. Zagaił wiceprezes Towarzystwa prof. Nitsch, wskazując na potrzebę naukowego uzasadnienia naszych postulatów odnośnie do ziem zabranych nam przez traktat brzeski. Następnie prof. Czekanowski omówił stosunki antropologiczne na Podlasiu i na Ziemi Chełmskiej. Wobec braku dostatecznych materiałów można sądzić o kwestyi tej na podstawie analogicznych stosunków ościennych. Z analizy tej w każdym razie wynika, że terytorium ruskie nie jest pod względem antropologicznym jednolite i rozpada się na szereg prowincyi. Kraje za Bugiem pod względem antropologicznym są zupełnie różne od reszty Rusi, przyczyn tego jednak stan dotychczasowych badań nie odkrył, ani nie objaśnia tego dostatecznie archeologia przedhistoryczna.

Prof. Nitsch na wstępie swych uwag o stosunkach językowych zaznacza, że na omawianym terenie język nie jest czemś rozstrzygającym o narodowości, ale była tem raczej religia. Unicy uważali się za Polaków, prawosławni za „russkich”, Ukraińców nie znano. Między Podlasiem a Ziemią Chełmską jest jednak pewna różnica. Język małoruski czyli „chachłacki” sięga na Podlasiu istotnie po linię Sarnaki — Międzyrzecz ale Radzyń jest już zupełnie polski. Inaczej natomiast w guberni chełmskiej. Już linia wycięta przez rząd rosyjski szła za daleko na zachód, ale traktat brzeski poszedł jeszcze dalej. Zarówno na podstawie mapy Wiercieńskiego, jak rosyjskiej Francewa widać, że jedynie wzdłuż samego Bugu przeważa język małoruski, ale z tendencją na całym tym obszarze do zastąpienia go językiem polskim. Wogóle w ciągu wieków nastąpiło przesunięcie języka polskiego dalej na wschód, wcześniejsze w Małopolsce po San, późniejsze z nad Wieprza po Bug, ale oczywiście pretensye ruskie do Lublina to zwykłe brednie. Na Podlasiu przesunięcie takie nie nastąpiło. Tak przedstawiają się bezstronnie stosunki językowe, natomiast o ile idzie o świadomość narodową, wszystko przeważa na naszą korzyść.

Dr. K. Sochaniewicz przedstawił obraz cyfrowy dyecezyi podlaskiej w okresie powstania styczniowego. Z ogółu ludności 400 000 przypada na rz. kat. 61 $\frac{1}{4}$ prc., gr. kat. 23 $\frac{1}{2}$ prc., żydów 13 $\frac{3}{4}$ prc. Dyecezya podlaska była tworem sztucznym, gdyż powstała głównie z części przynależnej niegdyś do dyecezyi łuckiej i innych zachodnich obszarów. Na obszarze pięciu dekanatów wschodnich nad Bugiem łaćinnicy wynosili 46 prc. Charakterystyczne jest osiedlenie się unitów nad Bugiem, wdzierające się w dorzecza Krzny w głąb Podlasia. Powstanie tego klina na obszarach stosunkowo późno kolonizowanych, tłumaczy się jako pochod kolonizacyjny z Polesia przez Bug. W dyskusyi prof. Czekanowski wskazał, że przypuszczenie powyższe pokrywa się z wynikami antropologii, które wykazują u ludności nad rzeką Krzną wybitną cechę krótko-
głowości.

Dnia 6. czerwca 1918 r. wygłosił prof. Adam Maurizio odczyt p. t. *Zboże, chleb a ludoznawstwo*. Prelegent rozpoczął swe ciekawe wywody od uwag ogólnych o dawności rolnictwa. Przypuszczano do niedawna, iż ludność przechodziła okresy myślistwa, pasterstwa i rolnictwa. Teorya 3-okresowa pełna sprzeczności nie utrzymała się. Nowsze zapatrywania nadają roślinom w pożywieniu większe znaczenie. Odróżniamy dzisiaj okresy: pierwotnego nabywania czyli zbieraczy, gospodarstwa okopowego i gospodarstwa pługowego. Gospodarstwo okopowe posługuje się kopaczką, z niej się rozwiniął pług. Każde z tych gospodarstw cechują rośliny i przyrządzenie potrawy. Cały zastęp polskich pisarzy wymienia rośliny zbieraczy: orzechy, żołędzie, jagody, 3 gatunki szczawiu, 2 lebiody, powoje, liście pokrzywy, łodygi barszczu,

wyki, groch i wiele innych. Najważniejszymi były w oczach zbieraczy jednakże owoce traw: trzcina, trawa kanarkowa, perz; na wybrzeżach morskich zaś *Carex arenaria*, *Psamma maritima* i *P. villosa*, *Eleusine arenarius* i *E. giganteus*. Rozłogi, kłaczce, owoce, nasiona, liście i pączki lecz i kora drzewna służyły do sporządzania polewki i bryji; całkowity spis byłby znacznie większym. Do traw tu przynależnych rosnących na wielkich przestrzeniach, zbieranych w wielkich ilościach zalicza się nasza kasza czyli manna i północno-amerykański dziki ryż. Niestety dziki ryż jest znacznie lepiej opracowany naukowo, niżli dla Polski tak charakterystyczna manna. Gospodarstwo pierwotnego nabywania było powszechnem na całej kuli ziemskiej.

Odpadki roślin około pierwotnych siedzib pozostałe, rozwijają się w rośliny uprawy okopowej. Nawiązuje się tu pierwotna hodowla prosa w szerszem znaczeniu, różne gatunki *Bromus*, *Teff*, *Dogussa*, trawa kanarowa, wreszcie owies, kukurydza, ryż oraz strączkowe. Bardzo już wcześniej i nasze zboża tu występują. Zupełnie podobnie jak w czasach wyłącznego użytku polewki i bryji czyli kaszy używał w tym okresie człowiek wiele owoców i nasion do sporządzania placek i bryji.

Ten proces i dalej się odbywa. Coraz więcej roślin człowiek wykłucza, jako niezdatnych do wyrobu placek i chleba i dotarliśmy do dzisiejszego gospodarstwa pługowego. Panuje teraz zboże chlebowe a od 2000 lat jest ono pożywieniem nie ogólnem, lecz początkowo pożywieniem zamożnych i najzamożniejszych. Walka dzisiejsza między pszenicą a żytem, chlebem białym a czarnym skończy się zwycięstwem chleba białego.

Z temi zmianami pożywienia są ściśle związane postępy obróbki ziarna i wypieku, które prof. Maurizio szczegółowo wyjaśniał. Okresy gospodarcze, o których tu mowa, powinny należeć do szkolnego wykształcenia. Lecz sami rolnicy mało o nie dbają. Nawet w wyższych studiach rolniczych przeważają, jeśli nie panują praktyczne zastosowanie i recepta nad wszelką teorią.

Odczyt opracowany bardzo wyczerpująco illustrował prelegent licznymi demonstracjami, a mianowicie okazaniem próbek różnych chlebów głodowych, wielu gatunków kasz, oraz typów wypiekanych placek od przedhistorycznych do współczesnych. Obok tego przedstawił prof. Maurizio reprodukcyjne narzędzi rolniczych, służących do obrabiania ziarna. Nad odczytem rozwinęła się bardzo ożywiona dyskusja, w której zabierali głos prof. Nitsch, prof. Czekanowski, dr. Fischer, p. Nitschowa, prof. Bruchnalski i prelegent.

Siódme posiedzenie naukowe Towarzystwa ludoznawczego we Lwowie, odbyło się 13. czerwca 1918 r., w sali Instytutu antropologicznego. Odczyt wygłosił dr. Adam Fischer, pt. Wyobrażenia ludowe o zapowiedziach śmierci. Prelegent zaznaczywszy we wstępie, że śmierć, jako następstwo działania sił zaziemskich, zapowiadają wedle wyobrażeń ludowych niezwykle oznaki, przeszedł do analizy tych różnych przesądów. Wśród przepowiedni tych najczęstsze jest dziwne zachowanie się zwierząt.

Szczególnie powszechnie uważa się za niezawodną wróżbę śmierci — wycie psa i kopanie jam koło domu. Śmierć zapowiada również, gdy koń grzebie nogą, lub kret ryje w kierunku od domu, a nie ku domowi, bo wtedy oznacza to urodziny. We wszystkich tych przesądach możemy zauważyć ponownie, znaczenie momentów symbolicznych. Kret, pies i koń stają się zwiastunem śmierci nie tylko ze względu na swe dziwne cechy zewnętrzne, ale szczególnie przez swe kopanie w ziemi, grzebanie lub rycie, które w umyśle ludzkim kojarzy się z zagrzebaniem, a więc śmiercią. Także wiele ptaków uważa się za zwiastunów śmierci, zwłaszcza wtedy, gdy mają dziwny charakterystyczny wygląd zewnętrzny i zachowanie się, jak np.: cała rodzina sów i puszczyków, kruków, wron i kawek, a obok nich pewną rolę odgrywają kukułka, sroka, dzięcioł,

sojka i jaskółka. Kura, gdy pieje, wróży niezawodnie nieszczęście i śmierć, dlatego trzeba czynić specjalne zabiegi przeciw temu, nawet przez ewentualne jej zabicie. Rzadziej spotyka się analogiczne przesady o wężu, łasicy, świerszczu, żabie i ćmie zwanej „trupią główką”. Obok zwierząt zapowiadają śmierć wszelkie dziwne, niewyjaśnione odgłosy, hałasy i stukania w domu, spadanie obrazu ze ściany, przyciemiony blask świecy lub dym unoszący się ku drzwiom ze świecy zgaszonej po ostatniej komunii, wreszcie wiele wydarzeń niezwykłych w codziennych zajęciach rolnych i gospodarskich, gdy komuś cienia braknie, gdy się na ręce pokaże żółta plama, gdy ciało zmarłego nie sztywnieje, a wogóle gdy się ma sny złowróżbne. Trafia się też wiele lokalnych wyobrażeń, bardzo różnorodnych.

Na podstawie dokładnej analizy całego materiału polskiego, jak też ościennego i pokrewnego stwierdził prelegent różnicę między folklorem Polski wielkopolskiej, małopolskiej, śląskiej, kaszubskiej i kujawskiej z jednej strony, a mazowieckiej, litewskiej, białoruskiej i małopolskiej z drugiej. Wskazał też na charakterystyczne analogie folkloru polskiego z oldenburskim i bretońskim, które po przeprowadzeniu dokładniejszych poszukiwań pozwolą ustalić stąd pewne wnioski.

Nad odczytem przeprowadzono ożywioną, pełną ciekawych uwag i wskazówek dyskusję, w której zabierali głos prof. Jurkowski, prof. Gubrynowicz, dr. Koller, prof. Nitsch, p. Nitschowa, prof. Czekanowski i prelegent.

V. Zmarli członkowie.

W ostatnich latach poniosło Towarzystwo Ludoznawcze istotnie bardzo wielkie straty. Wspomniano już o nich częściowo w sprawozdaniu odczytanem na Walnem Zebraniu w r. 1917. Niektóre z tych zgonów dotyczą nas szczególnie bezpośrednio i boleśnie, jak śmierć dra Franciszka Kręka, zmarłego dnia 12. marca 1916 r. w Nowogrodzie w Rosyi, gdzie przebywał zmuszony wskutek wypadków wojennych. „Lud” i Towarzystwo ludoznawcze miało w nim od pierwszych chwil swego istnienia wiernego przyjaciela i dzielnego współpracownika. Jeszcze tom XX „Ludu” zawiera cały szereg cennych jego notatek i uwag, wydanych z tęki pośmiertnej. Równie dotkliwie odczuliśmy tragiczny zgon Edmunda Kołodziejczyka, który w r. 1915 poległ w walkach nad Sanem. Autor „Bibliografii słowiańszawstwa polskiego” zamierzony szczególnie w kreśleniu dziejów polskiego słowiańszawstwa i polonofilstwa słowiańskiego, ma dla etnografii bardzo wielkie zasługi, jako badacz stosunków narodowych, gospodarczych, oświatowych i politycznych na polskich kresach południowych. Na podstawie tych samodzielnych badań powstały też doskonałe studia o ludności polskiej na Węgrzech. Tragizm chwili dziejowej chciał, że wielki apostoł wspólności słowiańskiej poległ od kuli bratniej. Wskutek zgonu Bolesława Adama Baranowskiego zmarłego w październiku 1916 r. straciłmy nie tylko dzielnego członka Wydziału Towarzystwa, ale szczerze miłującego nauki etnograficzne, który w swych sferach nauczycielskich szerzył zawsze zainteresowanie dla folkloru i etnologii i starał się pożytkować nam jak najliczniejsze rzesze członków i współpracowników. Był on jednym z pierwszych założycieli Towarzystwa, podobnie jak i p. Mikołaj Rybowski, dyrektor szkoły kolejowej, autor doskonałych opracowań „Baśni ludu polskiego” i licznych innych studiów etnograficznych. Wśród tych pierwszych organizatorów naszego zrzeszenia był nam nadto dyr. Stanisław Bał, który w pierwszych latach rozwoju Towarzystwa bardzo się zasłużył przez umiejętną i sprężystą akcję finansową. Z grona dawnych przyjaciół naszych ubyli nadto dyr. Bronisław Gustawicz i dyr. Stanisław Schneider. W wydanych dotąd tomach „Ludu” znajdujemy cały szereg cennych ich prac. Szczególnie Gu-

stawicz, jako zbieracz materiałów etnograficznych ścisły i dokładny, a postępujący się zawsze właściwą metodą etnograficzną, ma dla badań polskich na polu etnologii bardzo dużą zasługę. Nie sposób pominąć wreszcie jeszcze jednego pracownika, który wprowadził w zupełnie innej dziedzinie tak wybitnie się odznaczył, ale i dla etnografii pracował, a był nim dyr. Wojciech Kętrzyński, który zebrał wiele ciekawych materiałów w swej książeczce o pruskich Mazurach, etnografią zawsze bardzo żywo się zajmował, a w swych wydawnictwach dawnych pomników dziejowych polskich dał nam tak wiele materiałów także dla polskich badań etnologicznych. W ostatnich wreszcie miesiącach, już w r. 1918, poniosła nie tylko Polska, ale wogóle etnologia niepowetowaną stratę wskutek tragicznego zgonu Bronisława Piłsudskiego, który utonął w Sekwanie. Znany z licznych swych prac o folklorze Ajnów i Gilaków zajmował się w ostatnich latach także etnografią polską i rozwinął bardzo ożywioną działalność jako sekretarz sekcji etnograficznej w komisji antropologicznej Akademii Umiejętności. Pomieszczał także liczne prace w „Ludzie”, a był jednym z tych nielicznych szczerych naszych przyjaciół, którzy starają się zjednać Towarzystwu Ludoznawczemu jak najwięcej członków i współpracowników. W latach podeszłych już nieco, duchem i energią był tak zawsze młody, że stratę jego odczuwa się tem boleśniej i tem żywiej. Nadto straciliśmy w powyższym okresie wielu jeszcze członków naszego Towarzystwa, o których wspomniano w sprawozdaniu na Walnem Zgromadzeniu w r. 1917. Dodatkowo trzeba zaznaczyć ubytek z naszego grona tak zasłużonych pracowników, jak sp. Bronisław Czarnik, Bolesław Eulenfeld, Mieczysław Kiersz, Juliusz Starkeł i Józef Uleniecki. Cześć ich pamięci!

VI. Stan majątkowy.

Fundusze Towarzystwa pozostawały w całym tym okresie w stanie bardzo opłakanym, a każdy budżet kończył się bardzo znacznym deficytem wobec licznych długów w drukarni. W tych warunkach byłoby trzeba już dawno zawiesić organ Towarzystwa, gdyby nie udzielane subwencje. Wśród nich na pierwszym miejscu należy wymienić subwencję Kasy im. Józefa Mianowskiego w kwocie 2.000 mk. przyznaną członkowi Komitetu redakcyjnego, prof. J. Czekanowskiemu. Obok tego dostawaliśmy w latach 1911—1913 subwencje z Wydziału Krajowego, Rady m. Lwowa i Ministerium wyznań i oświaty. Od r. 1914 Ministerium subwencje swe wstrzymało, nie dostaliśmy też subwencji z Rady m. Lwowa, aż w r. 1916 w kwocie skromnego zasiłku 200 koron. W obec tego, że wskutek wypadków wojennych członkowie rozprószyli się, a Galicya przez długie miesiące odcięta była dla normalnego ruchu pocztowego — nie wpływały też prawie zupełnie wkładki do Towarzystwa. W tych warunkach subwencja Kasy im. Mianowskiego ratuje nas od upadku i dlatego imieniem Zarządu Towarzystwa Ludoznawczego wyrażamy jej jak najgorętsze podziękowanie.

Poniżej przytoczone zestawienia kasowe niech dopełnią obrazu naszego stanu finansowego:

Przychód.

Bilans kasowy za rok 1911.

Rozchód.

p. l.	T Y T U Ł	Szczeg.		Razem		p. l.	T Y T U Ł	Szczeg.		Razem	
		K	h	K	h			K	h	K	h
I.	Reszta kasowa z r. 1910			114	37	I.	Wydatki administracyjne:				
II.	Wpisowe i wkładki członków . . .			431	56	1)	koszta lokalu i obsługi . . .	378	—		
III.	Subwencje:					2)	portorya i drobne wydatki . .	149	85		
1)	Rady kr. stoł. m. Lwowa . . .	500	—			3)	podatek	1	85	529	70
2)	Sejmu Krajowego	500	—			II.	Wydatki na czasop. „Lud“:				
3)	Ministerstwa Oświaty	400	—	1.400	—	1)	druk, papier, broszur., klisze .	903	57		
IV.	Dochód z wydawnictw Towarz. . .			292	57	2)	honorarya autorskie	230	—		
V.	Przebieżne			183	89	3)	ekspedycja	112	72	1.246	29
						III.	Przebieżne			246	52
						IV.	Reszta kasowa z 31/XII 1911 . .			399	88
				2.422	39					2.422	39

Komisja rewizyjna po sprawdzeniu rachunków stawia następujące wnioski:

Walne Zgromadzenie uchwała:

- 1) zatwierdzić przedłożone zamknięcia rachunkowe,
- 2) udzielić zarządowi absolutorium.

Lwów, 25. czerwca 1914.

Lwów, w czerwcu 1914

Adam Fischer
skarbnik.

Boł. Lewicki.

Józef Pelczarski.

Dr. Karol Badecki.

Przychód.

Bilans kasowy za rok 1912.

Rozchód.

Lp. T	T Y T U Ł	Szczeg.		Razem		Lp. T	T Y T U Ł	Szczeg.		Razem	
		K	h	K	h			K	h	K	h
I.	Reszta kasowa z r. 1911			399	88	I.	Wydatki administracyjne:				
II.	Wpisowe i wkładki członków . . .			384	81	1)	koszta lokalu	413	60		
III.	Subwencje:					2)	portorya i drobne wydatki . .	269	27	682	87
	1) Rady miejsk. stoł. m. Lwowa . . .	500	—			II.	Wydatki na czasop. „Lud“:				
	2) Sejmu Krajowego	500	—			1)	Druk i klisze	605	52		
	3) Ministerstwa Oświaty	400	—	1.400	—	2)	Ekspedycya	95	38	700	90
IV.	Dochód z wydawnictw Towarz. . . .			46	88	III.	Przebieżne			210	85
V.	Odsetki od lokacyi			3	72	IV.	Reszta kasowa z 31/XII. 1912 . . .			1.072	53
VI.	Przebieżne			431	86					2.667	15
				2.667	15						

Komisya rewizyjna po sprawdzeniu rachunków stawia
następujące wnioski:

Walne Zgromadzenie uchwala:

- 1) zatwierdzić przedłożone zamknięcia rachunkowe,
- 2) udzielić zarządowi absolutorium.

Lwów, 25. czerwca 1914.

Bol. Lewicki.

Józef Pelczarski.

Dr. Karol Badecki.

Lwów, w czerwcu 1914.

Adam Fischer
skarbnik.

Przychód.

Bilans kasowy za rok 1913.

Rozchód.

L. p.	T Y T U Ł	Szczeg.		Razem		L. p.	T Y T U Ł	Szczeg.		Razem	
		K	h	K	h			K	h	K	h
I.	Reszta kasowa z r. 1912			1.072	53	I.	Wydatki administracyjne:				
II.	Wkładki członków			490	06	1)	Lokal i przeprowadzenie . .	167	—		
III.	Subwencje:					2)	Portorya i drobne wydatki . .	400	49	567	49
	1) Rady Miejsk. stoł. m. Lwowa	500	—			II.	Wydatki na czasop. „Lud“:				
	2) Ministerstwa Oświaty	400	—			1)	Drukarnia	950	—		
	3) JWP. Prof. A. Kryńskiego . .	100	—	1.000	—	2)	Honorarium autorskie	20	—		
IV.	Dochód z wydawnictw			45	62	3)	Ekspedycja	88	74	1.058	74
V.	Odsetki od lokacyi			4	35	III.	Przebieżne			350	35
VI.	Przebieżne			344	75	IV.	Reszta kasowa z 31/XII. 1913 . .			980	73
				2.957	31					2.957	31

Komisya rewizyjna po sprawdzeniu rachunków stawia
następujące wnioski:

Walne Zgromadzenie uchwala:

- 1) zatwierdzić przedłożone zamknięcia rachunkowe,
- 2) udzielić zarządowi absolutorium.

Lwów, 25. czerwca 1914.

Lwów, w czerwcu 1914.

Adam Fischer
skarbnik

Bol. Lewicki.

Józef Pelczarski.

Dr. Karol Badecki.

Dochody.

Zestawienie kasowe za rok 1914.

Wydatki.

L. p.	T Y T U Ł	Szczeg.		Razem		L. p.	T Y T U Ł	Szczeg.		Razem	
		K	h	K	h			K	h	K	h
I.	Pozostałość kasowa z 31/XII. 1913			980	73	I.	Zapłacono drukarni za „Lud“ . .			800	—
II.	Subwencya Wyd. Kraj. za r. 1913			500	—	II.	Ulokowano w Pko Wiedeń			30	—
III.	Wkładki członków			141	—	III.	Portorya, urgensy i drobne wydatki			133	61
IV.	Sprzedaż Wydawnictw			152	50	IV.	Saldo majątkowe z 31/XII 1914: .				
V.	Odsetki od gotówki ulokowanej w Pko i bankach			15	34	a)	W kasie gotówką	181	85		
VI.	Lokaty w bankach:					b)	W Pko Wiedeń	181	99		
a)	Pko Wiedeń:					c)	Bank zaliczkowy Lwów L. 3338	45	34		
	Saldo z 31/XII. 1913 K 109'57					d)	Tow. wz. kred. Lwów L. 10104	606	14	1.015	32
	Podjęto z Pko . . . „ 30'—	139	57								
b)	Bank zaliczkowy Lwów L. 3338 Saldo z 31/XII. 1913 .	45	34								
c)	Saldo z 31/XII. 1913, Tow. wzaj. kred. Lwów L. 10104 .	4	45	189	36						
				1.978	93					1.978	93

Komisya skontrolująca po sprawdzeniu rachunków i stwierdzeniu ich zgodności z księgami kasowymi stawia następujące wnioski:

Walne Zgromadzenie uchwala

- 1) Zatwierdzić przedłożone zamknięcia rachunkowe.
- 2) Udzielić zarządowi absolutoryum.

Dr. W. Rolny.

Dr. K. Badecki.

Lwów, 23. czerwca 1917.

Adam Fischer
skarbnik.

Dochody.

Zestawienie kasowe za rok 1915.

Wydatki.

L. p.	T Y T U Ł	Szczeg.		Razem		L. p.	T Y T U Ł	Szczeg.		Razem	
		K	h	K	h			K	h	K	h
I.	Pozostałość kasowa z 31/XII. 1914					I.	Koszta Wydawnictwa „Lud” . . .				
	a) W kasie gotówką	181	85				a) Drukarnia	258	52		
	b) w PKO Wiedeń	181	99				b) Ekspedycja	45	78		
	c) Bank zaliczkowy Lwów	45	34				c) Honorarya	100	—	404	30
	d) Tow. wzaj. kred. Lwów	606	14	1015	32	II.	Wydatki administracyjne			93	13
II.	Wkładki członków			160	33	III.	Saldo majątkowe z 31/XII. 1915 . .				
III.	Sprzedaż Wydawnictw			20	24		a) W kasie gotówką	100	99		
IV.	Odsetki od gotówki ułokowanej						b) w PKO Wiedeń	298	85		
	w PKO i bankach			31	23		c) Tow. wzaj. kred. Lwów	284	51		
							d) Bank zaliczkowy, Lwów	45	34	729	69
				1227	12					1227	12

Komisya skonstruująca po sprawdzeniu rachunków i stwierdzeniu ich zgodności z księgami kasowymi stawia następujące wnioski:

Walne Zgromadzenie uchwala:

- 1) Zatwierdzić przedłożone zamknięcia rachunkowe.
- 2) Udzielić zarządowi absolutoryum.

Dr. W. Rolny.

Dr. K. Badecki.

Lwów, 23. czerwca 1917.

Adam Fischer
skarbnik.

Dochody.

Zestawienie kasowe za rok 1916.

Wydatki.

Lp.	T Y T U Ł	Szczeg		Razem		Lp.	T Y T U Ł	Szczeg		Razem	
		K	h	K	h			K	h	K	h
I.	Pozostałość kasowa z 31/XII. 1915					I.	Druk Wydawn. „Lud“			487	22
	a) W kasie gotówką	100	99			II.	Ulokowano w PKO			200	—
	b) W PKO Wiedeń	298	85			III.	Portorya, urgensy i drobne wydatki			115	28
	c) Tow. wzaj. kredytu Lwów	284	51			IV.	Saldo majątkowe z 31/XII. 1916				
	d) Bank zaliczkowy Lwów	45	34	729	69		a) W kasie gotówką	1263	35		
II.	Subwencye:						b) W PKO Wiedeń	130	23		
	a) Wydziału krajowego	1000	—				c) Tow. wzaj. kred. Lwów	102	67		
	b) Rady m. Lwowa	200	—	1200	—		d) Bank zaliczkowy Lwów	45	34	1541	59
III.	Wkładki członków			56	—						
IV.	Dochód ze sprzedaży wydawnictw			136	50						
V.	Pobrano z PKO w ciągu roku 1916			200	—						
VI.	Odsetki od lokat w Pko i bankach			21	90						
				2344	09					2344	09

Komisya skontrolująca po sprawdzeniu rachunków i stwierdzeniu ich zgodności z księgami kasowymi stawia następujące wnioski:

Walne Zgromadzenie uchwala:

- 1) Zatwierdzić przedłożone zamknięcia rachunkowe.
- 2) Udzielić zarządowi absolutorium.

Dr. W. Rolny.

Dr. K. Badecki.

Lwów, w czerwcu 1917.

Adam Fischer
skarbnik.

Spis członków

w latach 1911—1918.

A). Członkowie honorowi.

- † Włodzimierz hr. Dzieduszycki.
- † Antoni Kalina.
- † Jan Karłowicz.

B). Członkowie założyciele.

Biblioteka Kórnicka.
Adam Ks. Czartoryski, Kraków.
Michał Rygier, Kraków.

C). Członkowie korespondenci.

Baudouin de Courtenay J., Petersburg.
Bartosz Franciszek, Berno.
Bołsunowski Karol, Kijów.
Brückner Aleksander, Berlin.
Cerny Adolf, Praga.
Haberlandt Michał, Wiedeń.
Niederle Lubor, Praga.
Polivka Jerzy, Praga.
Cenek Zibrt, Praga.

D). Członkowie zwyczajni.

1. Adwentowska Helena, Dębni.
2. Allerhand Maurycy, Lwów.
3. Andruszewski Józef, Lwów.
4. Antoniewicz Włodzimierz, Kraków.
5. Badecki Karol, Lwów.
6. Badeni Stanisław Henryk, Lwów.
7. Bał Stanisław, Lwów.
8. Baranowska Cecylia, Kraków.
9. Baranowski Bolesław Adam, Lwów.
10. Bayger Jan Aleksander, Lwów.
11. Beck Józef, Limanowa.
12. Bełza Witold, Lwów.
13. Biechoński Wojciech, Lwów.
14. Biedrzycki Stefan, Warszawa.
15. Bieleś Jan, Podgórze.
16. Ks. Biłko Leopold, Dziedzice.

17. Bizoń Franciszek, Lwów.
18. Blatt Gustaw, Lwów.
19. Blinkiewicz J. B. Rytwiany, Sandomierskie
20. Borowiecka Tekla, Chrzanów.
21. Bruchnański Kazimierz, Lwów.
22. Bruchnański Wilhelm, Lwów.
23. Brzęga Wojciech, Zakopane.
24. Bugiel Włodzimierz, Paryż.
25. Bystron Jan Stanisław, Kraków.
26. Chybiński Adolf, Lwów.
27. Ciastoniówna Zofia, Kraków.
28. Cieplik Józef, Kraków.
29. Cisek Marcelli, Brzesko.
30. Ciszewski Stanisław, Warszawa.
31. Czapczyński Tadeusz, Stanisławów.
32. Czarnik Bronisław, Lwów.
33. Czartoryski Jerzy, Wążownica.
34. Czechowski Antoni, Białe Kamień.
35. Czekanowski Jan, Lwów.
36. Czołowski Aleksander, Lwów.
37. Czytelnia polska akademików górniczych w Leoben.
38. Czytelnia uczniów gimn. św. Anny, Kraków.
39. Dąbrowski Tadeusz, Kraków
40. Dąbski Jan, Warszawa.
41. Depowski Józef, Zakrzówek, p. Dębni.
42. Dobrzycka Eleonora, Polanka Hallerowska, p. Skawina.
43. Dobrzycki Stanisław, Fribourg.
44. Domagalska Karolina, Cieszyn.
45. Drewko Józef, Suchodół, p. Krosno.
46. Dybowski Benedykt, Lwów.
47. Dyrekcyja Akademii sztuk pięknych, Kraków.
48. Ekert Józef, Jarosław.
49. Estreicher Stanisław, Kraków.

50. Eulendorf Bolesław, Lwów.
51. Faliński Jan, Brzezinka.
52. Finkel Ludwik, Lwów.
53. Fischer Adam, Lwów.
54. Flach Marya, Podgórze.
55. Froń Adam, Hlumńska p. Brzozów.
56. Garbaczyńska Celina, Podgórze.
57. Gąsiorowski Kazimierz, Lwów.
58. Gawętek Franciszek, Kraków.
59. Gimnazjum w Buczaczu.
60. Gimnazjum II we Lwowie.
61. Gimnazjum VIII we Lwowie.
62. Gimnazjum w Sanoku.
63. Gimnazjum w Rawie ruskiej.
64. Giżycka B. Zakopane.
65. Gluziński Tadeusz, Lwów.
66. Głabiński Stanisław, Lwów.
67. Gonet Szymon, Przeworsk.
68. Görtz Jan, Lwów.
69. Goyski Marian, Kraków.
70. Gubrynowicz Bronisław, Lwów.
71. Gubrynowicz Kazimierz, Lwów.
72. Gustawicz Bronisław, Podgórze.
73. Gworek Jan, Gołkowice p. Swoiszowice.
74. Hahn Wiktor, Lwów.
75. Haupt Ludwik, Ułaszowce.
76. Heczko Bogusław, Cieszyn.
77. Heczko Jan, Koszarzyska p. Jabłonków.
78. Jakubowski Kazimierz, Lwów.
79. Janiewicz Orest, Starodub.
80. Janik Michał, Kraków.
81. Janowski Zygmunt, Czernichów.
82. Janusz Bohdan, Lwów.
83. Jodłowski Kazimierz, Podgórze.
84. Jurkowski Błażej, Lwów.
85. Kaczmarczyk Kazimierz, Kraków.
86. Kalityński Mieczysław, Kamionka Strumiłowa.
87. Kallenbach Józef, Kraków.
88. Karpiński Izidor, Wadowice.
89. Kasyno narodowe, Lwów.
90. Kętrzyński Wojciech, Lwów.
91. Kiełbusiewicz Bronisław, Lwów.
92. Kiersz Mieczysław, Lwów.
93. Klinger Witold, Kijów.
94. Kolbuszowski Edmund, Lwów.
95. Kółko Historyczne słuchaczy Uniw. Jagiellońskiego. Kraków.
96. Koło Polonistów uczniów Uniw. Jagiellońskiego, Kraków.
97. Korytowski Mora Witold, Wiedeń.
98. Kossowski Stanisław, Opatów.
99. Kostkiewicz Kazimierz, Szczeczin.
100. Kotiers Zdzisław, Lwów.
101. Krętek Franciszek, Lwów.
102. Ks. Krechowicz Józef, Lwów.
103. Krogulski Władysław, Lwów.
104. Kryński Stefan, Warszawa.
105. Kryński Włodzimierz, Mińsk.
106. Kryński Adam Antoni, Warszawa.
107. Krzanowska Marya, Podgórze.
108. Krzywicki Ludwik, Warszawa.
109. Kulczycki Roman, Sambor.
110. Kunzek Roman, Lwów.
111. Ks. Kuryś Michał, Lwów.
112. Langier Antoni, Bruksela.
113. Leciejewski Jan, Lwów.
114. Leszczyński Jan, Lwów.
115. Lewicki Bolesław, Lwów.
116. Łempicki Stanisław, Lwów.
117. Londzin ks. Józef, Cieszyn.
118. Łoś Jan, Kraków.
119. Lubomirski ks. Andrzej, Lwów.
120. Łyskowski Ignacy, Warszawa.
121. Machniewicz Stanisław, Lwów.
122. Maczawski Przemysław, Warszawa.
123. Madeyski Kar., Wola Justowska.
124. Malinowski Bronisław, Londyn.
125. Mallik Włodzimierz, Lwów.
126. Marcinowski Antoni, Pistryń.
127. Matejowski Michał, Buczacz.
128. Matkowski Wład. Mołotków.
129. Matoga Jan ks. Marcyporęba p. Brzeźnica.
130. Matusiak Szymon, Lwów.
131. Maurizio Adam, Lwów.
132. Mazur Józef, Buczacz.
133. Mazur Wawrzyniec, Żernica Wyżna.
134. Mierzwiński Kazimierz, Maszkienice p. Biadoliny.
135. Mleczek ks. Jan, Przecław.
136. Mleczek Teofil, Kraków.
137. Morozowicz Teofil, Jagielnica.
138. Muzeum ks. Czartoryskich, Kraków.
139. Muzeum hr. Dzieduszyckich, Lwów.
140. Nartowski Wacław, Brzozów.
141. Nawalany Julian, Kraków.
142. Niemiec Jan, Lwów.
143. Nitsch Kazimierz, Lwów.
144. Nowak Paulina, Podgórze.
145. Owczarski Jakób, Lwów.
146. Pajak Jan, Kraków.
147. Palczewski Tadeusz, Szaflary.
148. Pawlikowski Jan Gwałbert, Lwów.
149. Pawłowski Stefan, Lwów.
150. Pawłowski Stanisław, Lwów.

151. Pazdro Zbigniew, Lwów.
152. Pelczar Józef ks. Biskup, Przemysł.
153. Pelczarski Józef, Lwów.
154. Petri Wilhelm, Lwów.
155. Petrow A., Orsk.
156. Piepes-Poratyński Jan, Lwów.
157. Pietrzykowski Józef, Bochnia.
158. Piłsudski Bronisław, Paryż.
159. Pini Tadeusz, Lwów.
160. Podgórski Jan, Szczakowa.
161. Polaczek Stanisław, Krzeszowice.
162. Połoszynowicz Włodzimierz, Lwów.
163. Postel Paweł, Lwów.
164. Potocki hr. Emil, Lwów.
165. Poznański Zygmunt, Lwów.
166. Pracki Witold, Międzyrzecz, gubernia siedlecka.
167. Pruchnik Józef, Lwów.
168. Przybyła Jan, Lwów.
169. Pyrek Jan, Jasło.
170. Rehman Antoni, Lwów.
171. Reiman Henryk, Jaworzno.
172. Rembacz Marcin, Wieliczka.
173. Rolny Wilhelm, Lwów.
174. Romer Eugeniusz, Lwów.
175. Rozwadowski Jan, Kraków.
176. Rydel Antoni, Wieliczka.
177. Rzepecki Stanisław, Lubomierz p. Niedźwiedz.
178. Saloni Aleksander, Stanisławów.
179. Sapięha Władysław, Krasieczyn.
180. Sawicka Stanisława, Warszawa.
181. Seminarium nauczycielskie w Krośnie.
182. Seminarium i gimnazjum T. S. L. w Białej.
183. Semkowicz Aleksander, Lwów.
184. Serwatowska Janina, Podgórze.
185. Siemieński-Lewicki hr. Stanisław, Lwów.
186. Siemiradzki Józef, Lwów.
187. Siewiński Antoni, Rzeszów.
188. Siwek Michał, Lwów.
189. Iłaski Bolesław, Warszawa.
190. Śniegowska Cecylia, Warszawa.
191. Sochaniewicz Kazimierz, Lwów.
192. Sokalski Bronisław, Lwów.
193. Sokolnicka Marya, Lwów.
194. Solańska Kazimiera, Lwów.
195. Soleski Jan, Lwów.
196. Solski Tadeusz, Lwów.
197. Softys Mieczysław, Lwów.
198. Softys Tadeusz, Lwów.
199. Schnaider Józef, Dziewin p. Mikuszowice.
200. Stączek Stanisław, Kraków.
201. Starkel Juliusz, Lwów.
202. Staszal Walenty, Zakopane.
203. Stępień Józef, Podgórze.
204. Stępień Marya, Podgórze.
205. Stokłosa Józef, Glichów koło Dobczyc.
206. Stopa Andrzej, Tarnopol.
207. Stopa Franciszek, Kraków.
208. Świdarska Teresa, Zakopane.
209. Świętek Jan, Kraków.
210. Szarga Stanisław, Kamionka Strumiłowa.
211. Szczepanowski Witold, Londyn.
212. Szelągowski Adam, Lwów.
213. II. Szkoła realna we Lwowie.
214. Szymański J., Ostrów.
215. Tow. Bratniej Pomocy słuchaczy Politechniki, Lwów.
216. Towarz. naukowe w Płocku.
217. Towarzystwo uniwers. ludowego im. Adama Mickiewicza, Kraków.
218. Towarzystwo „Wiedza“, Łódź.
219. Towarzystwo wzaj. pomocy U. U. J., Kraków.
220. Treter Mieczysław, Lwów.
221. Trojnar Józef, Lwów.
222. Trzciniński ks, Gniezno.
223. Udziela Seweryn, Podgórze.
224. Ułaszyn Henryk, Lipsk.
225. Uleniecki Józef, Lwów.
226. Vrtel Stefan, Lwów.
227. Wałach Michał, Lwów.
228. Warchałowska Jadwiga, Lwów.
229. Wasilewski Zygmunt, Warszawa.
230. Wasylewski Stanisław, Lwów.
231. Wilkiewicz ks. Jan, Kobylanka.
232. Witanowski Michał Rawicz, Piotrków.
233. Włodzimirski Walery, Lwów.
234. Wojnarówna Monika, Dynów.
235. Wyczyńska Marya, Lwów.
236. Wydz. Rady pow. w Białej.
237. „ „ „ w Borszczowie.
238. „ „ „ w Brzeżanach.
239. „ „ „ w Buczaczu.
240. „ „ „ w Dąbrowie.
241. „ „ „ w Dobromilu.
242. „ „ „ w Gorlicach.
243. „ „ „ w Koszowie.
244. „ „ „ w Krakowie.
245. „ „ „ w Lisku.
246. „ „ „ w Pilźnie.
247. „ „ „ w Rohatynie.
248. „ „ „ w Sanoku.
249. „ „ „ w Sokalu.
250. „ „ „ w Turce.
251. „ „ „ w Wadowicach.
252. „ „ „ w Złoczowie.

- | | |
|----------------------------------|---------------------------------|
| 253. Wyslouch Bolesław, Lwów. | 260. Zawiliński Roman, Kraków. |
| 254. Zahorski B., Kraków. | 261. Żelazny Stanisław, Kraków. |
| 255. Zakrzewski Stanisław, Lwów. | 262. Żmigrodzki Michał, Sucha. |
| 256. Zaleski Juliusz, Lwów. | 263. Żubrzycki Jan Sas, Lwów. |
| 257. Załęcki Artur, Lwów. | 264. Żurawski Kazimierz, Lwów. |
| 258. Załuski Jan, Tylmanowa. | 265. Żych Franciszek, Buczacz. |
| 259. Zarewicz Stanisław, Lwów. | 266. Żywiec Tomasz, Lwów. |



OMYŁKI DRUKU:

	„Lud” T. XIX.	zamiast:	ma być:
str. 76	wiersz 1 z góry	1437	1447
”	” 11 ”	w krwi i pocie	o krwi i pocie
” 90	” 13 ”	zwowieniu	zwońnieniu
” 97	” 7 ”	pana przemówi	panu przemówi
” 98	” 6 z dołu	szczyć	czuć
” 102	w przypiskach	w oznaczeniu cytatów ⁹⁾ i ¹⁾	zamienić następstwo

	„Lud” T. XX.		
str. 1	w przypiskach	na wstępie	na końcu
” 10	w przyp. w. 2 z d.	sskażą	skażą
” 12	wiersz 17 z góry	chłop	chłopy
” 18	” 5 ”	jakby	prawie
” 36	” 16 z dołu	opisuje	tak opisuje
” 42	” 7 ”	Darmośmy	damośmy
” 46	” 20 z góry	panu	pana
”	” 6 z dołu	rzeczy	rzeczeń
” 47	” 11 z góry	mikstatni	mikstańnik
”	” 9 z dołu	szerszych	szczyrych
” 48	” 1 ”	uczyni	uczynił
”	” 4 ”	powszechnego	powszedniego
” 49	” 1 z góry	pory	porę
” 51	” 8 ”	gdzie skubie	gdzie ono skubie
” 58	w. 4—6 z góry	okresu ²⁾	znak ²⁾ postowie: utworach
”	wiersz 14 ”	dziesięciu	sześciu
”	” 15 ”	dziwięć	pięć
” 59	” 6 ”	po słowie: zresztą dodać: jeśli pominie	jeśli pominie
” 82	” 3 z dołu	niejako przenośnie	nie jako przenośnię
” 84	” 4 z d. w przyp.	z udzowiskiem	z mrowiskiem
” 86	” 16 z góry	z „komedyi rybałtowskiej”	z „Komedyi rybałtowskiej”
”	” 2 z d. w przyp.	Hausen	Hansen
” 91	” 6 z dołu	niesiadał	nie siadał(em)
” 93	” 2 z góry w prz.	się grofem	sie grofem
” 96	” 9 z góry	niezwykłej	nieurodzaju
” 102	” 10 ”	go	je
” 104	” 5 z dołu w prz.	i kermasz	kiermasz
” 113	” 10 z góry	tylko zagrodnika	także zagrodnika
” 114	” 8 ”	mmitis	immitis
” 117	” 1 ”	zjednoczenie	zjednanie
” 125	” 17 ”	zupełne skryształizowane	zupełnie skryształizowane
” 138	” 20 z dołu	kilka wieków	kilkanaście wieków
” 139	” 4 ”	gospodarza	gospodarstwa
” 144	” 15 z góry	ale życia	choć życia
”	” 13 z dołu	chłopskiego; chłop	chłopskiego. Chłopa
” 155	” 13 z góry	Hausen	Hansen.

S. 157: W literaturze przedmiotu opuszczono tytuł dzieła:

Kraśiński Adam: *Geschichtliche Darstellung der Bauernverhältnisse in Polen und der wirtschaftlichen Reformen im ersten Decenium der Regierung Stanislaus August (1764—1774)*, 2 tomy, Kraków. Nakład autora 1898.

Wydawnictwa poza r. 1911. nie zostały w pracy uwzględnione.

