

# L U D

ORGAN POLSKIEGO TOWARZYSTWA  
LUDOZNAWCZEGO WE LWOWIE

ORGANE DE LA SOCIÉTÉ POLONAISE D'ETHNOLOGIE

REDAKTOR: ADAM FISCHER

SERJA II — TOM XII — ZESZYT I—IV  
OGÓLNEGO ZBIORU — TOM XXXII

WYDANY Z ZASIŁKU MIN. W. R. I O. P.

Z 15 ILUSTRACJAMI.

LWÓW — WARSZAWA — KRAKÓW — POZNAŃ — WILNO  
NAKŁADEM TOWARZYSTWA LUDOZNAWCZEGO WE LWOWIE. — SKŁAD  
GŁÓWNY W WYDAWNICTWIE ZAKŁADU NARODOWEGO IM. OSSO-  
LIŃSKICH, LWÓW, KALECZA 5. — WARSZAWA, NOWY ŚWIAT 72. —

## KOMITET REDAKCYJNY „LUDU”:

PPOF. DR. WILHELM BRUCHNALSKI, PROF. DR. ADOLF CHYBIŃSKI,  
PROF. DR. JAN CZEKANOWSKI, PROF. DR. ADAM FISCHER, PROF.  
DR. EUGENJUSZ FRANKOWSKI, PROF. DR. LEON KOZŁOWSKI.  
REDAKTOR NACZELNY: PROF. DR. ADAM FISCHER.

---

# L U D

**wychodzi kwartalnie w zeszytach objętości 4—6 arkuszy. —  
Prenumerata zniżona od r. 1934 z przesyłką pocztową rocz-  
nie 15 zł. — Przedpłatę przyjmuje Administracja „LUDU”,  
oraz Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich  
i wszystkie księgarnie.**

Członkowie Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie,  
którzy uścili wkładkę statutem przepisaną, t. j. 12 zł. rocznie,  
otrzymują „LUD” bezpłatnie.

Rękopisy, listy, czasopisma i książki przeznaczone dla redak-  
cji „LUDU”, oraz wszelkie pisma, odnoszące się do Towarzystwa  
Ludoznawczego we Lwowie, a także sprawy administracyjne,  
reklamacje, zamówienia wydawnictw, zgłoszenia do Towarzystwa  
Ludoznawczego we Lwowie i wkładki należy adresować:

**ADAM FISCHER, LWÓW — UNIwersYTET, ZAKŁAD ETNOLO-  
GICZNY, UL. MARSZAŁKOWSKA 1.**

---

## „LUD“ (*Le peuple*).

*Revue trimestrielle consacrée à l'étude d'ethnologie et d'anthropolo-  
gie polonaises, publiée par la Société Polonaise d'Ethnologie à Léopol.*

*Prix d'abonnement d'un an, 15 złotych.*

*„LUD” signalera tous les travaux se rattachant à l'ethnologie et  
à l'anthropologie. L'échange est accepté avec toutes les revues savantes.*

*Toutes les communications relatives à la rédaction, lettres, livres,  
périodiques etc. devront être adressées à M. Adam Fischer, secrétaire de  
la Société Polonaise d'Ethnologie, Institut d'Ethnologie de l'Université  
Jean-Casimir à Léopol (Lwów, Pologne).*

# L U D

ORGAN POLSKIEGO TOWARZYSTWA  
LUDOZNAWCZEGO WE LWOWIE

ORGANE DE LA SOCIÉTÉ POLONAISE D'ETHNOLOGIE

REDAKTOR: ADAM FISCHER

SERJA II — TOM XII — ROK 1933  
OGÓLNEGO ZBIORU — TOM XXXII

WYDANY Z ZASIŁKU MIN. W. R. I O. P.

Z 15 ILUSTRACJAMI.

LWÓW — WARSZAWA — KRAKÓW — POZNAŃ — WILNO  
NAKŁADEM TOWARZYSTWA LUDOZNAWCZEGO WE LWOWIE. — SKŁAD  
GŁÓWNY W WYDAWNICTWIE ZAKŁADU NARODOWEGO IM. OSSO-  
LIŃSKICH, LWÓW, KALECZA 5. — WARSZAWA, NOWY ŚWIAT 72. —



9895  
X-74431  
29452 II



# KOMITET REDAKCYJNY „LUDU“:

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

REDAKTOR NACZELNY: PROF. DR. ADAM FISCHER

Da amo  
18.3.64 30  
30er



# SPIS RZECZY

## I. ROZPRAWY.

	Str
Bystroń Jan St.: Pieśń o spotkaniu się rodzeństwa . . . . .	40
Bystroń Jan St.: O psie, którego uczono mówić . . . . .	48
Falkowski Jan: Gliniane paleniska i naczynia piecykowate . . . . .	50
Janik Michał: Cech rotmański i sternicki w Ulanowie . . . . .	66
Kaczmarczyk Zdzisław: Przyczynek do gospodarki halnej XVIII wieku w „Pań- stwie Łodygowickiem” . . . . .	78
Salvini Luigi: Polska w ludowych pieśniach madziarskich . . . . .	1
Zborowski Juljusz: O zapomnianej twórczości Żegoty Paulego . . . . .	77
Znamierowska-Prüfferowa Marja: Rybołówstwo w okolicach Druskienik . . . . .	21
Znamierowska-Prüfferowa Marja: Paski w okolicy Druskienik . . . . .	35
Żyranik Bogdan: Przeciwiństwo bóstwa-drzewa i bóstwa-kamienia w wyo- brażeniach ludowych . . . . .	82

## II. RECENZJE I SPRAWOZDANIA.

Bykowski S. N.: K voprosu o totemisme (E. Kagarow) . . . . .	181
Bystroń J. St.: Przysłowia polskie (A. Brückner) . . . . .	174
Fischer A.: Etnografja słowiańska III (A. Brückner) . . . . .	177
E. Hoffmann-Krayer — H. Bächtold-Stäubli: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens V (A. Fischer) . . . . .	182
S. F. Oldenburgu k pjatidesjatiletija nauczno-obszczestvennoj dejatelnosti (E. Kagarow) . . . . .	178
D. K. Zelenin: Imuszczestvennye zaprety kak perežitki pervobytnogo komu- nizma (E. Kagarow) . . . . .	180
D. K. Zelenin: Totemiczeskij kult derevev u russkich i belorussov (E. Ka- garow) . . . . .	181

## III. KRONIKA ETNOLOGICZNA.

Falkowski Jan: Dziesięciolecie Zakładu Etnologicznego Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie 1924—1934 . . . . .	183
XIX Walne Zgromadzenie Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie . . . . .	192
Zestawienie kasowe za rok 1933 . . . . .	196

# TABLE DES MATIÈRES

du volume XXXII (Année 1933) de la Revue ethnographique „Lud“  
(„Le Peuple“).

## I. ÉTUDES.

	Pag
Bystroń J. St Chanson sur la rencontre du frère et de la soeur. . . . .	40
Bystroń J. St. Histoire d'un chien auquel on enseignait à parler . . . .	48
Falkowski J. Les fourneaux en argile et les vases formant four. . . . .	50
Janik M. Corps de métier des lamaneurs et des pilotes à Ulanów. . . . .	66
Kaczmarczyk Z. Contribution à l'histoire de l'administration des alpages dans la seigneurie de Łodygowice au XVIII siècle. . . . .	78
Salvini L. Pologne dans les chansons polonaises hongroises . . . . .	1
Zborowski J. Production littéraire oubliée de Żegota Pauli . . . . .	77
Znamierowska-Prüffer M. La pêche dans les environs de Druskieniki. . . .	21
Znamierowska-Prüffer M. Les ceintures des environs de Druskieniki . . .	35
Żyranik B. Antithèse de la divinité-arbre et de la divinité-pierre dans les croyances populaires. . . . .	
II. CRITIQUES ET COMPTES-RENDUS . . . . .	174—183
III. CHRONIQUE ETHNOLOGIQUE . . . . .	183—196

LUIGI SALVINI

## POLSKA W LUDOWYCH PIEŚNIACH MADZIARSKICH

(ECHI POLACCHI NEI CANTI POPOLARI UNGHERESI)

Temat, który zamierzamy krótko rozpatrzeć w niniejszej rozprawie, jest niełatwy dla rozmaitych powodów.

Przedewszystkiem dlatego, że pieśń ludowa nie jest nigdy zjawiskiem zamkniętem w sobie, odosobnionem, któreby nie miało związku, nie łączyło się z innemi objawami życia danego narodu. Przeciwnie, stanowi ona raczej jego dopełnienie, syntezę. Powtóre, poza tą trudnością natury ogólnej, wyłania się w naszym wypadku jeszcze inna, powiedzmy nadprogramowa. Oto bowiem cudzoziemiec, Włoch, zamierza wejrzeć w stosunki, które łączyły dwa narody — Polskę i Węgry, i chce to uczynić, uciekając się do formy artystycznej najbardziej specyficznie narodowej i złożonej, a mianowicie — pieśni ludowej. Wprawdzie powyższe stanowisko pozwala obserwatorowi na korzystną, pozbawioną namiętności obiektywność, zarazem jednak nie zawsze daje mu wejrzeć dostatecznie w owe motywy ludzkie, bardziej psychologiczne niż artystyczne, polityczne w najlepszym znaczeniu tego słowa, które łączą dwa narody, dalekie autorowi tak rasą jak językiem, a do pewnego stopnia i kulturą.

Prawdziwe więc znajdziemy zadowolenie, jeśli, pokonawszy nie-małe trudności, zdołamy wskazać jedno z ogniw tego łańcucha, który niezależnie od wypadków historycznych łączy Polskę z Węgrami na polu ducha i intelektu, — jedynie realnem i niezawodnem.

\*

Mimo powinowactwa duchowego i przyjaźni, istniała i po dziś dzień istnieje różnica zasadnicza między światem polskim a węgierskim. Różnica owa, zdaniem naszym, daje się uchwycić drogą pośrednią, przez oświecenie pewnemi charakterystycznymi faktami. Uderzeni będziemy n. p. stwierdzając, jak niektóre włoskie pierwiastki odrębną znalazły interpretację u obu narodów i jak je przeniknęły inaczej. Uciekam się



do tego środka, mogę bowiem przytoczyć przykład niezbity na poparcie mego twierdzenia.

I tak, podczas gdy w Polsce literatura narodowa wypływa nietylko z źródeł własnej kultury, lecz przejmując się do głębi życia Europy, zapoznaje się z płodami najświeższej twórczości, przekształca je, przyswaja, asymiluje — podczas gdy w Polsce dzieło Tassa we wspaniałym przekładzie Piotra Kochanowskiego staje się epopeją narodową, a „Dworzanin“ Castiglione’a w tłumaczeniu Łukasza Górnickiego doradcą szlachcica polskiego, — z niczem podobnem nie spotykamy się na Węgrzech. Oto np. za czasów swej największej wziętości, powodzenia i wpływów — Tasso Mikołajowi Zriny’emu, pierwszemu, wielkiemu epikowi madziarskiemu poddaje jedynie myśl stworzenia „Obleżenia Szigetu“, a jeśli wyjątkowo da się zauważyć jakiś wpływ natury epizodycznej, to jednak u Zriny’ego i pisarzy węgierskich nutą dominującą będzie chęć współzawodnictwa artystycznego, a w żadnym wypadku naśladownictwa, czy też prostego przekładu.

Dzieje się tak dlatego, że Węgier nie potrafi ocenić poety cudzoziemskiego w sposób typowo polski. Z jego mentalnością byłoby to nie do pomyślenia — jest wprost wykluczone.

Nie należy stąd, oczywiście, wyciągać błędnych wniosków co do charakteru literatury polskiej „Złotego Wieku“, uważając ją za czysto naśladowniczą. Chodzi o pewną postawę Madziarów, ujawniającą rys charakterystyczny ich natury, a mianowicie oporność w przyswajaniu sobie elementów obcych, chociażby powstałych na podłożu głębokiej wspólnoty idei, kultury, religii. I oto widzimy, jak z tej oporności wyłania się całkowita ich niemożność nagięcia rozwoju własnego życia kulturalnego do czynników, któreby nie były już w pełni zrosłe z rasą i przez nią zasymilowane.

Oto więc czynnik niesłychanie ważki dla zrozumienia tego, co nastąpi: Madziarzy pomimo ścisłego współżycia z zachodnią Europą, pomimo iż od tysiąca lat przyswoili sobie jej formy życia, nie potrafili zrezygnować z koncepcji własnego, im właściwego świata. W tej odrębności narodowej upatrują główne zagadnienie własnej rasy, tragicznie osamotnionej i związanej z terytorjum, gdzie wraz z falami Dunaju płyną interesy i żywotne sprawy ras i ludów różnorodnych, ale mających, poza wspólnym pniem, powinowactwa językowe i rasowe.

Tragedja duchowa narodu węgierskiego jest zrozumiała — leży w całkowitem jego osamotnieniu, w walce wielowiekowej nietylko w obronie cywilizacji zachodniej, ale i własnego prawa do bytu, prawa do swobody kulturalnej.

Ojczyzna dla Węgra stanowi całkowity, mały, zamknięty w sobie kosmos, a granicami jej objęta jest również jego rasa. Węgier nie dąży do dopełnienia swego człowieczeństwa poza granicami własnego narodu, jak to czynią inne ludy europejskie — odwrotnie, w ramach narodowych wydzwignie on dzieła ducha i geniuszu madziarskiego do poziomu największych walorów zachodnich. Narodowość nie stanowi tu przeszkody, nie podporządkuje jej Węgier pod formułę mesjanizmu czy pod uczucia rasowe, jak to zdolne są czynić ludy łacińskie czy Słowianie. Ojczyzna jest mu wszystkiem, osią, dokoła której świat się dlań obraca.

Istnieje przeto jak gdyby odwieczny, idealny lecz konkretny antagonizm pomiędzy ową kulturą zachodnią, której Węgry od tysiąca lat stały się dzieckiem przybranem i strażnikiem, a autonomją kulturalną, a raczej obliczem formalnem, które powyższa kultura przybrać musiała dla Węgra. Owo oblicze nosiłoby inny charakter w interpretacji jakiegokolwiek innego narodu, dla tej przyczyny, że u Madziara narodowość i rasa stanowią jedno, — rasa etnicznie i duchowo pochodzenia wschodniego, różniąca się zasadniczo od innych grup europejskich, ludów słowiańskich, łacińskich, germańskich i t. d., które u źródła posiadają wspólnie pochodzenie i pierwotną jednolitość.

Ale to rozdwojenie przybiera łagodne formy, Madziarzy bowiem pragną współzawodniczyć z innymi narodami. Dzięki temu nie odrzucają kultury zachodniej, lecz wstępują na jej drogę oględnie, kroczą ostrożnie, nie odchylając się od własnej linii ideologicznej. Najpiękniejszym więc momentem w dziejach Węgier nie jest historia zewnętrzna narodu, lecz zwycięski podbój duchowy pierwiastków zachodniej kultury. Tak oto na gruncie szlachetnego współzawodnictwa i czysto madziarskiej interpretacji kultury Zachodu wyrasta to, co nazwać możemy dualizmem duszy węgierskiej, na której wrażliwości, wyobraźni, instynktach ciąży jeszcze atawizm i dawny świat prymitywny, lecz którą od tysiąca lat nagięto do form i koncepcyj europejskich.

\*

To, cośmy dotąd stwierdzili, jest nietylko wstępem ogólnym, nieodzownym dla zrozumienia pieśni madziarskiej i atmosfery, w której powstała. Ukazuje nam zarazem ważną stronę problemu specjalnego, który tu postanowiliśmy rozpatrzeć. Nie posiadamy mianowicie prawie wcale materiałów, mogących przyjąć nam z pomocą w dalszym rozwoju badań na polu wpływów bezpośrednich, tak jednostronnych, jak obopólnych, pieśni ludowej madziarskiej na polską i odwrotnie.

Zarówno Madziarzy, jak i Polacy, przybывая do dzisiejszych swych siedzib, mieli spuściznę kulturalną; składały się na nią wierzenia, zwyczaje i obrzędy, którym prawdopodobnie towarzyszyły pieśni.

Ale podczas gdy Polacy pod wpływem dłuższych i bardziej bezpośrednich stosunków z narodami germańskimi, wówczas już ochrzczeni, zatarali przeważną część tej spuścizny poetyckiej, tak że nie znajdziemy już jej śladów po ich nawróceniu na chrześcijaństwo, poezja ludowa węgierska jest w pełnym rozkwicie w chwili osiedlenia się Madziarów nad Dunajem — i pomimo zacieklej walki Kościoła, przeciwko niej skierowanej, trwa jeszcze przez kilka stuleci. Poezja ta opiewała bohaterów i prawdopodobnie przekroczyła już była fazę mityczną i religijną pieśni, z którą spotykamy się dziś w Europie jedynie u Finów, bez wątpienia musiała być ona żywotna i interesująca, ale nic z niej nie pozostało. Część owych podań stała się co prawda źródłem, z którego czerpali kronikarze madziarscy, i przynajmniej w ten sposób przechowało się o tej poezji wspomnienie. Cały jednak materiał poetycki madziarski zaginął: pozostały jedynie dwa wiersze, przełożone na łacinę, w kronice nieznanego autora



oraz początek niejednej pieśni miłosnej, której melodia przetrwała jeszcze do czasów Walentego Balassi'ego.

Że te dwie poezje pierwotne — polska i madziarska — nie oddziaływały wzajemnie na siebie, twierdzić możemy z wszelką pewnością.

Ale chrześcijaństwo, które zniszczyło dawną poezję i przesładowało wytrwale ostatnie jej przebliski wszędzie, gdzie je napotykało — stworzyło teraz nową poezję dla ludu. Była to poezja naiwna, czysta, sławiąca Świętych, Matkę Boską, Jezusa; śpiewano ją podczas uroczystości, wplataną do modlitw. A rymy układano już we własnym języku, gdyż nieuczony Polak, ani Węgier, nie zrozumiałby łaciny.

Również we własnym języku układali prawdopodobnie zakochani wiersze dla swoich wybranek, podobnie jak i starcy z ludu, dzięki którym przechowała się tradycja pieśni dworskiej i literackiej. Określenie rumuńskie „pieśni starców“, nadane pieśniom epicko-narracyjnym jakoteż (serbskie) „pieśni kobiety“ zdają się nam jasno wskazywać bogactwo i różnorodność źródeł nowych poezyj.

Nie z jednego pierwiastka powstała prawdopodobnie poezja ludowa, z którą się dzisiaj spotykamy; złożyły się na nią rozmaite czynniki kulturalne i ludowe, świeckie i religijne, — jedne wykwitłe z natchnienia, stanu ducha, drugie z techniki rzemiosła. Wszystkie owe pierwiastki, zespolone i przekształcone gdzieś około XVI wieku, przyswoił sobie lud ostatecznie w okresie, gdy rozwój literatury na Zachodzie i indywidualność artystów starła ostatnie ślady świata średnio-wiecznego.

W tym drugim okresie przygotowania i równoczesnego istnienia rozmaitych rodzajów poezji śpiewanej przez lud, znajdujemy więcej podobieństwa formy i tematów, aniżeli śladów wpływów wzajemnych pieśni polskiej na węgierską i vice versa.

U obu narodów spotykamy się z licznymi pieśniami opartymi na naiwnej i głęboko religijnej wizji życia. Jak w Polsce „Bogarodzicę“ — tak na Węgrzech mamy „Szüz Mariaröl“, obok zaś „Pieśni łysogórskich“ czy ballad pochodzenia szlacheckiego, jak „Pieśń o zabójstwie Andrzeja Tęczyńskiego“ — bogaty zbiór pieśni religijnych, a chociaż poza kroniką Tinody'ego brak nam dokumentów w tej mierze, to jednak istnienie pieśni historycznych nie może być podane w wątpliwość. Istnieją również opowieści romantyczne: „Król Bela i córka Baki“, „Księżę Argiro“, lecz w tych ostatnich wyczuwa się już wpływy serbochorwackie. Oprócz tego w obu krajach kwitnie liryka łacińsko-makaroniczna pochodzenia studencko-żakowskiego i jeśli w Polsce za czasów Kochanowskiego naśladuje się Folenga, na Węgrzech ten rodzaj liryki cieszy się wielkiem powodzeniem: cały tom pięknego zbioru madziarskiego, obejmującego dawnych pisarzy, „Régi Magyar Könyvtár“, jest poświęcony temu rodzajowi poezji.

Należy zaznaczyć, że w tej epoce kwitną na Węgrzech inne rodzaje poezji, bezwątpienia popularniejsze, np. słynne Viragénekek, czyli pieśni kwiatowe, nazwane tak dlatego, iż ukochana była w nich stale porównywana do kwiatu, albo pieśni obrzędowe. Ale pieśni te nie są tworzone przez igrców czy poetów wędrownych, lecz przez lud, np. pieśń z okazji koronacji Macieja Korwina i kilka innych, które na



szczęście zostały zebrane i wydane w wielkim zbiorze Akademji madyarskiej: „Régi Magyar Költők Tára“, pod redakcją Arona Szilády'ego<sup>1)</sup>.

Po roku 1500 nie wydaje się nam, aby pieśń ludowa polska i węgierska wzajemnie na siebie oddziaływały.

Po dziś dzień, pomimo kontaktów bezpośrednich, także etnicznych — np. w Tatrach — jeżeli się wykluczy tematy wspólne całej Europie, że przytoczymy słynną balladę o Jasiu i Kasieńce: „Jasio konie poił, Kasia wodę brała“, której odpowiednik znajdujemy w madyarskiej „Molnár Anna“<sup>2)</sup> — nie może być mowy o jakimś wpływie bezpośrednim jednej poezji na drugą.

Conajwyżej, ponieważ pewna wymiana nie jest, zdaniem naszym, wykluczona, nastąpiła ona prawdopodobnie za pośrednictwem Słowaków i Rusinów podkarpackich. Zdaje się natomiast, że istnieją pomiędzy poezją obu narodów głębokie podobieństwa natury zasadniczej, a mianowicie tendencja do dialogu, do syntezy i przeciwstawiania elementów dramatycznych. Jeśli owe cechy nie występują tak wyraźnie w pieśni ludowej madyarskiej, która nie jest uboższa od polskiej w dreszcze i wzruszenia liryczne, to niemniej jednak istnieją i dadzą się łatwo spostrzec, przy pomocy jakiegokolwiek zbioru współczesnego czy dawnego. Jeśli na pieśni ludowej węgierskiej nie zaciążył wpływ poezji polskiej, to niemniej ta ostatnia przeniknęła do klas kulturalnych i wpływała na literaturę madyarską. Do penetracji tej pomogły nie tylko częste stosunki między obu narodami, zwłaszcza podróże studentów i uczonych, którzy udawali się do Polski<sup>3)</sup>, ale i bogactwo muzyczne, które jest jednym z rysów charakterystycznych pieśni polskiej i dzięki któremu: „zachowując podkład melancholji, smętku właściwego pieśniom słowiańskim, ludowa pieśń polska nie wyraża tych nastrojów monotonnem powtarzaniem jednego i tego samego tematu, ale rozwija całą gamę melodyjną warjacyj, fug, i wprowadza nowe tematy, które wzbogacają znaczenie samych słów“<sup>4)</sup>.

O przenikaniu ludowej pieśni polskiej na Węgry nie należy zapominać i dla tej przyczyny, że wiąże się ono ściśle z imieniem Walen-

<sup>1)</sup> Régi Magyar Költők Tára, kiadja a Magyar Tudományos Akadémia. Első Kötet. Középkori magyar Költői maradványok-megbizásából Közzéteszi Szilády Aron. Budapest 1877.

<sup>2)</sup> Jest to jedna z nielicznych legend o charakterze ogólnoeuropejskim, którą odnajdujemy również w szacie węgierskiej. Arany László i Gyulai Pál, pierwsi zwrócili uwagę na pokrewieństwo między Molnár Anna i innemi pieśniami cudzoziemskimi, w notatkach dołączonych do Magyar népköltési gyűjtemény, Pest 1872 (II ed.) str. 549 i nast., gdzie właśnie zwracają uwagę na podobieństwo między pieśnią madyarską, a balladą niemiecką „Ulrich und Aennechen“ wydaną przez Wolfa w jego Hausschatz der Volkspoesie (Leipzig, 1853), jak również balladą rumuńską „Toma“, ogłoszoną przez Marianescu w Peszcie 1859. W swojej „Polskiej pieśni ludowej“, Kraków 1925, prof. Bystrzeń odkrywa ślady wzajemnej zależności między licznymi warjantami tej pieśni, upatrując ich źródło w pieśni „Halewina“ rozpowszechnionej w Holandji, prawdopodobnie pod wpływem epizodu biblijnego, historii Judyty i Holofernesa, jak zresztą zdaje się potwierdzać temat ballady i imię bohatera.

<sup>3)</sup> Aleksander Brückner, Dzieje kultury polskiej, Tom drugi, Kraków, 1931, str. 340.

<sup>4)</sup> Luigi Salvini, Canti popolari polacchi. — Roma, 1932, str. 13.

tego Balassi'ego, który okrył sławą literaturę madziarską, będąc pierwszym i bodaj największym lirykiem dawniej poezji węgierskiej.

Współczesny Ronsard'a i Kochanowskiego, Balassi w najlepszych swoich utworach zda się nam wyłaniać z jakiegoś świata dziewiczego o przedziwnej prostocie; umie patrzeć na życie, na przyrodę z entuzjazmem i świeżością młodzieńca, do którego po raz pierwszy przemówiła miłość. W tym wieku wyrafinowania, kiedy zapomina o Marullu i staje się sobą, Balassi jest prymitywnym. Oto np., jak opiewa pożegnanie z Ojczyzną, której zostaje wierny pomimo tego, że pozostawia w niej bogactwa, żonę, która go porzuciła, przyjaciół i krewnych, którzy go zdradzili:

Zima już śniegiem pokryła  
 Rosę w gaju i sady  
 I butów moich czerwonych ślady...

Daleko, wygnaniec, jadę,  
 Ojczyznę porzucam drogą,  
 Los w ręce oddaję Boga !

O ! lepiej mi z żórawiami,  
 Albo polnemi ptakami  
 W dalekie odlecieć strony:

Zdradzili mnie przyjaciele,  
 Kamraci, — wierni druhowie  
 Więc gorzki mi los sądzony !

O jakże ciężkie me życie  
 Ty co królujesz w błękiecie  
 Wiesz o tem, o dobry Panie !

O jedno błagam Cię Boże  
 Ty prowadź — bo któż pomoże —  
 Ty prowadź i strzeż od złego !

Zawiedź w kraj obcy, daleki,  
 Gdziebym z narodem pocziwym  
 Spoczął po życiu burzliwym.<sup>5)</sup>

Polska stała się istotnie tą ziemią gościnną i szlachetną, która ukoiliła zboliałe serce poety. Przypuszczalnie w Polsce również wszedł on w kontakt z „credo“ artystycznym Renesansu. W Krakowie odetchnął świeżem powietrzem. Tutaj atmosfera była lżejsza, wolna od trosk, które zaprzętały umysły na Węgrzech po klęskach Mohacza i Budy.

<sup>5)</sup> Balassa Bálint Költeményi — A. M. Történelmi társulat megbízásából szerskeszé, jegyzetkels bevezetéssel ellátta Szilády Aron, Budapest, 1879, str. 165. — Przekłady poezyj, pióra p. Rościszewskiej, zachowują formę wierszową oryginałów.

Żołnierz wytrawny, któremu Zamoyski porucił reorganizację wojska madziarskiego<sup>6)</sup>, tu na polskiej ziemi zapragnął gorąco zostać największym pisarzem węgierskim. W jakiej mierze przyczynił się do tego atmosfera kultury polskiej, wpływ dziada poety, Bornemissza, który studjował we Włoszech, — wreszcie wpływ Wiednia — o tem dokładnie nie wiemy. Pozostaje jednak faktem niewątpliwym, że Polska zbudziła w nim poetę<sup>7)</sup>. Interesujące jest również, że właśnie Balassi wprowadził oficjalnie ludową pieśń polską do literatury madziarskiej. Poezje jego nie tylko miały być czytane, ale też śpiewane i w tym celu pod tytułem pieśni określał jej melodię. I tutaj właśnie zaznaczyć wypada niezmiernie ciekawy szczegół: obok pewnych melodyj madziarskich, włoskich (np. Gianetta Padovana), niemieckich, rumuńskich etc. spotykamy się również u niego z piosenkami polskimi: „Byś Ty wdziała“, „A pod lasem“, „Błogosław nas“<sup>8)</sup>. Wspomnienia o życiu polskiem wyłaniają się tu i ówdzie w poszczególnych poezjach: i tak w jednym z utworów spotykamy się z nazwiskiem niejkiej Anny Budowskionki<sup>9)</sup>, kurtyzany, pod której urokiem zda się zostawał poeta, — gdzieindziej znów znachodzimy pieśń, którą usłyszał z ust polskiej dziewczki, przy akompaniamencie cytry<sup>10)</sup>. Ale nie koniec na tem. W przekładzie bowiem Balassi'ego znajdujemy nader piękną pieśń polską, prawdopodobnie nieludową, stylem i formą, głęboko religijnymi, leży ona w charakterze pieśni tej epoki:

Boże, błogosław nas w dobroci Twojej!  
Oświeć nas w miłosierdziu swoim  
Blaskiem oblicza, darami ducha,  
Byśmy obrali w życiu proste drogi.

<sup>6)</sup> A. Brückner, op. cit., str. 341.

<sup>7)</sup> Balassa Bálint, op. cit., Bevezetés, str. XXXVII.

<sup>8)</sup> Na dziewięćdziesiąt pieśni, z których się składa „Śpiewnik“ Balassi'ego, tylko około dwadzieścia nie ma oznaczonej melodji. Jako ciekawy szczegół podajemy do wiadomości, że melodyje madziarskie, najczęściej spotykane w pieśniach Balassiego są następujące: „Csak bú bánat“, na którą śpiewa się ze siedemnaście pieśni, „Már szintén az idő“ (cztery pieśni); melodja z Palkó (sześć pieśni), „Lucretia éneke“, „Banja az úr isten“ i „Minden állat dicsért“. Co do melodyj cudzoziemskich, spotykamy jedną łacińską (XVI, 30) dwie rumuńskie (XXIX, 49; XXXV, 59), dwie tureckie (XXVIII, 48; XXXIX, 64) jedną niemiecką — chodzi tu o „vilanelle“ (VIII, 16) i cztery włoskie Giannetta Padovana (V, 11) jedna Siciliana (X, 20) oraz dwie nieokreślone (XXIII, 51; LXIII, 99). Ortografji włoskiej Balassi pozostaje dość wierny, nie myli się nawet w podwójnych spółgłoskach co dowodzi, że znał więcej niż powierzchownie nasz język. Daleko gorzej przedstawia się jego pisownia polska. Oto jak wyglądają w ortografji Balassiego (przytoczonej wiernie) trzy polskie melodyje, których pierwszy wiersz cytuje: „Bisztj vegyala“ na którą się śpiewa dwie piosenki (XV, 29—XXII, 40) „Apodlieszem“ (LX, 94, „Blahoszlaunasz“ (LXXVII, 121). Niedawno jednak Waldapfel (Irodalomtörténeti Közlemények, 1927) badając te sprawy doszedł do przekonania, że pieśń „Blahoszlaunasz“ jest przeróbką pieśni czeskiej, którą znajdujemy już w zbiorze Comeniusa. W takim razie, ograniczyliby się do trzech pieśni Balassiego, oparte na melodjach polskich, z pewnością znanych na Węgrzech; z ortografji Balassiego widzimy, że nie znał on języka polskiego, a pisał wprost jak słyszał, okaleczając słowa w taki sposób, że z trudnością możemy zrekonstruować ich pierwotne znaczenie.

<sup>9)</sup> Balassa Bálint, op. cit. str. 160.

<sup>10)</sup> Tamże, str. 158.



Pozwól, o Panie nasz, pełen łaskowości,  
 Byśmy Cię wszyscy prawdziwie poznali,  
 Zwól nam się cieszyć ową małą wiarą,  
 A gdy nas sądzić będziesz — Panie — bądź nam litościwy.

Nie daj nam nigdy oddalić się od Ciebie  
 I zwątpić w Ciebie nie pozwól w przyszłości  
 Daj, aby dusze nasze odpoczęły w wierze,  
 Byśmy wierzyli we wszystko przez Ciebie.

Przeto cześć głośno oddajemy Panu,  
 By On jedynie miał nas w swojej pieczy.  
 O Panie! sługom pobłogostaw Twoim  
 My Syna Twego za to czcić będziemy.<sup>11)</sup>

To, co ma miejsce w epoce Balassi'ego, kiedy węzły między Węgrami a Polakami się zacieśniają — jak to zazwyczaj bywa, gdy jedno z państw chyli się do upadku, powtarza się później po roku 1800, w okresie romantyzmu, gdy Polacy podejmują bohaterskie powstanie 1830 r.

Wówczas za gościnę, udzieloną wygnańcom węgierskim za czasów inwazji tureckiej i wojny transylwańskiej, szlachta węgierska szczerze i szlachetnie odpłaci Polakom, pomimo nadzoru Austrii. Polaka nazywano wtedy na Węgrzech: „a mi lengyelünk“ „nasz Polak“, powiedzenie to stało się historycznym i pamiętnym dzięki swej naiwnej dobroduszości.

Charakterystycznym przykładem tego nastawienia psychicznego pozostał epizod z powieści Maurycego Jokaja: „Az uj földesúr“ — (Nowy właściciel). Awanturnik, który po roku 48 podszywa się pod nazwisko Petőfi'ego, widząc, że oszustwo jego zostało odkryte i stracona wszelka nadzieja — próbuje podać się za hrabiego polskiego, zapewniając, że brał udział w bitwie na przedmieściu Pragi i że pod fałszywym nazwiskiem ukrył się wreszcie na Węgrzech. Wybieg, którego chwytą się awanturnik, zdradza, jak wielka była sympatja Madziarów do Polaków — emigrantów; wystarczało bowiem jednym z nich się okazać, aby być serdecznie przyjętym w najbardziej szanowanych domach węgierskich<sup>12)</sup>.

W epoce, kiedy odkryto ludowe pieśni słowiańskie, a Goethe się nimi zainteresował, ludowe pieśni polskie stały się znów aktualne na Węgrzech.

Nietylko zaś zainteresowania natury folklorystycznej i wypadki polityczne skierowały uwagę na Polskę. Pieśni polskie, uszlachetnione i przeobrażone, w opracowaniu muzycznym Chopina czy Moniuszki, zdobyły wszystkie salony Europy. Nie możemy tutaj przemilczeć imienia Józefa Bajzy, jednego z najwybitniejszych poetów pierwszego

<sup>11)</sup> Tamże, str. 121.

<sup>12)</sup> J ó k a j: M ó r, Az uj földesúr, A Centenarium Kjadás, Budapest 1926, str. 33.

romantyzmu madziarskiego, który prawdopodobnie z jakiegoś albumu „dumek“ przełożył następującą pieśń polską p. t. „Łódka“.

Przy brzegu łódka się kołysze,  
Biją w nią fale,  
Od brzegu ją odrywają,  
Wciąż dalej, dalej porywają...  
Wtedy do łódki, która się oddala,  
Zielona trzcina woła:

„Wracaj, o wracaj łódeczko,  
Odpocząc zechciej w mym cieniu,  
Spójrz, jak tu cicho na brzegu,  
Prąd rzeki jak wartki, rwący.

Jeśli tu słodkie zacisze,  
Prąd rzeki wartki i rwący,  
Odplynę niezbyt daleko  
Potem do ciebie powrócę.

Nie wrócisz nigdy niestety!  
Wśród trzin kołysać się cicho —  
Porwą cię fale — utoniesz  
W morzu zdradzieckiem, burzliwem.

Prądem i wiatrem porwana  
Łódeczka nie powróciła,  
Trzcina oń pyta się morza —  
Lecz morze nie odpowiada.<sup>13)</sup>

W symbolu tym zda się ukrywać pełne niepokoju pytanie, z którym poeta i naród węgierski zwracają się do Polski, zatroskani o jej los w chwili, gdy pogrążyła się w odmęty powstania, które miało się tragicznie zakończyć. Ale ten sam Bajza w 1834 r., oblekając w formę poetycką to, co było myślą i poglądem ogólnie podzielanym przez naród i mężów stanu madziarskich, — od Kölcey'a do Deák'a, od Balogh'a do Paloczy'ego, — tak oto w swej „Apoteozie“ podnosi na duchu i krzepi Polaków:

Runęła piękna Ojczyzna i oto w gruzach leży,  
Ale powstanie z mogiły,  
Jest na niebiesiech Sędzia,  
Włada prawicą pełną siły.

A kędy bracia w bitwach za ojczyznę  
Krew przelewają w ofierze  
Tam wykwitają na chwałę narodu  
Kwiaty Wolności najpiękniejsze, świeże...<sup>14)</sup>

\*

<sup>13)</sup> Bajza Ió z s e f - M u n k á i, Köllemények. Négyesy László bevezetésével, A. Kisfaludy Társaság Budapestén, b. d., str. 105.

<sup>14)</sup> Bajza Ió z s e f, op. cit., str. 51, 52.

To, co dotychczas powiedzieliśmy, dotyczy stosunków, że tak powiemy, wewnętrznych, między pieśnią obu narodów. Stosunki, te nie mogły i mieć nie mogą zbytnej ciągłości, nietylko ze względu na postawę pełną nieufności i rezerwy, którą Madziar zachowuje wobec przejawów cudzoziemszczyzny, ale i z powodu trudności lingwistycznych.

Natomiast zupełnie odmienny stosunek łączy Polaków i ich ojczyznę z ludową pieśnią węgierską. Wieki walk obopólnych, ramię przy ramieniu, od Warny do Mohacza, od Środkowej Rosji do wojen 48 r. na Słowaczynie i w Transylwanji, wspólnota ideałów chrześcijańskich, częste związki dynastyczne, — oto wszystko przyczyny, które nam tłumaczą wzajemny szacunek, koleżeństwo, szczerą przyjaźń, łączącą Madziara z Polakiem.

„Węgier — Polak, dwa bratanki i do szabli i do szklanki“ — stwierdza znane polskie przysłowie.

To poczucie braterstwa znajduje wierne odbicie w twórczości narodowej Madziarów, a mianowicie w tej jej dziedzinie, która strzeżona jest z największą zazdrością: w pieśni ludowej.

Wspomnień o Polsce nie brak również w najdawniejszej, napoty religijnej poezji średniowiecza węgierskiego, składającej się przeważnie z przekładów łacińskich. Przechowała się do dnia dzisiejszego w Kodeksie Peer'a <sup>15)</sup>, pieśń „Ének Szént László Királyról“, która mówi o Polsce. Jest to pieśń o królu, mądrym prawodawcy, który ostatecznie w XI wieku skierował Węgry na tory chrześcijaństwa. Według legendy zmarł on w Czechach, w chwili, kiedy miał objąć przewodnictwo nad pierwszą wyprawą krzyżową.

Witaj łaskawy Królu Władysławie,  
Węgier przemożna i słodka obrono,  
Wśród królów świętych perło najcenniejsza,  
Między gwiazdami gwiazdo jaśniejsza.

Tyś królu, sługą przenajświętszej Trójcy,  
Kroczysz śladami Jezusa Chrystusa,  
Ducha Świętego — przeczystę naczynie,  
Panny Maryji — rycerzu wybrany!

Ziemi węgierskiej tyś królewskim kwiatem,  
Jasnym zwierciadłem — królów dzieci Boga,  
Ojcem Twym Bela — król pobożny wielce,  
Ty Jego godnym Synem się okażesz.

Tyś się narodził nam na polskiej ziemi,  
Z nieba zesłany, aby czynić cuda  
Chrzest Cię do życia po raz drugi zbudził,  
Imię przybrałeś swojego pradziada.

<sup>15)</sup> Biblioteka „Magyar Nemzeti Múzeum“, str. 308—325.



A kiedyś jeszcze małem był dziecięciem,  
Na dobre Węgry przywiózł cię Król Bela,  
Ażebyś Niebu i królestwu Węgier  
Przysporzył wielkiej nieśmiertelnej chwały.<sup>16)</sup>

Pieśń ta powstała prawdopodobnie w Siedmiogrodzie, w okolicy Nagy-Varadu, gdzie król został pochowany i nie przestaje być gorąco czczony do dnia dzisiejszego. Utwór to interesujący nie tylko ze względu na pierwiastki natury estetycznej i religijnej, ale przede wszystkim jako wyraz uczuć narodowych. Poczucie i duma narodowa, które ożywiają tę pieśń, początkowo przeznaczoną prawdopodobnie na użytek zakonnic czy mnichów — nie mogą nas nie uderzyć, zwłaszcza gdy ją porównamy z duchem czysto religijnym, w którego atmosferze powstają naówczas analogiczne twory włoskie czy polskie.

Zachowało się w Siedmiogrodzie wspomnienie o drugim jeszcze królu Polaku Władysławie III Warneńczyku. Lecz niestety, o całej tej epopei madziarsko-polskiej XV i XVI wieku nic się nie wie dokładnie, nic z niej nie pozostało. Przetrwiała tylko poezja faktów i historii. Pozostał zaledwie jeden wiersz pieśni transylwańskiej, poświęcony Władysławowi: „Lengyel László, Jó Királyunk“<sup>17)</sup> „Polak Władysław nasz dobry król“. Żyją natomiast wspomnienia owych wojen u Słowian południowych, Bułgarów, Serbów, którzy poświęcili również Janowi Hunyadiemu cały cykl pieśni, gdzie pod imieniem Jancuła Wojewody czy Janca Sibianina wychwalają i opiewają jego waleczne czyny<sup>18)</sup>.

I znów u schyłku XVII stulecia, za czasów Emeryka Tököly'ego i Franciszka Rakoczego II, podczas walk między Kurucami a Labańcami, w poezji madziarskiej mowa będzie o Polsce.

Poezja ta, przejawszy z dawnych czasów ducha rasy i ofiarności, nie tylko roztacza przed nami wizję historyczną wypadków; udaje się jej również wpoić w duszę czytelnika bunt duszy madziarskiej przeciwko Wiedniowi, rozpacz Węgrów po dewastacji przez Turków ojczyzny, rozdartej przez walki religijne między katolikami a protestantami, i uwikłanej w sieć akcji planowo przeprowadzonej, w celu jej wynarodowienia.

Kiedy pokój w Szatmarze ukrócił próbę wzniesienia powstania — większość Węgrów nie zechciała abdykować i pozostać w ojczyźnie, wydanej obcemu najeźdźcy. Szukali schronienia zagranicą, — przeważnie w Polsce.

Poczynając od tego okresu, przyjmuje się w gwarze ludowej polskiej słowo *Kuruce*, którym w przyszłości określać się będzie niektóre pułki austriackie, przeważnie złożone z Madziarów.

Gościnność polska — jak już wspominaliśmy — była nacechowana szczerą zaiste serdecznością, a echo wdzięczności węgierskiej brzmi

<sup>16)</sup> Régi Magyar Költők Tára, Szilády Aron, op. cit. 202. Tekst łaciński w notatkach, str. 277.

<sup>17)</sup> Magyar népballadák és románcok, Vargha Gyula bevezetésével, A. Kisfaludy Társaság, Budapest, b. d., str. VI.

<sup>18)</sup> Bałgarska literatura Čast II. Istoričeski očert na novata bałgarska literatura od Ot. Pajsi do dnes — Sastavił B. Angelov. Sofija 1924, str. 119 i nast.; K. Wiskowatyj, Pogłosy historji polskiej w epice jugosłowiańskiej. Praga 1933.

w ludowych pieśniach tej epoki. Wzrusza nas szczególnie pieśń zatytułowana „Egy bujdoso szegény legény“ (Biedny młody wygnaniec).

Niedawno przybył na obcą ziemię  
Biedny wygnaniec młody,  
W ciemnego boru kryje się chłody,  
By nawet słońce go nie dojrzało.

I w cieniu drzewa rozłożystego  
Spoczął strapiony i zadumany,  
Z gałęzi płyną liści szafrany  
I ptak się nad nim żali...

Koń uwiązany zdala się pasie,  
Siodło nie cięży, nie krępują wodze,  
Błyszcząca szabla na siodle podzwania  
Nigdy nie będzie Serba już doganiał.

Na płaszcza swego białego połach  
Spoczął młodzieniec strudzony po drodze,  
I na kołnierzu z wilczego futra  
Oparł zmęczoną głowę.

I tylko liście żółte opadają,  
I tylko ptaszek smętnie nad nim kwili:  
Możesz odpocząć i założyć ręce  
Na usta smutne cisną się piosenki.

Jakże świat gorzki od ojczyzny zdala,  
Tułaczka czeka biednego żołnierza...  
Jedynie matka nad nim się użala,  
Gdy świat przeklina, gdy świat niedowierza.

Lasy, przełęcz i skaliste zbocza  
Nasze zbolełe ukrywają twarze  
Jednak w ich mrokach kryje się bohater,  
One spoczynkiem po bitewnym gwarze.

I jeno drzewo swe listowie roni,  
Ono w swem cieniu kryje nasze kroki  
I tylko ptaszek smutnym śpiewem dzwoni  
Imiona pełne oplakuje chwały.

A więc odchodzę, odchodzę widzicie  
Już nie przenikną do was o mnie wieści,  
Lecz jeśli nawet będzie o mnie głucho  
Wiem, że mi współczuć będziecie w boleści.

W rękach już dzierzę wodze me czerwone,  
Czerwone buty w strzemionach brzęczących  
Zbliżam się zwolna do polskiej granicy  
I za ojczyzną ronię łzy palące...

Zegnaj mi, zegnaj, ziemio ty rodzona,  
 Ojczyzną moją odtąd Polska będzie,  
 Ojczyzną moją odtąd Polska będzie,  
 Nawet gdy płacząc będę cię wspominał.

Dźwięczą kopyta konia mego w borze,  
 Las się nade mną nieszczęsnym lituje,  
 Głębokim cieniem okrywa, otacza,  
 Kroki młodego żołnierza-tulacza.

Niechaj te mroki strzegą cię od złego,  
 Niech cię ta ścieżka wiedzie w obce kraje,  
 Niechaj twe serce o wszystkim zapomni,  
 Ty myśl o sobie — kiedy wróg się czai.

Nad brzegiem Unghu pieśń ta się zrodziła,  
 Pieśń co pamięta gorzkie nam wygnanie,  
 Gdyśmy na drogi tułacze wstąpili  
 Tyś nas prowadził, Boże nasz i Panie ! <sup>19)</sup>

W tej wspaniałej pieśni drżą akcenty tak silnego przywiązania do Polski, z jakim nie spotykamy się już w całej ludowej poezji madziarskiej. Polska jest jedyną ziemią, którą wygnaniec-Węgier nazwie ojczyzną. Kto zna nie tylko psychologję, ale i pieśni ludu madziarskiego, wyczuje całą doniosłość owego hołdu złożonego bratniemu narodowi, bezprzykładnego w przeszłości i przyszłości.

Na pieśniach Kuruców zamyka się okres, w którym Węgrzy, odzyskawszy niepodległość i stawszy się panami sytuacji, wspominają jeszcze Polskę i Polaków. Prawie po wieku milczenia, kiedy pieśń madziarska odżywa w atmosferze romantycznej, stosunki układają się w sposób zupełnie odmienny.

Odtąd Polska ograniczy się dla Madziarów do Galicji, do miast polskich Krakowa i Lwowa, gdzie będą odslugiwać powinność woj-skową, lecz nie jako sprzymierzeńcy, ani towarzysze broni, lecz jako żołnierze austriacy. W tym okresie powstają piosenki żołnierskie zwane *Katonadalok*, opiewające Polskę i Polaków.

Te nowe pieśni, powstałe w dziewiętnastym wieku, różnią się zasadniczo uczuciami i poglądami od pieśni wieków ubiegłych. Przedewszystkiem sfery socjalne, które je stworzyły, różnią się bardzo od tych, którym zawdzięczamy pieśni Kuruców czy też pieśni religijne. Tak jedne jak i drugie, jeśli nawet nie wyrosły wprost w środowisku kulturalnem, stojącym na wysokim poziomie intelektualnym, to były z nim jednak w ścisłym kontakcie.

Pieśni religijne czy napoly religijne powstawały w atmosferze kościelnej; posiadały zaś wzory nieopisanego uroku, nie tylko w pieśniach łacińskich i w psalmach biblijnych. Istniał już słownik poetyczny

<sup>19)</sup> Jest to jedna z rzadkich pieśni Thaly'ego, którą krytyka uznała za autentyczną. Cfr. Magyar népballadak és románcok. Vargha Gyula bevezetésével. A Kisfaludy Társaság, Budapest, str. 61.



obrazów i porównań, z którego poeta mógł czerpać prawdziwe skarby pełnemi rękami.

Równie silne, jeśli nie silniejsze są węzły, które wiążą pieśni Kuruców z ośrodkami kulturalnymi.

Koloman Thaly<sup>20)</sup>, który znał dokładnie tę poezję, podrabiał bowiem w sposób tak mistrzowski Pieśni Kuruców, że nie poznał się na nich przez lat czterdzieści ani lud, ani uczeni madziarscy — zniszczył ostatecznie tendencyjną legendę o brutalności i grubiaństwie Kuruców.

Kwiat młodzieży węgierskiej i transylwańskiej skupiał się właśnie w Kurucach. Byli to ludzie hołdujący literaturze, muzyce, interesujący się przejawami sztuki, ludzie, którzy conajmniej znali pieśni Walentego Balassi'ego i poezje Piotra Benickiego, nowelki i poezje Gyöngyösi'ego, Wesselényi'ego, liryki Romań'ego, jeżeli nie autorów cudzoziemskich — ludzie którzy umieli tworzyć pieśni w rodzaju piosenki o biednym, młodym żołnierzu-wygnąncu, — pieśni będące prawdziwymi skarbami literatury i mogące wytrzymać porównanie z dziełami największych pisarzy. I prawdopodobnie między temi sferami kulturalnymi, szlachectwami, między oficerami, powstała najbardziej zajmująca i piękna część pieśni z epoki Kuruców.

Natomiast piosenki żołnierskie z XIX wieku powstają w środowisku prymitywnym. Przeważa w nich pierwiastek chłopski, nieliteracki.

Biedny żołnierz, którego Austria wysyłała do Galicji, był to przeważnie nieokrzesany chłop, którego powinność wojskowa wyrывała z prymitywnego otoczenia. Przybywszy na ziemię nieznaną, czuje się nieswojo, zostaje pod rozkazami obcych oficerów, nie umie sobie wyłumaczyć wypadków, których jest świadkiem, ani powodu, dla którego walczy; marzy jedynie o ziemi ojczystej, o tem, by powrócić do dawnego

<sup>20)</sup> Thaly wydał w 1864 dwa tomy: „Régi magyar vitézi énekek és elegyes dalók“, do których dodał w 1872 „Adalékok a Tököly és Rákóczy-kor irodalom-történetéhez“ również w dwóch tomach. Tak powstały cztery tomy liczące prawie dwie tysiące stron olbrzymiego dzieła Thaly'ego, który w niem zebrał całą poezję ludową madziarską oraz utwory poetyckie, które ta poezja natchnęła od XVI do XVIII wieku. Ponieważ Thaly sam w przedmowie upewnia, że „uważałby za grzech wiernie je przepisywać“, a zatem je modyfikował — nikt nie podejrzewa o autentyczność najpiękniejszych z tych pieśni, które były nawet przedmiotem studjów i dumy narodowej. Pieśni Kuruców miały też pewne znaczenie polityczne, i dopiero po konkordacie Thaly je opublikował. Dopiero na początku drugiego dziesięciolecia naszego wieku, niektórzy badacze jak Riedl i Tomai ustosunkowali się krytycznie do dzieła Thaly'ego i drogą studjów filologicznych nad dokumentami przez niego wydanymi przekonali się sami i zdołali przekonać opinię publiczną oraz uczonych, że w wielu wypadkach ma się do czynienia z falsyfikatami pióra samego Thaly'ego. W ten sposób Thaly może się zaliczyć do owej grupy słynnych poetów-falszerzy, dziewiętnastego wieku, do których należą Hanka, Veković, Alessandri. Ale Thaly był nie tylko poeta, — był również uczonym: poprzez dzieła podrabiane (chodzi często o rekonstrukcje, gdzie fragmenty dawnych pieśni są połączone i zlewają się w całość dzięki ujęciu w nową formę artystyczną) potrafił on duchowo odtworzyć świat epicki i liryczny Kuruców. Z tego punktu widzenia, poezja jego jest romantyczna interpretacją danych historycznych i naukowych dotyczących tej najsmutniejszej, ale i najbardziej heroicznej epoki życia madziarskiego. Jeśli więc dzisiaj jeszcze z pożytkiem się czyta owe „falsyfikaty“, dzięki atmosferze, którą rozłaczają, niemniejszą wartość posiadają jego spostrzeżenia i badania, oparte na solidnej wiedzy, a dotyczące się wyżej wspomnianej epoki; przytaczając bowiem fakty i dokumenty, oświecił właściwie kulturę rewolucyjnych środowisk madziarskich.

życia. Napróżno więc szukalibyśmy w pieśniach powstałych w tych warunkach zarówno pierwiastku czysto historycznego, ze wzmiankami o wypadkach, ludziach, czy bitwach, jak też wzniosłego stylu literackiego, które czynią tak uroczą lekturę pieśni Kuruców.

To, co przeważa w tych pieśniach i upiększa je, to głęboka tęsknota za ojczyzną madziarską, przeżycia sentymentalne, wewnętrzne — a nie świat zewnętrzny. Jednak nie są to cechy takie, by dzięki nim madziarskie piosenki żołnierskie odbijały od ogólnego typu piosenek żołnierskich innych narodów, a zwłaszcza krajów Europy wschodniej.

Ale Madziar wyrwany ze swego środowiska, wysłany dla uciskania sympatycznego mu narodu, z którym go wiąże tradycyjna historyczna przyjaźń — odczuwa, że temu narodowi dzieje się niesłychana krzywda. Na podłożu tych uczuć zwolna kiełkuje i krystalizuje się instynktowna sympatja, postawa indywidualna, którą Madziar zajmie wobec Polaka. W podobny sposób również Węgier tonem pełnym męskości oraz godności ludzkiej i narodowej, cechującym jego ducha, ozwie się podczas wojny.

Pełne prostoty i siły powiedzenie określa głębokie przywiązanie Węgra do ojczyzny: „Extra Hungariam non est vita, si est vita, non est ita“.

Przedewszystkiem, jak już wspominaliśmy, w pieśniach madziarskich koncepcja życia wojskowego w innych rysach się nam ujawnia, aniżeli u innych narodów. Pole walki jest miejscem, gdzie może zabłysnąć męstwo narodu węgierskiego. Żołnierka nie jest przedstawiona jako ciężki przymus, ale coś, do czego ma prawo każdy człowiek silny, prawy i szanowany. Nie trudy i niebezpieczeństwa życia wojskowego są troską Madziara, lecz fakt służenia obcej potędze.

Innemi słowy: nie żołnierka oburza Węgra — ale odsługiwanie powinności wojskowej pod rozkazami Austrii.

W tem leży sedno zagadnienia.

Niektóre piosenki wyrażają nader jasno te uczucia np. Piosenka z Nagy Szalonta:

Nie płacz różo moja, zem został rekrutem,  
Nie płacz, żołnierzem nie będę,

Wolę w Puszcze żywot wieść bandyty,  
Lecz nie będę nigdy służył cesarzowi.<sup>21)</sup>

Rzuca to światło nietylko na stosunki, jakie panowały między Madziarami a Austriakami, ale również na stosunki łączące Węgrów z innemi narodami w niewoli austriackiej<sup>22)</sup>. W ten sposób oświetlona, ludowa pieśń madziarska staje się nader ciekawym dokumentem psychologicznym, zapoznaje nas z nastrojami, które panowały w pułkach

<sup>21)</sup> Magyar népköltési gyűjtemény — XIV Kötet. Nagyszalontai gyűjtés gyűjtötte a Folklore Fellows Magyar Osztályának nagyszalontai gyűjto szovetsége. Szrekesztette Szendrey Zsigmond. Budapest, 1924, p. 67.

<sup>22)</sup> Luigi Salvini, L'Italia nei canti popolari magiari. Edizioni del „Messaggero della Libreria italiana“, Roma 1933.

austrjackich, składających się z Węgrów, w stosunku do Polaków i Polski.

I choć żołnierzowi madziarskiemu brak pierwiastków tej kultury, z którą się spotykamy wśród świata oficerskiego, choć brak mu podstaw historycznych i kulturalnych, które istniały w przeszłości — i ci także Węgrzy instynktownie ożywieni są uczuciem koleżeństwa do Polaków i sympatji do Polski.

Kiedy Węgrzy mówią o Polsce, nie dodają nigdy owych przymiotników, które towarzyszą np. słowu *Italia*, i które do pewnego stopnia określają odległość między Madziarom a tym krajem, tak jak tytuł honorowy służy do ustanowienia należytego dystansu. Polskę nazywają poprostu *Lengyelország*, Polska. A jeśli opatrzą Polskę jakimś przymiotnikiem, będzie on wyrażał szczere wzruszenie, współczucie jej obecnej doli: nieszczęśliwa, biedna Polska. Z piosenkami żołnierskimi, w których mowa jest o Polsce, spotkać się możemy na całym terytorjum madziarskim bez wyjątku, od Karpat transylwańskich do Karpat słowackich, wzdłuż pasma górskiego i biegu Dunaju. Jedną z najdłuższych pieśni, którą Polska natchnęła, jest właśnie pieśń siedmiogrodzka:

Ziarnem się żywi gołąbek biały,  
Smutno podzwania wielki dzwon spiżowy,  
A zaś tak smętnie zapłakał on z wieży,  
Bo róża moja ma zostać żołnierzem.

A na ulicach Transylwanji ciżba,  
Bo młodych Węgrów daleko prowadzą,  
Wiozą daleko, do Galicji wiodą,  
W kraj nieszczęśliwy, w obcy kraj daleki.

O duszo moja, nie spiesz, niech cię spytam,  
Gdy cię zabiorą, gdzież odnajdę ciebie?  
Gdy do Galicji przybędziesz — kochanie,  
To mnie w koszarach odnajdziesz, zastaniesz.

Hen, hen w Galicji, w Galicji środkowej,<sup>23)</sup>  
Rzędem kamiennym wznoszą się koszary,  
Tam młodzieńcy żyją w znoju,  
Tam biednych goryczą poją.

Oto się miły przez okno wychyla,  
A z kasku jego róża się rozwija,  
Róża wyrasta — gwoździł chyli głowę,  
Ukochanego nagle słyszę słowa:

I cóż mi po tem, że dźwięczą te słowa,  
Jeśli mu przyszło Transylwanię rzucić!  
Poczt siedemdziesiąt od Galicji dzieli,  
Kędy mą różę w koszarach zamknęli.

<sup>23)</sup> Ten motyw centralny wraca w licznych piosenkach żołnierskich.



Wróciłby do dom, ale mu nie dają,  
 Z bólu mu serce pęknie przed wieczorem,  
 Gdy pęknie, — w grobie spocznie mój jedyny —  
 I to niestety będzie z mojej winy.<sup>24)</sup>

W tych samych okolicach powstała również pieśń niedługa, której tematem nie miłość, lecz tęsknota za ojczyzną:

Na granicy Galicji jabłoń w kwiecie stoi,  
 Rok w rok na niej owoce słodkie dojrzewają,  
 Pod jabłonią spoczęli dwaj żołnierze młodzi...

O ziemio transylwańska, gdzie mnie matka chowała,  
 Ojczyzno, słodka Madziarów ojczyzno,  
 Czy powrócę ja kiedy do rodzinnej mej wioski ?<sup>25)</sup>

Ulubionym tematem tych piosenek żołnierskich jest rozłąka z ukochanym. Ten moment, że tak powiem klasyczny, zarówno poezji stojącej na wysokim szczyble literackim, jak poezji ludowej, poczynawszy od Homera do słynnego pożegnania rycerza krzyżowego, znajduje nowe interesujące interpretacje poetyckie w duszy ludu madziarskiego. Pełną finezji np. jest następująca piosenka:

Skrzydła, skrzydła, skrzydełka ma ptaszę,  
 A wielu słodkim matkom serce z bólu pęka,  
 A wielu słodkim matkom serce z bólu pęka,  
 Gdy syn do wojska staje — zaczyna się dlań męka.

Skrzydła, skrzydła, skrzydełka ma wróbelek szary,  
 Wielu młodzieńcom serce z bólu pęka,  
 Wielu młodzieńcom serce z bólu pęka,  
 Kiedy buty żołnierskie sznurową drżącą ręką.

A kiedy mnie powiodą ku polskiej granicy,  
 W stronę ojczyzny mojej jeszcze oczy zwrócę,  
 Serce zapłaczę, serce się zasmuci,  
 Zatęsknię do rodziców i dziewczyny mojej.<sup>26)</sup>

Na innem znów miejscu zakochana dziewczyna nie chce uwierzyć w smutną wiadomość i wówczas młodzieniec oświadcza:

Nie dajesz wiary, żem został żołnierzem,  
 Lecz gdy wyruszę, wówczas mi uwierzysz,  
 Rychło do Polski już wymaszeruje,  
 Wzrok załzawiony ku ojczyźnie zwrócę.

<sup>24)</sup> Magyar népköltési gyűjtemény — Vadrózsak — Szekely népköltési gyűjtemény — Szerkesztette Kriza Iános I Rész, 1911, str. 22.

<sup>25)</sup> Magyar népköltési gyűjtemény. Kriza Iános, op. cit., str. 296.

<sup>26)</sup> Magyar népdalok — Kiadta és bevezetéssel ellátta Kováts Antal. Magyar Könyvtár — Budapest, b. d., str. 23.

Kto z was madziarem, niech mą dłoń uściśnie,  
 Bogu wiadomo, czy mnie spotka kiedy, —  
 Na polu bitwy tysiąc armat czeka —  
 Więc różo moja, zostanę żołnierzem.

A wy mnie póty nie chowajcie, bracia,  
 Póki do róży listu nie wyszlecie,  
 Światłość obłoków niech mi trumną będzie,  
 Na grób niech przyjdzie dziewczę czarnowłose.<sup>27)</sup>

Jest to jedyna pieśń, w której znajduje się wzmianka o wypadkach wojennych; możliwe, że mowa tu o powstaniu 30 czy 63 r., kiedy to Madziarzy walczyli przeciwko Polakom. Ale taka wzmianka, mogąca mieć podstawę realną, jest tak mglista, że do hipotezy podobnej należy odnosić się z rezerwą.

O życiu garnizonowem w Polsce rzadkie wzmianki dochowały się w pieśni ludowej. Ale możemy je mniej więcej odtworzyć na podstawie piosenek żołnierskich, które mówią o życiu garnizonowem we Włoszech. Obco i nieswojo czuł się tam zawsze chłop-Madziar. Inni ludzie, zwyczajem odmienne. Język trudny, dziwny. Niełatwo go sobie przyswoić. Tęskni do kraju. Przybywał wprost z rodzinnej wsi, nie znając nawet Budapesztu; we Lwowie, Krakowie jak i Medjolanie, przerazi go las budynków i pomników, tłum uliczny, życie, które go otoczy. Będzie wzdychał za spokojem własnego kąta. Zmieniając nazwy miast, możemy zastosować doskonale do Polski słynną piosenkę chłopca z Abony:

W Nagy Abony widzisz tylko dwie wieże,  
 A w Medjolanie wież trzydzieści dwie strzela,  
 Lecz droższe sercu dwie wieże Abony,  
 Niż Medjolanu trzydzieści dwie wieże.<sup>28)</sup>

O miłości i kobietach — cudzoziemkach niema wzmianki w Katona-Dalok. Tęsknota za kobietą węgierską, sądząc z pieśni, zda się królować niepodzielnie w sercu żołnierza węgierskiego. Pełna uroku piosenka zaczyna się od słów:

„Dziewczyna węgierska stworzona jest do pocałunków“.

Piosenka ta, pochodząca z ubiegłego stulecia, niewątpliwie była wyrazem tęsknoty jakiegoś żołnierza węgierskiego na obczyźnie. Tę postawę moralną, pełną rezerwy wobec kobiet cudzoziemek, przemilczanie przygód miłosnych, uważać należy za przejaw energii męskiej, militarnej, która idzie w parze z etyką żołnierza węgierskiego. Na obczyźnie żołnierz nie zajmuje się kobietami, choć z drugiej strony podobne ustosunkowanie się Węgra do cudzoziemki łatwiej da się wytłumaczyć przywiązaniem do własnej rasy i kobiety. Do tej kobiety, wiecz-

<sup>27)</sup> Kováts Antal — op. cit., str. 27.

<sup>28)</sup> Magyar népköltési gyűjtemény — Szerkesztik és Kiadja Arany László és Gyulai Pál. I Kötet. Elegyes Gyűjtesek Magyarországon és Erdély különböző részeiben. Pest, 1872, str. 284.

nej i świętej — jak ją określi Elżbieta Bagriana, — która jest żywym łańcuchem wiążącym generacje i rasę.

Dowodem tych przekonań i poglądów jest piosenka przytoczona poniżej, prawdziwie rozbijająca swym naiwnym komizmem:

Gdybym ja dosiadł gniadego konika,  
 Pogałopowałbym do Polski chyżo,  
 Potem do pięknych mych Węgier powrócił,  
 Łzyby spłynęły po rumianej twarzy  
 Lecz jeśli teraz ruszać mam do Polski,  
 Jakże ja Polkę uściskać potrafię ?  
 Gdy ją uściskę — zabolą ramiona —  
 Gdy pocałuję, popłyną łzy moje.<sup>29)</sup>

Nie należy w niej jednak dopatrywać się zamiaru uchybienia kobiecie polskiej. Jest ona prosto wyrazem niechęci, z jaką Węgrzy zwykli się odnosić do cudzoziemek. Nietylko więc rozum i ostrożność, które stworzyły włoskie przysłowie: „Żonę i woły bierz ze swojej ziemi“ — są tego powodem, ale raczej poczucie odpowiedzialności wobec rasy, potomstwa, krwi madziarskiej. Osamotniony, w obcym mu środowisku, niejednokrotnie źle traktowany przez oficerów, zaledwie rozumiejący rozkazy wydawane w języku niemieckim, żołnierz węgierski oczekiwał niecierpliwie chwili powrotu do ojczyzny, godziny, w której mógł powiedzieć:

Droga moja różo, oto powracam do domu,  
 Zjeździłem wszecz i wzdłuż nieznane kraje,  
 I po szerokim świecie się włóczyłem  
 Teraz ojczyzny będę wiernym synem.<sup>30)</sup>

I tak powracał żołnierz-chłop na ziemię swoją rodzinną, której niema równej na świecie w jego mniemaniu, wracał do pracy na roli, do swojej cichej, spokojnej wsi. W niedzielę spotkawszy się w „csardzie“ ze starymi przyjaciółmi, przy dobrem winie, wspomina swoje przygody, gwarzy o krajach, gdzie bywał. I oto nagle ogarnie go tęsknota za Polską, w której kilka lat życia spędził. I pije za zdrowie tego chłopca polskiego, który podobnie jak on sam, pracą swoją czerpie z ziemi bogactwo i dobrobyt swego narodu.

<sup>29)</sup> Magyar népdalok. Vargha Gyula bevezetésével. A Kisfaludy Társaság. Budapest, s. i. d. str. 84. Inny warjant, rzadko spotykany, znajduje się w zbiorze Arany i Gyulai, op. cit., str. 283.

Niestety Niemiec strzyże mi włosy,  
 Gołąbkę moją muszę ja porzucić,  
 W nieznaną wyruszać ziemię,  
 Droga moja różo, już mnie nie zobaczysz.  
 Jakże potrafię wyruszyć do Lwowa ?  
 Jakże ja Polkę potrafię uściskać ? etc.

<sup>30)</sup> Magyar népköltési gyűjtemény — Szerkesztik és Kiadjak Arany László és Gyulai Pál-Csongrádmegyei gyűjtés-szerkesztette Török Károly. Pest, 1872 str. 187.



Użycz, Boże, Polakowi wszelkich Twoich darów,  
 Taniego wina i pieczystego,  
 Soli i plonów obfitych,<sup>31)</sup> —  
 A wrogom naszym przysposób trumny.

Daj Madziarowi, Boże,  
 Zdrowie i spokój,  
 Bogate winobranie i dobrobyt,  
 Piękne kobiety i dobre żonki.

Tym „Bor-dalem“ czyli śpiewem o winie kończymy nasz przegląd ludowej pieśni madziarskiej, która wspomina o Polsce czy też w ten lub inny sposób stoi w związku z wypadkami historycznymi, tyjącami się Polski i Polaków.

\*

Ten krótki przegląd, daleki od wyczerpania poruszonego tematu, posłuży przynajmniej do ustalenia pewnych terminów, pewnych punktów zasadniczych. Możemy tedy stwierdzić, iż częste wzmianki o Polsce w ludowej pieśni madziarskiej są dowodem odwiecznych stosunków między obu narodami. Polska jednak nie jest głównym tematem czy tłem tych pieśni, a ich forma artystyczna nie przewyższa poziomem swym pieśni opiewających inne narody, np. Włochy. O Polsce i Polakach słyszymy jako o ziemi i narodzie związanych serdecznymi węzłami z Węgrami i tylko w pewnych światłocieniach, w nuansach, przy interpretacji poszczególnych piosenek — owa przyjaźń nabiera głębszej, duchowej wagi i to tylko wówczas, jeśli się jest obeznanym z rozwojem kulturalnym i historją obu narodów. Kto zatem mniema, że przestudjowawszy jedynie stosunki, które łączyły Polskę z Węgrami, dotrze do nowych, wielkich rezultatów — ten będzie rozczarowany. Ale rozprawka powyższa, jako przyczynek do całokształtu problemu, zdoła może zachęcić do wejrzenia w wiele doniosłych zagadnień, mających związek z pieśnią ludową Wschodniej Europy, a przede wszystkim — z pieśnią madziarską.

#### ECHI POLACCHI NEI CANTI POPOLARI UNGHERESI.

La vicinanza geografica, le frequenti unioni dinastiche e territoriali valsero a stabilire fra Ungheresi e Polacchi rapporti scambievoli assai stretti ed improntati spesso a cordialità, malgrado la diversità delle razze e delle lingue. I più antichi documenti che riguardano la Polonia nella poësia magiara sono i canti religiosi medioevali, tradotti le più volte dal latino: ma si tratta di semplici accenni di scarso interesse. E'al tempo del Rinascimento o, quando i Magiari o per i loro studi, o per le calamità, successe alla lore patria o per ragioni militari e politiche si recano con maggior frequenza in Polonia, che codesto interesse si manifesta più chiaramente

<sup>31)</sup> W tekście madziarskim czytamy: „A lengyelnek sok borsót“ — (Polakowi dużo groszku), ale prawdopodobnie życzenie dobrobytu odnosi się do zbiorów całego plonu, i tylko rym (koporsót- sôt) poddał to określenie.

Vide: Vargha Gyula, Op. cit., (M. nd.) str. 151.

e con opere di notevole valore artistico. Non solo troviamo a questa epoca echi di avvenimenti e di persone polacche nella poesia di Balassi, il primo grande poeta lirico, ma anche accenni che ci fanno capire come i canti popolari e popolareggianti polacchi fossero diffusi e conosciuti in Ungheria, così che su melodie loro venivano cantate anche alcune canzoni magiare. Questo interesse fra i letterati magiari si ridesterà al tempo del primo Romanticismo, con Bajza che traduce anzi un canto polacco. Opere più vaste, e benchè nate in ambienti colti, più atte a dimostrare la popolarità, della Polonia fra le masse, sono quelle nate fra gli insorti „Kuruc“, di cui gran parte emigrerà in Polonia alla fine disastrosa della guerra. Ma la messe più vasta ci riservano i canti soldateschi sorti nell' ultimo secolo, fra i magiari di guarnigione in Galizia, come soldati austriaci. Vero frutto di una plebe illetterata, questi canti sono un prezioso contributo per comprendere la psicologia del magiaro sotto l'Austria ed il suo atteggiamento verso un paese come la Polonia, suo amico secolare, ed al quale si sente legato da una istintiva, profonda simpatia.

MARJA ZNAMIEROWSKA-PRÜFFEROWA

## RYBOŁÓWSTWO W OKOLICACH DRUSKIENIK (LA PÊCHE DANS LES ENVIRONS DE DRUSKIENIKI)

Okolice Druskienik, to dla etnografa cenny i ciekawy teren badań. Pomimo bliskości ośrodka kuracyjnego, ściągającego oddawna na lato do kilku tysięcy przyjezdnych z całej Polski, okolice te dotychczas nie uległy zniwelowaniu pod względem kulturowym, i nie zatraciły w zupełności dawnych tradycyjnych wartości, zwłaszcza w kulturze materialnej.

Wystarczy wyjść kilka kilometrów poza Druskieniki, aby zobaczyć, ile się jeszcze zachowało piękna dawnych, archaicznych form życia. Piękna w swej prostocie, zakłętego w drzewie, włóknie, wici, w tem, w co tak hojnie natura obdarzyła ten kraj. Każdy niemal dział kultury ludowej na tym terenie może dostarczyć materiałów do głębszych studiów.

Ludność najbliższych okolic Druskienik, wśród której często spotyka się rosłe, jasnowłose i niebieskookie typy nordyczne, jest przeważnie litewska, pozatem polska. Na południowy wschód o 13 klm. od Druskienik, we wsi Zapurwie (gminy Porzecze), mamy już białoruski język. Ciekawą jest ta wieś nad jeziorem Dąb i Maszonka, gdzie ludność dzięki sąsiedztwu i mieszanym małżeństwom mówi po białorusku, po polsku i po litewsku. Druskieniki leżą więc na pograniczu terenu litewskiego i białoruskiego.

Okolice Druskienik pod względem etnograficznym nie są jeszcze szczegółowo zbadane. Jan Czeczot notuje tu pieśni ludowe i pisze „Piosnki wieśniaków z nad Niemna“, r. 1837<sup>1)</sup>. O włościanach tutej-

<sup>1)</sup> Piosnki Wieśniacze z nad Niemna, Dniepra i Dniestra. Wilno 1845. Piosnki Wieśniacze z nad Niemna i Dźwiny, niektóre przysłowia i idjotyzmy. Wilno 1846 i inne.

szych we wstępie pisze tak: „Nie sądzmy, iżbyśmy i od nich nie mogli się czego nauczyć. Wiele się nauczymy z poznawania ich stanu i usposobienia; znajdziemy u nich podania, bajki, powieści i najobfitsze będzie żniwo piosnek, dających poznać ich tkliwe, piękne, delikatne nawet i głębokie uczucia“.

Grób Jana Czeczota z r. 1846 spoczywa pośród wysokich drewnianych krzyży na malowniczym wiejskim cmentarzu w Rotnicy, owiany dziwnym urokiem ciszy i łagodnego smutku.

Zygmun t. G l o g e r<sup>2)</sup> niejednokrotnie przebywa w Druskienikach i prowadzi w okolicy badania archeologiczne i etnograficzne. W latach 1872 i 1890 odbywa też po Niemnie podróż czajką. Opisuje nadniemeńską okolicę Druskienik i podaje nieco terminologii litewskiej.

Eliza Orzeszkowa, czerpiąca w swej twórczości tyle z okolic nadniemeńskich, odbywa z Z. Glogerem podróż po Niemnie i pisze we wstępie do jego książki „Dolinami rzek“, (Warszawa 1903): „Zaznajamiamy się z nadwodną ludnością orylów, prowadzących po Niemnie baty i wiciny, poznajemy jej odrębne cechy, zarobki, sposób życia, narzędzia, któremi pracują“.

W 1859 r. Wł. Syrokomla spędza lato w Druskienikach i tutaj tworzy. Druskieniki i okolice posiadają zatem piękne tradycje.

Badania dotyczące okolic Druskienik prowadziłam w roku 1932. Tam zbadałam następujące miejscowości: 1) Gruta gm. Marcinkańce, 2) Kiernuża gm. Marcinkańce, 3) Nierowo gm. Marcinkańce, 4) Wiciuny gm. Marcinkańce, 5) Rotnica gm. Marcinkańce i gm. Porzecze, 6) Łot-Jezioro gm. Porzecze, 7) Szandubra gm. Porzecze, 8) Zapurwie gm. Porzecze, oraz 9) Druskieniki.

Badania swoje opieram na obserwacji rybołówstwa na Niemnie z Rotniczanką i na następujących jeziorach: Gruta (Grutas<sup>3)</sup>, Ilgis, Łot-Jezioro (Łat-Ażeres), Dąb (Dub) i Maszonka.

W związku z połowami ryb, szczególnie zimowemi, przy których używa się wielkiego niewodu, istnieje podział terenu wód jezior na t. zw. tonie (wałksties), określone starami miejscowymi nazwami. Zanotowałam tu następujące tonie:

#### Tonie Łot-Jeziora<sup>4)</sup>.

- |                              |                   |                |
|------------------------------|-------------------|----------------|
| 1. An apuszès. <sup>5)</sup> |                   |                |
| 2. An budàs.                 |                   |                |
| 3. An buktiàtes mažùkies.    | Buktiàle.         | Mažà buktà.    |
| 4. An bùktos dzidzielès.     |                   | Didielè buktè. |
| 5. An liùngina dārža.        | An lòngino dārže. |                |

<sup>2)</sup> Podróż Niemnem. „Wisła“, 1888.

<sup>3)</sup> Terminy litewskie i białoruskie w pisowni polskiej.

<sup>4)</sup> W pierwszej rubryce tonie z Łot-Jeziora zanotowane są według słów Józefa Malukiewicza ze wsi Łot-Jezioro, w drugiej ze słów Michała Wojksznara z tejże wsi, a w trzeciej według Leonarda Szyksznela ze wsi Szandubra.

Jak widać nie wszyscy pamiętali nazwy toni.

<sup>5)</sup> Miejsce akcentu oznaczam kreską.



6. Am pristajnos.	Am pristajnos.	
7. An regiàlio.		
8. An kałodzinu.		An kałodzinu.
9. An kiahmu.	An kiahmù.	
10.		An rèjsta.
11. Bièlas kàmpas.	Gila kàmpas.	Gilus kàmpas.
12.		Kazàckas.
13. An maczùlas.	Maczùlà.	An maczułu. <sup>6)</sup>
14. Pa szònie.	Pa szònie.	
15. Plikie.		
16. Rabinka.	Rabinka.	Rabinkas.
17. An regiàlio.	Ràgas.	
18. An ùpes.	Upe.	An ùpios.
19. An užołèlio.	Użwołèles.	

#### Tonie jeziora Gruta<sup>7)</sup>.

1. Po sòdzom.	7. An zòcu.
2. Po wiganu.	8. Po gràbem.
3. Po pircù.	9. Pas užwału.
4. Miszkièliu.	10. Po mātulo bałaj.
5. Po bardžùniskie.	11. Po bònku. <sup>8)</sup>
6. Po szalcinies.	12. Po grìszkia wałakiù.

#### Tonie jeziora Ilgis<sup>9)</sup>.

1. Po ciłto. <sup>10)</sup>	4. Po ropièno.
2. Po sanówie.	5. Po stułpè.
3. Po maži meliu.	

#### Tonie jeziora Dab<sup>11)</sup>.

1. Pad pièr.	5. Pad chwòjku.
2. Pad kalnècu.	6. Pad ràdoczku.
3. Chmieliszczè pad rièku.	7. W dūba.
4. Pad sanažàc chmieliszczè.	8. Maczùła.

Nazwy ryb, występujących w okolicach Druskienik w Niemnie i w jeziorach, opieram wyłącznie na relacji szeregu starych miejscowych rybaków. Podaję też nazwy według ich miejscowego określenia. Tabela, zestawiająca ryby, uwzględnia miejsce, w którym dany gatunek ma występować; muszę jednak podkreślić, iż podana tabela zapewne nie wyczerpuje występujących tu ryb i nie daje całkowitego pojęcia o miejscu ich połowu.

<sup>6)</sup> W terminach bez akcentu, akcentu nie zanotowałam, ewentualnie nie mogłam ustalić.

<sup>7)</sup> Informator Józef Waszczyło ze wsi Gruta.

<sup>8)</sup> Słyszałam raczej samogłoskę nosową.

<sup>9)</sup> Informator Józef Waszczyło ze wsi Gruta.

<sup>10)</sup> Słyszałam po o ciłto.

<sup>11)</sup> Informator Marek Łastówka ze wsi Zapurwie.

# Ryby w okolicach Druskienik, podane według terminologii miejscowych rybaków.

L. p.	Nazwa miejscowa	Nazwa polska według ogólnie przyjętej termi- nologii	Nazwa łacińska	Miejsce występowania			
				Dąb	Ilgis	Łot- Je- zioro	Nie- men
1	Węgorzyce*)	Minog rzeczny	<i>Petromyzon fluvialis L.</i>				+
2	Jesiatrù	Jesiotr (zachodni)	<i>Acipenser sturio L.</i>				+
3	Unguris (ungurėj)	Węgorz pospolicity	<i>Anguilla Angu- illa Flem.</i>			+	+
4	Lidiakos	Szczupak	<i>Esox lucius L.</i>	+	+	+	+
5	Łosoś (łososi)	Łosoś	<i>Salmo salar L.</i>				+
6	Strąg (strągi)	Pstrąg górski	<i>Salmo fario L.</i>				+
7	Sygi		<i>Coregonus lavaretus?</i>				+
8	Wiūny (wijuny)	Piskorz	<i>Cobitis fossilis</i>	+		+	+
9	Alszańka	Strzelba	<i>Phoxinus laevis</i>	+			
10	Kleń (szapa- łukas)	Kleń	<i>Squalius cephalus L.</i>				+
11	Jalcy	Jelec	<i>Squalius leuciscus</i>				+
12	Jāzi (jazie)	Jaż	<i>Idus melanotus</i>				+
13	Płóc (płotka)	Płóc biała	<i>Leuciscus rutilus L.</i>	+	+	+	+
	Miakszrēj (miekszrēj)	"	"				
	Žabris	"	"				
14	Krasnopiōry (krasnopiorki)	Wzdreġa	<i>Scardinius erythrophthal- mus L.</i>	+	+	+	+
	Czyrwōna kryłka	"	"				
	Žyžułe (žiezūlos)	"	"				
15	Uklejā (uklējka oklējka)	Ukleja biała	<i>Alburnus luci- dus Heck.</i>	+		+	+
	Aukszlē (oukszlē)	"	"				
16	Sucharēba (suchariēba)	Leszczyk, Krąp	<i>Blicca björkna L.</i>	+	+	+	+
	Sukarēbka	"	"				
	Biērželā	"	"				
17	Liāszcej	Leszcz	<i>Abramis brama L.</i>			+	+

\*) Nazwy ryb podano niejednolicie w liczbie pojedynczej lub mnogiej.

L. p.	Nazwa miejscowa	Nazwa polska według ogólnej przyjętej termi- nologii	Nazwa łacińska	Miejsce występowania			
				Dąb	Ilgis	Łot- Je- zioro	Nie- men
18	Kielb, (kielby)	Kielb	<i>Gobio fluvia- tilis</i> Cuv.	+		+	+
	Kiľbas (kialbėj) kielbũkaj	"	"				
19	Lin (lini)	Lin	<i>Tinca vulgaris</i> Hils.	+	+	+	+
	Linas (linej)	"	"				
20	Kàraś (kràkies)	Karaś	<i>Carassius</i> <i>vulgaris</i> Nils.	+	+	+	+
21	Kàrpi	Karp	<i>Cyprinus</i> <i>carpio</i> L.				+
22	Sumy (szàmas)	Sum	<i>Silurus glanis</i> L.				+
23	Miętuzy (miękos)	Miętus	<i>Lota vulgaris</i> L.	+		+	+
	Mniàk (mniaki)	"	"				
24	Kolùszka (kolùszki)	Kolka	<i>Gasterosteus</i> <i>aculeatus</i>			+	+
	Ragùłas (ragùłkas)	"	"				
25	Jeźgàr (jeźgarze-y)	Jazgar	<i>Acerina cer- nua</i> L.	+	+	+	+
	Èźgies (eźges) <sup>12)</sup>	"	"				
26	Sondacz	Sandacz	<i>Lucioperca</i> <i>sandra</i> Cuv				+
27	Okuń (akuń)	Okoń	<i>Perca fluvia- tilis</i> L.	+	+	+	+
	Aszaris (asza- rēj, aszaraj)	"	"				

Pozatem zanotowałam nazwy ryb takie, jak Białàspiór<sup>13)</sup> (Niemen) oraz Duľ (Jez.-Dąb), których nie mogę zidentyfikować.

#### Narzędzia i sposoby połowu ryb.

- |               |                         |
|---------------|-------------------------|
| 1. Połów ręką | 7. Bucz                 |
| 2. Głuszenie  | 8. Więcierz             |
| 3. Ość        | 9. Czerpak              |
| 4. Wędką      | 10. Brodzień na płozach |
| 5. Sznury     | 11. Brodzień z matnią   |
| 6. Błyskawka  | 12. Kryga               |

<sup>12)</sup> Z g twardem.

<sup>13)</sup> Białàspiór jest to być może *Aspias rapa* Lesk., podana dla gub. grodzieńskiej przez Woronkova w pracy pod tyt. „Rybołówstwo i rybownictwo w Siewiero-Zapadnom Kraje“. Pod red. Zoografa. Moskwa 1907.



13. Włók
14. Klap
15. Siatka

16. Trehubica (zwykła  
i pływająca)
17. Niewód i podwołok

Przechodząc do analizy poszczególnych sposobów łowu, rozpoczne od najprymitywniejszego sposobu łowu ręką, kolejno rozpatrując inne.

1. Połów ręką. Ręką łowią ryby dzieci w Rotniczance, przy ujściu jej do Niemna i w jeziorach. O rybach t. zw. *ragułkach* (*ragùłs*), mówią rybacy, że to tylko „paskudzi jezioro“, że to „kaliectwo jeziora“. Łowią też inne ryby pod kamieniami, a opowiadają również, że w Niemnie, gdy po odwilży zamarznie woda, łapią czasem rękami do 10 kg. ryb.

Kijami rzadko zabijają ryby przy samym brzegu Niemna.

2. Głuszenie. Głuszą tu ryby w zimie pod lodem w Niemnie i na jeziorach zapomocą drewnianego młota, zwanego *kùjes*, *kùlè*, *kujàles*, *kùłs* albo *szlaha* [Z]<sup>14</sup>), *kałatùszka* lub *kàpor* [Z]. Następnie wydobywają ryby ręką lub czerpakiem.

3. Ość. Do dziś jeszcze istnieje tu pierwotny sposób łowienia ryb zapomocą przebijania ich żelazną ością (*oścì*, *zèberklèj*), którą rybak zazwyczaj trzyma w ręku, czasem jednak z pewnej odległości rzucają nią w rybę.

Możemy tu wyróżnić kilka typów ości: a) żelazna nasada, długości 14 cm., wygięta do góry, na swych końcach tworzy dwa boczne zęby, ozdobna tulejka, w którą jest wbite drzewce, przechodzi przez środek nasady, tworząc środkowy ząb; pozatem dwa zęby zagięte jednostronnie, wbite są bezpośrednio w nasadę. (Ryc. 1 f.). b) Szeroka drewniana nasada o wymiarach 13×9 cm., wbita jest w rozwidlone drzewce. Zęby w liczbie ośmiu, bezpośrednio wbite w drewnianą nasadę, zagięte dwustronnie. (Ryc. 1 e.). c) Żelazna nasada o wymiarach 29 cm.×2<sup>1</sup>/<sub>2</sub>, złożona z dwóch części, połączonych zapomocą krótkiej żelaznej listewki, wpuszczona jest w drzewce. Dziewięć zębów dwustronnie zaciętych płasko przybito do boków nasady. (Ryc. 1 g.).

Łowi się ryby ością w dzień i w nocy, paląc ogień w drucianym koszu (t. zw. *kagàniec*, *gagàniec*, *gagànczios*), płynąc w czółnie lub czajce.

4. Wędką. Wędką (*mieszkieà*, *wùda*[Z], *ùda*[Z]) łowią tu pospolicie. W lecie łowią „na żywca“, w zimie zaś na przereblu kładą kijek i zapomocą niego spuszczaają wędkę.

Na przynętę używają chróstki (*sipkos*), „robaki“ (*slièkos*), ważki (*strièłos*), małe rybki i „różne żywioły lecające“.

5. Sznury. Pospolicie łowią na Niemnie zapomocą zarzucania na noc sznurów (*szniùry*, *szniurèj*), długości około 12 mtr., do których końców umocowane są kamienie, aby ich prąd nie unosił. Mniej więcej co dwa metry przywiązuje się do tych sznurów krótsze sznurki około pół metra długości, t. zw. *tròki* (*tarakèj*). Rano wyciągają je zapomocą małej drewnianej kotwiczki (t. zw. *dràczka*, *ànkier*, *rakiacis*). (Ryc. 1 h).

<sup>14</sup>) Literą [Z] oznaczam terminy, pochodzące z białoruskiej wsi Zapurwie.

Na haczyki, na przynętę, zakładają małe kielbie, robaki, groch, ugotowany z sadłem i cykorią, kartofle lub węgoryzce czyli małe minogi. Często widzi się na Niemnie czajkę z rybakiem, który miarowym ruchem zarzuca na wodę sznury. (Ryc. 2).

6. Błyskawka. Błyskawkę (błyskawka, błistnia,



Ryc. 1. Sprzęty i narzędzia rybackie, a = szufel do wylewania wody z czajki (Druskieniki), b = szufel do zmiany wody w czółnie (Szandubra), c = wiejałka używana również do wylewania wody (Gruta), d = pływak (płudie) od niewodu (Łot-Jezioro), e), f), g), = ości — Druskieniki, h = draczka do wyciągania sznurów na Niemnie (Druskieniki), i = kamień do siatki (z okol. Druskienik), j = pływak od niewodu ze wsi Łot-Jezioro, k = pływak od niewodu (okol. Druskienik), l = iglica do wyrobu sieci (Łot-Jezioro), m = iglica do wyrobu sieci (Szandubra), n = kamień z gliny do obciążania siatki (Kiernuża), o = kamień z gliny do obciążania trubicy (Szandubra), p = pływak od siatki (Druskieniki), r = pływaki od siatki (Kiernuża). Zmn. około 6 razy. (Ze zb. Muz. Etnograf. U. S. B. w Wilnie).

Fot. M. Znamierowska-Prüfferowa.



blèsznia [Z]), robią z cyny, odlewając ją w foremce z drzewa lub kartofla; łowią nią dość często w Niemnie i w jeziorach.

7. Bucz (bùczius, bùcza) kryty siatką, (wysoki 50 do 90 cm. o średnicy dolnej obręczy od 35—55 cm.) pospolity szczególnie na jeziorach (Ryc. 3). Dawniej podobno były tu używane bucze plecione z łoży.

8. Więcierz (wenteris, wientaris, wienciår [Z] pàry, pòros), występuje tu w dwóch postaciach. Jeden typ posiada pięć obręczy, krytych siatką, w której zrobiono dwa gardła (girkłè). Od największej obręczy, o średnicy około 70 cm. odchodzą dwa skrzydła spàrnas, kryłò [Z], długości około  $2\frac{1}{2}$  mtr., szerokości około 60 cm.

Drugi typ to więcierz o jednym skrzydle, długości około  $3\frac{1}{2}$  mtr., szerokości około 50 cm., zakończony w obu końcach pięcioma obręczami, z których największa ma średnicy zaledwie 50 cm. Wielkość oczek w obu typach wynosi 2 cm.

Więcierzy używają na Niemnie i na jeziorach cały rok. W zimie wyrębiają przereble i łowią ryby więcierzem, spuszczać go pod lód.

9. Brodzień na płozach (na pałazòch [Z]) prawdopodobnie wychodzi tu zupełnie z użycia. Spotkałam go tylko raz we wsi Zapurwie.

10. Brodzień z matnią. Brodzień (bradzinis) — sieć składająca się z dwóch skrzydeł długości około  $3\frac{1}{2}$  mtr. i matni (matnia) długości około 185 cm. do 250 cm. Końce skrzydeł przywiązane są do dwóch kijów (kobyłki) długości około  $1\frac{1}{2}$  mtr. do 2 metr. Szerokość skrzydeł przy kijach wynosi około 2 mtr., przy matni zaś około 3 mtr. Wielkość oczek — 1 cm.

Sieć ta, dość pospolicie używana na jeziorach, niegdyś podobno robiona była z rzadkiego płótna, tkanego na krosnach i zwała się wåtą. Brodnem w okolicy Druskienik do dnia dzisiejszego łowią kobiety.

11. Czerpak (sàm cis, sòmiec) jest to worek z siatki, osadzony na łukowatej obręczy (o nasadzie około 160 cm.; wysokość obręczy około 60 cm.), umocowanej do kija długości około 3 mtr. Wielkość oczek wynosi około 1 cm. Łowią nim ryby, przyciskając do dna i ciągnąc do siebie. Jest to bardzo pospolita sieć, szczególnie używana na wiosnę, gdy woda jest mętna. (Ryc. 4).

Pozatem znają tu również małe czerpaki (nasada obręczy — około 60 cm., wysokość — 40 cm., długość kija — około 2 mtr.), które stosują przy połowie zimowym „jak ryby wzdychają pod lodem“.

12. Krýga (krìgas) workowata sieć, długości około 4 mtr., osadzona na dwóch kijach, z których jeden ma długości około  $4\frac{1}{2}$  mtr., do niego przywiązana jest jedna część worka na przestrzeni około 3 mtr.; drugi kij ma około  $2-2\frac{1}{2}$  mtr. długości. Worek na końcu ma szerokości około  $1\frac{1}{2}$  mtr. i rozszerza się, zbliżając do kijów. Sieć tę, obciążoną kamieniami, spuszcza się na dno, krótszy kij wkręca się w dno bliżej brzegu, a dłuższy stawia się między dwa white w dno kółki. Sieć osadzona jest na sznurku górnym i dolnym (t. zw. obòra).



Rybak, siedząc na brzegu, trzyma sieć za oba sznurki, przywiązane do końców worka. Gdy ryba wejdzie do wnętrza, sznurek drgnie, rybak zaś pociąga sznurek, zamyka sieć i wyciąga.

Łowią krygą na wiosnę, jak łód zejdzie, szczególnie gdy woda jest duża.

Niektórzy rybacy twierdzą, iż kryga zjawiała się tu dopiero przed kilku laty. Wymaga to bardziej skrupulatnego stwierdzenia.

13. Włók (włòka, wiedzièja) — workowata sieć około  $2\frac{1}{2}$  mtr. długości, rozpięta na dwóch kijach, z których jeden ma około 1 mtr., drugi około 5—6 mtr. długości. Do sieci tej przywiązane są sznury, t. zw. stróże, które rybak trzyma na palcu; gdy poczuje rybę, wówczas ściąga sieć i podnosi kije.



Ryc. 2. Połów ryb na sznury na Niemnie w okolicy Wiciun.

Fot. M. Znamierowska-Prüfferowa.

Łowią włókiem na Niemnie, ciągnąc go z dwóch czajek.

14. Klap (kliàpas, klep, klèpa, ew. klàpa, jez-gàrník) jest to mały niewód o skrzydłach długości około  $3\frac{1}{2}$ —10 mtr., długość matni wynosi około 8 mtr. Do skrzydeł przywiązuje się starą, skręconą na sznurze sieć, (t. zw. zamuty, zamutaj, kałtuny), długości około 60—70 mtr. i słomę. Zamuty te, sunąc po dnie, straszą ryby.

Nazwę klap i zamuty stosują do całej sieci lub też do części, przywiązanej na sznurze.

15. Siatka (cinkłas, sietka [Z]) — jednowarstwowa sieć, tworząca ściankę. Oczka (akis) wynoszą około 4 cm. średnicy, długość

sieci około pięciu mtr., szerokość około 180 cm. U góry osadzone są t. zw. pła uki [Z], (łantiàłes Ryc. 1 p), u dołu kamienie (akmòj) zawiazane w gałganki, w starą siatkę (Ryc. 1 i) lub też ołowiane ciężarki.

Zastawiają siatkę na noc od wiosny do zimy.

16. Trehubica, (trùbica, treùbnica, trùbnica[Z], gant[Z], gántas) — trójwarstwowa sieć zastawna, długości około 50 mtr., szerokości  $1\frac{1}{4}$  mtr. Środkowa gęsta sieć zwie się cinkłás, a boczne rzadkie ścianki rêtis, ratùlis, riec [Z] i hustàja siètkà [Z].

Sieć osadzona jest na sznurku, zwanym prawie we wszystkich większych sieciach pawara (górný i dolný sznurek — t. zw. wier szucinie i apacinie pawarà). U góry pływaki z kory, t. zw. płudies (plùdiàłes Ryc. 1 r), u dołu „kamienie“ z gliny (Ryc. 1 n, o)

Łowią tą siecią na jeziorach w dzień, zapędzając ryby bołtąkiem (bułtòkas, bołtòkas i boutàcz [Z]).

Na Niemnie używają pływającej trehubicy (pławucza trehubica). Ma ona około 5—6 mtr. długości. Łowi się nią, płynąc w czajce po Niemnie: jeden rybak wiosłuje, a drugi ciągnie trehubicę za łodzią.

17. Niewód (niàwadas) — wielka sieć o matni (matnià) długości około 20 mtr. i dwóch skrzydłach (sparnàj), długości około 70 mtr.<sup>15</sup>), używana w lecie i w zimie na jeziorach. Koniec matni nazywa się kutel (kutiàlis). Część matni przy skrzydłach — paragèj (paròhi). Do górnego sznura, na którym osadzono niewód, uwiązane są pływaki (plùgias, plùdie, pła uki) z drzewa sosnowego, jodłowego i kory (Ryc. 1 d, j, k) u dołu ciężarki. Znaki na skrzydłach zrobione ze sznura, potrzebne do ułatwiania równomiernego wyciągania niewodu, nazywają się guzłè [Z] (np. pierwszy guzièł, drugi i t. d.). Robią też ze słomy na skrzydłach znaki (znòkaj). Do końców skrzydeł przywiązane są liny, t. zw. kobyły (kumielèj a. kumiàlis, kabýła [Z]). Niewodem łowi w lecie 8 ludzi z dwóch czajek. Przeważnie łowią z brzegu zataczając siecią półkole. Jeżeli jednak łowią w środku jeziora, wówczas dla umocowania czajek wbijają w dno żerdzie (prikra). Na czajce umieszczają kołowrót (kałwaràtas), na który nawijają liny niewodu. Aby się niewód nie zatapiał i nie zaczepiał, przywiązują do niego słomę lub gałęzie, t. zw. rìzej.

W zimowym niewodzie do końców skrzydeł uwiązane są dwa sznurki, t. zw. kobyły (kumiàlis), dalej idzie kanat albo t. zw. wieròuka [Z], wìnda [Z], mugawka (mygouka [Z]) i wreszcie żerdź (szàtra).

Przy zimowym połowie używają następujących narzędzi pomocniczych:

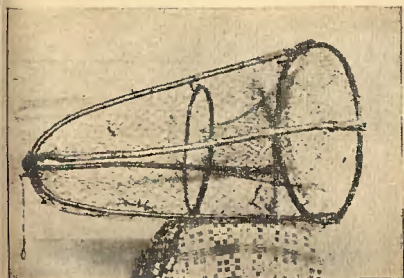
1) piejkenà, (piejkanà, pièsznia [Z]), czyli żelazne ostrze, osadzone na drągu do wyrebywania przerebłi; 2) łopata;

<sup>15</sup>) Długość skrzydeł i matni niewodu nie jest stała, zimowy niewód jest znacznie większy niż letni.



3) mały czerpak (czerpòkas), osadzony na żelaznej obręczy, służy do wyjmowania lodu z przerębli; 4) kàuka (kàukos, kliuczka[Z]) czyli rodzaj haka drewnianego do regulowania ruchu żerdzi (rzadko tu używana); 5) widły (szàkies, sachariè[Z]) do popychania żerdzi pod lodem i 6) baba (bobà), czyli rodzaj bączki na sankach, na którą zakłada się krzyżak (matariš, mòtar' [Z]) i nawija się nań liny.

Zanim rozpocznie się zimowy połów na jeziorze, najbardziej doświadczony i specjalnie opłacany starszy rybak, kierownik połowu, t. zw. gàlmistro (gàjmistr[Z], zawodnik, zawodniczy, burs, podobno dawniej zwany z awadjàszem [Z]) wybiera toni (wałksties), czyli określone miejsce połowu i „jodełkami” lub



Ryc. 3. Bucz na ryby ze wsi Łot-Jezioro. Zmn. około 24 razy (Ze zb. Muz. Etnograf. U. S. B. w Wilnie).



Ryc. 4. Samcis czyli czerpak we wsi Łot-Jezioro.

Fot. M. Znamierowska-Prüfferowa.

czem innym oznacza miejsca, w których będą rąbać przeręble. Przeręble rąbią tak zwani pejkinikas (pieszniâr[Z], siakàcz [Z]).

Pierwszy duży przerębel, do którego spuszcza się niewód wraz z żerdzią, nazywa się zapustnia (zapuśnià[Z]). Następnie niewód zostaje pod lodem posuwany dalej zapomocą wideł poprzez mniejsze przeręble (akietajties, prałòmki[Z]). Robią to tak zwani żerdagòny (żèrdniki [Z], szatrawaris). Żerdź płynie pod lodem i utrzymuje liny, które ciągną i nakręcają na babę tak zwani bòbiniej (bàbniki [Z]).

Na drugim końcu toni wyrąbany jest duży przerębel do wyciągania niewodu, t. zw. wýmà (wimà).

Przy zimowym połowie rybacy noszą skórzany fartuch, t. zw. za-tuła (chwartuch[Z]) i skórzane rękawice (pirsztinies, rukawíce [Z]).

Podwołok (podwołoka) jest to mały letni niewód o skrzydłach długości około 30 mtr.



## Raki.

Raki (waz̃inies) łowią tu ręką lub czerpakiem (sam-cis), takim samym jak łowią ryby. Łowią raki na ogień, który palą w kagańcu (gag̃anczios).

### Sprzęty i narzędzia pomocnicze.

Wszystkie sprzęty rybackie, ogólnie biorąc, określają tu rybacy jako rybackie statki (noczinos, rybnyje narędzia [Z]).

1. Jaz. Dość rzadko na jeziorach lub na Niemnie stawiają tu rodzaj płotu z kamieni i pali, przeplatanych gałęziami (t. zw. jaz, jèzdas, jèzdej, katùch[Z], tamowànie). Między ściankami jazu stawiają zazwyczaj w środku bucz albo więcierz.

2. Czółno. Czółno (tuòtas, miedziagà, czòwien[Z]) (Ryc. 5) spotyka się na Niemnie dość często, rzadziej na jeziorach.

Do dnia dzisiejszego wyrabiają w Druskenikach i w okolicy czółna wąskie o ostrym dziobie, drażone z jednego pnia. Czółno, przeważnie sosnowe, ma około 4—5 mtr. długości i około 50—70 cm. szerokości. Podobno dawniej przybijano doń po bokach rodzaj skrzydeł z desek (t. zw. aplawinos, plàuchi). Przed trzydziestu laty jeszcze wyrabiano na Niemnie czółna drażone, zaopatrzone na jednym końcu w rodzaj czopa czy rączki jak to podaje Gloger<sup>16)</sup>.

Na końcu czółna znajduje się wydrążenie, napelniane wodą, przeznaczoną na przechowywanie złowionych ryb w stanie żywym.

3. Czajka (nazwa stara, powszechna i pospolita) jest to sosnowa łódka zbita z desek (Ryc. 6), występująca tu w kilku odmianach. Dno zostaje wzmocnione przez odpowiednio zakrzywione drągi, (t. zw. krywùli, krywulej).

Do wiosłowania używają przeważnie jednego wiosła (irkłas, wiasłò [Z]).

4. Szufel (szùplis, kàuszas, kòuszyk [Z], wyluka[Z] albo wiejauka[Z]) (Ryc. 1 a, b) służy do wylewania wody z czarjki lub z czółna i do zmieniania wody w tej części czółna, która służy do przechowywania żywych ryb.

Do wylewania wody z czarjki lub czółna używają często t. zw. wiejauki, służącej zarazem do wiania zboża. (Ryc. 1 c).

### Sprzęty do przechowywania żywych ryb.

5. Kosz (kàszikas, wòrża, òrża) (Ryc. 7 i 8) — rodzaj owalnego lub okrągłego kosza, plecionego z łoży, w którym trzymają

<sup>16)</sup> Gloger Z. Dolinami rzek. Warszawa, 1903.

Bat (botas), od dziesiątków lat używany na Niemnie, znany był tu jedynie jako środek przewozowy, służący do transportu cegieł, zboża lub innych towarów z Grodna i Mostów. Podobno bat zabierał około 12—20 ludzi, gdyż liczył 6—8 mtr. długości i ponad 3 mtr. wysokości, a zrobiony był z desek grubości 4—5 calowej. Bat ten posiadał z tyłu wiosło do regulowania drogi z biegiem Niemna. W górę rzeki ciągnęło go około dwunastu ludzi, jeden zaś kierował wiosłem. Dziś batów takich nie widzi się już w okolicy Druskenik.

w wodzie żywe ryby. Przechowują je też w wodzie w skrzyniach (s k r i n i a) lub w rodzaju torebek (c i n k ł a ł i s), z siatki konopnej.

### Wyrób sieci.

6. Iglica i deszczułka. Sieci „wiążą“ tu zapomocą iglicy (miekstuwè, hołka[Z] i deszczułki (łantiàłè,



Ryc. 5. Czółno na Niemnie pod Druskienikami.

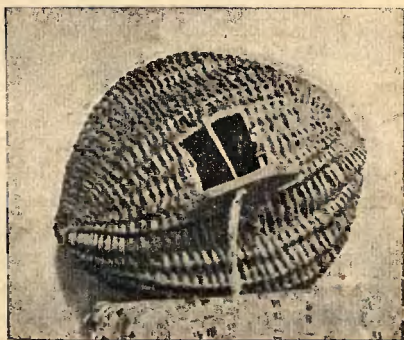


Ryc. 6. Czajka we wsi Zapurwie na jez. Dąb.  
Fot. M. Znamierowska-Prüfferowa.

ł a p à t k a [Z]). Robią iglice z brzozy, dębu, grabu i jesionu. (Ryc. 1 ł, ł, m). Sieci wiążą tu mężczyźni i kobiety z konopi, lnu i bawełny.



Ryc. 7. Kosz na żywe ryby ze wsi Szandubra. Zmn. około 24 razy. (Ze zb. Muz. Etnograf. U. S. B. w Wilnie).



Ryc. 8. Kosz na ryby z okol. Druskienik. Zmn. około 12 razy. (Ze zb. Muzeum Etnograf. U. S. B. w Wilnie).

Fot. M. Znamierowska-Prüfferowa.

Suszą sieci zazwyczaj na kijach wbitych w ziemię (t. zw. wi è s z a ł k o s, szòstki). Mniejsze sieci takie jak w i è c i e r z e suszą na palikach, wbitych w dno jeziora niedaleko od brzegu.



7. *Ż a b k i* (*ż à b k o s*), czyli rodzaj żelaznych haków do chodzenia po lodzie używano tu dawniej. Dziś pamiętają je tylko starsi ludzie.

### Przesady rybaków.

Niestety niewiele przesądów udało mi się znaleźć na tym terenie. Zapewne było ich znacznie więcej, dziś jak i inne wytwory kultury duchowej ludu zaginęły, lub uległy degeneracji.

Znane tu są następujące przesady:

- 1) Żle jest spotkać idąc na ryby zająca, babę, księdza lub popa.
- 2) Na pierwszą złapaną rybę należy popluć dla powodzenia.
- 3) W poniedziałek nie należy zaczynać połowu.
- 4) Żle oczy mogą zaszkodzić.
- 5) Dobrze jest zrobić początek „na pełni“, wówczas sieć często będzie pełna.

6) Najlepiej zaczynać wiązać sieć, albo „blesznia wylwać“, gdy jest cicho, albo kiedy wszyscy pójda spać.

Niektórzy rybacy uważają Świętego Piotra za patrona rybaków i przy połowie ryb proszą go o pomoc.

Jak widzimy, w okolicy Druskienik, dzięki obfitości wód, rybołówstwo jest wyraźnie rozwinięte i dość zróżniczkowane oraz posiada bogaty słownik rybacki, którego jeszcze nie wyczerpuje niniejszy szkic.

Mówiąc o języku rybackim, trzeba podkreślić, iż język litewski, odwieczny na tym terenie, stworzył większość terminów rybackich. Późniejsze nawarstwienia białoruskie i polskie odegrały w języku rybaków tutejszych mniejszą rolę.

Najwybitniejsze różnice w terminologii okolic Druskienik dotyczą białoruskiego języka, który w odróżnieniu od innych wymienionych tu wsi litewskich, panuje we wsi Zapurwie (gmina Porzecze).

Jako przykład można tu wymienić nazwy toni na jeziorze Dąb we wsi Zapurwie (zob. tonie) oraz szereg nazw sprzętów rybackich jak: *wù d a*, *k r y ł ò*, *s i è t k a*, *p r a ł ò m k i* i t. p.

Naogół zachodzi duża trudność przy ustalaniu zasięgów określonych nazw, gdyż rybacy zawodowi w związku z grupowymi połowami wielkim, zimowym niewodem, odbywają wędrówki z jednej wsi do drugiej zależnie od tego, gdzie się odbywa wielki połów ryb.

Zawodniczy, jeden z najstarszych rybaków, wraz z innymi często kieruje połowami w kilku gminach.

Rybacy więc przenoszą terminologję rybacką ze wsi do wsi. Stąd często w tej samej miejscowości spotyka się nazwy białoruskie obok litewskich, lub też ten sam rybak dany sprzęt określa raz po litewsku raz po białorusku lub po polsku. Dzięki temu analiza terminów rybackich wymaga dużej ostrożności.

*Z Zakładu Etnologii U. S. B. w Wilnie.*

### R É S U M É.

En 1932 l'auteur a étudié la question de la pêche dans le Niemen et dans les lacs à Druskieniki et dans les villages suivants: Gruta, Kiermuża, Nierowo, Wiciuny, (commune collect. Marcinkańce) Rotnica (communes Mar-



cinkańce et Porzecze), Łot-Jezioro, Szandubra et Zapurwje (commune Porzecze) appartenant tous au district de Grodno.

La population des villages sus-mentionnés est en majeure partie lithuanienne avec une petite minorité polonaise. Seul le village Zapurwje est habité par des Russes-Blancs.

L'auteur énumère les anciennes appellations des parties des lacs Łot-Jezioro, Gruta, Ilgis et Dąb sur lesquelles la pêche est pratiquée, les appellations locales des salmonidés, pêchés dans ces lacs, il décrit aussi les manières de pêcher usitées dans la région: 1. la pêche à la main, 2. à coups de batraque, 3. au harpon, 4. à la ligne, 5. à la palangre, 6. à l'émerillon, 7. à la nasse, 8. au verveux, 9. à l'épuisette, 10 et 11 au filet à tir, 12. au filet à volet, 13. à la senne, 14. au chalon, 15. au barrage, 16. au tramail, 17. au petit et grand filet à traîne. Vers la fin de l'article l'auteur décrit les ustensiles et les outils de pêche employés par les habitants de cette contrée. Ce sont le gord, le canot, la nacelle, le puisoir, les paniers pour garder les poissons vivants et les navettes servant à faire les filets.

À la fin de l'article sont mentionnés plusieurs préjugés en rapport avec la pêche.

*De l'Institut d'Éthnologie de l'Université Etienne Batory, Vilno.*

MARJA ZNAMIEROWSKA-PRÜFFEROWA

## PASKI W OKOLICY DRUSKIENIK

(LES CEINTURES DES ENVIRONS DE DRUSKIENIKI)

Opracowując w 1932 roku rybołówstwo okolic Druskienik, zwróciłam uwagę na zanikający tu obecnie wyrób pasków.

Teren badany, o przeważającej ludności litewskiej, pozatem polskiej, w białoruskiej wsi Zapurwie (oznaczonej w tekście literą Z) graniczy z terenem zamieszkałym przez ludność białoruską.

W badaniach swoich uwzględniłam następujące miejscowości: Kiermuża gm. Marcinkańce, Wiciuny gm. Marcinkańce, Rotnica gm. Marcinkańce i gm. Porzecze, Łot-Jezioro gm. Porzecze, Szandubra gm. Porzecze, Zapurwie gm. Porzecze oraz Druskieniki.

W okolicach Druskienik do dziś zachował się zwyczaj tkania pasków (j u o s t a s , p o j a s [Z]) zapomocą małych krosienek nicielnicowych.

Tkanie nicielnicowych pasków rozpoczyna się od snucia nici osnowy (m i a t m i n i s , a s n o w a , [Z]), które zaczepia się o kołki w ścianie, płocie (Ryc. 1), o jakieś hakowate przedmioty lub o nogę (a n k o j o); nici snuje się, tworząc z nich koło, ilość nasnutych nici będzie stanowiła szerokość paska, obwód koła będzie jego długością.

Po nasnuciu odpowiedniej ilości nitek, tkaczka, mając jeden koniec pasma, stanowiącego zamknięty krąg, zaczepiony o jakiś hak, drugi przywiązuje sobie na brzuchu lub zapomocą patyczka zakłada za pasek i rozpoczyna pracę.

Mając nasnutą odpowiednią ilość nitek, bierze rodzaj drewnianych widełek, na które zakłada co drugą nieparzystą nić osnowy w ten sposób, iż kolejno jedna nitka idzie pod spód, druga na wierzch każdego ramienia widełek.

Po nabraniu nieparzystych nici osnowy, uwiązuje je mocno do patyczka (s k i è t a s) i podnosząc je tworzy ziew, umożliwiając przeptykanie nici wątki (a u d m i è n o s, w u t ò k).

Nici, przeznaczone na wątek, zwija w kłębek (czasem nawija je na rodzaj igliczki, takiej jaka służy do wiązania sieci) i po podniesieniu



Ryc. 1. Litwinka przy robocie paska w Rotnicy.

Fot. M. Znamierowska-Prüfferowa.

nieparzystych nici osnowy, palcami przekłada nić wątki starając się uszczelnić je i wyrównać również palcami.

Następnie zapomocą wtórnego ziewu, utworzonego przez związanie nici na rodzaj pętli, podnosi parzyste nici osnowy i znowu przekłada nici wątki.

W zależności od projektowanego ornamentu podnosi odpowiednie nici osnowy, pod którą przechodzą nici wątki. Barwny ornament tworzą nici osnowy, uprzednio nasnute według projektowanego ornamentu. Nici tworzące ornament nie są wetkane pomiędzy nici osnowy, lecz leżą na podkładzie, utworzonym również z nici osnowy oraz z wątki. Krótszy lub dłuższy ścieg ornamentu zawsze idzie wzdłuż



paska, czem się różni od naszych typowych tkanin, w których nici wątki idą poziomo w stosunku do osnowy.

Długość paska waha się mniej więcej od półtora do 3 mtr., szerokość od półtora cm. do 7 cm. Zazwyczaj pasek zakończony jest rodzajem frenzli (t. zw. *trapkè j*).

Barwy, szczególnie w szerszych pasach ulubione w okolicach Druskienik to biała i czerwona, biała i niebieska, biała i zielona i biała i fioletowa. Przytem tło stanowi kolor biały. Każdy pasek posiada obramowanie swego charakterystycznego ornamentu (*r a s z t a s*) (Ryc. 2 i 3).

Paski te charakteryzuje ornament geometryczny, występujący często w postaci różnego rodzaju: 1) gwiazd, ułożonych z kwadratów lub rombów, zakończonych rodzajem promieni (np. t. zw. *rożale* Ryc. 2 b i c), 2) grabi, ułożonych ukośnie, pojedynczo lub dwójga grabi ułożonych do siebie równolegle, w położeniu ukośnem (t. zw. *grebłalis* Ryc. 3 e), 3) kwadratu przekreślonego nakształt koperty (np. t. zw. *gramatie* Ryc. 3 g), 4) drobnych kopytek i całego szeregu innych form, częstokroć bardziej skomplikowanych, jak np. widzimy na Ryc. 2 a.

Kwestja nazw ornamentów, opierająca się na podobieństwie wzoru do różnych przedmiotów, jak kwiaty, zwierzęta i t. p. wymaga gruntownego zbadania. Dziś wraz z zanikiem wyrobu pasków idzie zapomnienie nazw wzorów. Zdarza się, iż ten sam wzór różnie określają.

Ciekawe jest zjawisko przekazywania umiejętności różnych wzorów na paskach, wyłącznie drogą tradycji ustnej.

Dziewczęta już zamlodu uczą się od swoich matek i babek tkania i pamiętają ilość nici, stanowiących ornament oraz kolejność ich podnoszenia. Częstokroć nazwę ornamentu łączą z ilością nitki, tworzących wzór i określają dany ornament np. jako „jodełkę na pięć“ (nitki) i t. p. zanotowałam tu następujące miejscowe nazwy ornamentów:

1) *agłaly*, *agłale* (jodełka)<sup>1)</sup>; 2) *grebłalis*, *hrabièlki* [*Z*] (grabki) Ryc. 3 e; 3) *dzwilipis grebłalis* (podwójne grabki); 4) *krèjwas grebłalis* (krzywe grabki); 5) *gram-*



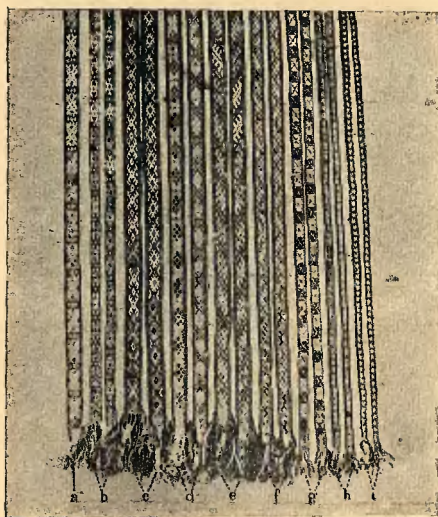
Ryc. 2. Juosty z okolic Druskienik, a = Wiciuny, b = Rotnica (*rożale*), c = Rotnica, d = Druskieniki e = Wiciuny (*gwajzdikas*), f = Druskieniki. Zmn. około 14 razy. (Ze zb. Muz. Etnograf. U. S. B. w Wilnie.)

Fot. M. Znamierowska-Prüfferowa.

<sup>1)</sup> Dowolne tłumaczenie autorki.



tiële (list) Ryc. 3 g; 6) tris graumatùkies (trzy liściki); 7) gwajzdzikas (gwoździki); 8) krýżikami [Z], (krzyżyki); 9) oszka nàgis, woszka nagieliu, kazini stupiën-czyk [Z] (koźle pazurki) Ryc. 3 i; 10) rožùkie albo rožàły (różyczka); 11) spalgieniële (kropelka); 12) suràlis, syr-czykami [Z] (serek); 13) warłàły (żabka); 14) wàrnakis albo wàrnos akitio, warony òkami [Z] (wronie oczy); 15) wežàlis (raczek); 16) žirgiàlis, konikami [Z] (konik); 17) žusia žàrnos (gęsia kiszka).



Ryc. 3. Juosty z okolic Druskienik, a = Wiciuny, b = Kiermuža (rozafe), c = Druskieniki, d = Rotnica, e = Kiermuža (greblialis), f = Rotnica (žirgialis), g = Kiermuža (gramatiële), h = Rotnica, i = Rotnica. Zmn. około 14 razy. (Ze zb. Muz. Etnograf. U. S. B. w Wilnie)

Fot. M. Znamierowska-Prüfferowa.

Tkanie pasków zapomocą krosienek nicielnicowych znane jest na Białorusi, Polesiu, Litwie, Łotwie<sup>2)</sup> i w innych krajach<sup>3)</sup>.

Podobno dawniej w okolicy Druskienik tkano szersze pasy (około 15 cm. szer.), na zwykłych krosnach lub też kręcono je na krosienkach tabliczkowych, które dziś tu zanikły.

Obecnie w okolicy Druskienik paski używane są przeważnie przez mężczyzn do przepasywania wierzchniej odzieży. Jeszcze do niedawna z pasków takich robiono lejce (wagiàłas).

Podobno niegdyś ksiądz, jeżdżąc po kołędzie, zbierał we wsiach juosty i z większej ilości (około 50) zeszywał kapy do przykrywania koni.

Najpoważniejszą jednak rolę odgrywały paski w obrzędach weselnych. Każda niemal młoda dziewczyna już od dzieciństwa robiła sobie zapas pasków na wesele. Czasem już w drodze, jadąc z mężem po ślubie do domu, zarzucała paski na konie, lub też po ślubie gdy pan młody

przywoził żonę do domu i brał do tańca, młoda zawiązywała mu paski na szyi albo zawiązywała spodnie, a białe ręczniki rzucała na szyję. Musiała też paskami powiązać swych druhbów lub braci męża.

Zazwyczaj szersze i najpiękniejsze pasy dostawał pan młody, węższe zaś rozdawała młoda družbom i rzucała tym, co śpiewali na weselu. (Obecnie zamiast pasków ofiarowują družbom ręczniki).

<sup>2)</sup> K. Moszyński *Kultura Ludowa Słowian*. I. Kraków 1929. Lietuvišku Juostu Raštai. Kaunas 1928. Sodžiaus Menas. 4. Juostos. Kaunas 1932.

<sup>3)</sup> Zasięg tej techniki nie jest jeszcze dostatecznie zbadany.

Tradycje weselne jeszcze dziś żywo istnieją w pamięci starych kobiet, które ze wzruszeniem opowiadają o dawnych zwyczajach i chętnie śpiewają piosenki weselne, związane z momentem ofiarowywania pasków.

Dla przykładu przytoczę tu piosenkę w przekładzie polskim. Piosenka weselna zanotowana we wsi Wiciuny (Łaksztukie, pauksztukie<sup>4</sup>).

Słowiku, ptaszku,  
Gdzie nocowałeś ?  
Nocowałem, leżałem  
W zielonym lesie.

Słowiczku, ptaszku,  
Cóżś zostawił ?  
Zostawiłem, zapomniałem  
Szare piórko.

Będę prosić, błagać  
Szarego sokoła,  
Żeby poleciał i przyniósł  
Szare piórko.

Choć polecę, choć przyniosę,  
Ale go nosić nie będę,  
Zmokłe ośnieżone  
Wiatrem zawiane.

Dziewczyno młoda,  
Gdzieżeś nocowała ?  
Nocowałam, leżałam  
W wysokim świronku.

Dziewczyno młoda  
Cóżś zostawiła ?  
Zostawiłam, zapomniałam  
Ruciany wianuszek.

Choć pojadę ,choć przyniosę,  
Ale go nosić nie będę  
Oddam go, podaruję  
Najmłodszej siostruni.

*Z Zakładu Etnologii U. S. B. w Wilnie.*

## R É S U M É

En 1932 l'auteur a recueilli des matériaux se rapportant à la fabrication des ceintures tissées (appellation locale juostas) portées dans les environs de Druskieniki, district de Grodno et dans les villages suivants: Kiermuża et Wiciuny — comm. Marcinkańce; Rotnica — comm. Marcinkańce et Po-

<sup>4</sup>) Podaję przybliżony przekład. Zebranych tekstów litewskich z szeregiem warjantów nie podaję ze względu na trudności notowania.

rzecze; Łot-Jezioro, Szandubra et Zapurwie — comm. Porzecze. Ces villages sont habités en majeure partie par des Lithuaniens et par un petit nombre de Polonais, seul le village Zapurwie possède une population de Russes-Blancs.

Le tissage de ces ceintures commence par l'ourdissage des fils de la chaîne en un rond fermé. Ensuite la tisseuse prend une espèce de petite fourche en bois à laquelle elle passe chaque second fil (impair) de la chaîne, elle attache ces fils à un petit bâton et en les soulevant elle produit un bâillage qui permet d'entrelacer les fils de la trame. Ceux-ci sont pelotonnés ou roulés sur une espèce de navette. Puis on fait un nouveau bâillage en attachant les fils en lacs, ce qui relève les fils de la chaîne et permet d'entrelacer à nouveau les fils de la trame. Les fils de la chaîne qui vont en long servent à composer le dessin.

La longueur de ces ceintures est de 1 m. 50 à 3 mètres, la largeur de 1 cm. et demi à 7 cms. Comme couleurs sont employés le blanc-et-rouge, blanc-et-bleu et blanc-et-vert. Le fond est toujours blanc. La production de ces ceintures tend aujourd'hui à disparaître. L'auteur mentionne dix-sept appellations locales des dessins ornant les ceintures en question, comme: jodełka (sapin), grabki (fourchette), gwoździki (clous-de-girofle) et autres.

Ces ceintures sont maintenant portées par les hommes et servent à ceindre leurs vêtements de dessus. Récemment encore on en faisait des rênes. Elles jouaient aussi un rôle important dans les cérémonies du mariage. En revenant de l'église la mariée ornait les chevaux de ces ceintures ou bien pendant la danse elle les attachait au cou du marié et des garçons de noce en les leur offrant de cette façon. Pendant cette cérémonie on chantait des chansons s'y rapportant. L'auteur en cite une traduite du lithuanien.

*De l'Institut d'Ethnologie de l'Université Etienne Batory, Vilno.*

JAN ST. BYSTRON

## PIEŚŃ O SPOTKANIU SIĘ RODZEŃSTWA

(CHANSON SUR LA RENCONTRE DU FRÈRE ET DE LA SOEUR)

Pieśń o rodzeństwie, o bracie i siostrze, którzy przypadkowo spotykają się nieznani sobie i poznają się w drastycznej sytuacji, ma wcale wyraźny zasięg: jest to pieśń znana północnej Polsce, i stamtąd przechodząca w Poznańskie i na Śląsk.

Większość tekstów pochodzi z Mazowsza. Kilka warjantów zanotowano na Mazowszu pruskiem; jeden z nich pochodzi ze zbioru Gizewjsza. Mamy więc teksty z okolic Szczytna<sup>1)</sup>, Ostródy (Kraplewo)<sup>2)</sup>, Olsztynka<sup>3)</sup>.

Dalej mamy teksty z pow. przasnyskiego (Chojnowo)<sup>4)</sup>, płockiego

<sup>1)</sup> Kolberg: Pieśni 20 d.

<sup>2)</sup> Kolberg: Pieśni 20 e.

<sup>3)</sup> Kolberg: Pieśni 20 f.

<sup>4)</sup> Wiśła II. 134.



(od Bodzanowa, Mąkolin)<sup>5)</sup>, pułtuskiego (od Serocka, Załubice)<sup>6)</sup>, augustowskiego (Raczki)<sup>7)</sup>, ostrowskiego i ostrołęckiego (Wysoce, Stara-wieś, Jelonki)<sup>8)</sup>, wysoko-mazowieckiego (od Ciechanowca, Brańska)<sup>9)</sup>, garwolińskiego (od Żelechowa, Korytnica<sup>10)</sup>, od Maciejowic, Samogoszcz<sup>11)</sup>). Najbardziej na południe wysuniętymi pozycjami naszej pieśni jest tekst z pow. kozienickiego (od Zwolenia, Janowca)<sup>12)</sup> i puławskiego (od Końskowoli)<sup>13)</sup>.

Z ziem zachodnich mamy tekst z Kujaw borowych od Racięcic (pow. kolski)<sup>14)</sup> tudzież poznański od Kostrzyna (Iwno)<sup>15)</sup>. Na Śląsku zanotowano cztery teksty, z tych jeden z pow. lublinieckiego<sup>16)</sup>, drugi z Bytomia<sup>17)</sup>, trzeci z okolic Bielska w Cieszyńskim<sup>18)</sup>, czwarty wreszcie nieoznaczony bliżej, górnośląski, zapisany przez wieśniaczkę Kolonową<sup>19)</sup>. Zaznaczyć wreszcie można, że w parafii Żodziskiej pow. święciańskiego zanotowano tekst białoruski, który jest częściowo wierszem powtórzeniem pieśni polskiej<sup>20)</sup>.

Rozmieszczenie geograficzne jest więc bardzo wyraźne: jest to pieśń północnopolska, dochodząca na południe w okolice Puław, pozatem jeszcze na Śląsku znana. Brak zupełny tekstów z południa historycznej Polski, pomimo, że tu właśnie najwięcej jest materiału etnograficznego. Jest bardzo charakterystyczny.

Oto jeden z tekstów (od Maciejowic):

Kalinka w dole stojała  
Czarne jagódki radzała.

Ptaszkowie na niej siadali  
Czarne jagódki zjadali.

Panowie do nich strzelali  
Kiej do wdowuli jechali.

I przyjechali w karczmi dom:  
Po czemu pani piwa dzban ?

Po talerze go garniec jest  
Pijże go waćpan jeśli chcesz.

<sup>5)</sup> Kolberg: Pieśni 20 g.

<sup>6)</sup> Kolberg: Mazowsze III 281.

<sup>7)</sup> Kolberg: Mazowsze V. 298.

<sup>8)</sup> Kolberg: Pieśni 20 c.

<sup>9)</sup> Kolberg: Mazowsze V. 298.

<sup>10)</sup> Kolberg: Pieśni 20 a.

<sup>11)</sup> Kolberg: Pieśni 20 b.

<sup>12)</sup> Kolberg: Pieśni 20 h.

<sup>13)</sup> Kolberg: Lubelskie I. 292.

<sup>14)</sup> Wisła XVIII. 393.

<sup>15)</sup> Kolberg: Poznańskie IV. 215.

<sup>16)</sup> Roger: Pieśni ludu polskiego w Górnym Śląsku, 1863, nr. 132.

<sup>17)</sup> Pieśni ludowe z polskiego Śląska, ed. Bystroń, 1927, str. 77.

<sup>18)</sup> Tamże, str. 78.

<sup>19)</sup> Tamże, str. 77.

<sup>20)</sup> Wak XVII. 163.

Oj pani, pani, paneczka  
Czy to twoja córeczka ?

Nie jest to moja córeczka  
Tylko jest moja służeczka.

Coby to za to pani dać,  
Żeby z Kasińką pogadać ?

Dajże mi waćpan saskich sześć,  
Gadaż z Kasińką kaj zechcesz.

Idźże Kasińku łoże słać  
Będzież z panami se gadać.

Kasińka łoże ścielała  
Łzami poduszki skrapiała.

Nie na to ja się jednała  
Żebym z panami gadała.

Skądżeś ty Kasiu rodem jest  
Co ty z panami spać niechcesz ?

Ja jestem rodem Welbówna  
Samego wójta wójtówna.

A ja też jestem Welbowic  
Samego wójta wójtowic.

Nierychłowska się poznali  
Jużeśwa w grzechu zostali.

Podaj mi siostró ostry miecz  
Zetnę se główkę, zetnę precz.

Pierwej się bracie spowiadaj  
Wieleś panienek nazradzał ?

Nie zdradziłem ich tylko sto  
I ciebie rodzona siostró.

Niektóre teksty podają miejsce akcji. Tekst z okolic Szczytna zaczyna się:

A we Lbowie, we Lbowie  
Zajeżdżają panowie.

Tekst z Chojnowa w pow. przasnyskim mówi również wyraźnie, że rzecz dzieje się „w jednym mieście, we Lwowie“. W tymże tekście dziewczyna podaje, że jest „z Ejbowa Ejbówna“, co oczywiście jest przekręceniem Lwowa. „Welbówna“ nazywa się ona również w warjancie z okolicy Maciejowic. Tekst od Ostrowia i Ostrołęki zaznacza z początku, że akcja dzieje się „w Dunowie“, a wójtówna pochodzi „z Krakowa, z Dunowa“, najwidoczniej znów jakieś dalekie przekręcenie.

Tekst z okolic Bielska wspomina, że rzecz dzieje się „niedaleko Krakowa“. Teksty, które bohaterami czynią krawczyków czy szewczyków, każą im ciągnąć od granicy, warszawskiej (jak w Raczkach), tureckiej (w okolicach Kostrzyna) czy węgierskiej (na Górnym Śląsku, tekst Kolonowej).

Miejsce pochodzenia rodzeństwa określone jest rozmaicie. Najczęściej wymieniany jest tu Kraków (od Żelechowa; od Zwolenia; od Końskowoli; od Kostrzyna; z pow. święciańskiego); tekst od Ostrowia podaje „z Krakowa z Dunowa“. W okolicach Ciechanowca miejscem pochodzenia jest Toruń. „Ejbów“ w tekście z Chojnowa jest zapewne przekręceniem Lwowa. Poza tym jeszcze nieoznaczony bliżej tekst górnośląski przedstawia dziewczynę:

Cera wójtowa  
tego wójta z Knobłowa.

Czasami spotykamy się też z nazwiskiem rodzeństwa, a więc Orłówna i Orłowic (od Zwolenia i od Końskowoli), Cisówna i Cisowic (od Ciechanowca), Welbówna i Welbowic (od Maciejowic) wzgl. Ejbówna (Chojnowo). Teksty śląskie wymieniają nazwisko ojca:

Mój ojciec jest Bawolski  
Z tejto ziemi od Polski.

jak w tekście z pow. lublinieckiego; w Bytomiu nazwisko brzmi Warcholski. Warjant z okolic Bielska przekręca te słowa:

Mój ojciec jes bawarski  
Stamty strony frajcuski.

Białoruski tekst z pow. święciańskiego wkłada w usta dziewczyny słowa:

A ja rodam z pad Krakowa  
A nazwiskiem ja Wajtowa,

co świadczy wyraźnie, że pieśń została w polskim brzmieniu przejęta i przekręcona, skoro określenie godności wzięto za nazwisko. W tekstach, w których nazwiska nie ma, mówi się po prostu o wójtównie i wójtowicu.

W kilku warjantach (mazowieckim, kujawskim, śląskim i białoruskim od Święcian) dziewczyna zwie się Kasia, tekst z okolicy Bielska zwie ją Hanusią. Brat-kochanek znany jest w tekście z okolic Ciechanowca jako „Jasio, wielki pan“, w tekście święciańskim jako Jasieńko.

Bohaterem pieśni jest najczęściej „pan“, który w liczniejszym towarzystwie zajeżdża do karczmy:

A we Lbowie, we Lbowie,  
Zajeżdżają panowie,

raz tylko wymienia się go imiennie: „Jasio, wielki pan“ (od Ciechanowca). „Panowie, trzej szwarni rajtarowie“, mówią dwa teksty śląskie; „strzelcami“ nazywa ich wersja z okolic Zwolenia. Czasami bohater jest tylko



pachołkiem czy pacholęciem (od Olsztyńka, od Serocka, od Bodzanowa); tekst kujawski od Racięcic mówi o „owczarku“. Wreszcie w trzech tekstach mowa o rzemieślnikach, mianowicie w jednym z tekstów śląskich o szewczykach, zaś w poznańskim (od Kostrzyna) i mazowieckim z Raczków o krawczykach.

Siostra, o ile nie ma własnego imienia, nazywa się szynkarką, kucharką, panną, lub też najczęściej poprostu dziewczyną. Pozatem jeszcze występuje tu karczmarka, którą dwa teksty mazowieckie zwą „wdowulą“. Ot i wszystkie *dramatis personae*, nieliczne choć różnorodnie nazwane; nie mamy tu jednak podstawy do przypisywania tej różnorodności jakiegoś większego znaczenia, gdyż najprawdopodobniej są to zmiany lokalne, dla celów odtworzenia losów pieśni raczej obojętne.

Akcja pieśni rozwija się w dwojaki sposób; albo dochodzi do incestu i wówczas brat może skończyć samobójstwem, albo też rodzeństwo poznaje się przedtem i następnie wspólnie razem odjeżdża. Teksty typu pierwszego grupują się w centralnej Polsce, a więc w pow. kozienickim, puławskim, garwolińskim, wreszcie wysoko-mazowieckim. W obu tekstach garwolińskich i kozienickich występuje w związku z tem pytanie siostry, ile już brat panienek zdradził. Inne teksty mazowieckie, kujawski, poznański i śląskie każą się poznać rodzeństwu na czas; w związku z tem łączy się tu motyw rozmowy z karczmarką:

Pierwszy kury zapieli  
Wstań dziewczę do kądzieli.

Jużeś ci się wyspała  
I wianeczek sprzedała.

Łziesz karczmarko jako pies,  
Bo wianeczek cały jest.

(od Ostródy, Kraplewo); spotykamy go też w innych wersjach wschodnio-pruskich, dalej w pow. pułtuskim, przasnyskim, augustowskim, wreszcie w tekście kujawskim i poznańskim. Miecz, którym przebijał się bohater w wersjach pierwszego typu służy teraz jako groźba wobec karczmarki.

Ciekawym szczegółem jest jeszcze motyw pierścienia, który nosi dziewczyna, a który bogactwem swem wskazuje na pochodzenie właściwej z wyższej sfery:

Dziewka wino toczyła  
Rączka jej się świeciła.

Od sygneta złotego  
Od diamentu drogiego.

(od Ostrowia i Ostrołęki). Motyw ten znajdujemy często, i to zarówno w mazowieckich, jak i śląskich wersjach. Pozatem niema tu szczegółów ciekawszych, ani też takich, któreby mogły pomóc do rekonstrukcji dziejów pieśni. Jedyna cena, za którą karczmarka odstępuje dziewczynę,

podawana jest w tekstach wschodnio-pruskich i poznańskim na „talar sześć“; spotykamy to określenie także w tekście z okolic Ostrowia i z pow. przasnyskiego, co wydawałoby się wskazywać na pochodzenie tych warjantów z zaboru pruskiego, gdzie talar — aż do ostatnich czasów — był powszechnem oznaczeniem 3 mk. Łączność tekstów z Mazowsza pruskiego z wersją z Kujaw borowych i pow. plockiego widzimy jeszcze w zaczęciu pieśni:

Z poniedziałku na wtorek  
Przywędrował pachołek.

Grupa centralna (t. j. teksty z pow. garwolińskiego, kozienickiego i puławskiego) zaczyna się od obrazu panów strzelających do ptaszków na kalinie:

Kalinka w dole stojała i t. d.

Nadto mamy jeszcze kilka rozproszonych i luźnie przyczepionych z innych tematów szczegółów, jak np.

Cztery świece spalili  
Niż się spać położyli

(od Szczytna, od Serocka, Chojnowo); dalej wezwanie dziewczyny:

Proszę dziewczę obróć się  
Oj prawem liczką do mnie

znane z innych pieśni. Ale i te drobiazgi nie dają nam żadnej podstawy do wniosków o genezie i losach pieśni.

Jest to niewątpliwie pieśń północno-polska, powstała chyba dość późno, skoro nie zdołała rozejść się szerzej i wytworzyć wyraźnych typów regionalnych. Te same szczegóły, te same strofki powtarzają się w dość przypadkowym zespole.

Źródła pieśni naszej szukać należy w Niemczech. Temat odnalezienia przypadkowego, w drastycznych okolicznościach siostry, czy też — rzadziej — córki, jest tu bardzo częsty. Znamy teksty szwajcarskie, południowo-niemieckie, heskie, alzackie, z okolic Bonn i Kolonji, z okolic Halle, ze Śląska i t. d. Ojcem zgubionej dziewczyny jest tu zazwyczaj jakiś możny pan: palatyn, margrabia czy nawet „ein König überm Rhein“. Koniec jest zazwyczaj smutny, gdyż w większości warjantów dziewczyna umiera. Pieśń ta była znana od czasów dawnych i przedrukowywana w ulotnych starych zbiorach; z jednego takiego zbioru przepisał ją Uhland i wydał pod tytułem Südeli (t. j. śmieciuch, kopciuszek). Mamy cały szereg opracowań tej pieśni; niektóre są tak bliskie wersjom polskim, że należy je z całą pewnością uważać za źródło naszych tekstów. Oto np. tekst z obszaru Górnych Łużyc (prowincja śląska, Guteborn, Kr. Hoierswerda [pow. wojerecki]), zapisany około r. 1840 i przedrukowany wraz z całym szeregiem innych warjantów w podstawowym zbiorze Erk Böhme<sup>21)</sup>.

<sup>21)</sup> Erk Böhme I str. 549—563; tamże na str. 563 dane bibliograficzne. Tekst z Guteborn, str. 554.

Es ritt ein Ritter wol über den Rhein  
Er kehrte bei einer Frau Schenkwirtin ein.

Frau Schenkwirtin, schenkt ihr Bier oder Wein,  
Oder nehmt ihr fremde Gäste ein ?

Ich schenke Bier und Brantewein,  
Und nehm auch fremde Gäste ein.

Und wer ein fremder Gast will sein,  
Der zieh sein Ross zum Stall hinein.

Frau Schenkwirtin, ist das eu'r Töchterlein,  
Oder ist's ein gemietetes Mädelein ?

Es ist ja nicht mein Töchterlein,  
Es ist ein gemietetes Mädelein.

Ich gebe eine Tonne Gold  
Wer ich bei der schönen Magd schlafen sollt.

Geben sie mir nur eine halbe Tonn'  
Dann können sie schlafen wie sie wolln.

Und als die schöne Magd dann zu Bette ging,  
Der junge Herr auch mit ihr ging.

Wend dich mir und ich zu dir,  
Und lehre mir deine Freundschaft hier.

Wie soll ich meine Freundschaft lehr'n,  
Ich hab sie ja selber nicht kennen gelernt.

Der junge Herr aus dem Bette sprang,  
Die goldene Kette vor ihr klang.

Was zog er aus ? ein langes Schwert,  
Und hieb der Frau Schenkwirtin den Kopf zu Erd.

Frau Schenkwirtin, da hast du deinen Lohn,  
Dass du meine Schwester hast gross gezog'n.

Der alte König wol über dem Rhein  
Er wird der herzlichste Vater sein, etc

Zbieżności pomiędzy tym tekstem i polskimi warjantami są bardzo istotne i natychmiast rzucają się w oczy. Rycerz zajeżdża do karczmarki; żąda napoju; pyta się czy dziewczyna jest jej córką, czy tylko służebną; ofiaruje pieniądze karczmarce, która je przyjmuje; rozmowa w łóżku i poznanie siostry; powrót do ojca. Zabicie szynkarki występuje w niektórych tekstach polskich jako groźba pod jej adresem:

bym ci ja tu szablę miał  
Zaraz bym cię rąbać dał i t. d.



Przeglądając inne teksty widzimy, że mamy tu jeszcze kilka innych szczegółów. Tekst alzacki w ten sposób prowadzi rozmowę<sup>22)</sup>:

Mein Mutter ist Frau Bertha genannt  
 Meine Schwester heisst die schön Joland,  
 Mein Vater schreibt sich von Strassburg der Herr  
 Und Konrad heisst der Bruder mein.

So bist du-mein Schwester, die schöne Wallreit  
 Die ich sieben Jahre gesucht so weit'.

Kilka tekstów zna także motyw раннего wezwania dziewczyny przez karczmarcę, aby wstała do roboty; tak np. tekst szwajcarski<sup>23)</sup>:

Und wie es morndrugs Tages ward  
 Frau Wirtin für die Kammer trat:  
 Stund auf, stund auf, du schlöde Hur,  
 Füll deinen Gästen die Häflein zu'.

O nein, lass du schon Annelein in Ruh,  
 Füll deine Häfelein selber zu'.  
 Meine Schwester Annelin muss nimmer mehr tun.

Zapożyczenie tekstów polskich ze źródła niemieckiego nie może więc ulegać wątpliwości; nieznane nam są jednak drogi, któremi pieśń niemiecka mogła dotrzeć do Polski. Dopóki nie będziemy mieli szczegółowej monografii dziejów pieśni na terenie niemieckim, wszystkie na ten temat przypuszczenia pozostaną w sferze dalekich możliwości.

## R É S U M É.

La chanson populaire sur l'histoire d'un frère et d'une soeur qui, élevés séparément, ne se connaissent pas et ne découvrent leur lien de parenté qu'au dernier moment, dans une situation équivoque, est très répandue dans la Pologne septentrionale et de là est arrivée aussi en Posnanie et en Silésie. L'action s'y développe de deux façons, ou à la suite de l'inceste commis, le frère se suicide, ou ils se rendent à temps compte du lien qui les attache l'un à l'autre et ils s'en vont ensemble. Les textes des chansons appartenant au premier groupe sont particuliers à la Pologne du centre, et les autres, ceux qu'on rencontre en Masovie, Cuyavie, Posnanie et Silésie, racontent la parenté reconnue à temps.

C'est en Allemagne qu'il faut chercher la source de cette légende, car plus d'une version des chansons allemandes ressemble tellement aux versions polonaises qu'elles doivent être considérées avec certitude comme la source de ces dernières. (Comparez Erk-Boehme I. 549—563). Il est, pour le moment, impossible de se rendre compte des chemins par lesquels la chanson allemande a pu s'infiltrer en Pologne.

<sup>22)</sup> Erk Böhme I 553.

<sup>23)</sup> Erk Böhme I 550.

## O PSIE, KTÓREGO UCZONO MÓWIĆ

(HISTOIRE D'UN CHIEN AUQUEL ON ENSEIGNAIT À PARLER)

W kołach amatorów dawnej kultury góralskiej i tradycyj zakopiańskich znana jest opowieść o księdzu Stolarczyku, pierwszym proboszczu parafji zakopiańskiej i o jego psie, którego chytry kościelny uczył mówić. Wygląda ona mniejwięcej tak: Miał Stolarczyk psa, którego bardzo lubił; kościelny, stary i sprytny góral, znając słabość proboszcza, zawsze psa wychwalał, ale raz zaryzykował zdanie, że pies byłby doskonały, gdyby jeszcze mógł po ludzku mówić. Na żartobliwe pytanie księdza, gdzie to psy uczą mówić, odpowiedział z całą powagą, że jest baca na hali Pańszczycy, który ma rodzaj takiej szkoły dla psów i że może za pewną opłatą także i proboszczowego psa wyuczyć pięknie mówić. Ksiądz się zgodził, dał parę reńskich na naukę, a kościelnemu też coś niecoś na wycieczkę i za fatygę; kościelny pieniądze zgarnął, zabrał psa i poszedł. Wróciwszy po pewnym czasie opowiadał księdzu cuda o postępach psa w nauce, i o tem, że baca, zachwycony zdolnościami swego psiego ucznia, wtajemnicza go w finezje językowe, ale wymaga jeszcze dodatkowej opłaty. Kilka tak razy wyciągał kościelny pieniądze od proboszcza, który wreszcie znecierpliwiony nakazał mu przyprowadzić psa w najbliższym czasie pod rygorem ostrych kar. Kościelny znów wziął pieniądze na drogę, poszedł i po kilku dniach wrócił, oczywiście bez psa, a rozgniewanemu proboszczowi złożył relację, że pies już świetnie mówił i dowiedziawszy się, że ma wracać do Zakopanego, z radością z nim wybrał się w powrotną drogę i cały czas rozważał, przeważnie o zakopiańskich stosunkach, o poszczególnych gazdach i t. d. Tak doszli do potoku Pańszczyckiego, który był wezbrany, jak to zwykle na wiosnę; pies szedł pierwszy, wszedł na kładkę i nagle coś mu się przypomniało, stanął, odwrócił się do kościelnego i zapytał: „czy jegomość ksiądz Stolarczyk ciągle jeszcze z tą Kašką żyje?” „Nie mogłem wytrzymać — opowiada dalej kościelny — prasałem go w mordę i zrzuciłem do wody, gdzie utonął. Myślę sobie: nie dość, że to już ludzie o tem gadają, mają jeszcze psy gadać?” Opowieść ta widocznie wystarczyła proboszczowi, bo już nigdy do sprawy tej nie powrócił.

Gadkę tę słyszałem od majora Br. Romaniszyna, który znów zna ją od jednego z górali z Nowego Targu. O ile wiem, nie była ona nigdzie zapisana i drukowana.

Opowiadanie to ma wszelkie cechy tradycji lokalnej; charakterystyczna postać ks. Stolarczyka żyje jeszcze w pamięci starszego pokolenia gazdów zakopiańskich. Tymczasem okazuje się, że mamy tu do czynienia z typowym motywem wędrownym.

Spotykamy więc temat nasz w wersji żydowskiej, zapisanej w popularnym zbiorze R. Geigera<sup>1)</sup>. Rabin chwali swego ulubionego psa,

<sup>1)</sup> R. Geiger: *Histoires juives*, Paris 1923, nr. 203.



twierdząc, że jedynie brak mu mowy, a byłby doskonały, gdyż jest inteligentniejszy od wielu ludzi. Znalazł się kombinator Mendel, który doniósł rabinowi o istnieniu w Warszawie sławnego mędrca, uczącego psy mówić, i za dwieście rubli podjął się pośrednictwa. Kilkakrotnie zatem chytry Mendel jeździł do Warszawy i opowiadał po powrocie o mądrości psa i o jego dyskursach, aż nakoniec wraca bez psa.

— Gdzie jest mój pies ? pyta rabin.

— Posłuchaj rabi! Co za genialne zwierzę! Długośmy rozmawiali razem. Niktby nie powiedział, że to pies! Nawet się nie jękał. Pytał się o wszystkich.

— A co ci mówił o mnie ?

— Spytał się: a czy rabin ciągle żyje ze swą służącą ? Złakłem się i pomyślałem, że on to wszystkim opowie, więc go utopiłem w rzece.

— Niech cię Bóg błogosławi, Mendlu, rzekł rabin. Dobrze zrobiłeś!

Ale i żydowska opowieść nie jest czemś oryginalnem: jestto również jedna z wersji wątku, który jest daleko dawniejszy i powszechniejszy.

Na inną, o dwa wieki starszą wersję natrafiłem przypadkowo, przeglądając nieciekawą zresztą siedemnastowieczny zbiór kazań ku czci św. Jana Nepomucena, ułożony przez Karmelitę Kantego od św. Juliana<sup>2)</sup>. „Niech to parabolką będzie. Pani jedna majątna i fortunna była wielkiej ciekawości w rarytellach gospodarstwa swego. Dowiedziawszy się o tem frant jeden babus przychodzi do niej na służbę; spyta pani, coby też umiała nad inne dworki, odpowie: umiem nauczyć kurczęta gadać. Ucieszyła się tą nowiną i dobry jej postąpiwszy jurgiełt na bogatym folwarku osadza babę. Po jednym i drugim miesiącu woła do siebie onej gospodyni, pytając, jeżeli się już kurczęta wykłuły i jeżeli już gadają; ta odpowiada: jeszcze nie są w pierzu, nie gadają, ale już szepcą. Spyta pani ciekawa: a cóż takiego szepcą ? odpowie gospodyni: szepcą między sobą cicho, że u jejmości sekretnie ta i owa kompanijka bywa. Usłysawszy to pani poróżnać kurczęta kazała. Kiedy teraz szepcą, to w krótkim czasie jak podrosną, głośno pisać o tem będą. Takci to radziby ludzie, żeby świat nie wiedział o tem, co się u nich pokątnie dzieje“.

„Parabółka“ ta nie jest inwencją wymownego karmelity, który zresztą cytuje źródło; jest niem wielki zbiór kazań jezuity ks. St. Bielickiego<sup>3)</sup>. Spotykamy tu ową opowieść prawie w tych samych słowach; ustęp ów kończy się nauką, (zdaje się, dość oportunistyczną), że „jeszcze to nie taki grzech gorszący, kiedy ludzie o nim sekretnie poszeptują, ale kiedy to i nazbyt pieją, to ta effronterja, *daemonium clamans*“. Bielicki jednak, mniej od karmelity dokładny, nie podał źródła swej „parabółki“, i na tem kończy się nasz ślad.

Oczywiście, Bielicki nie jest autorem „parabółki“; mamy tu zapewne do czynienia z jakimś starym wątkiem, którego poszczególne etapy mógłby bez trudu wyznaczyć ktoś, zajmujący się systematyką motywów wędrownych w dawniejszej literaturze.

<sup>2)</sup> Pierwsze pole kaznodziejskie wielkiemu triumfatorowi Janowi Nepomucenowi poświęcone, Poznań 1752, str. 27.

<sup>3)</sup> Ks. Stanisław Bielicki S. J. Niedziele kaznodziejskie, to jest kazania na niedziele całego roku. Częstochowa 1712, str. 168.



## R É S U M É.

L'auteur fait remarquer une anecdote en vogue parmi les montagnards, dans laquelle un bedeau confie le chien d'un curé à quelqu'un qui, soit-disant, devait lui enseigner à parler. Sous ce prétexte il extorque de l'argent au curé crédule et, quand enfin le curé veut se rendre compte des progrès de l'animal, le bedeau s'excuse de ce qu'il a dû faire mourir le chien, car celui-ci a commencé à raconter indiscrètement des détails sur la vie privée du curé.

Malgré que cette historiette a un caractère éminemment local, elle possède de nombreuses analogies tant dans les anecdotes juives (Geiger, *Histoires juives* 203), que dans les sermons polonais du XVIII<sup>e</sup> siècle.

JAN FALKOWSKI

GLINIANE PALENISKA I NACZYNNIA PIECYKOWATE<sup>1)</sup>.

(LES FOURNEAUX EN ARGILE ET LES VASES FORMANT FOUR).

Ognisko i piec w wielce rozmaitej postaci oto dwa najważniejsze elementy służące do przygotowywania gorącego pokarmu<sup>2)</sup>. Oprócz pieców i ognisk (stałych lub czasowych) są w użyciu u wielu ludów zamiast nich albo częściej równorzędnie, rozmaitego rodzaju piecyki, które ze względu na to, że używa się do nich przeważnie węgla drzewnego, podciągnąć można pod ogólną nazwę żarowni. Wszystkie żarownie podzielić się dadzą na następujące grupy: 1) żarowni służących do ogrzewania czy to całych ubikacji, czy też tylko rąk lub nóg i t. p. 2) żarowni przeznaczonych wyłącznie do przygotowywania ciepłego pokarmu, odgrzewania go i t. p. 3) żarowni używanych do celów kultowych jak np. rozmaite kadzielnice i t. p. wreszcie grupę 4) do której zaliczyć należy te żarownie, które służą do topienia metali, zwłaszcza szlachetnych, w niewielkich ilościach. Oczywiście między wszystkimi temi grupami zachodzą b. często różne związki i podobieństwa w formach i odmianach.

Z żarowniami służącemi rozmaitym celom ogrzewalnym spotykamy się na obszarze prawie całej Europy, a najliczniej występują one na południu, gdzie często zastępują nawet piece do ogrzewania. Następnie znane są one w całej Azji. Wykonane są z gliny albo metalu w najrozmaitszych kształtach. Zwłaszcza w Azji metalowe żarownie posiadają formy bardzo artystyczne. Żarownie te używane są też np. w ten sposób, że naczynie z żarzącemi węglami wstawia się pod specjalny

<sup>1)</sup> Z materiałów zebranych zagranicą za stypendjum Funduszu Kultury Narodowej. Rysunki wykonał autor. Wymiary w tekście podano w centymetrach. Użyte skróty:

M. f. V. = Museum für Völkerkunde.

N. inw. = numer inwentarza.

Hough, Fire = Hough W.: Fire as an agent in human culture. Washington 1926.

<sup>2)</sup> Chociaż zagadnienie ogniska i pieca jest niezmiernie ciekawem i ważnem, nie zostało ono dotychczas w sposób dostateczny rozwiązane.

stolik, nakrywa się go kocem, pod który wszyscy obecni wsuwają ręce i nogi. Podobnie sypia się też. Sposób ten jest znany np. z Afganistanu, Chin, Japonji. Z żarowniami ogrzewalnemi blisko spokrewnione są (podobnie jak i z temi, które służą do gotowania) rozmaite żarownie kultowe, kadzielnice. W Europie Kościół wytworzył typ jednolity. Natomiast np. w pół. Afryce i połud. Azji występują one bardzo licznie, a wykonane są z gliny a przede wszystkim z metalu o formach niezwykle artystycznych. Metalowe kadzielnice dosięgają nieraz wysokości do paru metrów, będąc przytem prawdziwemi arcydziełami sztuki. Kadzielnice te stoją w świątyniach lub też w ich podwórzach.

W artykule niniejszym zajmować będziemy się jednak wyłącznie grupą żarowni służących do przygotowywania pokarmu. Żarownie te, które są zawsze przenośne, podzielić się dadzą na trzy zasadnicze typy:

A) paleniska podstawkowe powstałe z połączenia trzech kamieni ogniskowych,

B) naczynia piecykowate w kształcie rozmaitych naczyń (garnkowate, miskowate, nieckowate, kształtu okrągłego i t. p.),

C) paleniska podstawkowe kominkowate.

Do typu A (Tbl. I) zaliczam te wytwory, które powstały z połączenia w jedną całość trzech kamieni ogniskowych a także te, gdzie kamienie ogniskowe zostały zastąpione trzema podstawkami wyrobionemi z gliny.

Do typu B (Tbl. II i III) wszystkie wytwory powstałe z naczyń, względnie kształtu naczyń, i takie, które kształt naczyń zatraciły nawet w dużym stopniu albo nawet prawie całkowicie.

Do typu C (Tbl. IV) te wszystkie paleniska, prawie z reguły kształtu czworobocznego, przeznaczone przeważnie na dwa a nawet trzy naczynia a zbudowane nie w kształt naczyń, chociaż w pewnych nielicznych wypadkach istnieje niewielkie podobieństwo form.

Wszystkie żarownie używane do przygotowywania pokarmu przeznaczone są przede wszystkim na węgiel drzewny, chociaż w niektórych zwłaszcza większych używa się też drzewa. Żarownie te oprócz przygotowywania pokarmu używane są też do innych celów, np. na Jawie specjalna forma naczyń piecykowatych służy do grzania wosku używanego przy batikowaniu tkanin.

Na całym obszarze zajętem przez paleniska gliniane i naczynia piecykowate do przygotowywania pokarmów używa się przede wszystkim ognisk, ułożonych bardzo często między trzema kamieniami, na których stoi naczynie. Paleniska gliniane i naczynia piecykowate są do pewnego stopnia świadectwem zamożności, a niektóre ich odmiany znajduwane są nader rzadko. Do podtrzymania w nacz. piecykowatym żaru i rozdmuchiwania węgla używają w całej południowej Azji kawałków bambusu, przez który dmucha się na żar.

### A. Paleniska podstawkowe.

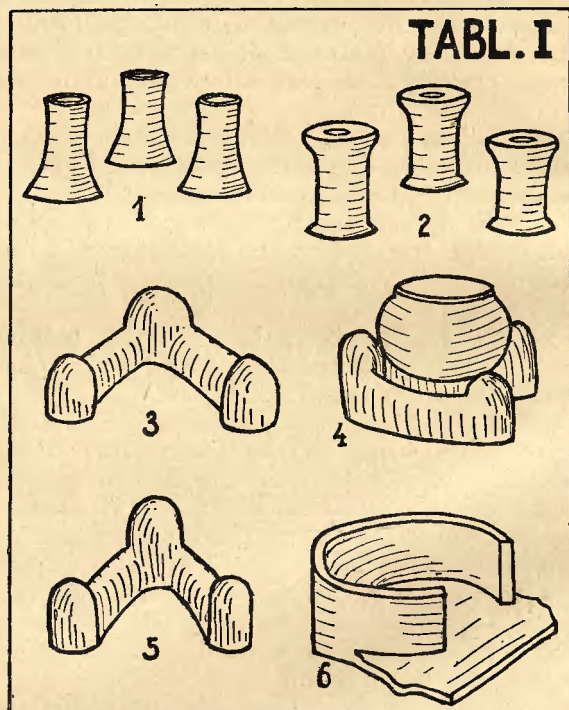
Typ ten jest mało zróżnicowany. Nie ulega wątpliwości, że prototypem jego są trzy kamienie ogniskowe, znane z rozmaitych obszarów np. Ameryki, Afryki, zwłaszcza północnej, Azji przede wszystkim po-

łudniowej i t. p. Kamienie te są bądźto luźno naśladowane w glinie bądź też połączone w jedną całość.

Najprostszą formą będą więc trzy nóżki ogniskowe wyrobione z gliny a zastępujące trzy kamienie.

Ryc. 1. Tbl. I. (M. f. V. Berlin — N. inw. V. A. 2892 a—c) Indjanie Ticúna,, połud. Ameryka. Gлина szarawo-czarniawa. Nóżki wewnątrz puste (śred. otworu u góry 5.5, u dołu 8). Wys. 14, śred. górna 9, śred. podstawy 13.5.

Inną odmianę nóżek ogniowych przedstawia nam ryc. 2. Tbl. I. (M. f. V. Berlin — N. inw. V. B. 4067 a—c) Indjanie grupy Tucano.



Zarownie typu A (paleniska podstawkowe).  
*Braisières type A. (fourneau à support).*

Gлина szara wypalona. Wewnątrz otwór o średnicy 5. Wys. 13.5, śred. górna 12, śred. podstawy 12.

Formą bardziej złożoną są pierwotne trzy kamienie ogniskowe połączone w jedną całość. Ryc. 3. Tbl. I. (Hough, Fire, tbl. 2,2) przedstawia nam takie palenisko podkowiaste pochodzące z Nowego Meksyku. Są to trzy kamienie ogniskowe, połączone w jedną całość dwoma bocznymi ścianami. Trzeciej ściany nie ma celem ułatwienia rozniecania i podtrzymywania ognia. Na ryc. 4. Tbl. I. (Hough, Fire, tbl. 2,3) widzimy takie palenisko z ustawionem na niem naczyniem.



Ryc. 5. Tbl. I. (M. f. V. Leipzig — N. inw. MAf 11805) Akpośo w Togo, Afryka. Gлина żółtawo-czarniawa, wypalona. Rozpiętość podstawy wraz z dwoma bocznymi występami 15. Zagłębienie 14, wys. przednich występów 9, tylnego 12,8.

Odmianą stojącą w bliskim stosunku z podanymi na ryc. 3, 4 i 5. I. paleniskami podstawkowymi podkowiastymi zdaje się być przedstawiona na ryc. 6. Tbl. I. (Hough, Fire, tbl. 15,2) podstawka paleniskowa, okrągła z wycięciem z przodu, bez występów i posiadająca podstawę.

### B. Naczynia piecykowate.

Trudno rozstrzygnąć, z których naczyń rozwinęły się naczynia piecykowate. Naczynia piecykowate przybierają tak rozmaite formy, że w wielu wypadkach trudno jest ustalić dla nich jakiś kształt przewodni. Najczęściej znaną formą, w jakiej występują naczynia piecykowate, jest kształt doniczkowato-garnkowaty. Jednak na wielu obszarach forma tych naczyń jest tak rozmaita, że trudno dla piecyków takich ustalić jakieś kształty zasadnicze. Zwrócić bowiem należy uwagę, że zasada piecykowatości oddziałując na jakieś sąsiednie obszary mogła zostać przyjęta nie w formie gotowego naczynia, lecz przeniesioną na jakieś naczynie szczególnie używane na tym obszarze. W dodatku duże obszary, na których naczynia piecykowate występują i stosunkowo szczupły materiał też nie zawsze pozwala na odpowiedni podział. Dlatego też opisując jako formę pierwszą piecyki doniczkowato-garnkowate dodaję i „formy mieszane“, objąłem bowiem tą formą wszystkie piecyki w kształcie naczyń z wyjątkiem mis. Te ostatnie wraz z ich pochodnymi tworzą formy bardziej zwarte i łatwiejsze do określenia.

Forma doniczkowato-garnkowata odznacza się też tem, że na jej górnej krawędzi występują trzy występy, przeznaczone do łatwiejszego ustawienia na nich naczynia. W niektórych tylko wypadkach brak tych występów, wówczas jednak piecyki przeznaczone są do czynności specjalnych. Dlatego w formie tej uwzględniłem też jeden piecyk (ryc. 6. II.) ,który właściwie posiada kształt miskowaty. Jednak ze względu na to, że ma występy na krawędzi, a nie guzki jak w właściwej formie miskowatej, zaliczyłem go do formy doniczkowato-garnkowatej.

#### a) formy doniczkowato-garnkowate i formy mieszane.

Najprostsze zarówno tu należące posiadają kształt doniczkowaty a służą nietylko do przygotowywania pokarmu co do odgrzewania go, przechowywania żaru i t. p.

Ryc. 1. Tbl. II. (M. f. V. Wien — N. inw. 90644) Sfaz i okolica, połud. Tunis. Kanonn (t. j. genûn), piec, w którym się pali węgiel drzewny. Ręcznie wykonany. Gлина czerwono-brunatna, wypalona, na krawędzi pomalowana na kolor ceglasto-czerwony. Trzy występy na krawędzi górnej. Cała wys. 13, śred. górna 17,2, śred. podstawy 12.

Ryc. 2. Tbl. II. (M. f. V. Hamburg — N. inw. 13.29 : 169) L'Arat, obszar Timor. Gлина czarniawa, wypalona, na krawędzi pomalowana

TABL. II



Żarownie typu B [forma a] naczynia piecykowate doniczkowato-garnkowe].  
*Braisières type B. (forme a) vase formant four, en forme de pot).*



czerwoną farbą. Trzy występy na krawędzi górnej, pod każdym występem małe zagłębienie. Cała wys. 11, śred. górna 17.5, śred. podstawy 12.

Ryc. 3. Tbl. II. (M. f. V. Hamburg — N. inw. 13.29 : 168) L'Arat, obszar Timor. Gлина czerwona, szorstka wypalona. Trzy występy na krawędzi górnej, pod każdym występem trzy zagłębienia. Pod krawędzią nalepiony pasek gliny ozdobiony ornamentem palczastym. Cała wys. 16, śred. górna 27, śred. podstawy 23.

Następne dwa piecyki posiadają kształt garnkowaty i oprócz występów na krawędzi, otwory paleniskowe. Są one przeznaczone już do stawiania na nich naczyń, podczas gdy otwór paleniskowy służy do swobodnego podsywania ognia.

Ryc. 4. Tbl. II. (M. f. V. Berlin — N. inw. I. C. 9591) Genteng, Jawa. Gлина czerwona, szorstka, wypalona. Toczone na kole. Krawędź nachylona ku wewnątrz, na niej trzy występy. Cała wys. 16, śred. górna 19, śred. podstawy 14. Wymiary otworu  $12.7 \times 7.5$ .

Ryc. 5. Tbl. II. (M. f. V. Berlin — N. inw. I. C. 9605) Samarang, Jawa. Gлина słabo czerwona, szorstka, wypalona. Krawędź nachylona ku wewnątrz, na niej trzy występy. Cała wys. 8.3, śred. górna 10, śred. podstawy 8.2. Wymiary otworu  $7.5 \times 4$ .

Kształt zbliżony do piecyków przedstawionych na ryc. 4 i 5. II. posiada piecyk pochodzący z Marokka, ryc. 6. Tbl. II. (Hough, Fire, tbl. 13,7)). Jest on niższy od poprzednich (możnaby go nawet porównać z misą o wgiętej krawędzi) posiada jednak jak i dwa ostatnie trzy występy na krawędzi wgiętej ku wewnątrz. Brak mu otworu paleniskowego, posiada natomiast pod każdym występem okrągły otwór.

Piecyki wyżej opisane służyły bądźto celom odgrzewania, czy gotowania pokarmu, czy też tylko przechowywania żaru. Do celów całkiem odmiennych używane są następne trzy piecyki. Pierwszy z nich posiada kształt doniczkowaty, drugi jest do niego zbliżony, trzeci natomiast różni się od nich znacznie.

Ryc. 7. Tbl. II. (M. f. V. Berlin — I. D. 4031 a) Ningpo, Chiny. Gлина czerwona, szorstka, wypalona. Nad otworem paleniskowym nalepiony pasek gliny ozdobiony ornamentem rytym. Cała wys. 27, śred. górna 42, wym. otworu 16 (szer.)  $\times$  18 (wys.). Ta odmiana piecyka, jak zobaczymy na następnym przykładzie, służy do celów specjalnych, a jest tylko zdekompletowana.

Ryc. 8. Tbl. II. (M. f. V. Berlin — N. inw. I. C. 14232) Sjam. Gлина czerwona, szorstka, wypalona. Wys. 35, śred. górna 22.3. Do tego naczynia piecykowatego należy jako część składowa pokrywa (M. f. V. Berlin — N. inw. I. C. 14277 Sjam), również z gliny czerwonej, wypalonej, zaopatrzona ośmioma dołkami, w które wkłada się kawałki ciasta i wypieka na ogniu z węgla drzewnego umieszczonym w piecyku. Jest to więc rodzaj znanych też i w naszym gospodarstwie domowym „dołków”. Śred. zagłębień wynosi 6.9, głębokość 2.3. Cała śred. pokrywy, na krawędzi ząbkowato wycinanej, wynosi 38.

Odmianą spotykaną rzadko jest piecyk, w którym pokrywa górna z zagłębieniami nie jest częścią osobną lecz tworzy jedną całość. Ryc. 9. Tbl. II. (M. f. V. Wien — N. inw. 17412) połud. Celebes. Gлина czerwona, wypalona. Część górna z siedmioma zagłębieniami złączona



w jedną całość z piecykiem. Piecyk ten różni się od poprzednich jeszcze tem, że posiada podstawę.

Profil podobny do ostatniego piecyka, tylko zaokrąglony i bez nakrywy górnej posiada przedstawiony na ryc. 10. II.

Ryc. 10. Tbl. II. (M. f. V. Leipzig — N. inw. Maf 3442) Togo, okręg nadmorski. Gлина czerwona, wypalona. Wys. 22, największa śred. 30, śred. górna 22.5, śred. podstawy 26, wymiary otworu 15×15. Podstawa pusta dolepiąca.

Inna odmiana piecyka garnkowatego, posiadającego ruszt pochodzi z Trypolis.

Ryc. 11. Tbl. II. (Bause E.: Tripolis, Weimar 1912, str. 45), oaza Muschia, Trypolis. Gлина czerwona, wypalona. Piecyk ten posiada ruszt. Piecyki takie (k a n û n) w wielkości od 20 wysokości (przy 8 śred.) do 35 (przy 40 śred.) wyrabiane są w oazie Muschia, skąd rozchodzą się po okolicy.

Przechodząc do odmian mieszanych tej grupy jako pierwszą opisemy odmianę czarkowatą.

Ryc. 12. Tbl. II. (M. f. V. Hamburg — N. inw. 30.72:509) Dakka, wschodnia Bengalja, Indje. Gлина czerwona, wypalona. Cała wys. 11, najw. śred. (wraz z uszkami) 23.

Podobny, piecyk czarkowaty tylko bez uszek ale z otworami w ścianach bocznych pochodzi z Fezu w Marokku, ryc. 13. Tbl. II. (Brunot L.: Noms de récipients a Rabat, Hesperis T. I. Paris 1921. ryc. 49). Stamtąd również znany nam jest całkiem podobny tylko posiadający nóżkę ryc. 14. Tbl. II. (Brunot, tamże, ryc. 50).

Inną odmianę piecyka przedstawia ryc. 15. Tbl. II. (Foa É.: Le Dahomey. Exped. françaises 1891—1894. Paris 1895) z Dahomey.

Odmianą odbiegającą daleko od poprzednich jest naczynie piecowate przedstawione na ryc. 16. Tbl. II. (M. f. V. Leipzig — N. inw. Maf 2357) z Essa w północno-wschodniej Afryce. Gлина wypalona żółta. Wys. 26.5, śred. górna 20, śred. podstawy 19.5, największa szerokość (wraz z uszami) 30. Piecyk ten posiada identyczny kształt często spotykanych w pół. wschod. Afryce kadzielniczek wysokości około 13. Ten jest znacznie większy.

Z kolei przejdziemy w dalszym ciągu do odmiany garnkowatej, w której część górna w kształcie naczynia, w pierwszym wypadku z uszami i rusztem, ryc. 17. Tbl. II. (Hough, Fire, tbl. 18., Portugalia) służy do stawiania na niej naczynia, w drugim zaś z Korei, część górna jest odrazu też naczyniem, w którym się gotuje. Ryc. 18. Tbl. II. (Hough, Fire, tbl. 22,4).

Odmiana powyższa tworzy cały zwarty zespół, który ze względu na kształt piecyków w nim występujących możnaby nazwać odmianą wiadrowatą. Piecyk pierwszy tej odmiany (ryc. 19. Tbl. II) nawiązuje się do przedstawionego na ryc. 17. II.

Ryc. 19. Tbl. II. (Messerschmidt H.: Haus u. Wirtschaft in der Serra da Estrêla, Portugal, Volkstum u. Kultur der Romanen T. IV. Hamburg 1931, str. 262, ryc. 24) z Serra da Estrêla. Piecyk ten posiada ruszt żelazny osadzony w ogniotrwałej wsadzie. Pali się w nim węglami przygotowanymi przez pasterzy z korzeni wrzosu.

Następnych pięć piecyków stanowi taką samą odmianę jednak już czystego kształtu wiadrowatego.

Ryc. 20. Tbl. II. (M. f. V. Hamburg — N. inw. 24.49:11) Katanja, Sycylja. Glina czerwonawa, szorstka, wypalona. Ruszt z gliny z siedmioma otworami tworzy jedną całość z piecykiem. Trzy występy, raczej ozdobne na krawędzi górnej. Na wysokości rusztu dwoje uszu. Cała wys. 23, śred. górna 23, śred. dolna 16.5. Wymiary otworu 5×7.

Ryc. 21. Tbl. II. (M. f. V. Hamburg — N. inw. 24.49:9) Katanja, Sycylja. Glina szarawa, wypalona, pobielona. Trzy występy na krawędzi górnej. Ruszt z gliny tworzący jedną całość z piecykiem. W ruszcie 5 otworów. Ponadto na wysokości rusztu cztery otwory przechodzące na wylot. Otwór okrągły śred. 8.5. Na wysokości rusztu dwa uchwyty guzkowate. Cała wys. 21.3, śred. górna 23, śred. podstawy 15.

Ryc. 22. Tbl. II. (M. f. V. Berlin — N. inw. I. C. 11214 b) Sjam. Glina czerwonawa, wypalona. W piecyk wprawiony ruszt gliniany, łączący się w jedną całość z piecykiem. Trzy występy na górnej krawędzi. Służy do gotowania wody na herbatę. Cała wys. 16, śred. górna 14, śred. dolna 10.

Ryc. 23. Tbl. II. (M. f. V. Leipzig — N. inw. As. 5371) Chiny. Glina czerwonawa, gładzona wypalona. W całość piecyka wprawiony ruszt z białej gliny. Cała wys. 19.5, śred. górna 26.5, śred. podstawy 18.5.

Ryc. 24. Tbl. II. Piecyk pochodzący z Japonji (M. f. V. Berlin — N. inw. VIII. D. 9631/27 — wedle fot.).

#### b) formy miskowato-nieckowate.

Do formy tej podobnie jak do poprzedniej zaliczam dlatego naczynia piecykowate dwóch odmian, ponieważ przejście jednej odmiany w drugą jest dość płynne i zasadniczą i ostrą granicę jest dość trudno przeprowadzić, jak zresztą widzieliśmy to już w formie doniczkowato-garnkowatej.

Naczynia piecykowate objęte tą grupą posiadają za wyjątkiem dwóch pierwszych wspólną zasadniczą cechę: dzielą się na część paleniskową (żarową) i popielnikową, przyczem zasadnicza różnica między odmianą miskowatą a nieckowatą występuje właśnie w budowie części popielnikowej. Cały zespół tych form odznacza się jeszcze tem, że występy przeznaczone do stawiania na nich naczyń nie wychodzą z krawędzi, lecz sterczą ze ścian bocznych piecyków w postaci mniejszych lub większych guzów.

Jeżeli w formie a) były piecyki nie zawsze przeznaczone wyłącznie do gotowania to w formie b) są to tylko wyłącznie naczynia piecykowate, przeważnie większych rozmiarów, służące do gotowania na nich pokarmu (ryżu) również w większych naczyniach.

Ryc. 1. Tbl. III. (Hough, Fire, tbl. 13,6) Filipiny. Ten piecyk miskowaty z podstawą, posiada trzy duże, płaskie występy wyrastające z dna misy. Podobny do niego jest następny z tą tylko różnicą, że występy są okrągławe.

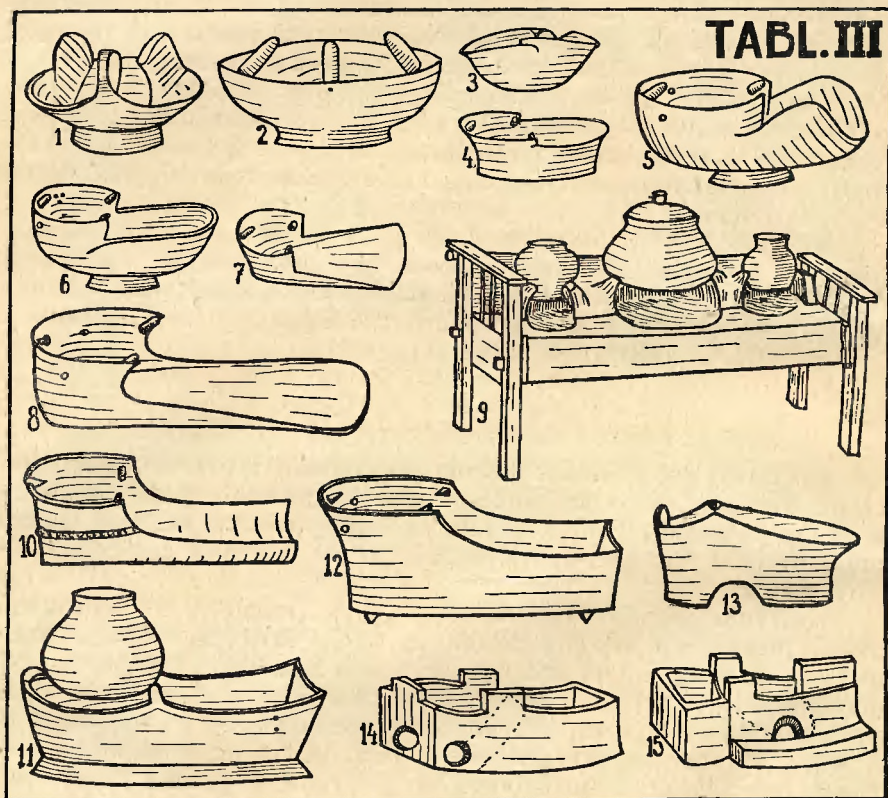
Ryc. 2. Tbl. III. (M. f. V. Leipzig — N. inw. SAs 8567) wyspy Aru. Glina żółtawo-brunatnawa, wypalona. Trzy występy. Od wierzchołka



każdego występu do ściany zewnętrznej przeprowadzona dziurka śred. około 7 mm. Cała wys. 13, śred. górna 37, śred. podstawy 20.

Następne cztery piecyki chociaż należą bezwątpienia do odmiany miskowatej, posiadają pewną różnicę w budowie. Mianowicie dzieli się na dwie części: paleniskową, w której znajdują się trzy guzy do ustawiania naczyń i popielnikową niższą lub więcej od paleniskowej. Dwa pierwsze piecyki nie posiadają podstawy, mają ją dwa następne.

Ryc. 3. Tbl. III. (Hough, Fire, tbl. 13,2) Filipiny. Odmiana bez podstawy tak jak i ryc. 4. Tbl. III. (M. f. V. Berlin — N. inv. I. C. 41538 a)



Żarownie typu B [forma b) naczynia piecykowate miskowato-nieckowate].  
*Braisières type B (forme b) vase formant four en forme de jatte ou d'auge à pétrir).*

Filipiny. Ta odmiana posiada dno płaskie. Gлина żółtawo-czerwonawa, szorstka, wypalona. Cała wys. 5, dług. 15.7, szer. części paleniskowej 12, części popiel. 14.

Ryc. 5. Tbl. III. (M. f. V. Berlin — N. inv. I. C. 102) Manila, Filipiny. Gлина czerwono-żółtawa, wypalona. Dwa otwory w części paleniskowej. Podstawa. Cała wys. 16, dług. 36, śred. podstawy 14. Szer. części paleniskowej 28.5, dług. 20. Szer. części popiel. 33.5.



Ryc. 6. Tbl. III. (M. f. V. Berlin — N. inw. I. C. 29977) Luzon, Filipiny. Glina czerwono-żółtawa, szorstka, wypalona. Jeden otwór w części paleniskowej i trzy zagłębienia od strony środkowej. Cała wys. 11, dług. 22. Śred. podstawy 9. Szer. części palenisk. 18.5, części popiel. 20.

Dwa kolejne piecyki miskowate odbiegają od opisanych powyżej. Różnica tej odmiany polega na tem, że część popielnikowa jest znacznie niższa i z przodu rozszerzająca się wachlarzowato.

Ryc. 7. Tbl. III. (M. f. V. Berlin — N. inw. I. C. 14231) Sjam. Glina czerwona, szorstka, wypalona. Cała wys. 6.9, długość 20. Część popiel.: dług. 11, szer. 18.

Ryc. 8. Tbl. III. (M. f. V. Berlin — N. inw. I. C. 14229) Sjam. Piecyk znacznie większy od poprzedniego. Glina czerwona, szorstka, wypalona. Piecyk posiada sercowatą podstawę. Cała dług. 55.4, szer. części palenisk. 27.5, popiel. 35.

Piecyki takie jak dwa ostatnio opisane mogą też być połączone w pewnego rodzaju całość. Ryc. 9. Tbl. III. (Hough, Fire, tbl. 14) przedstawia nam taki rodzaj całej kuchni umieszczonej w pewnego rodzaju ławie. Jest to bezwątpienia połączenie trzech piecyków jak na ryc. 7 i 8. III. Oczywiście pozostał tylko ich wewnętrzny kształt.

Od ryciny 10. III. przechodzimy do odmiany nieckowatej.

Ryc. 10. Tbl. III. (M. f. V. Berlin — N. inw. I. C. 8125) południowo-wschodnia część Borneo. Nazwa = *d a p u r*. Glina szarawo-żółtawa, szorstka, wypalona. W połowie wysokości części paleniskowej nalepiony pasek gliny zdobiony ornamentem rytym. Cała wys. 16, dług. 45. Szer. części: palenisk. 25 (dług. 17), popiel. 22.7.

Ryc. 11. Tbl. III. (M. f. V. Wien — N. inw. 30407) Lampong, Sumatra. Nazwa = *k ě r á n*. Glina jasno czerwona, wypalona, na krawędzi malowana czerwoną farbą z prostopadłymi białymi kreskami. Dług. 49, szer. 31.

Ryc. 12. Tbl. III. (M. f. V. Wien — N. inw. 17411) połud. Celebes. Nazwa = *d a p o*. Glina czerwona, wypalona. Pod spodem dwie nóżki przez całą szerokość podstawy. W części paleniskowej dwa otwory. Cała wys. 16, dług. 45. Na piecyku stoi naczynie o dnie półkulistym, typu używanego do naczyń piecykowatych.

Odmianę mieszaną przedstawia ryc. 13. Tbl. III. (Hough, Fire, tbl. 13,1, Filipiny). Piecyk ten posiada cechy miskowate, ponadto pochodzi z Filipin, gdzie raczej występują piecyki tej odmiany.

Ryc. 14 i 15. Tbl. III. (Futerer K.: Durch Asien, T. I ryc. ze str. 282) Tanguci nad rzeczką Sche-tsche, półn.wschod. Tybet. Chociaż odmiana ta jest wybitnie zdegenerowana, niewątpliwie należy ona do odmiany nieckowatej. Wskazuje na to podział na część paleniskową i popielnikową. Występy nie są guzkowate ale umieszczone na krawędzi jak w formie doniczkowato-garnkowatej.

### C. Paleniska kominkowate.

W typie tym zbliżonym do pieców a raczej pewnego rodzaju kominków, którego kształtem przewodnim jest czworoboczność, rozróżniam dwie formy, dość z sobą spokrewnione: a) formy palenisk ko-

minkowych i b) formy palenisk czworobocznych. Te ostatnie są pochodniami pierwszych. W formie a) paleniska przeważnie nie posiadają podstawy, tak że żar spoczywa wprost na ziemi. Do opalania obu form używa się przeważnie węgla drzewnego. Typ ten zwłaszcza w formie a) stanowi rodzaj palenisk bardziej stałych umieszczanych często w pomieszczeniach specjalnych. Mimo tego nie są one związane z podłożem tak jak właściwe piece.

#### a) forma palenisk kominkowatych.

Dwa pierwsze paleniska kominkowate są to podstawki podłużne, na dwa naczynia, które wykazują największe podobieństwo do naczyń piecykowatych. Jednak odbiegają od nich znacznie i raczej dopatrzeć się w nich można wpływu typu B a) np. w wystęпах przeznaczonych do stawiania naczyń.

Ryc. 1. Tbl. IV. (M. f. V. Hamburg — N. inw. 28.112:7) Madras, Indje. Głina czerwona, szorstka, wypalona. Wokół obu otworów, pod trzema występami, ornament kreskowy ryty. Z przodu otwór paleniskowy. Palenisko to używane jest często nie do gotowania, ale do trzymania w stanie ciepłym potraw. Cała dłg. 46, wys. 20.5.

Ryc. 2. Tbl. IV. (M. f. V. Wien — N. inw. 73616) Ampenan, Lombok. Głina żółtawa, miejscami poczerniona, wypalona. Dwa otwory na dwa naczynia. Nalepione paski gliny z ornamentem kreskowym. Z przodu wycięty otwór paleniskowy. Cała wys. 22, dłg. 49, szer. 20. Na piecyku stoją dwa naczynia o dnie kulistym.

Podobne paleniska znane mi są z północno-wschodniej Afryki.

Odpowiednikami tych dwóch palenisk są podobne do nich dwa paleniska pojedyncze. Odmiana ta nie będzie jednak rozwojowo niższą ale uproszczeniem, przystosowaniem do jednego naczynia. Ryc. 13. Tbl. IV. (M. f. V. Wien — N. inw. 73615) Ampenan, Lombok i ryc. 14. Tbl. IV. (M. f. V. Hamburg — N. inw. 28.112:8) Madras, Indje.

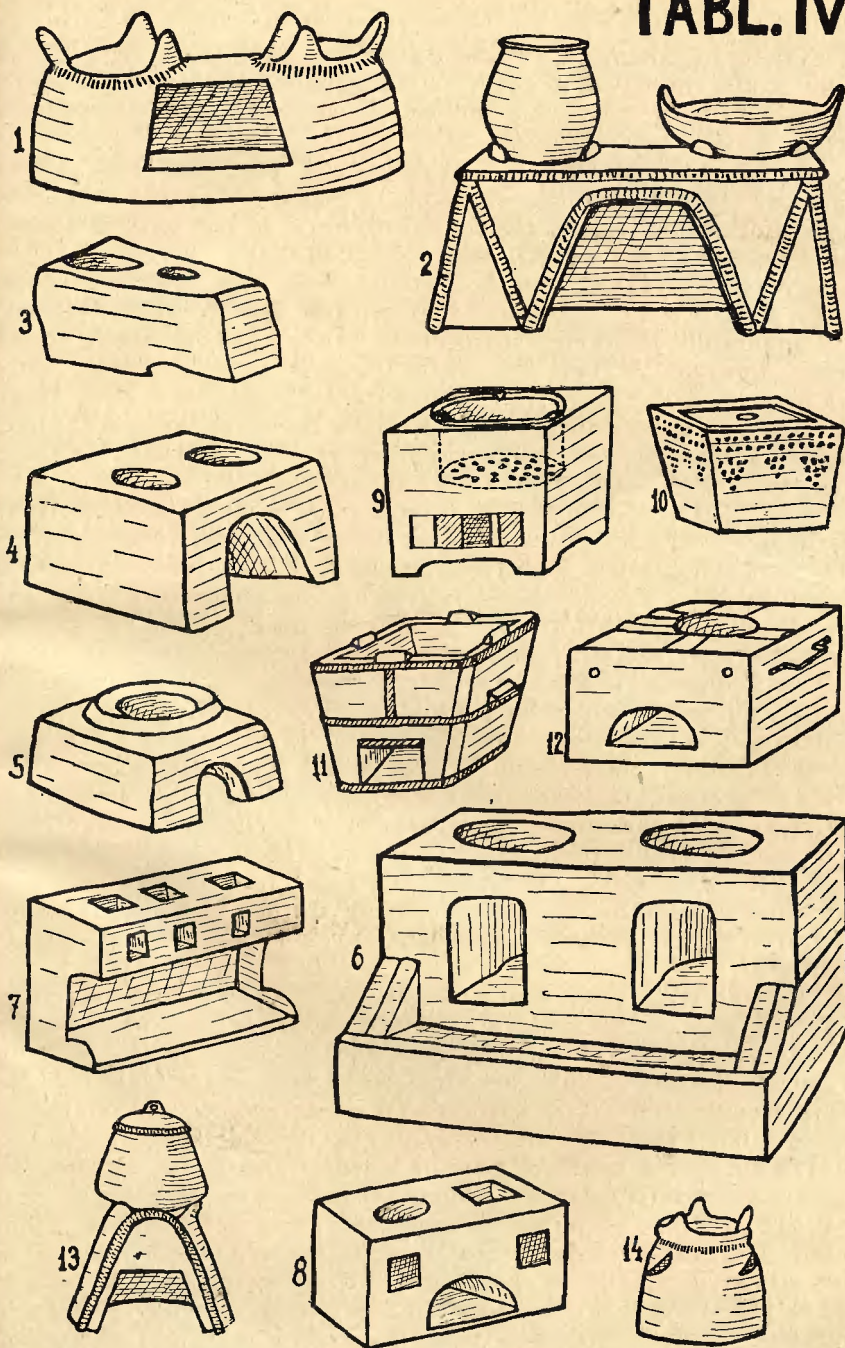
Z kolei przechodzimy do właściwych palenisk kominkowatych, które uważać należy za pewnego rodzaju piece umieszczane na stałe w ubikacji do tego przeznaczonej. Są one jednak zasadniczo przenośne.

Ryc. 3. Tbl. IV. (Hough, Fire, tbl. 16,7) Tybet. Ryc. 4. Tbl. IV. (Hough, Fire, tbl. 16,9) Filipiny. Ryc. 5. Tbl. IV. (Hough, Fire, tbl. 16,8) Jogo Kebu, Afryka. To ostatnie palenisko przystosowane jest na jedno naczynie. Odmianą niejako najwyżej rozwiniętą tej formy palenisk jest kuchenka japońska, ryc. 6. Tbl. IV. (wedle fot. ze zbiorów M. f. V. Berlin). Mimo większych rozmiarów, są bowiem też przeznaczone i na trzy naczynia (a także tylko na jedno) nie jest ona związana konstrukcyjnie z pomieszczeniem, gdzie stoi. Pomieszczenie to jest osobną ubikacją w domu japońskim. Palenisko to jest umieszczane najczęściej w pewnego rodzaju skrzyni drewnianej. Reszta wyrobiona jest z gliny. Niekiedy część górna obita jest blachą. Paleniska takie są formą powszechną dla Japonji. Jako opał służy węgiel drzewny.

Ryc. 7. Tbl. IV. (Hough, Fire, tbl. 22,1) i ryc. 8. Tbl. IV. (Hough, Fire, tbl. 22,2) przedstawiają podobne paleniska z Meksyku.



TABL. IV



Żarownie typu C [paleniska kominkowate].  
 Braisières type C (fourneau à cheminée).



## b) forma palenisk czworobocznych.

Należą tu paleniska zwykle niewielkich rozmiarów, łatwo przenośne, w którym to celu są często zaopatrzone w boczne uchwyty. Służą najczęściej nie do gotowania potraw, ale np. do gotowania wody na herbatę, kawy i t. p.

Ryc. 9. Tbl. IV. (M. f. V. Leipzig — N. inw. OAs 5372) Chiny. Glina czerwona, wygładzona starannie, wypalona. We wkładce z białej glinki umieszczony ruszt. Otwór paleniskowy zaopatrzony w przesuwalne zastawki. Cała wys. 20, szer. i dług.  $20 \times 20$ .

Ryc. 10. Tbl. IV. (Euting J.: Tagbuch einer Reise in Inner-Arabien. Leiden 1914, T. I. ryc. 1. ze str. 83) szczep Kâf, Arabja. Glina wypalona, białą malowana zdobiona ornamentem. Otwór około dwa cale szeroki i jedną stopę głęboki. Cała wys. około  $1\frac{1}{2}$  stopy.

Ryc. 11. Tbl. IV. (M. f. V. Hamburg — N. inw. 24.49:310) Barcelona. Glina wypalona, białą malowana. Całe palenisko opasane taśmami żelaznymi. Na wysokości środkowej taśmy ruszt kupny, lany. Cała wys. 15.5, szer. i dług.  $16.5 \times 16.5$ . Szer. z uchwytami 19.3.

Ryc. 12. Tbl. IV. (M. f. V. Hamburg — N. inw. 26.36:29) Malakka, Hiszpanja. Boki i spód obity blachą. Ruszt domowej roboty z taśmy żelaznej. Część górna z kawałków polewanych kafli barwy niebieskiej spojonych gliną. Część paleniskowa wylepiona gliną. Wys. 16.8, szer. 24.8, dług. (mierzona równolegle do otworu) 23.7.

Omawiając kolejno poszczególne typy, stwierdzić możemy, że typ A palenisk podstawkowych powstałych z połączenia kamieni ogniskowych mało jest zróżnicowany. Oprócz nóżek ogniskowych, palenisk podkowiastych i paleniska okrągłego (ryc. 6. I.) nie można w tym typie wyróżnić żadnej innej formy. Z tych trzech form najciekawszą jest forma paleniska okrągłego, ponieważ do pewnego stopnia nawiązuje się ona poczęści do naczyń piecykowatych, chociaż zupełnie śmiało można ją uważać za formę rozwiniętą z paleniska podkowiastego. Te ostatnie występują w Ameryce (Meksyku) i Afryce. Jest to potwierdzeniem związków zachodzących między temi dwoma częściami świata, związków bardzo starych a poświadczanych też przez inne wytwory kulturowe.

Typem najbardziej wymieszanym, jest typ B przedewszystkiem w formie a) doniczkowato-garnkowatej. Widzimy tam najrozmaitsze kształty, zasadę piecykowatości przeniesioną na najrozmaitsze naczynia. Wymieszanie to wskazuje dowodnie na dawne pochodzenie tego wytworu wogóle (wszystkich piecyków) i w szczególności w odniesieniu do tej tylko formy. W typie tym piecyki przybierają najrozmaitsze formy i nie tworzą zwartych grup na pewnych obszarach. Jedynie dwie odmiany występują zwarciej: odmiana przeznaczona do wypieku ciasta (ryc. 7, 8 i 9. II.) występująca na sąsiednich obszarach: Celebesu, Sjamu i Chin i druga odmiana piecyków wiadro-watych, występujących od Chin aż po Hiszpanję. Wykreśleniu bardziej szczegółowych zasięgów stoi na przeszkodzie brak materiałów ściślejszych. Również aby typ ten mógł być należycie rozpatrzony, należy w pierw rozwiązać zagadnienie pochodzenia naczyń piecykowatych wogóle. Bardziej zwartą tak co do

kształtu jak i co do zajmowanego obszaru jest forma b) typu B. Oprócz dwóch pierwszych (ryc. 1 i 2. III.) mających kształt misy reszta tworzy zespół dość ściśle zjednoczony. Odmiany jak ryc. 5 i 6. III. dowodzą jednak, że między odmianą miskowatą a nieckowatą zachodzi bliski związek, tak że możnaby zaryzykować twierdzenie, iż piecyki nieckowate są pochodniami miskowatych. Co do obszaru to występują one w Sjamie, na Sumatrze, Borneo, Celebes i Filipinach. Odmiany zdegenerowane pochodzące z Tybetu dowodzą jednak, że powinna istnieć łączność między temi dwoma obszarami. Brak materiału nie pozwala na jej stwierdzenie.

Najbardziej zwartą grupę tworzy typ C palenisk kominkowatych. Typ ten pozostaje w bliskim związku z właściwymi piecami, czy też kominkami złączonemi konstrukcyjnie z całą budowlą. Być może, że na wytworzenie się tego typu działała potrzeba dostosowania pieca do nietrwałego (czasowego) mieszkania. Mogło też być odwrotnie, że typ ten był prototypem pewnego rodzaju kominków. Podobnej zasady kominki (piece) stałe z kilkoma otworami na naczynia i osobnemi paleniskami dla każdego otworu, związane konstrukcyjnie z domem znane są np. z Afganistanu (por. Markowski B.: Die materielle Kultur des Kabulgebietes. Leipzig 1932, tbl. XIV, 1). Podobnie też w Afganistanie używane są przez złotników piecyki czworoboczne identyczne prawie jak np. przedstawiony na ryc. 10. IV. Być może, że paleniska takie jak przedstawione na ryc. 3, 4, 5, 6, i 7. IV. stoją w pewnym związku, jeżeli idzie o ich powstanie, z ołtarzami ofiarnymi, na których w zagłębieniu palono ofiarę bóstwu. Paleniska tego typu opasują równoleżnikowo całą ziemię. Podobnie też są rozmieszczone i inne typy, opasując równoleżnikowo na wysokości basenu morza Śródziemnego całą ziemię z tem tylko, że z wyjątkiem niektórych form typu B a) tworzą bardziej zwarte zespoły na pewnych obszarach.

Opracowanie niniejsze nie obejmuje całego materiału zwłaszcza w jego rozmaitych formach i odmianach zdegenerowanych. Wystarczy porównać np. u Hough'a, Fire, tbl. 17, 1 i 2, lub też np. najrozmaitsze piecyki używane na Jawie do topienia wosku przy batikowaniu (por. Loebér J. A. jun.: Das Batiken, Oldenburg i. O. 1926, ryc. 1 lub Buschan G.: Illustrierte Völkerkunde, T. II. część II. Stuttgart 1923, ryc. 583.) aby mieć pojęcie o różnorodności kształtów. Starałem się w niniejszem opracowaniu zebrać materiał możliwie podstawowy o formach czystszych, do tego zagadnienia. Opracowanie zagadnienia palenisk i naczyń piecykowatych natrafia na wiele trudności i oczywiście też z tego powodu zawiera cały szereg błędów, które przedewszystkiem liczniejszy materiał pozwoli poprawić i usunąć. Naczyniami piecykowatemi zajmował się właściwie jedynie poważniej Hough (Fire, Washington 1926) jednak ujął on je zupełnie inaczej w związku z innemi zagadnieniami a w dodatku nie znał wielu form, jak wynika to z jego opisów i materiału ilustracyjnego.

Z zagadnieniem żarowni łączy się także kwestja używania do nich węgla drzewnego. Wszystkie a przynajmniej przeważna ilość żarowni posiadających ograniczone rozmiary wymagała materiału mniej zajmującego miejsca niż drzewo. Węgiel drzewny rozwiązywał to za-



gadnienie zupełnie pomyślnie. Żarownie te występują nietylko na obszarach, gdzie drzewa jest wiele ale i na takich, gdzie go brak i musi być sprowadzane. Na obszarach bezdrzewnych także warunki naturalne sprzyjały przyjęciu żarowni. Łatwiej bowiem transportować węgiel drzewny niż drzewo. Czynniki ten mógł też w pewnym stopniu współdziałać przy powstaniu żarowni wogóle.

Przy zastanawianiu się nad powstaniem żarowni wogóle, trzeba wziąć następujące wypadki pod uwagę:

Typ A powstał przez połączenie w całość trzech kamieni ogniskowych. Przez takie wytwory jak na ryc. 6. I. możliwem było dojście do typu C. Jednak więcej danych przemawiałoby za tem, że typ C powstał w inny sposób. Jak wspomniałem wyżej, należałoby również wziąć pod uwagę ołtarze ofiarne jako prototyp tego typu palenisk.

Typ B mógł powstać przez oddziaływanie rozmaitych palenisk podstawkowych na różne naczynia. Przyczem tradycja trzech kamieni ogniskowych zachowana została w trzech guzkach lub występach.

Zwrócić należy uwagę, że naczynia piecykowate jak na ryc. 1 i 2. III. są do pewnego stopnia jakby trzema kamieniami ogniskowymi wyjętymi z ziemi wraz z wypaloną pod nimi ziemią. Miejsce po ognisku jest okrągłe i nieco zagłębione, czyli ma jakoby naturalny kształt misy.

Musielibyśmy więc rozpatrywać pochodzenie tych wszystkich żarowni w ten sposób, że elementy A, B b) i C powstałyby samodzielnie. Wydaje się to jednak mało prawdopodobne. Rozwiązania tego zagadnienia szukać należy gdzieindziej a mianowicie zwrócić należy uwagę, jakiego rodzaju naczynia są używane do opisanych wyżej żarowni. Są to mianowicie prawie wyłącznie naczynia o dnie kulistem. Jasne jest, że aby móc użyć tego rodzaju naczyń do ustawienia ich na ogniu, to trzeba je:

- 1) zawiesić,
- 2) przyczepić nóżki wprost do naczynia,
- 3) stworzyć osobną podstawkę, z jednej strony umożliwiającą ustawienie naczynia, z drugiej zaś rozpalenie pod niem ognia.

Wszystkie te trzy wypadki są nam znane. Pierwsze to rozmaitego rodzaju kociołki do zawieszania nad ogniem, drugie to kociołki i kotły z trzema nóżkami, trzecie zaś to opisane wyżej żarownie.

Z tak wielkiego zróżnicowania wynikałoby, że naczynia o dnie kulistem są najstarszą formą naczyń. Że tak jest w istocie, jest to nam znane z materiału prehistorycznego. Na tej też drodze należy szukać rozwiązania tego zagadnienia. Tak np. jedną z pierwszych ceramik zjawiających się w kręgu kultur naddunajskich jest ceramika wstęgowa cechująca się dnem kulistem. Jeżeli zaś idzie o kształt ceramiki wogóle, to przeciwstawiają się w prehistorji dwie teorie. Jedna starsza, która uważa za najstarsze naczynia o dnie kulistem i druga nowsza podająca za takie naczynia o dnie spiczastem i naczynia nieforemne. W każdym razie najstarsze naczynia nie miały dna płaskiego i z chwilą zastosowania ich do gotowania pokarmu nie za pomocą rozpalonych kamieni ale wprost nad ogniem pomysłowość ludzka musiała stworzyć coś, co pozwoliłoby je ustawić bez obawy łatwego wywrócenia się ich. Wiemy



też z badań nad starożytnym Egiptem, że znany tam był rodzaj podstawek, zarówno, do naczyń o dnie kulistym. Pozatem naczynia o dnie kulistym przetwarzają się najrozmaiciej w czasach prehistorycznych jako różnego rodzaju naczynia użytkowe.

Szukanie analogji u ludów na niskim stopniu kultury w dzisiejszej płaszczyźnie i na tej podstawie rozwiązywanie tego zagadnienia mogłoby łatwo, jak to i w innych zagadnieniach da się stwierdzić, doprowadzić do zupełnie błędnych wniosków. Rozwiązanie tego zagadnienia leży jedynie w materiale prehistorycznym, który opracowany metodami etnologicznymi da bezwątpienia odpowiedź, w jaki sposób powstały i rozwinęły się opisane wyżej zarówno<sup>3)</sup>.

*Z Zakładu Etnologicznego U. J. K. we Lwowie.*

## R É S U M É.

Outre les fourneaux et les fours, des braisières de toute sorte forment un élément indispensable à la préparation des aliments. Elles sont généralement chauffées au charbon de bois. Les braisières ont des destinations différentes et se laissent diviser en groupes suivants: 1) Braisières (fourneaux portatifs) de chauffage, 2) braisières servant à cuire les aliments, 3) braisières destinées au culte et 4) à la fonte des métaux, principalement de métaux précieux en petite quantité.

L'auteur décrit les braisières servant à la cuisson, qu'on peut diviser en trois types: A.) fourneaux à support, B.) vases formant four et C.) fourneaux à cheminée.

Le type A. prend une des trois formes: trépieds en argile (Tabl. I. Fig. 1, 2, Mexique), fourneaux à support en forme de fer à cheval (Tabl. I. Fig. 3, 4, Mexique et Fig. 5, Togo en Afrique), fourneaux à fond sphérique (Tabl. I. Fig. 6, Mexique).

Le type B. a deux formes: Vase formant four en forme de pot ou de terrine (Tabl. II.), qui n'apparaissent pas en groupes distincts, mais qu'on trouve dans l'Afrique du Nord, dans l'Asie Méridionale et aux Iles. On rencontre seulement deux variations de cette forme en groupes compacts, ce sont les fours servant à cuire la pâte (Tabl. II. Fig. 7, 8, 9, Célèbès, Siam et Chine) et les poêles en forme de seau, (Tabl. II. Fig. 20—24.). Ces deux groupes sont repartis le long du cercle parallèle, à partir de la Chine jusqu'à l'Espagne. La seconde forme de ce type, les vases en forme de four, ressemblant plutôt à une jatte ou une auge à pétrir, apparaissent en groupes plus denses (Tabl. III). On les rencontre sur le terrain du Siam, de Sumatra, de Bornéo, de Célèbès et des Philippines. Une forme pareille mais dégénérée apparaît au Thibet.

Le type C. (Tabl. IV.) forme aussi un ensemble sans lacunes peu différencié. On le rencontre le long du cercle parallèle entourant toute la terre, cercle qui passe par l'Afrique du Nord, l'Amérique Centrale, l'Asie Méridionale et Centrale et par les Iles.

<sup>3)</sup> Opracowanie tego zagadnienia ukaże się prawdopodobnie w następnym tomie „Ludu“.

En recherchant l'origine de tous ces fourneaux, il faut prendre d'abord en considération les pierres formant âtre (le type A.).

S'il s'agit du type B. il paraît que c'est en principe une braisière à support, combinée avec un vase ou quelque autre ustensile du même genre.

Le type C. a plutôt quelque chose de commun avec le type A., mais en recherchant son origine on devrait la reporter aux autels de sacrifice, dans la cavité desquels on déposait les victimes et les offrandes.

Le différenciement et le mélange des formes de tous ces types dénote leur origine très ancienne. Nous avons des preuves que les braisières à support existaient déjà dans l'ancienne Egypte.

En voulant résoudre la question de l'origine des braisières, nous devons nous rendre compte de ce que les récipients qui les forment ont pour la plupart un fond de forme sphérique, il est donc clair que pour faire rester debout un vase pareil, on devait inventer un support quelconque pour assurer à la braisière l'équilibre et la stabilité.

C'est dans cette voie qu'on doit chercher la résolution de l'énigme en question, donc elle ne peut être fournie qu'au moyen de recherches suivies sur ce produit, qui est un des premiers pas de la civilisation, notés par la préhistoire.

MICHAŁ JANIK

## CECH RÖTMAŃSKI I STERNICKI W ULANOWIE

(CORPS DE MÉTIER DES LAMANEURS ET DES PILOTES À ULANÓW)

W dawniejszych rocznikach „Ludu“ podałem kilka zajmujących obrazów z przeszłości historycznej i obyczajowej miasteczka Ulanowa, położonego przy ujściu Tanwi do Sanu, o 42 klm od „wybiegu“ Sanu do Wisły, w dzisiejszym województwie łwowskim. Artykuł „Flisacy“ z r. 1904 opowiadał treściwie o zwyczajach i obyczajach tamtejszych małomieszczan na przełomie wieku dziewiętnastego i dwudziestego, przyczem uwzględniał w najważniejszym zakresie terminologję zawodu flisackiego, który stanowił w owym czasie główne zatrudnienie mieszkańców Ulanowa. Artykuł „Z dziejów miasteczka polskiego w wieku ośmnastym“, pomieszczony w rocznikach za lata 1907 i 1908, przypominał niektóre szczegóły z praktyki administracyjnej i sądowej tego miasteczka za czasów dawnej Rzeczypospolitej, a to na podstawie zapisków t. zw. „Księgi wiecznej“, prowadzonej od założenia Ulanowa w r. 1612 aż do zagarnięcia go po pierwszym rozbiórze Polski przez zabiorczy rząd austriacki, zniszczonej, na nieszczęście, w budynku sądowym wskutek pożaru, wznieconego przez ustępujące stamąd wojska rosyjskie w r. 1915.

Obecnie, korzystając z dochowanych ksiąg cechu rotmańskiego i sternickiego w Ulanowie, pragnę przedstawić pokrótce dzieje tego cechu, ponieważ był to, jak się zdaje, jedyny tego rodzaju cech na ziemiach dawnej Małopolski, a więc już choćby z tego względu zasługuje na poznanie.



Ulanów został założony przez właścicieli Bielin i Przędzela jako miasteczko prywatne. Odnosny akt uzyskał zatwierdzenie króla Zygmunta III. Mieszkańcy jego cieszyli się samorządem i zarządzili się prawem niemieckim „według Saxonu“, posiadali całkowitą wolność osobistą i swobodę ruchów, nie byli obowiązani do żadnej robocizny czy innych świadczeń, ale administracja i sądownictwo miasteczka znajdowały się pod powierczownym zresztą nadzorem zwierzchności dworskiej w Bielinach i Przędzeli. Ta też okoliczność znalazła swój wyraz w „konferowaniu praw“ cechowi rotmańskiemu przez ówczesną właścicielkę Bielin w r. 1765. Cech sam istniał już dawniej, jak o tem świadczą wcześniejsze zapiski. Nie umiem powiedzieć, czy to nadanie praw ujęte było w jakieś paragrafy, gdyż księga cechowa żadnego takiego aktu nie zapisała, czy też rzecz dokonana się na podstawie ustnego porozumienia. Prawdopodobniejszem jest, że akt taki został wystawiony i gdzieś zaginął, nie zostawszy wciągniętym do księgi cechowej.

Jak można wnosić z toku urzędowania cechu, przywileje jego i uprawnienia były dość rozległe i miały charakter zawodowy, humanitarny i religijny. W pierwszym rzędzie cech wyzwał odpowiednio wyćwiczonych młodych ludzi na rotmanów czyli sterników tratw i innych spławów, kierowanych Sanem, Wieprzem, Bugiem i Wisłą do Gdańska. Pod pewnym względem cech rotmański spełniał także funkcje komitetu kościelnego przy ekspozyturze kościoła parafjalnego pod wezwaniem św. Jana Chrzciciela i przy prepozycie kościoła cmentarnego pod wezwaniem św. Trójcy, zawiadywał bractwami św. Barbary i św. Antoniego, starał się o światło na ołtarze brackie, zajmował się muzyką kościelną, opiekował się pogrzebami zmarłych członków i braci, pobierał opłaty i składki i udzielał wsparcia w razie uzasadnionej potrzeby. Ponadto cech rotmański był również zrzeszeniem towarzyskiem i urządził w pewnych czasach wspólne biesiady dla starszych i młodszych „braci stołowych“.

Wyzwalanie odpowiednio wyćwiczonych luzaka na rotmana czyli mistrza (także majstra) odbywało się według ustalonego ceremonjału i nazywało się „misterją“. Kandydat musiał się zgłosić osobiście przed urzędem cechowym i prosić o przyjęcie swojej misterji do cechu. Przyjęcie do cechu i na brata stołowego uwarunkowane było wolą starszych i złożeniem opłaty, której wysokość zależała od tego, czy kandydat pochodził z ojca rotmana czyli był „mistrzowicem“, czy też dostępował godności rotmańskiej jako pierwszy w swojej rodzinie. Oprócz opłaty pobierano jeszcze napitek dla braci stołowych na „opłókanie“ miejsca, jak to nazywano, oraz pewną ilość wosku na światło przy ołtarzach brackich i w czasie pogrzebu zmarłego brata. Wszystkie te daniny były o połowę mniejsze dla mistrzowiców. Fakt przyjęcia misterji do cechu protokołowano w księdze cechowej, a czyniono to stereotypowo, tylko od czasu do czasu wprowadzając pewne odmiany w formule urzędowej, czasem zależnie od pisarza, przeważnie od zmienionego ducha czasu, który zmuszał do modernizowania utartej formuły.

Dla przykładu, jak taką misterję protokołowano, podaję dosłownie pierwszy wpis w księdze cechowej, już po nadaniu cechowi nowego prawa:



„Działo się w Ulanowie w domu y cechu Sławnego Pana Marcina Czarnoty Cechmistrza Starszego Konsztu Rotmańskiego y Sternickiego przy bytności Słt. P. Jana Szafrąńskiego Cechmistrza Wtórego y przy bytności PP. Braci tak Starszych iako y Młodszych spolnie siedzących. D. 26. Maj 1765 A-o

#### Mysterya Słt. P. Stanisława Łabeckiego

Przyszedzsy przed Urząd Słt. P. Marcina Czarnoty y Słt. P. Jana Szafrąńskiego Cechmistrzów Konsztu Rotmańskiego przy Kongressie całego Cechu P. P. Braci Słt. P. Stanisław Łabecki Konsztu Sternickiego, zadosyć czyniąc Prawu terazniejszemu świeżo konferowanemu z osobliwej Łaski JO. Pani Cechowi Rotmańskiemu y Sternickiemu, upraszał o przyjęcie Mysterii swoiey do Cechu. PP. Cechmistrze z PP. Braciami tak starszemi iako y młodszeimi zważywszy, iż Słt. Stanisław Łabecki Rzemiosło Sternictwa miał z Rodzica śp. Wawrzyńca Łabeckiego, więc zupełny Cech na połowę Misterji Onego dyspensuie, który oddał półtory piwa beczki, wódki półgarca, na Misteryą złt pol dwa, na wosku funt ieden Tynffa iednego, z którey Mysteryi iako rzetelnie wypłaconey, Słt. P. Stanisława Łabeckiego zupełny Cech kwitując za Stołowego Brata przyimuie y uznaje. Dat. ut supra“.

Kto „w kunsztie rotmaństwa nie był z rodzica swego wyćwiczony i wypolerowany (pisano także: i doskonały)“, tego „cały cech dysponował na całą misterją“, a to: „piwa beczek trzy, wódki do każdej piwa beczki trzy flasz, pieniędzy złt cztery, na wosku funtów dwa tynfy dwa“.

Wybory czyli „elekcja“, jak protokołowano, na urzędy cechowe odbywały się czasem corocznie, często nie bez sprzeciwów, czasem raz na kilka lat, i były zatwierdzane przez zwierzchność dworską. Po usadowieniu się rządu austriackiego zwierzchność dworska już się w te sprawy nie wdawała i nie wykonywała żadnego wogóle nadzoru nad sprawami miasteczka, które wygrało nawet w tej sprawie proces, prowadzony ze zwierzchnością dworską przez kilka lat, naprzód we Lwowie, potem w Wiedniu. Pierwsza taka elekcja bez zatwierdzenia zwierzchności dworskiej odbyła się w r. 1791.

Podają za księgą cechową dosłowny tekst pierwszego zapisanego w niej wyboru w r. 1768:

„Elekcja nowo obranych cechmistrzów rzemiosła wodnego z pospólstwa PP. Braci młodszych i starszych i zaproszonych Słt. P. Antoniego Gutkiewicza, Słt. P. Marcina Zgórkiewicza, Słt. P. Jana Steca burmistrza i innych, wypisana d. 19 Februarii 1768 Ao. Jako to starszym cechmistrzem obrany jest zgodnymi głósy przy kongressie zgromadzonych P. Jakób Przysucha, wtórym alias kluczowym P. Krzysztof Brzuch, P. Jakóba Gawłowskiego za podskarbiego, P. Franciszka Kanię na pisarskim lokuje miejscu, a to bractwa św. Barbary i św. Antoniego.

Tę elekcją przez cech zgromadzony obranych na starszeństwo w cechu rotmańskim, z Zwierzchności Dworskiej approbuję. Dt. 25 Febr. 1768 Ao. Raczyński w dworze bielińskim“.

Przy następnej elekcji w r. 1769 cechmistrzem pierwszym wybrany został Marcin Czarnota, wtórym Wojciech Witkiewicz, podskarbigim Jakób Gawłowski, pisarzem Jan Witkiewicz.

Trzecia z kolei elekcja, zaprotokołowana w księdze cechowej, odbyła się dopiero 17 kwietnia 1779, tym razem w domu wójta Słt. P. Łukasza Cetnarowicza. Protokół podaje powód, dlaczego wybory odbyły się w mieszkaniu zwierzchnika sądowego, pisze mianowicie:

„Zaszedł reskrypt od zwierzchności dworskiej przędzelskiej, względem obranych Słt. P. Wojciecha Pańczyka, Słt. P. Antoniego Pokrywczyńskiego cechmistrzów przez PP. Braci konsztu wodnego, a przez niektórych sprzeciwiających się obraniu rzeczonych PP. cechmistrzów, więc Urząd Wójtowski po wysłuchaniu mszy świętej, zapoznawszy PP. Braci konsztu wodnego do sądów swoich, którzy wzięwszy Pana Boga na pomoc, po sprzeczkach między sobą, zgodziwszy się wszyscy jednostajnie, zgodnie, obrali i zapisać w protokół swój cechowy pozwoiliwszy upraszali, to jest:

Słt. P. Wojciecha Pańczyka cechmistrem pierwszym konsztu rotmańskiego i sternickiego,

Słt. P. Antoniego Pokrywczyńskiego cechmistrem wtórym,

P. Franciszka Karę podskarbin“.

Wybory wójtowskie nie zadowolili jednak niektórych braci cechowych, którzy mieli niechęć do Wojciecha Pańczyka i „mieć go za cechmistra i słuchać rekuowali“. Dnia 30 kwietnia 1779 odbyły się powtórne wybory, na których przepadli W. Pańczyk i A. Pokrywczyński, wybranymi zostali natomiast Słt. P. Wojciech Łabęcki i Słt. P. Marcin Kościółek. Po wyborach panowie cechmistrze wykonali przysięgę na klęczkach przed Ukrzyżowanym (*ad imaginem Crucifixi flexis genibus*) na następującą rotę:

„Ja N. przysięgam Panu Bogu etc., iż podług prawa cechowi naszemu nadanego sprawy sądzić, rządzić, powinności cechowe od braci odbierać sprawiedliwie bez obciążenia i sprawować się obiecuję, nie dbając na przyjaźń ani na nieprzyjaźń, na miłość ani na nienawiść, przychody sprawiedliwie notować, nic na swój własny pożytek, tylko na chwałę Pana Boga, św. Barbary i św. Antoniego obracać przyrzekam. Tak mi Panie Boże w Trójcy etc.“. ♣

Obecnymi przy tym akcie byli sławetni panowie: Marcin Czarnota, Jan Witek, Antoni Gutkiewicz, Jan Szafranski, Stanisław i Andrzej Łabęccy, Sebastjan Szelażek, Wojciech Czarnota, Matjasz Janik, Józef Kulpiński, Antoni Pokrywczyński, Marcin Nicałek, Antoni Piłacik, Jakób Przysucha, Grzech Sałęga i inni panowie bracia starsi i młodszy.

Przedstawiciel zwierzchności dworskiej, Kozdrajski, zanotował pod protokołem wyborów, co następuje:

„Ponieważ Słt. P. Wojciech Łabęcki jest obrany od pospólstwa to jest Braci starszych i młodszych cechmistrem pierwszym, któremu są przydani do pomocy Marcin Kościółek i Franciszek Kara, więc i Zwierzchność Dworska tego approbuje z tym dokładem, aby się podług nadanego prawa rządzić perceptę pieniężną jakowa będzie i expens w registra sumiennie zapisywał i przy dokonaniu roku rachunek z siebie zdał sprawiedliwy w Urzędzie Miejskim lub też, gdy tego JMC Ksiądz Pleban wyciągać będzie, Jemu oddać będzie powinien. Dt 30 Apr. 1779 Ao“.



Następna elekcja odbyła się dopiero w lat 12, a to 11 stycznia r. 1791. Wybranymi zostali: Słt. P. Antoni Pokrywczyński pierwszym cechmistrzem, wtórym Słt. P. Matjasz Kościołek, podskarbm Słt. P. Benedykt Czarnota, pisarzem Słt. P. Maciej Kuryłowicz. Po wykonanym juramencie nowo obrani cechmistrze odebrali przy świadkach rachunki od cechmistrza ustępującego, skwitowali go i stwierdzili podpisem, że na przyszłe czasy nie będą sobie rościli do nich żadnej pretensji. Podpisali się także obecni świadkowie, między nimi Grzegorz Janik i Antoni Janik oraz wójt miejscowy Łukasz Cetnarowicz.

Odbyta w cztery lata później elekcja t. j. w r. 1795 jest o tyle ciekawa, że zawiera szereg nakazów dla braci, przedewszystkiem treści moralno-religijnej, a to: 1) aby każdy brat był na mszy świętej kwartalnej pod winą groszy polskich 19, 2) aby po każdym pogrzebie najętym cechowi bracia więcej nie wypili wódki tylko po porcji jednej, 3) suchedni za każdą ryżę (jedna podróż ze spławem do Gdańska, P. A.) oddawać powinni (t. j. z pobieranego na każdy dzień „strawnego“ w tym wypadku niewydanego na jadło, P. A.), 4) każdy brat za znakiem (chorągwią) Braci stanąć powinien, 5) suchedni i inne należące kwoty do cechu starzy cechmistrze wybrać powinni, a to z roku 1794, 6) we wszystkim PP. Bracia posłusznymi być powinni PP. Cechmistrzom pod sztrofem wyznaczonym w nakazie Wielm. Komisarza (t. j. przedstawiciela zwierzchności dworskiej, P. A.) z dnia 22 stycznia 1795 roku. Wybranymi wtedy zostali: pierwszym cechmistrzem Słt. P. Benedykt Czarnociński, wtórym Słt. P. Benedykt Gromacki, podskarbm Słt. P. Jędrzej Kościelecki, pisarzem cechowym Słt. P. Maciej Kuryłowicz za pensją złp. 8. „Wyrażeni panowie cechmistrze — kończy zapiska — wykonać mają w odebraniu swoich rządów jurament podług dawniejszego przepisu przysięgi, którą elekcją jaka w przytomności Magistratu dokonana podając i do wyższej zwierzchności do aprobaty tak na to się zaproszeni rękami własnymi kładąc znak Krzyża Świętego podpisujemy“.

Sposób protokołowania nazwisk w czasie tej elekcji i innych każe mi zwrócić uwagę na wcale charakterystyczny szczegół, bo stwierdzający próżność stanową, że wiele nazwisk było używanych w podwójnem brzmieniu, a to zarówno przy wpisywaniu elekcij, jak i misteryj. Jedno nazwisko było pospolite, używane zwyczajnie, drugie niejako uszlachcone, używane dość często w czasie zebrań urzędowych i przy wpisach do księgi cechowej. Wymieniam je w obu brzmieniach: Bernat-Bernacki, Brzuch-Brzuszkiewicz, Bąk-Bąkiewicz, Czajka-Czajkowski, Czarnota-Czarnociński, Gutek-Gutkiewicz, Grzesiak-Grzesiakiewicz, Jarzynka-Jarzynkiewicz, Gromada-Gromacki, Kara-Karski, Kościołek-Kościelecki, Lach-Lachowicz, Małek-Małkiewicz, Kułacz-Kułaczkowski, Nicałek-Nicałkiewicz, Pokrywka-Pokrywczyński, Rzepiela-Rzepielski, Szelażek-Szelażkiewicz, Wasil-Wasilkiewicz, Witek-Witkiewicz, Wróbel-Wróblowski, Zgórek-Zgórkiewicz. Za moich lat młodych, mniejwięcej przed czterdziestu laty, wszystkie te nazwiska były w powszechnem używaniu w swojej formie zwyczajnej, jedni tylko Witkowie byli już stale nazywani Witkiewiczami. Rzekome upiększanie nazwisk miało może



swoje źródło w atmosferze rozbawienia przy kielichu, który krążył obficie w dniach elekcyj i misteryj. Na trzeźwo wystarczało nazwisko pospolite.

Przy przeprowadzaniu elekcyj w latach 1804, 1819 i 1837 oprócz braci z cechu rotmańskiego znajdowali się także przedstawiciele t. j. cechmistrze cechu sukienniczego, szewskiego i garncarskiego. Było to niezawodnie ustępstwo na rzecz bractw św. Barbary i św. Antoniego, których dobro leżało na sercu nietylko braci rotmańskiej, lecz także innym zrzeszeniom zawodowym, jakie były w Ulanowie. Sprawy religijne interesowały pobożny ogół mieszkańców, więc wszyscy mieli coś do powiedzenia przy wyborach.

Najbliższa elekcja odbyła się już następnego roku, a to 4 lutego 1796. Wybranymi zostali: pierwszym cechmistrem Słt. P. Marcin Kościelecki, wtórym Słt. P. Franciszek Karski, podskarbm Błażej Wójcik, pisarzem Augustyn Zgórkiewicz. Z czasu ich rządów niema nic osobliwszego do zanotowania. Księga cechowa notuje tylko stereotypową formułę przyjęcia misteryj do cechu, ale już z pominięciem wyrażenia „o prawie świeżo konferowanem“, a z powiększeniem opłaty całkowitej na złp. 18.

Następna elekcja odbyła się dnia 5 kwietnia 1800 roku. Wybrano wtedy: pierwszym cechmistrem Słt. P. Józefa Janika, wtórym Słt. P. Wojciecha Wróblowskiego, podskarbm Słt. P. Stanisława Lacha, pisarzem Słt. P. Jana Rzepielskiego iun. I te rzady minęły bez osobliwszego wydarzenia. Godną przypomnienia jest chyba tylko zapiska o zwolnieniu od opłaty misterji Słt. P. Wincentego Sokołowskiego w r. 1803. Czytamy tam w konkluzji: „Więc Słt. PP. Cechmistrze i Słt. Panowie Bracia, zapatrzwszy się na dowody Pana Wincentego Sokołowskiego, iż jest biegły w tej sztuce sternictwa i przykładny swoją osobą do tegoż cechu i już oddawna założył stempel i jest z ojca mistrzewic prawdziwy i do tego ofiarował cechowi na honor świętej Barbary moździerz do strzelania, który wart złp. 24, a zresztą zważając na jego serce przychylnie, ze wszystkiego, tak z całej misterji jako i z młodszeństwa (datku na poczęstunek, P. A.) uwalniamy i za stołowego brata go przyjmujemy“.

Elekcja następna z dnia 4 lutego 1804 roku wyniosła na urząd pierwszego cechmistrza Słt. P. Jana Piłacika, na wtórego Słt. P. Wojciecha Wróbla, na podskarbiego Słt. P. Stanisława Lacha, na pisarza Słt. P. Ignacego Małka. Protokół elekcji oprócz zgromadzonych braci podpisali także przedstawiciele Urzędu Miejskiego: Antoni Pokrywczyński wójt i Wojciech Szkotnicki podwójci. Za ich rządów zdarzył się po raz pierwszy wypadek w r. 1810, że do cechu rotmańskiego i na braci stołowych przyjęto dwóch niemieszczan i nie pochodzących z Ulanowa, a to: „uczciwego“ Marcina Nowoświata i „uczciwego“ Macieja Michalskiego. Protokół odmówił im jednak godności „sławetnych panów“, pomieszczając tylko „uczciwość“ t. j. pochodzenie wiejskie. Zdarzało się to niekiedy i w latach późniejszych, a protokół zaznaczał zawsze tę różnicę pochodzenia.

Może ten dyshonor, wyrządzany kunsztowi rotmańskiemu, sprawił, że od r. 1810 Słt. P. Jan Piłacik przestał urzędować jako pierwszy cechmistrz, a miejsce jego zajął (niema śladu z przeprowadzenia elekcji)

Słt. P. Jan Gutkiewicz, pisarz zaś cechowy Słt. P. Ignacy Małek zaczął się odtąd podpisywać Małkiewiczem.

Protokół z nowych wyborów zapisano dopiero pod datą 1 marca 1819 roku. Wybranymi zostali: pierwszym cechmistrzem Słt. P. Jędrzej Kościółek, kluczowym Słt. P. Jędrzej Łabęcki, podskarhim Słt. P. Michał Wasilkiewicz, pisarzem cechowym Słt. P. Michał Pańczyk. Wśród podpisanych braci stołowych figuruje także uczciwy Marcin Nowoświat, zapewne osiadł przez przyżenek w Ulanowie.

Urząd cechowy umiał być wdzięcznym, jak to już widzieliśmy na przykładzie Wincentego Sokołowskiego. Dnia 5 marca r. 1819 uczynił podobną, ale tylko częściową łaskę Słt. P. Franciszkowi Wójcikowi, który miał złożyć opłaty tylko 6 złp. w srebrze, ale „pod tą kondycją, że jak służył od lat piętnastu w tych urzędach czyli bractwie św. Barbary, obowiązuje się do skończenia życia swego służyć temu bractwu św. Barbary t. j. że trzymać będzie chór od kapeli w kościele farnym w Ulanowie“.

W r. 1820 przyjętym został do cechu rotmańskiego Jan Bernacki, nie mający tego kunsztu z rodzica swego, a w r. 1821 w podobnych warunkach Słt. P. Sebastjan Gradowski. Obaż zapłacili całą misterję t. j. po 24 złp.

Bracia cechowi odnosili się z zaufaniem do urzędu cechowego, wybranego w r. 1819, bo gdy zeszli się na wybory dnia 2 marca 1825 roku, uchwalili, ażeby Słt. P. Jędrzej Kościółek nadal urzędował do r. 1826, „jednak z tą kondycją, że posłuszeństwo i uszanowanie swym Przełożonym Bracia w każdym czasie przyrzekają i dla większej wagi podpisem własnoręcznym to stwierdzają“. Podpisy te, z niewielu wyjątkami, były poprzedzone krzyżykami.

W r. 1825 cech rotmański otrzymał piękny podarunek, co „fundator“ zapisał własnoręcznie w księdze cechowej w słowach następujących: „Wr. 1825 sprawione przez Bartłomieja Juśkę trąbki do grania kościołów ulanowskich a osobliwie bractwa św. Barbary darowane wiecznemi czasy i na to się sam podpisuję własną ręką i przy świadkach oddane w cechu za urzędowania cechmistrzów Andrzeja Kościółka, Andrzeja Łabęckiego, Michała Wasilkiewicza podskarbiego, Michała Pańczyka pisarza. Każda składana z sztuk pięciu. Fundator Bartłomiej Juśko m. p.“.

Dnia 26 lutego 1826 roku cech rotmański okazał nowy dowód wdzięczności Słt. P. Tomaszowi Żołądkowi, przyjąwszy go bez żadnej opłaty za brata stołowego, a to „zważywszy, że Słt. P. Tomasz Żołądek położył zasługi w bractwie św. Barbary, raz w robieniu światła przez lat 7, dalej przy odpuście św. Barbary różnych usług i rządzeniu się dobrem przy wystrzałach, z czego, jak wiadomo Cechmistrzom i Braciom, że uszczerbek na zdrowiu ponosił, oraz i nadalę wszelkie usługi przyrzeka“.

Dnia 25 lutego 1826 przystąpiono do nowych wyborów, z których wyszli: pierwszym cechmistrzem Słt. P. Jędrzej Łabęcki, wtórym Słt. P. Marcin Witkiewicz, podskarhim Słt. P. Jan Piłacik, pisarzem cechowym Słt. P. Michał Pańczyk. Po trzechletnim urzędowaniu tych wybrańców przeprowadzono elekcję dnia 14 marca r. 1829, która wy-



łoniła nowy zupełnie skład urzędu cechowego. Pierwszym cechmistrzem wybrany Słt. Szymon Przysucha, wtórnym Słt. P. Szczepan Kuryłowicz, podskarbin P. Marcin Gutek, pisarzem cechowym P. Błażej Pracik.

Od r. 1834 protokoły cechowe powołują się niekiedy na „przepisy monarchiczne“ w odniesieniu do opłaty cechowej, jednakże nie podają nigdzie zapiski, na czym one polegały ani jakie było ich brzmienie.

Rodzina Wójcików cieszyła się szczególnymi łaskami urzędu cechowego. Jak w r. 1819 nagrodzono zasługi Franciszka Wójcika obniżeniem mu opłaty cechowej, tak w dniu 3 grudnia 1835 roku uczyniono podobną łaskę Bartłomiejowi Wójcikowi. obniżając mu opłatę za przyjęcie na brata stołowego do połowy t. j. na 18 złp. Protokół notuje, że „PP. Cechmistrze i PP. Bracia uchwalili za zasługi P. Bartłomieja Wójcika, że usłużnym był do grania na każdej mszy św. brackiej bractwa św. Barbary i na każdym odpuszcie był usłużnym i chce być aż do śmierci swojej bezpłatnie, darować onemu połowę misterji i przyjmając za brata stołowego“. Tegoż dnia i tegoż roku oraz w tych samych słowach uczyniono taką samą uprzejmość Słt. P. Marcinowi Chmielowskiemu, w którego potomstwie talent muzyczny przechował się do dnia dzisiejszego. Był to szczęśliwy dzień na muzykantów, bo tegoż dnia jeszcze większą łaskę, bo całkowite zwolnienie od daniny cechowej, otrzymał P. Franciszek Kuźniarski, organista, ponieważ „był przychylnym cechowi w różnych potrzebach do robienia światła i grania na mszach św. tegoż bractwa św. Barbary i deklarował się do usług cechowych kościelnych, dopóki mieszkać będzie w Ulanowie“.

Sympatyczną i ciekawą historycznie zapiskę znajdujemy w księdze cechowej pod dniem 3 listopada 1836 roku. W dniu tym odbyła się misterja IPana Wojciecha Dzierżyńskiego, profesora szkoły trywjalnej miasta Ulanowa. Stanąwszy osobiście IPan Wojciech Dierżyński przed aktami cechowemi, upraszał Słt. Panów Cechmistrzów i PP. Braci, aby był przyjętym do tegoż bractwa św. Barbary. Panowie Cechmistrze i Panowie Bracia, zważając zasługi I. Pana Dzierżyńskiego w utrzymywaniu nauki szkolnej w Ulanowie przeszło lat 44 (a więc od r. 1796. P. A.), tegoż za brata stołowego przyjęli, za które przyjęcie dał I. Pan Wojciech Dzierżyński do skrzyni cechowej złp. ośmnaście srebrem. Są w księdze cechowej ślady, że profesor Dzierżyński korzystał już w latach dawniejszych z gościnności braci cechowych, więc nie dziw, że z wdzięczności zapragnął na stare lata należeć oficjalnie do gościnnego bractwa, gdy nie mógł być przyjętym do cechu kunsztu rotmańskiego, skoro obrał zawodu inne powołanie.

Następna elekcja odbyła się dnia 3 marca 1837 r. Pierwszym cechmistrzem obrano P. Marcina Kumika, wtórnim P. Ignacego Żołądka, podskarbin P. Józefa Sibitkę, pisarzem cechowym P. Jędrzeja Brzuszkiewicza. Po pięciu latach, na podstawie elekcji z dnia 15 lutego 1842 roku, na czele cechu rotmańskiego stanęli: pierwszy cechmistrz P. Michał Karski, kluczowy P. Marcin Kumik, podskarbi P. Franciszek Brzuszkiewicz i pisarz cechowy P. Ludwik Kościółek.

Za urzędowania pierwszego cechmistrza p. Michała Kary-Karskiego znowu jednego z muzyków spotkała wielka łaska urzędu cechowego,



jak o tem świadczy następująca zapiska w księdze cechowej, zaprotokołowana dnia 11 grudnia 1845 roku:

„Misterja Słt. P. Sebastjana Jaworczaaka. Stanąwszy Słt. P. Sebastjan Jaworczak przed gronem Słt. P. Cechmistrzów i Słt. P. Braci tak starszych jako i młodszych konsztu sternickiego i rotmańskiego a chociaż nie jest profesjant tegoż konsztu przecie tylko jedynie dla zasług, które ma jedynie w fachu kapelistów, a przez to że jest posłusznym prosi aby był przyjęty za brata stołowego do tegoż bractwa św. Barbary. Przeto zważywszy Słt. P. Cechmistrze i Słt. P. Bracia konsztu sternickiego i rotmańskiego, iż Słt. P. Sebastjan Jaworczak jest jako muzykant roczny w kościele na kaźden odpust w Ulanowie, jest posłuszny i ma aż do zgonu życia swojego bezpłatnie być posłusznym, przeto pozwolili Słt. P. Cechmistrze jako i Słt. P. Bracia aby był przyjęty za brata stołowego i tę daninę którą Bracia stołowi od lat setnych płacili darują i od dnia dzisiejszego jest jak brat stołowy przyjęty i z młodszeństwa *solvit*“.

To odznaczanie zasług muzykantów kościelnych świadczy z jednej strony o wielkiem zamiłowaniu do muzyki w cechu rotmańskim, z drugiej o żarliwej pobożności mieszkańców, którzy czynili, co mogli w swoim zakresie, ażeby służba boża odbywała się uroczystie, a dobra muzyka wtórowała chóralnym pieśniom kościelnym. Utrzymywała się ta gorliwość przez długie lata, a owoce jej jeszcze dzisiaj dają się widzieć w pięknym śpiewie kościelnym, wyróżniającym mieszkańców Ulanowa w sposób bardzo sympatyczny.

Z biegiem lat cech rotmański tracił coraz bardziej charakter organizacji zawodowej i stawał się raczej bractwem kościelnym. Ostatnia bodaj elekcja na podstawie organizacji zawodowej odbyła się dnia 21 stycznia 1851 roku. Pierwszym cechmistrzem obrano P. Ludwika Kościołka, wtórym P. Sebastjana Szelażka, podskarbm Antoniego Nicałka, pisarzem Antoniego Kuryłowicza, którą to elekcję „za ważną i zgodną i rzetelnie zrobioną dla waloru bracia cechowi podpisami swemi stwierdzili“.

Widać to bardzo wyraźnie z misteryj dwóch „włościan wsi Biełńca“: Jana Kotuły i Wawrzyńca Ślusarczyka, którzy „chociaż nie zostają w tym to fachu sternickim i rotmańskim, ale że są skłonni do chwały Pana Boga i chcą do tegoż bractwa św. Barbary wstąpić, przetoż są przyjęci za braci stołowych ze wszystkiemi dobrodziejstwami, które oni posiadają“.

Elekcja, dokonana 27 grudnia r. 1852, nie mówi już o cechu rotmańskim, lecz o obywatelach, należących do bractwa św. Barbary, którzy wybierają „w moc najwięcej głosów mających“ pierwszym prowizorem (już nie cechmistrzem!) obywatela P. Jana Michałkiewicza, wtórym Antoniego Wróblewskiego, podskarbm Antoniego Nicałka, a pisarzem tegoż bractwa Marcina Rzepiełę. Przy protokołowaniu misteryj pojawia się jeszcze stara formuła w księdze cechowej, lecz jest już ona pozbawiona dawniejszej treści.

Podobnie przedstawia się elekcja, dokonana 23 lutego r. 1857. Zebrani „obywatele do bractwa św. Barbary należący“ wybrali wtedy pierwszym prowizorem p. Marcina Gradowskiego, drugim p. Jana

Zgórką, podskarhim p. Stanisława Szydłowskiego, a pisarzem w tem bractwie p. Józefa Żołądka. W protokołach powtarza się jeszcze i teraz stara formuła, bo siła tradycji nie dała się tak prędko wykorzenić. To samo powiedzieć trzeba o elekcji z 3 marca r. 1862, która pozostawiła tych samych prowizorów i skarbnika, a zmieniła tylko pisarza, obrawszy nim Franciszka Prącika. Co więcej! Organizacja cechowa tak dalece przestała być żywotną, a zamieniła się na organizację bracką, że tegoż roku zaprotokołowano misterję niewiasty, a to sławetnej pani Barbary Prącikowej, która przecież z zajęciem rotmańskim nie mogła mieć nic wspólnego, a chyba tylko mogła być żoną męża rotmana. Misterję niewiast spotykamy odąd coraz częściej, jakkolwiek sam wyraz „misterja“ t. j. wyzwolenie na mistrza jest w tym wypadku pustym tylko dźwiękiem i beztreściwym przeżytkiem. Taki stan rzeczy trwa już od tej pory bez przerwy. Opłata bracka jest teraz obliczana w mocenie austriackiej i wynosi 4 reńskie.

Nowy stan rzeczy nie uległ zmianie w czasie elekcji z 18 stycznia 1867, kiedy wybrano na urzędy Imci Panów: Antoniego Brzuszkiewicza, Tomasza Łabęckiego, Antoniego Grzesiaka i Andrzeja Kuryłowicza, ani też podczas elekcji z 21 lutego r. 1879, chociaż w protokole jeszcze raz odżyła nazwa cechmistrzów, którymi zostali ci sami wybrańcy z poprzedniej elekcji z r. 1867. Nazwa ta była już tylko śpiewem łabędzim dawniejszej organizacji zawodowej, zmieniła się nawet formuła protokołów, zachowawszy jedynie tytułową nazwę „misterja“. Jak dalece sama ta nazwa stała się już niezrozumiałą, wynika stąd, że od r. 1910 pojawia się natomiast dziwaczna w tych okolicznościach nazwa „ministerja“.

Przemiana cechu i bractwa na samo tylko bractwo, dokonana już w r. 1852, została wyraźnie zaprotokołowana w księdze cechowej w r. 1899 p. t. „Elekcja urzędników bractwa św. Barbary dnia 5 marca r. 1899 na lat trzy“. Liczba wybranych urzędników rozrosła się niepomrotnie w porównaniu z okresem organizacji cechowej, a między wybrańcami znalazły się także kobiety jako urzędniczki. Starszym bratem czyli cechmistrzem został wtedy wybrany Michał Wasylkiewicz, podskarhim Jędrzej Gutek, prokuratorem ołtarza Antoni Nagier, pisarzem Jędrzej Wolski, radnymi: Jan Wolanin, Jan Grzesiak, Franciszek Witkiewicz, Wincenty Pityński, wizytatorami chorych: Ignacy Szulc, Karol Kawecki, Tomasz Michałkiewicz i Jakób Bolibrzuch, wizytatorkami: Agnieszka Łabęcka, Marja Dąbrowska, Elżbieta Dąbrowska i Marja Janik, podchorążymi: Tomasz Ząbecki, Marcin Gromada, Benedykt Wolanin, Antoni Nicałek i Jędrzej Prusterniak.

Ostatnia elekcja urzędników bractwa św. Barbary, wpisana do starej księgi cechowej, odbyła się dnia 24 kwietnia r. 1910. Wybrani wtedy zostali: starszym bratem Jan Szelażek, zastępcą Franciszek Górski, prokuratorem ołtarza Jędrzej Pańczyk, pisarzem Jędrzej Sałęga, radnymi: Jan Wójcik, Wojciech Kopyto, Ludwik Wojtyło i Józef Nachajski.

Ostatni ślad żywszej pamięci o dawnym cechu rotmańskim znajdujemy w księdze cechowej w zapiskach z r. 1865, kiedy to w setną rocznicę ukonstytuowania cechu na podstawie nadanego mu nowego



prawa posypały się hojne datki na „ustanowione od wieków“ bractwo św. Barbary, a księgę cechową przeniesiono do siedziby bractwa „jako przy uroczystości przeniesienia prawa sternickiego pod adorację św. Barbary, patronki tutejszego miasta“.

Bractwo św. Barbary spełniało z kolei swoje obowiązki do r. 1913, jeżeli bierzemy na uwagę zapiski w starej księdze cechowej. W rzeczywistości objawiało pewną żywotność także w latach późniejszych i dopiero przed kilku laty przestało funkcjonować jako instytucja samorządna, a to w następstwie konkordatu, który podporządkował bractwa proboszczowi parafjalnemu i podciął przez to ich żywotne korzenie. Można też dzisiaj powiedzieć, że i cech rotmański i bractwo św. Barbary w Ulanowie należą już do zmarłej przeszłości. Zwykle koleje ludzkich spraw i ustanowień! Jedynymi pomnikami minionej zapewne bezpowrotnie przeszłości pozostała z pietyzmem dochowana księga cechowa oraz ta żywa jeszcze tradycja, która natchnęła mnie jako rodaka ulanowskiego, ażeby pamięć o tem, co było, przekazać następnym pokoleniom.

Nakoniec, niejako w uzupełnieniu dziejów cechu rotmańskiego i związanego z nim od początku bractwa św. Barbary, podaję w alfabetycznym porządku nazwiska wszystkich tych osób, jakie zapisano w księdze cechowej jako uczestniczące w elekcjach i misterjach. Jakaś setka tych nazwisk przechowała się jeszcze do dzisiaj w Ulanowie w potomkach ówczesnych rodzin. Jest jednak dzisiaj w Ulanowie sporo innych jeszcze nazwisk, których niema w tej księdze. Są to już nazwiska niedawnych stosunkowo przybyszów, którzy napełniają nowym gwarem stare miasteczko, zmienione i pod tym względem na niekorzyść, o ile chodzi o zwyczaje i obyczaje jego nowych mieszkańców.

Oto katalog dawnego patrycjatu ulanowskiego, zmniejszonego dzisiaj z zapisanych 147 rodzin o 46 nazwisk, których właściciele albo wymarli całkowicie albo przenieśli się gdzie indziej, niekiedy do sąsiednich miejscowości:

Antosiewicz.

Barański, Bąk, Bernat, Biegaj, Bielecki, Bis, Blandesiewicz, Bolibrzuch, Brzuch, Bryła.

Cetnarowicz, Chmielowski, Cichowski, Cieplichowicz. Czajka, Czarnota, Czernecki, Czerniakiewicz.

Dąbrowski, Dobrowolski, Doliński, Dołowy.

Gawłowski, Gil, Góreczny, Górski, Gradowski, Gromada, Grudziński, Grzesiak, Gutek, Gzik.

Janik, Jarosz, Jarzynka, Jasnos, Jaworczał, Jedliński, Juško.

Kara, Kawecki, Konopka, Kopyciński, Kopyto, Kościółek, Kotuła, Kozieja, Kruczkowski, Królikowski, Krupiński, Kulesza, Kułacz, Kulpiński, Kumik, Kurpiński, Kuryłowicz, Kuźniarski, Kwolkiewicz.

Lach, Lisowski, Litwin.

Łabęcki.

Machaj, Malinowski, Małaszowski, Małecki, Małek, Mędrak, Mihałkiewicz, Mroczek, Mścisz.

Nachajski, Nagier, Nicałek, Niedziałek, Niemkiewicz, Nowoświat. Olechowski, Orczykowski, Owczarczyk.



Pańczyk, Paterkowski, Pawłowicz, Pędrak, Piłacik, Piotrowski, Pityński, Pokrywka, Porębski, Prącik, Prusterniak, Przedpelski, Przemilski, Przysucha, Ptasiński, Pucko, Pulikowski, Puskarczyk.

Rup, Rzepiela.

Sałęga, Sibitka, Sieczka, Skoczylas, Smoliński, Smoła, Smoragowicz, Sokalski, Sokołowski, Stanowski, Sudyło, Szafranski, Szajwaj, Szczuciński, Szelażek, Szewczyk, Szkotnicki, Szulc, Szumilas, Szydlowski, Śmielowski, Śpiewak.

Tokarski.

Uliński, Umiński.

Warzycki, Wasil, Wasilkiewicz, Wasilowski, Witek, Witkiewicz, Wojtyło, Wolanin, Wolski, Wójcik, Wróbel.

Zaborski, Zarebski, Zabecki, Zdanowski, Zgórek, Ziarno, Ziemiński, Zięba.

Żołądek.

## R É S U M É.

En considérant les livres de comptes et les documents du corps de métier des lamaneurs et des pilotes à Ulanów (Petite Pologne), l'auteur fait connaître l'histoire et la raison d'être du corps en question.

Cette corporation avait pour but l'émancipation des apprentis du métier de lamaneur, c'est à dire pilote de radeaux et autres flottages qui, par le San, le Wieprz, de Bug et la Vistule, étaient dirigés vers Gdańsk (Danzig).

Le corps de métier des lamaneurs formait aussi une confrérie de piété et était en même temps une sorte de club. Vers l'an 1851 la corporation en question s'est transformée complètement en une confrérie de piété.

JULJUSZ ZBOROWSKI

## O ZAPOMNIANEJ TWÓRCZOŚCI ŻEGOTY PAULEGO

(PRODUCTION LITTÉRAIRE OUBLIÉE DE ŻEGOTA PAULI)

Pracując nad zebraniem materiałów do tatrzańskiej bibliografii ze starych czasopism, znalazłem kilka pozycji, odnoszących się do literackiej i naukowej działalności Żegoty Paulego. Nie mogłem dotąd stwierdzić, czy jest już wiadome, że Pauli, podpisując się „Ignaz Pauli“, zamieszczał etnograficzne rozprawy i tłumaczenia w języku niemieckim w czasopiśmie „Mnemosyne“. Wychodziło ono we Lwowie w pierwszej połowie XIX wieku dla użytku niemieckich przybyszów, których obficie nadsyłał rząd austriacki do b. Galicji na posady urzędnicze, profesorskie, do starostw, leśnictw, uniwersytetu, szkół i t. d.<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> O współpracownictwie Paulego w czasopiśmie „Mnemosyne“ wspomniał Jan Karłowicz („Wiśła“ 1888, II, 655) jednakże wzmiankuje on jedynie o poezjach Paulego, nie o etnograficznych przyczynkach.

Nie mając czasu na zupełne wyzyskanie materiałów ludoznawczych i słowianoznawczych w wymienionem piśmie, ograniczam się do zwrócenia uwagi na kilka pozycji, pochodzących z pióra Paulego.

I tak w roczniku 1824 w n-rze 100 znajdujemy artykuł: „Sagen des polnischen Volkes in Galizien (Gesammelt von Ignaz Pauli)“. Po wstępie o znaczeniu ludowych podań, autor przytoczył legendę p. t. „König Boleslaus der Kühne in den Karpathen“. Jest to jeden z wariantów podania o królu Bolesławie w Tatrach i o śpiących rycerzach. Pauli podaje w objaśnieniach, że legenda o błakającym się w górach królu i o jego pobycie w „Karpatach“, powstała z reminiscencyj historycznych, a mianowicie z wiadomości o podróży na Węgry. Bo gdy po zabiciu Stanisława Szczepanowskiego za tajne knowania z Czechami, Bolesław Śmiały z powodu papieskiej klątwy musiał opuścić Polskę, udał się w gościnę do węgierskiego króla. Pauli przytacza dla porównania legendę niemiecką o Barbarossie, duńską o Olgerdzie, serbską o Trajanie i czeską o rycerzach, śpiących w Blaniku.

W roczniku 1835 tejsze „Mnemosyne“ znajdujemy również artykuły Paulego. Np. w n-rze 14: „Illyrische Romanze. (Aus dem Französischen). Der sterbende Hajduk“. Jest to tłumaczenie serbskiej opowieści ludowej. W n-rze 27 tłumaczy Pauli inną serbską pieśń ludową, tym razem napewno z oryginału, mianowicie: „Königsohn's Marko Rache“. W przypiskach podał tłumacz niezbędne objaśnienia. Numer 33 zawiera tłumaczenie poematu rosyjskiego poety Konst. Batjuszkowa p. t. „Die Bachantin“. W n-rze 35 wraca Pauli znowu do ludowej twórczości Serbów i daje tłumaczenie poematu „Die Wila, ein serbisches Volkslied“ wraz z przypiskiem, wyjaśniającym znaczenie wyrazu i pojęcia mitycznej istoty: wili. W n-rze 37 znajdujemy tłumaczenie małopolskiej pieśni p. t. „Die Sklavinnen“. Numery 39, 40 i 48 zawierają artykuł o najnowszej literaturze czeskiej.

Współpracownictwo Paulego trwa także w 1836 r. W tomie „Mnemosyne“ z tego roku znajdują się tłumaczenia serbskich pieśni, jak np. „Fürst Georgs Abschied von Serbien“, „Klein-Radoica“, „Königsohn Marko und zwölf Araber“ i „Die Türken in Russland“ (w n-rach 41, 45, 48 i 51).

ZDZISŁAW KACZMARCZYK

## PRZYCZYNEK DO GOSPODARKI HALNEJ XVIII WIEKU W „PAŃSTWIE ŁODYGOWICKIEM“

(CONTRIBUTION À L'HISTOIRE DE L'ADMINISTRATION DES ALPAGES  
DANS LA SEIGNEURIE DE ŁODYGOWICE AU XVIII SIÈCLE)

W archiwum jasnogórskiem pomiędzy licznymi extraneami odnalazłem przypadkowo ciekawe rachunki gospodarskie dotyczące się „państwa łodygowickiego“ z lat 1702—1706. Między innemi znalazły się



„dane do gospodarki halnej samego dworu jak i ludności wieśniaczej w XVIII wieku. Monograficzna praca Włodzimierza Kubijowicza<sup>1)</sup> o życiu pasterskim w Beskidach Magórskich nasunęła mi myśl wykorzystania tych zapisek. Dziś bowiem, gdy życie pasterskie w tych stronach jest bardzo nikké i zamiera z powodu zmienionych warunków ekonomicznych, własnościowych i ludnościowych, obraz bujnego życia pasterskiego ujawni nam wielką przepaść między tem, co było wczoraj, a co jest dzisiaj. Tych kilka więc zapisek niech będzie potwierdzeniem faktu o wielkości dawnego pasterstwa i jego wielkiej roli w dziedzinie gospodarki w Beskidach.

T. zw. państwo łodygowickie niegdyś własność Komorowskich z Żywca w XVIII wieku było w posiadaniu Domicelli Męcińskiej starościanki wieluńskiej<sup>2)</sup>. Należały do niego między innymi wsie Łodygowice<sup>3)</sup>, Wilkowice, Mikuszowice, Rybarzowice. Był to więc obszar ziemi zamknięty z jednej strony granicą śląską, z drugiej Beskidem, od południa graniczył z Żywcem, od północy z Białą. Przez terytorjum to przebiega dziś prawie cała linja kolejowa Biała-Żywiec. Wszelkie więc cyfry i wiadomości dotyczyć będą stosunkowo drobnej części Beskidu małego i to tylko jego części zachodniej, wznoszącej się w szczytach Magórki 913 m. i Cupła 933 m. między Białą a Żywcem. Tu też znajdowała się hala dworu łodygowickiego na Magórze, a i inne gospodarstwa halne ludności państwa łodygowickiego musiały się tu znajdować. Wpływała na to bliskość tej części Beskidu. Beskid śląski i żywiecki jako dalsze i na obcym terytorjum położone nie wchodziły w rachubę<sup>4)</sup>.

Pierwszą notatką jest „Regestr spisany lesnego statku na halach na Magórze za magerza Wawrzyńca Więzika zostającego pro 18 July 1702“. Poczem następuje wyliczenie sztuk, z tego jest owiec 111 i kóz 182, razem 293. Następny spis z 27 marca 1704 podaje liczbę 166 owiec i 163 kóz, razem 329. Spis z 20 lipca 1705 przynosi 128 owiec i 186 kóz, razem 314, a z 2 października 1706, 102 owiec i 137 kóz, razem 239.

Spisy te dotyczą jednego tylko szałasu dworskiego znajdującego się zapewne na hali Magórki. Ilość ogólna statku w szałasie wynosi tu średnio około 300 sztuk owiec i kóz. Z tego średnio po 120 owiec, a resztę kóz. Ta przewaga kóz nad owcami jest uderzająca, raz tylko liczba owiec w r. 1704 przewyższała lekko liczbę kóz. Objaw tak licznej hodowli kóz dziś nie spotykany już musiał być wpływem specjalnych

<sup>1)</sup> Wł. Kubijowicz *Życie pasterskie w Beskidach magórskich*, Kraków 1927, Prace Kom. Etn. P. A. U. Nr. 2.

<sup>2)</sup> Domicella Męcińska żona Kazimierza z domu z Wielkiego Chrzystowa Wierzbowska 1<sup>o</sup> voto Warszucka. T. Żychliński, *Złota księga szlachty polskiej* I, str. 174, Poznań 1879.

<sup>3)</sup> W r. 1618 Łodygowice Mikołaj Komorowski sprzedał dworzaninowi swemu Rorawskiemu, ten drogą zamiany za inną wieś odstąpił ją ks. Jerzemu Zbaraskiemu. Ł. w wianie otrzymał St. Warszucki za Heleną ks. Zbaraską. Z Warszuckich przeszło na Domicellę Męcińską 1<sup>o</sup> voto Warszucką *Słown. geogr. król. pol.* V, str. 676.

<sup>4)</sup> *Dziejopis Żywiecki*, Kraków 1866, str. 30 opis granic.



warunków gospodarczych. Dziś już chów kóz poprostu się nie opłaca. Roczne ubytki i zmiany w liczbie owiec i kóz wywoływały liczne sprzedaże pojedynczych sztuk, część szła na użytek kuchni dworskich, parę w ciągu roku zdechło, a parę jak podają rachunki, brał wilk. Te ostatnie notatki „wilk wziął“ lub „wilk zjadł“ powtarzające się regularnie co roku są dowodem, że zajęcie pasterskie w tych czasach do lekkich nie należało i było połączone do pewnego stopnia z niebezpieczeństwem.

Na czele szałasów stał magierz coś jak dzisiejszy baca. Nie wiem czy ta nazwa była pospolicie przyjęta, w każdym razie występuje we wszystkich rachunkach. Podobieństwo nazwy magierz<sup>5)</sup> do madziar, maggiar wskazywałoby, że nazwa tego urzędu pochodzi z Słowacji i nadawana była bacom z Słowacji, a potem i miejscowym.

Oprócz spisów szałasów dworskich posiadamy jeszcze 2 spisy dobytku prywatnego poddanych z państwa łodygowickiego. Pierwszy z nich nosi tytuł: „Regestr statków to jest owiec i kóz na halach zostających w państwie łodygowickim spisany 15 Mai 1705“. Spis ten zrobiony był zapewne dla celów kontroli lub finansowych w związku z pewnymi opłatami za wypas na halach. Wylicza on 43 gazdów posiadających własne owce i kozy z podaniem dokładnej liczby posiadanego dobytku. Ilość średnia posiadanego statku wynosi około 50 sztuk na osobę. Z tego 5 posiada nawet ponad 100 sztuk, najmniejsza liczba i wyjątkowa zarazem jest 10 sztuk. Razem posiadają wymienieni gospodarze 2489 owiec i kóz. Uderza tutaj również olbrzymia hodowla kóz. Dokładnych liczb brak wprowadzić, ale fakt, że każdy z wymienionych gospodarzy posiadał w ogólnej liczbie statku owce i stałe kozy wskazuje, że było to zjawisko powszechne, a więc i ilościowo liczebne, jak w szałasie dworskim. Osobno spis wyodrębnił 280 owiec i kóz, w tem samych owiec Wawrzynca Przybyły 200 sztuk, które nie zimowały. Reszta należy do 3 gazdów. Uwaga „I zosobna ktorzy tu nie zimowali“ wskazuje, że wypadek ten jest wyjątkowym i że zwykle praktykowano całoroczny pobyt z zimowaniem na hali. Dziś są to już w Beskidach wypadki wyjątkowe i zanikające<sup>6)</sup>. Następny spis: „Regestr statków na halach zostających w państwie łodygowickim to jest owiec i kos spisany przy woytach y woiewodzie y całej gromadzie wałaski 18 Mai Anno 1706“. Ogólna ilość kóz i owiec wynosi 2531 sztuk, z tego największą liczbę posiada Wawrzyniec Przybyła bo 260, a 8 gospodarzy ma ponad 100 owiec i kóz. Uderza tu przede wszystkim związek gospodarki halnej z ustrojem wsi wołoskich tem ciekawszy, że spotykany na samej granicy Śląska cieszyńskiego jeszcze w XVIII stuleciu<sup>7)</sup>. Instytucja wojewody czyli krajnika znana była i w Żywiec-

<sup>5)</sup> Magier = Madziar, Węgrzyn. S. B. Linde, Słownik języka polskiego. III. str. 22.

<sup>6)</sup> Wł. Kubijowicz, Życie pasterskie, str. 38 zachodzi to jeszcze w Góracach lecz jest wyjątkiem.

<sup>7)</sup> Por. o Wołochach i Wałachach na Śląsku w pracy T. Dobrowolski. Tradycje wołoskie w kulturze artystycznej górali śląskich, Cieszyn 1931, str. 3—6, odb. z „Zarania Śląskiego“ 1931 rocz. VII z. II.

czyźnie pod nazwą wojewody wołoskiego, w tymże samym czasie t. j. w r. 1706 wojewodą państwa żywieckiego był Tomasz Jaszek z Kamesznicy<sup>8)</sup>. Dla państwa łodygowickiego istniał więc specjalny wojewoda, który miał przewodnictwo nad podległymi sobie Wołochami<sup>9)</sup>. Niezbity to dowód, że instytucja ta była czemś pospolitą w owych czasach i rozpowszechnioną na zachodzie Beskidów. Podobnych zresztą wojewodów spotykamy na Podhalu, Cieszyńskim i Morawach<sup>10)</sup>, a nawet dziś na Słowacji w szczątkowej formie, zanikającej w dodatku.

Porównajmy jeszcze cyfry z zapisek z cyframi dzisiejszemi. W zachodniej części Beskidu małego są obecnie 3 szałas z ogólną liczbą samych owiec około 400<sup>11)</sup>. Tymczasem w r. 1706 z samego państwa łodygowickiego pasło się na Beskidzie małym prawie 3000 sztuk owiec i kóz. Różnica jest widoczna. Dziś na olbrzymim obszarze Beskidu babiogórskiego wypasa się zaledwie 2560 owiec<sup>12)</sup>.

Na podstawie tych wszystkich wiadomości przychodzi się do wniosków, że:

1) gospodarka halna organicznie była związana z osadnictwem na prawie wołoskiem, z jego organizacją i zwyczajami. Na czele gromady stoi wojewoda, sprawuje władzę przy pomocy wójtów w poszczególnych wsiach. Terytorjalnie władza jego pokrywa się z kluczem posiadłości jednego właściciela.

2) Gospodarka ta była jeśli nie główną to najważniejszą gałęzią gospodarki ogólnej w państwie łodygowickim na początku XVIII wieku. Jeżeli uwzględnimy jeszcze osobne spisy krów dworskich, to można śmiało powiedzieć, że hodowla bydła była najważniejszą gałęzią ekonomiczną.

3) Na czele szałasów dworskich stał magierz (rodzaj urzędu).

4) Pobyt na halach trwał przez cały rok.

5) Obok owiec występuje olbrzymia masa kóz przewyższająca nawet czasami te pierwsze (szałas dworski).

Takie mniej więcej światło rzuciłyby te drobne wycinki zapisek archiwalnych na gospodarkę halną beskidzką w XVIII wieku. Wymowa cyfr jest tu najlepszym wskaźnikiem i miarą, jak wielkie kiedyś znaczenie posiadało pasterstwo w gospodarce folwarków podgórskich. Dzisiejsze czasy są na tem polu wyraźnym krokiem w tył ku zaniku.

Poznań.

<sup>8)</sup> E. Długopolski, Przyczynki do osadnictwa wołoskiego w Karpatach, odb. z Spraw. filii c. k. gimn. św. Jacka w Krakowie 1916.

<sup>9)</sup> Por. K. Kadlec, Valaši a Valašské právo v zemích slovanských a uherských Praha 1916, str. 430. „...Vejvoda jest muž, který ve jménu vrchnosti dozor ma nad vrchy, lesy a zvěři a quasi soudce jest nad spory hraničními mezi poddanými...“.

<sup>10)</sup> Zofja Hołub-Paciewiczowa, Osadnictwo pasterskie i wędrowki w Tatrach i na Podtatrzu, str. 197—198.

<sup>11)</sup> Wł. Kubijowicz, Życie pasterskie, str. 51.

<sup>12)</sup> Ibid., str. 51—52.



# PRZECIWIENSTWO BÓSTWA-DRZEWA I BÓSTWA-KAMIENIA W WYOBRAŻENIACH LUDOWYCH

(ANTITHÈSE DE LA DIVINITÉ-ARBRE ET DE LA DIVINITÉ-PIERRE DANS LES CROYANCES POPULAIRES)

W wierzeniach religijnych niektórych ludów na rozległych obszarach Starego i Nowego Świata napotykamy szczątki prastarej koncepcji wierzeniowej dwu przeciwnych sobie bóstw, z których jedno, dodatnie, związane z krzemieniem lub wogóle z kamieniem, albo z wężem (względnie kaczka) i z ciemnością, jest głównym przeciwnikiem i często bratem, przeważnie bliźniaczym, pierwszego, zwykle przezeń zabijanym, najczęściej rozcinanym na dwoje, z czego powstają dwa żywioły, względnie istoty związane z dwoma żywiołami, albo też góry i skały. Wyjątkowo mamy pocięcie lub wogóle zabicie bóstwa dodatniego przez jego przeciwnika.

Terminu „dodatnie“ użyłem dla oznaczenia zespołu cech o znaczeniu pozytywnem dla wyznawców danego bóstwa, gdyż np. określenie „jasne“ oczywiście nie we współczesnem pojęciu przenośnem, oznaczałoby świetlistość postaci, tymczasem wykazanie owej świetlistości jest jednym z zadań niniejszej pracy. Określenie „twórcze, twórcielskie“ nie odróżniałoby go zasadniczo od owego przeciwnika, który często stwarza również przedmioty lub istoty, tylko inne (złe, ciemne etc.). „Dobre“, „sprawiedliwe“, „mądre“ etc. — żadne z tych określeń nie obejmuje całości jego znaczenia, a wszystkie zawierają się właśnie całkowicie w określeniu „dodatnie“.

Koncepcja ta stanowi zespół różnych wątków różnego pochodzenia. W mitologii niektórych z posiadających ją ludów brak tego czy owego wątku wynagradza obecność wspólnych szczegółów drugorzędnych.

W rozdziale I-ym przedstawiam ogólne zarysy tej koncepcji u poszczególnych ludów z pominięciem związku bóstwa dodatniego z drzewem, co wejdzie w skład rozdziału II-go, obejmującego charakterystykę bóstwa dodatniego uderzająco zgodną u ogromnej większości znających ją ludów; rozdział III-ci zawierać będzie wyjaśnienie owej koncepcji, jakoteż składających się na nią poszczególnych wątków, a w czwartym przedstawię niektóre jej ślady zwłaszcza w judaizmie i chrystjanizmie.

Praca niniejsza powstawała na marginesie innej. Dobór źródeł, z których czerpałem, naogół był nieodpowiedni: często przypadkowy, a czasem — dotyczy to głównie części epizodycznych — i niewystarczający. Powodem były względy natury technicznej; odcięty bowiem od bibliotek, skoniczności korzystałem częstokroć jedynie z przygodnych, w różnych czasach poczynionych, zapisków. Dlatego np. wiadomość z włoskiego folkloru (jak również wiele wiadomości z germańskiej, greckiej, indyjskiej mitologii) wzięta została z Afanasjewa, podczas gdy treść pewnej bajki wielkoruskiej (jak i niektórych innych sło-



wiańskich) — z włoskiego autora Gubernatisa, i t. p. W pewnych sprawach tłumaczonych jednakowo przez kilku autorów powoływałem się nietylko na imię bardziej autorytatywne, ile na autora, co do którego mogłem służyć odnośnikiem. Do pewnego stopnia ograniczyło to nawet zakres niniejszej pracy w niektórych jej częściach.

## ROZDZIAŁ I.

### Konflikt między bóstwem dodatniem a jego przeciwnikiem.

Uderzenie i rozbicie krzemienia na dwie połowy, z których jedna wiąże się z niebem (jasnością), druga z ziemią (ciemnością) — u Wielkorusów.

Czyto w bogatej rosyjskiej literaturze apokryficznej, czy w licznych zbiorach baśni, gadek, przesądów, a taksamo w nieprzebranem bogactwie wątków poetyckich i mitologicznych, zawartych w ludowym eposie rosyjskim, razporaz natrafiamy na ślady prastarych wierzeń i całych ich zespołów. Jednym z takich śladów przedrosyjskich, nawet przedślawiańskich mitów jest ustęp z apokryficznego podania o stworzeniu ziemi w słynnym „Switku bożestwiennych knig“, kryjącym w sobie ślady nauk sekty bogomilskiej<sup>1)</sup>, a przez nią, częściowo i niezależnie od niej, i niektórych przedchrześcijańskich mitów.

W ustępie tym bóg chrześcijański, zastępujący najwidoczniej jakieś pogańskie bóstwo, rozbił na dwoje wydobyty z pierwotnego „morza bezbrzeżnego“ krzemień, z którego jednej części wyskoczyły duchy niebieskie, a z drugiej — za sprawą djabła — moc djabelska. Djabieł występuje tu w postaci kaczki<sup>2)</sup>. W jednym z warjantów tego ustępu<sup>3)</sup> jest mowa o uderzeniu przez Boga młotem kamienia i stworzeniu w ten sposób mocy niebieskich — oraz uderzeniu młotem kamienia przez djabła i stworzeniu „swego wojectwa“, a następnie o ciągłej wojnie Boga i mocy niebieskich z djabłem i jego wojskiem, w której początkowo zwyciężał djabieł, aż został ostatecznie zwyciężony przez Boga. Inną odmianą tego mitu jest ludowe powiedzenie, według którego Bóg uderza krzemieniem o krzemień, z czego powstają anioły, archanioły, cherubiny, serafiny, a następnie gdy szatan czyni to samo, pojawiają się duchy leśne (l j e s z i j e), domowe (d o m o w y j e), rusałki i babyjagi<sup>4)</sup>. Wedle poprzedniego warjantu duchami leśnymi (l j e s o w i k i), domowymi (d o m o w i k i), wodnemi (w o d i a n i k i), łąziebnemi (b a j e n n i k i), podwórcowemi (d w o r o w i k i) i stodołnemi (r i g a c z n i k i) stało się wojsko djabelskie, które powpadało do wody, lasów, domów etc. po zwyciężeniu djabła przez Boga.

Duchy niebieskie oczywiście wiążą się z niebem, a djabelskie zapewne z ziemią, skoro według innego apokryfu wielkoruskiego, mianowicie „Wyznań Adamowych“ dziedziną Boga jest niebo, a djabła — ziemia.

<sup>1)</sup> Afanasjew A., Poieticzeskija wozzrienija Sławian na prirodu, 1867 r. t. II, 462. <sup>2)</sup> j. w. 461, 463. <sup>3)</sup> j. w. 461—62. <sup>4)</sup> Dał W., Posłowicy russkago naroda, 1041; Dał W., Tołkowyj Słowar' Wielkoruskago jazyka, t. II, s. Kriemień.

## Wyrwidąb i Waligóra.

W pieśniach a zwłaszcza baśniach wielkoruskich, a także innych słowiańskich spotykamy dwu bohaterów, związanych: jeden — z drzewem, a drugi z górą, która, jak wykazuję poniżej, odpowiada kamieniowi. Tu będę głównie omawiał wielkoruskie ze względu na brak dostatecznych innych materiałów. Pierwszy nazywa się Dub-Dubowik<sup>5)</sup>, albo Dubynicz<sup>6)</sup>, albo Dubynia, Jelenia (jelświerk), Ljesinia<sup>7)</sup>, albo Wyrwidub<sup>8)</sup>, Wiertodub Wiernidub<sup>9)</sup>. Odpowiednikiem jego u nas jest Wyrwidąb, a wraz z nim w jednej z bajek występują Wyrwijedlica i Wyrwibuk<sup>10)</sup>, u Słowaków odpowiednikiem tym jest Valibuk<sup>11)</sup>. Identyczny z owym bohaterem pod tak różnymi imionami w różnych warjantach, a właściwie w różnych baśniach występującym, jest Dobrynja<sup>12)</sup>. Imię jego zapewne jest przetworzone z Dubyni; może pod wpływem etymologii ludowej pod przestarzałe, niejasne już znaczeniowo imię tego ostatniego podstawiono zbliżony fonetycznie wyraz, z treści swej odpowiedni dla jasnego, dobrego bohatera<sup>13)</sup> jakim jest Dubynia (dobrynja — dobry człowiek). Drugi nazywa się Gor-Gorowik albo Gorynia, Waligor<sup>14)</sup>, Wiertogor, Wiernigora<sup>15)</sup>, a u Małorusów nosi nieobce nam dzięki pieśniom lirników ukraińskich na kresach dawnej Rzplitej, a zwłaszcza dzięki upowszechnieniu go przez „Wesele“ Wyspiańskiego miano Wernyhory; u nas — Waligóry. Tak jak Dub-Dubowik i Dubynia mają odpowiednika w Gor-Gorowiku i Goryni, odpowiednikiem Dubynicza byłby Gorynicz i rzeczywiście imię to istnieje i oznacza pewnego bajecznego mieszkańca gór, jakim najczęściej jest wąż względnie król węzów<sup>16)</sup>. Mitolog rosyjski Afanasjew dowodzi jego tożsamości z Gorynią i t. p.

Już imiona bohaterów świadczą o związku ich czyto z drzewem, czyto z górą: imię pierwszego wiąże się z dębem, świerkiem, bukiem i z lasem wogóle, drugiego — z górą. Pozatem tu i ówdzie występuje związek z drzewem czy z górą jako rys ich życia mitycznego. Wyrwidąb wyrwał dąb i wroga swego wszczepił w to drzewo<sup>17)</sup>. Wyrwidub rzucił dębem<sup>18)</sup>, Wiertodub kładzie dęby wpoprzek drogi, by uchronić pewnego bohatera przed pościgiem<sup>19)</sup>, Dobrynja rozdziera dąb<sup>20)</sup>, a analogiczny doń w pewnych pieśniach<sup>21)</sup> słynny heros wielkoruskiej epiki ludowej, Ilja Muromiec, siedzi według tych pieśni na dębie<sup>22)</sup>. W jednej z pieśni białoruskich mowa o dębie bajecznym, którego nazwa brzmi: Wirtadub<sup>23)</sup>, równa się więc wielkoruskiemu Wiertodubowi. Tu mamy tożsamość owego bohatera z dębem, jaką nam sugero-

<sup>5)</sup> Etnograficzskoje Obozrienije, 1912 r., 300. <sup>6)</sup> j. w. 275. <sup>7)</sup> Afanasjew, Poet. Wozzr. Sław., I, 638, 776—77. <sup>8)</sup> Strielnikow I. D., Religioznyja predstavlenija Indijciew Guarani, Sbornik Muzieja Antropolog. i Etnograf., Leningrad, r. 1929, t. IX, 314. <sup>9)</sup> Afanasj., P. W. St. I, 638, 776—77. <sup>10)</sup> Kosiński W., Materiały do etnografii Górali Bieskidowych. Zb. Wiad. VII, r. 1883, 78. <sup>11)</sup> Afanasj. j. w. I, 295—96. <sup>12)</sup> j. w. II, 672. <sup>13)</sup> Afanasj. I, 777. <sup>14)</sup> Strielnikow, Rel. Pr. Ind. Guar., 314. <sup>15)</sup> Afanasj. I, 776—77. <sup>16)</sup> Dal, Tołk. Słowar's. Zmij; Afans. II, 528; Kirijskij, Piesni, Ukazatel 152. <sup>17)</sup> Kosiński, Mater. do etn. Gór. Biesk., 78. <sup>18)</sup> Afanasj. I, 777. <sup>19)</sup> j. w. 638. <sup>20)</sup> j. w. II, 672. <sup>21)</sup> j. w. <sup>22)</sup> j. w. 673. <sup>23)</sup> Żiwaja Starina, 11, r. 1905, 94.



wało imię Dub-Dubowik i Dubynia (mniej Dubynicz, jako patrynonimiczne). Związek drugiego bohatera z górą zaznacza się podobnemi czynami: Waligor rzucił górą<sup>24)</sup>. Wiertogor kładzie góry na drodze<sup>25)</sup>, Gorynia porusza górami<sup>26)</sup>, obraca niemi, przenosi je z miejsca na miejsce<sup>27)</sup>. Olbrzymów podobnie poruszających górami, przynoszących je etc. utożsamiano z samemi górami w podaniach skandynawskich<sup>28)</sup>. Wąż Gorynicz mieszka w górze<sup>29)</sup>, przyczem na podstawie związku jego z górami opiera Afanasjew przypuszczenie, iż jest to właściwie „duch gór“<sup>30)</sup>, obok nazwy z m. i. Gorynicz często ów Wąż bajeczny ma epitet gorynska ja (zmieja)<sup>31)</sup>. Wedycki wąż Vritra, mieszkający taksamo jak Gorynicz w górze, sam jest przyrównany do góry<sup>32)</sup>, a ludowe porównania przedmiotów w obrębie wierzeniowym, równają się ich utożsamieniu, jak to mamy we wszystkich mitologiach.

Nietylko w Rosji czy w Indjach istnieją mity o wężu związanym z górą, przebywającym w niej i t. p. i nietylko u wszystkich ludów indoeuropejskich<sup>33)</sup>; posiadają one bezporównania rozleglejszy zasięg, np. u mieszkańców w. Fidzi mamy<sup>34)</sup> mitycznego węża w górze etc. W popularnym m. i. i u Indian Ameryki Północnej miecie o połknięciu bohatera przez węża, smoka czy innego potwora mniej więcej węzowatego kształtu i o następem wydostaniu się zeń żywym i uwolnieniu zarazem połkniętych wcześniej istot, według jednego z plemion Siuksów, mianowicie Omaha, zamiast owego potwora połyka bohatera góra, z której ten się wydostaje żywy, uwalniając zarazem połknięte przez nią poprzednio istoty<sup>35)</sup>.

Jednoznaczność góry i kamienia m. i. w mitologii słowiańskiej, germańskiej, indyjskiej i fińskiej.

Górze, z którą związany jest omawiany bohater, odpowiada często skała, kamień. Gorynia nietylko obraca górami, ale i rzuca skały w powietrze<sup>36)</sup>. W bajce słowackiej obok Walibuka a na miejscu Goryni, Waligóry i i. p. występują dwaj bohaterowie związani: jeden ze skałą, drugi z żelazem, jak na to wskazują ich imiona: Skaliměj i Zelenoměj przyczem ten ostatni jest twórcą żelaznych cepów<sup>37)</sup>. Żelazo — prawdopodobnie tu weszło w miejsce krzemienia<sup>38)</sup>. Bohater Iwanko Miedwiedko jest analogiczny do Goryni<sup>39)</sup> (m. i. wypiastrzony przez niedźwiedzie taksamo jak Waligóra)<sup>40)</sup>. Otóż bohater odpowiadający całkowicie Iwankowi Miedwiedkowi a przeto Goryni etc. w bajce niemieckiej<sup>41)</sup> (m. i. przedstawiający góry jak Gorynia)<sup>42)</sup> jest istotą z żelaza<sup>43)</sup>; samo imię jego Eisenhans<sup>44)</sup> podkreśla ów związek z żelazem. Poza Eisenhansen odpowiednikami Goryni, Waligóry i i. p. w folklorze niemieckim są m. i. postaci bajeczne zwane Felsenkripperer i Steinzerreiber, a więc zamiast Waligóry mamy coś w rodzaju Walikamienia. Odpowiadający Goryni we wło-

24) Afanasj. j. w. I, 777. 25) j. w. I, 638. 26) Dal, Tołkow. Słow. s. Gora.  
27) Afanasj. I, 776—77. 28) j. w. II, 656—7; Golther W., Handbuch d. Germanisch. Mythol., 1895 r., 267. 29) j. w. II, 528. 30) j. w. 31) j. w. II, 528. 32) j. w. II, 528—29. 33) j. w. 34) Platze, Der Mensch, 1898 r., 330. 35) Dorsey, Cegiha language, 31—34, 577. 36) Afanasj. I, 777. 37) j. w. 295—96. 38) p. n.  
39) Afan. I, 777. 40) j. w. 765, 777. 41) j. w. 777. 42) j. w. 43) j. w. 44) j. w.



skiej bajce bohater <sup>45)</sup> m. i. podnoszący górę <sup>46)</sup> nazywa się w tłumaczeniu) Mociny Grzbiet rodem z Twardej Skały <sup>47)</sup>. Pozatem Gorynia, Waligor etc. jako olbrzym <sup>48)</sup>, rzucający i przenoszący góry i skały z miejsca na miejsce <sup>49)</sup>, odpowiada najprawdopodobniej k a m i e n n e m u olbrzymowi białoruskiemu, rzucającemu skałę <sup>50)</sup>, k a m i e n n e m u olbrzymowi skandynawskiemu, Hrungnirowi, rzucającemu skałę <sup>51)</sup>, a także innym olbrzymom skandynawskim, związanym z kamieniami (skały zwane ich imieniem etc.) <sup>52)</sup>, przynoszącym góry, rzucającym skały <sup>53)</sup> etc. Wogóle olbrzymy skandynawskie, skojarzone z górami, które bywają ich postacią <sup>54)</sup>, wiążą się zarazem i z kamieniami, lub zastępującymi je metalami, przede wszystkim z żelazem, zastępnikiem krzemienia <sup>55)</sup>; np. taksamo jak przenoszą góry, przenoszą i skały i kamienie <sup>56)</sup>, albowiem ściskają kamienie, aż z nich woda wycieka <sup>57)</sup>, zazwyczaj posiadają kamienne buławy i kamienne tarcze <sup>58)</sup>; między nimi znajdują się olbrzymy o następujących imionach: Iarnasaxa, co znaczy — żelazokamienny, Iarnhaus — żelazna czaszka <sup>59)</sup> etc. W jednej z odmian mordwińskich omawianego mitu góra jest przeciwnikiem bóstwa dodatniego <sup>60)</sup>, przeciwnikiem, w którego roli w innych odmianach mordwińskich (jak zresztą i w mitach wielu innych ludów) występuje kamień. Bajeczny wąż wielkoruski (Gorynicz etc.) mieszka niekiedy pod kamieniem <sup>61)</sup> analogicznie do kamiennego demona estońskiego, zwanego: „Znajdujący się pod kamieniem“ <sup>62)</sup>. Albo też mieszka w górze lub skale <sup>63)</sup> analogicznie do kamiennego potwora skandynawskiego, Hrungnira, jakoteż i do innych skandynawskich olbrzymów mitycznych, mieszkańców gór lub skał, a których związek z kamieniami musi być bardzo znamienity, skoro według Jakóba Grimma wydają się być ożywionymi kamieniami, albo olbrzymiemi istotami zamienionymi w kamienie <sup>64)</sup>. (Podobnie węże mityczne i u wielu innych ludów zamieszkują bądź góry, bądź skały). Np. nasz smok w górze Wawelskiej; a w „Nibelungach“ Beowulf spotyka smoka w skale <sup>65)</sup>. Chmury w Rig-Vedzie zwane są górami albo k a m i e n n e m i miastami węża Vritry <sup>66)</sup>. W mitach występuje zarówno „góra węzowa“ <sup>67)</sup>, jak i „węzowy kamień“, oboje jako siedziba węża mitycznego. W wielkoruskich baśniach krzemień lub wogóle kamień rzucony za siebie przez bohatera uciekającego przed prześladowcą staje się odrazu górą, rzucona następnie kropla wody staje się morzem <sup>68)</sup>. A więc podobnie jak kropla jest częścią wody, jej załączkiem niejako, taksamo tu krzemień czy kamień uważany jest za część góry, za jej pewnego rodzaju załączek. Wogóle związek jakiegś postaci mitycznej z górą przeważnie równa się związkowi jej ze skałą, z kamieniem, albowiem góra i skała w relacjach ludowych wymieniane są często jako równoznaczne; skałę znów często lud zwie kamieniem poprostu, dlatego też np. Felsenkriperer to ta sama istota co Steinzerreiber.

<sup>45)</sup> Afanasj. II, 706. <sup>46)</sup> j. w. <sup>47)</sup> j. w. <sup>48)</sup> j. w. II, 483. <sup>49)</sup> j. w.; Dal, Tolk. Słow. s. Gora. <sup>50)</sup> p. n. <sup>51)</sup> p. n. <sup>52)</sup> Afanasj. II, 656—57. <sup>53)</sup> Grimm J., Deutsche Mythologie. <sup>54)</sup> Afanasj. II, 656—57. <sup>55)</sup> p. n. <sup>56)</sup> Grimm j. w. <sup>57)</sup> Afan. II, 656—57. <sup>58)</sup> j. w. <sup>59)</sup> j. w. <sup>60)</sup> p. n. <sup>61)</sup> Afan. II, 528. <sup>62)</sup> Eisen M., Esthnische Mythologie, 1925 r., Lipsk, 81. <sup>63)</sup> Afanasj. II, 655. <sup>64)</sup> j. w. 656. <sup>65)</sup> j. w. 529. <sup>66)</sup> j. w. 528, 530. <sup>67)</sup> j. w. 528. <sup>68)</sup> j. w. 667.

Zabicie lub rozcięcie na dwie połowy góry, będącej bratem-bliźniakiem względnie węzem, u Wielkorusów.

Gorynia i Dubynia <sup>69)</sup>, Waligor i Wyrwidub <sup>70)</sup>, Waligóra i Wyrwidub — są to bracia-bliźniacy. W jednej z bajek polskich Wyrwidub w walce z Waligórą zwycięża go w państwie podziemnym <sup>71)</sup>. W jednej z wielkoruskich baśni Dobrynia zwycięża w walce węza Gorynicza, zwanego tu w formie zgrubiałej Goryncziszczu, i zabija go <sup>72)</sup>; według innej wersji rozrywa na dwoje dzieci owego węza w jego siedzibie podziemnej (pieczarze białokamiennej) <sup>73)</sup>. Wspomniany już wyżej jako analogiczny w pewnych pieśniach do Dubyni, Dobryni etc. <sup>74)</sup>. Ilja Muromiec (np. siedzi w kieszeni olbrzyma związanego z górami, Świątoga <sup>75)</sup>), jak Dobrynia w kieszeni olbrzymki górskiej <sup>76)</sup> etc.) walczy z olbrzymem leżącym na górze i będącym tam jak druga góra <sup>77)</sup>, a wręcz z olbrzymem-górą. Gdzieindziej zabija on Babę Goryninę, czyli Gorynczanę w podziemiu, dokąd zaprowadziła ona Ilję <sup>78)</sup>, albo w rezultacie walki z synem Baby Łatygorki rozrywa go na dwie połowy <sup>79)</sup>. Otóż Baba Łatygorka równa się Babie Goryninie i Gorynczance oraz węzowi Goryniczowi, „gorynskoj zmięci“ <sup>80)</sup>, alboważ okazuje się matką tego węza <sup>81)</sup>, z górami taksamo jak on związana, na co m. i. wskazują powyższe jej imiona a także jeszcze jedno: Siemiogorka <sup>82)</sup>. Syn Baby Łatygorki walczący z Ilją jest więc albo węzem Goryniczem, alboważ synem węza Gorynicza (Baby Łatygorki), co na jedno wychodzi, skoro obie postaci stapiają się ze sobą.

Obaj rozpatrywani bohaterowie stanowią zapewne bardzo starą parę mityczną u ludów słowiańskich, skoro najczęściej występują epizodycznie jako pomocnicy lub towarzysze różnych innych bohaterów, których dziejom poświęcone są pieśni czy baśni, przyczem rola tej pary bohaterów jest bardzo niejednolita. Pierwotna koncepcja zatraciła się w znacznej mierze w opowiadaniach o Wyrwidębie i Waligórze, tak że zaledwie znaleźć w nich możemy ślady wątku o zabiciu przez bohatera, związanego z drzewem, w walce swego brata-bliźniaka, związanego z kamieniem (górami) i niekiedy z węzem, a także o rozerwaniu przezeń na dwie połowy węza, związanego z kamieniem i odpowiadającego owemu bratu-bliźniakowi, t. j. wątku, jaki mieliśmy powyżej. Przykładem pomieszania postaci mitycznych może służyć bajka z Lubelskiego, w której występuje Waligóra jako jeden z trzech braci, przyczem wszyscy trzej posiadają mniej więcej ten sam charakter przez swój związek bądź z kamieniem, bądź z węzem, jak o tem świadczą ich imiona: Waligóra, Wąż morza i Żelazna pałka, a zarazem wszyscy trzej posiadają charakter bohatera dodatniego właściwy Wyrwidębowi, Dubyni etc. — walczą bowiem z panem podziemi. Żelazna pałka nie tylko wiąże się z minerałem, ale prawdopodobnie i z węzem, skoro w folklorze europejskim imię takie jest wyrażeniem oznaczającym węza.

<sup>69)</sup> Strielnikow, Relig. Pr. Ind. Guar., 314. <sup>70)</sup> j. w.; Afanasj. I. 777. <sup>71)</sup> Ciszewski S., Lud rolniczo-górnicy z okolic Sławkowa w pow. olkuskim, Zb. Wiad. XI, (104—106). <sup>72)</sup> Afanasj. II, 672. <sup>73)</sup> j. w. II, 529. <sup>74)</sup> p. w. <sup>75)</sup> Afan. II, 670—71. <sup>76)</sup> j. w. II, 673. <sup>77)</sup> j. w. 670—71. <sup>78)</sup> Kiriejewskij P., Pieśni (Ilja Muromiec), 1869 r. 19, 26, 165. <sup>79)</sup> j. w. <sup>80)</sup> j. w. <sup>81)</sup> j. w. <sup>82)</sup> j. w.



W jednej z bajek z Podhala<sup>83)</sup> występuje trzech braci: Wyrwidąb Wyrwibuk i Wyrwijedlica. Przytem głównym bohaterem, który zwycięża wrogięo wszystkim trzem Dziada, jest Wyrwidąb. Braci jego imiona i postaci utworzone zostały widocznie na wzór jego własnego imienia i postaci; Wyrwidąb zapewne rozszczepił się tu na 3 osoby.

Charakter ciemniowy góry mitycznej m. i. u Słowian, Germanów, Arjów indyjskich, Finnów, Egipcjan i Indjan płn.-amerykańskich.

Baba Łatygorka według P. Bezsonowa oznacza chmurę<sup>84)</sup>. Co do znaczenia mitycznego góry wogóle, z którą ów przeciwnik drzewnego bohatera wiązał się czyto jako Baba Goryninka, czy wąż Gorynicz, czy Gorynia, Waligóra etc. — oddawna zauważono, a następnie w szeregu innych wypadków tłumaczono znaczenie jej jako wyobrażenia chmury, m. i. — oczywiście nie pierwsi i nie ostatni — dowodzili tego Afanasjew<sup>85)</sup> i O. Miller<sup>86)</sup>. Stamtąd zacytuję jako przykład nazywanie chmur w Vedach górami węża Vritry. Góra, czy jako chmura czy na podstawie innych wyobrażeń, kojarzy się również z wszelką ciemnością, m. i. z nowiem. Górę kojarzono również z ziemią, z podziemiem np. w Egipcie<sup>87)</sup>; algonkiński bóg tworzy ziemię, a w warjancie tego mitu tworzy górę<sup>88)</sup>; pani górskich duchów (Berhta) była zarazem panią duchów podziemnych<sup>89)</sup>. Zapewne na tej podstawie matce Thora nadawano imiona, bądź Iördh (ziemia), bądź Fiörgyn (co najpewniej oznacza górę)<sup>90)</sup>. Jako istota ciemniowa, góra była tworem djabła lub bóstwa ciemniowego np. u ludów germańskich, słowiańskich, fińskich, północno-amerykańskich<sup>91)</sup>. Jako wyobrażenie nowiu występuje góra w micie Indjan Omaha, gdzie połyka bohatera Mactcinge, wcielenie księżyca<sup>92)</sup>. Poza oznaczaniem chmury, nowiu, ziemi spotykamy gdzieś niedzie w mitologii i inne znaczenie góry — jako nieba, a nawet słońca, a niekiedy może księżyca.

Analogja krzemienia wielkoruskiego do brata-bliźniaka bóstwa u innych ludów.

Na pierwszy rzut oka wydaje się mit o Wyrwidębie i Waligórze, czyteż Dubyni i Goryni mało pokrewny mitowi pierwszemu — o uderzeniu krzemienia przez boga: tam rozcięcie lub tylko uderzenie martwego przedmiotu, tu — rozcięcie żywej istoty. Ale weźmy pod uwagę kamienność postaci względnie związek z kamieniem zarówno rozciętego na dwoje przedmiotu jak i rozciętej na dwoje istoty. Następnie to, iż można przypuszczać na podstawie

1) analogji krzemienia wielkoruskiego rozciętego przez bóstwo na dwie połowy, z których powstały duchy związane z niebem i światłem i duchy związane z ziemią i ciemnością, do węża fińskiego (estońskiego), rozciętego przez bóstwo na dwie połowy, z których jedna wiąże się z morzem, a druga z ziemią<sup>93)</sup>

<sup>83)</sup> Kosiński, Mat. etn. Gór. Bieskid., 78. <sup>84)</sup> Kiriejewskij P., Pieśni, (Ilja Mur.). 19. <sup>85)</sup> II, 528—29. <sup>86)</sup> Kiriejewskij, Pieśni, IV, 17—18. <sup>87)</sup> Turajew B., Klassiczeskij Wostok, 1924 r., Leningrad, 247. <sup>88)</sup> Hewitt, Nanabosho, Handb. N.-Am. Ind., Dähnhardt O., Natursagen r. 1907, I, 81—87. <sup>89)</sup> Grimm J. Deutsche Mythologie, 249. <sup>90)</sup> p. n. <sup>91)</sup> p. n. <sup>92)</sup> p. n. <sup>93)</sup> p. n.



i 2) analogji, m. i. u Finnów mitycznego węża do kaczki<sup>94)</sup>, która częstokroć, zwłaszcza w mitach fińskich jest wrogiem i bratem bóstwa oraz posiada postać kamienną, a pewnie i krzemienią<sup>95)</sup>,

że krzemień wielkoruski jest tą samą co i kaczka fińska postacią mityczną a więc wrogiem i bratem bóstwa. Pozatem krzemień ów jest analogiczny do kamienia z gadki polskiej zpod Kielc, z którego to kamienia taksamo po uderzeniu go wylatują złe duchy etc.<sup>96)</sup>, a zarazem według innej legendy z tych samych okolic kamień jest wrogiem bóstwa dodatniego<sup>97)</sup>. Jeszcze jedna analogja krzemienia wielkoruskiego, a mianowicie z krzemieniem irokezkim, taksamo rozciętym przez bóstwo na dwie połowy, z których jedna wiąże się ze światłem, a druga z ciemnością, a który był właśnie wrogiem i bratem bóstwa<sup>98)</sup>, przekonywa, że takim samym wrogiem i bratem bożym musiał być krzemień wielkoruski. A więc był pojęty pierwotnie jako istota żywa i cowiec podobnie jak Gorynia i t. p. był bratem i przeciwnikiem jasnego bóstwa. W pieśniach i baśniach, gdzie wspomina się o Wyrwidębie i Waligórze często niema mowy o konflikcie między nimi, który to motyw jako zrzadka ale zato na krańcach (Wielkorusi syberyjscy i Polacy) etnograficznego zasięgu tej pary mitycznej spotykamy, stanowi zapewne najstarszą część podania, należąca do tej samej osnowy, z której pochodzi i strzępek mityczny o rozbiciu krzemienia przez bóstwo.

W jednej z bylin powiatu pudożskiego bohater „kalika Iwaniszczę“ walczył ze „złym Tatariszczem“ aż go rozłtłukł na części<sup>99)</sup>. Mamy więc tu walkę bohatera ze złym przeciwnikiem, którego można rozłtłuc jak jakiś twardy i łomki przedmiot; jest to więc napewno odmiana owego prastarego kamiennego czy krzemiennego przeciwnika bohatera czy bóstwa dodatniego, przeciwnika zastąpionego tu przez wroga historycznego. Treść tej byliny jest może szczątkiem bardzo starego mitu, skoro bohatera jej uważał badacz rosyjski, Biezsonow, za prawdopodobny prototyp wyżej wzmiankowanego Ilji Muromcewa<sup>100)</sup>.

Pozatem w folklorze wielkoruskim istnieje ślad przeciwnika bóstwa, jako kamiennego potwora w postaci kaczey<sup>101)</sup>, będącego jak już sama barwa symboliczna (czarna)<sup>102)</sup> wskazuje, istotą ciemniową. Jest ona tożsama z djabłem-kaczką pierwszego warjantu wielkoruskiego<sup>103)</sup>.

Zwyciężenie brata-bliźniaka związanego z górą; uderzenie kamienia, z którego powstają węże-duchy związane z ciemnością lub ziemią; kamień-przeciwnikiem bóstwa dodatniego u Polaków.

U naszego ludu, jak wynika z rozpatrywanego wyżej mitu wielkoruskiego i polskiego, występuje również bohater związany z drzewem (Wyrwidąb) walczący i zwyciężający swego brata-bliźniaka, związanego z kamieniem (Waligóra).

<sup>94)</sup> p. n. <sup>95)</sup> p. n. <sup>96)</sup> por. niżej. <sup>97)</sup> p. n. <sup>98)</sup> p. n. <sup>99)</sup> Rybnikow P., Pieśni, cz. IV, Biezsonow P., Zamietki, 747. <sup>100)</sup> j. w. 767. <sup>101)</sup> p. n. <sup>102)</sup> p. n. <sup>103)</sup> p. w.

Według jednego z opowiadań ludowych z okolic Kiele<sup>104)</sup> siedł Jezus ze świętym Piotrem, do którego wyrzekł: „Pietrze, idź na hańtą wysoką górę, weź różgi i chłasnij w kamień, co na jej wierzchu sto-parczy“. Gdy to Piotr uczynił, „z onego kamienia chmara wyleciała przeróżnych węzów, gadów, robaków“. Chciał potem „stulić ten kamień, ale nie mógł“... Owe „węże, gady i robaki“ rozbiegły się „po lasach, borach i polach“, w których dotąd mieszkają. Do tej kanwy wierzeniowej wsnuty został wątek chrześcijańsko-dydaktyczny o narzekaniu św. Piotra na to, że Bóg pewną matkę odjął dzieciom, na co odpowiedział Chrystus, iż skoro wiedział o robakach, co były w skale, tembardziej pamięta o dzieciach, którym zabrał matkę. Ponieważ waż jest m. i. w wierzeniach naszych częstą postacią djabła, głównego wroga Boga, węże i gady (pomijam zazwyczaj łączone z nimi w wierzeniach ludowych robaki), wyskakujące z kamienia uderzonego i rozbiegające się po lasach i polach, w których odtąd mieszkają, odpowiadają w zupełności złym duchom z mitu wielkoruskiego wyskakującym z kamienia uderzonego i wpadającym w lasy, pola, wody etc., które odtąd zamieszkują<sup>105)</sup>. Następnie sam kamień, jak wynika z treści legendy z tych samych co i poprzednia okolic, okazuje się istotą złą, wrogiem Jezusa, ostatecznie przezeń przeklętym<sup>106)</sup>. Oczywiście Jezus zastąpił tu pogańskie bóstwo dodatnie. Św. Piotr jako towarzysz i pomocnik względnie wykonawca woli bóstwa dodatniego jest prawdopodobnie albo rozszczepiną tego ostatniego, albo raczej zastąpił związane z kamieniem bóstwo ujemne, występujące w wielkoruskim i ugrofińskich mitach w roli towarzysza i pomocnika bóstwa dodatniego<sup>107)</sup>. A więc kamień i zapewne św. Piotr to przeciwnicy bóstwa dodatniego, pierwotnie zapewne związani ze sobą tożsamością. Najprawdopodobniej jednak niema z tem związku pierwotne znaczenie imienia św. Piotra (kamień, skała), jako postaci zbyt późno weszłej w obręb naszego folkloru.

Nieobca jest też naszemu ludowi koncepcja kamiennego potwora w postaci kaczej, jako przeciwnika bóstwa dodatniego<sup>108)</sup>, gdyż istnieje strzępek mityczny o kacce, jako twórcy gór w podaniu polskim o stworzeniu świata<sup>109)</sup>.

Kaczka (twórca gór) — przeciwnikiem kamiennym bóstwa u Polaków, Wielkorusów, Czeremisów, Mordwinów, Wogułów i Altajczyków.

Podobnie jak u nas utwórcielem gór jest kaczka w podaniach o stworzeniu świata — wielkoruskim<sup>110)</sup>, czeremiskim<sup>111)</sup> oraz mordwińskim<sup>112)</sup> (gór lub góry)<sup>113)</sup>, a u Wogułów<sup>114)</sup> i Altajczyków<sup>115)</sup> — geś, równoznaczna wierzeniowo kacce. W tejże roli u niektórych ludów, z jednej strony na zachód od wyżej wymienionych

<sup>104)</sup> Siarkowski W., Podania i legendy o zwierzętach, drzewach i roślinach, Zb. Wiad. VII, (116). <sup>105)</sup> p. w. <sup>106)</sup> Siarkowski, Podania i leg. o zwierzętach, drzew. i rośl. (119). <sup>107)</sup> p. n. <sup>108)</sup> p. n. <sup>109)</sup> Zbiór Wiad. VI, 125. <sup>110)</sup> Afanasj. II, 465; Dähnhardt O., Natursagen, r. 1907, t. I, 47. <sup>111)</sup> Afanasj. II, 462; Dähnhardt j. w. I, 60. <sup>112)</sup> Haberlandt A., w Buschana Völkereunde, 1923 r., II, 924. <sup>113)</sup> Wisła, IV, 387—88. <sup>114)</sup> Dähn. j. w. I, 66. <sup>115)</sup> j. w. I, 3—4.



t. j. u Skandynawów <sup>116)</sup> z drugiej strony na daleki wschód t. j. u Algonkinów, Irokezów <sup>117)</sup> i niektórych innych ludów indjańskich występuje potwór górski lub kamienny. Zrozumiałem jest przypisywanie powstania gór i skał potworom górno-kamiennym, natomiast niejasne przypisywanie tego samego kacze (gęsi). Nasuwa się wniosek, iż kaczką bądź odziedziczyła ten rys wierzeniowy po potworach kamiennych czy górskich, które też ostatecznie są kamiennymi <sup>118)</sup>, bądź też jest raczej pozostałą po nich jedną z ich postaci. Potwierdza ten wniosek to, iż 1) pomiędzy wymienionych na początku 6-u ludów, u 3-ch z nich, mianow. u Mordwinów, Wogułów i Altajczyków kaczką (gęś) jest owym kamiennym potworem <sup>119)</sup>. 2) Kaczka wielkoruska jest tak samo czarna (barwa symboliczna złego ducha, którym jest tam kaczką) jak altajska, będąca postacią potwora kamiennego. 3) I u niektórych innych ludów, jak np. Wotjacy, kamienne potwory występują w postaci kaczej <sup>120)</sup>. 4) Kaczka u wszystkich wzmiankowanych wyżej ludów z wyjątkiem Polaków ma takie same znaczenie istoty ciemniowej i przeciwnika bóstwa (jako zły duch) <sup>121)</sup> jak potwory kamienne skandynawskie, indjańskie <sup>122)</sup> i inne. 5) Kaczka wszędzie tam utworzyła góry m i m o w o l i, najczęściej z wypadłej z dzioba garści ziemi <sup>123)</sup> podobnie jak mimowolnymi twórcami gór były potwory kamienne, których ciała kamienne, czy jego rozprysnięte części stawały się górami i skałami <sup>124)</sup>. Za ogniwo między potworem kamiennym będącym conajmniej u Słowian i Germanów, a także u Indian olbrzymem <sup>125)</sup>, a kaczką może służyć olbrzym *czuwaski*, który, podobnie jak kaczką z dzioba, wystraszał ziemię z łapcia, z czego utworzyła się góra <sup>126)</sup>. A zatem u wszystkich wymienionych ludów: Polaków, Wielkorusów, Mordwinów, Czeremisów, Wogułów i Altajczyków przeciwnikiem bóstwa jest potwór kamienny m. i. w postaci kaczej. (Djabł występujący w tych mitach odziedziczył po kamiennym potworze górotwórczość i postać kaczą).

U *Białorusinów* mamy jakby słabsze echo naszej ogólnej koncepcji mitycznej w jednej z baśni: olbrzym rzucił wielki kamień, który rozbił się na dwoje, przyczem jedna część przebiła ziemię i utworzyła jezioro <sup>127)</sup>. Jezioro w pojęciu oddalonego od morza Białorusina może być nazwą zastępczą i wszelkiego większego skupiska wodnego, przedewszystkiem morza, w każdym bądź razie z jednej części rozbitego na dwoje kamienia powstała woda; co się stało z drugą częścią i co z niej powstało, tego już baśń nie dopowiada.

Uderzenie krzemienia lub kamienia, z którego powstają duchy związane z niebem i duchy związane z ciemnością u Wotiaków, Czeremisów i Wogułów.

Zupełnie podobne do pierwszych wielkoruskich są mity *Wotiaków*, *Czeremisów* i *Wogułów*. W pierwszym matka boża uderza krzemień

<sup>116)</sup> p. n. <sup>117)</sup> p. n. <sup>118)</sup> p. w. <sup>119)</sup> p. n. <sup>120)</sup> p. n. <sup>121)</sup> p. n.  
<sup>122)</sup> p. n. <sup>123)</sup> Dähn. I, 3—4, 47, 60, 66; Afanasj. II, 462, 465; Zb. Wiad. VI, 125.  
<sup>124)</sup> p. n. <sup>125)</sup> p. w. i p. n. <sup>126)</sup> Afanasj. II, 667. <sup>127)</sup> Afanasj. II, 666.



stałą i przez krzesanie iskiei tworzy zeń dobre duchy, a następnie Szajtan (zły duch) uderza krzemień, tworząc zeń złe duchy<sup>128</sup>). W micie czeremiskim bóg Juma uderza kamień, skąd wyskakują aniołowie, następnie czyni to samo złe bóstwo Keremet (w postaci kaczki), dzięki czemu wyskakują z owego kamienia złe duchy<sup>129</sup>). W micie wogulskim bóg Numi-Tarom uderza dwa kamienie, z których powstają dwa archanioły, po uderzeniu zaś kamieni przez diabła, powstają z nich dwa złe duchy<sup>130</sup>). W powyższych mitach fińskich tak jak w środkowym polskim i w ostatnim z wielkoruskich pierwotny wątek o uderzeniu krzemienia czy kamienia jedynie przez stwórcę czy bóstwo, uległ późniejszemu przeinaczeniu może pod wpływem nieobcej ludowi dążności do symetryzowania w przedstawianiu rzeczy i zjawisk (dobry uderzył — wyskoczyły dobre duchy, zły uderzył — wyskoczyły złe duchy). Przypuszczenie to opieram na bardziej lokalnem, jak zobaczymy, rozprzestrzenieniu drugiego wątku (jedynie u Wielkorusów i części wschodniej grupy Finnów europejskich, Wotiaków, Czeremisów i Wogulów a może i u Polaków) w przeciwstawieniu do szerokiego rozprzestrzenienia pierwszego (o uderzeniu czy rozbiciu kamienia tylko przez bóstwo dodatnie, względnie bohatera), który mamy również u Wielkorusów i Wotiaków, u tych ostatnich w innym warjancie<sup>131</sup>), u Polaków, a następnie u Lapończyków<sup>132</sup>) u starożytnych Skandynawów<sup>133</sup>), Algonkinów<sup>134</sup>), Irokezów<sup>135</sup>), Indian Kutenai<sup>136</sup>) i Siuksów<sup>137</sup>), i u starożytnych Hebrajczyków (p. niżej. rozdz. IV), a prawdopodobnie u starożytnych Persów<sup>138</sup>) i u Egipcjan<sup>139</sup>). W micie wogulskim modyfikacja została posunięta jeszcze dalej w tym samym symetryzującym kierunku: podwoił się kamień pierwotny; również w jednej z odmian mitów wielkoruskich mamy dwa krzemienie.

### Uderzenie i rozbicie przeciwnika i niezawodnie brata, związanego z kamieniem i kaczką, u Wotia k ó w.

Według innej odmiany mitu wotiackiego (o której wyżej wspomniałem) zamiast uderzonego lub rozbitego kamienia czy krzemienia mamy górę, którą bóstwo chcąc rozbić, uderza kijem, a wtedy wyskakuje Szajtan, w niej przebywający<sup>140</sup>). W dotychczas wymienionych mitach jedna część rozdwójonego kamienia czy krzemienia wiązała się z djabłem a więc z ciemnością lub ziemią, a druga z niebem. U Mordwinów zaś góra odpowiadająca tu całkowicie kamieniowi, cała wiąże się z djabłem podobnie jak kamień występuje w roli przeciwnika bóstwa u Polaków. Przytem najprawdopodobniej ów związek góry (kamienia) z djabłem oznacza ich utożsamienie, innemi słowy górną a raczej skalną, kamienną postać Szajtana, skoro weźmiemy pod uwagę trzy względy:

<sup>128</sup>) Dähnhardt O., *Natursagen*, r. 1907, t. I, 62. <sup>129</sup>) j. w. I, 60. <sup>130</sup>) j. w., I, 68. <sup>131</sup>) p. niżej. str. 4. <sup>132</sup>) p. n. <sup>133</sup>) p. n. <sup>134</sup>) p. n. <sup>135</sup>) p. n. <sup>136</sup>) p. n. <sup>137</sup>) p. n. <sup>138</sup>) p. n. <sup>139</sup>) Dähnhardt, I, 61. <sup>140</sup>) Hewitt J., *Tawiskaron*, *Handbook of Amer. Indians north of Mexico* (Bullet. 30 of Bureau of Amer. Ethnology) ed. II, r. 1912, t. II, 709-b.

1) Pierwszy, iż samo znajdowanie się pojedynczego przedmiotu wierzeniowego w pojedynczym lub nawet na pojedynczym przedmiocie wierzeniowym częstokroć zdradza tożsamość obu względnie oznacza wcielanie jednego przez drugi. Np. w ciele irokezkiego odpowiednika krzemienia czy kamienia ruskiego i fińskiego znajduje się krzemień<sup>141)</sup>, a zarazem w całości swej postaci wcielił on się w krzemień<sup>142)</sup> lub występuje jako krzemień<sup>143)</sup>. Algonkiński odpowiednik ruskiego i fińskiego bóstwa pozytywnego przebywa w drzewie<sup>144)</sup>, a według innych wersji przeobraża się w drzewo<sup>145)</sup>. Motyw przebywania w przedmiocie wierzeniowym wydaje się późniejszym, będącym poprostu zracjonalizowanym wyjaśnieniem motywu przeobrażenia się w ów przedmiot, a raczej jeszcze wcześniejszego ich utożsamienia. Tak np. Djonizos zaczął uchodzić za przebywającego we wnętrzu drzewa (Djonizos w drzewie)<sup>146)</sup>, kiedy przestał być uważany za samo drzewo<sup>147)</sup>.

2) Szajtan wotiacki w warjantach występuje w postaci kaczki, m. i. jako brat bóstwa i wysłaniec na dno morskie po piasek dla „stworzenia“ ziemi<sup>148)</sup>. Otóż drugim względem przemawiającym za utożsamieniem Szajtana z ową górą (kamieniem) jest jego zupełna analogia do kaczek krzemiennych i miedzianych u Wogulów i Mordwinów oraz kaczek będących postaciami kamiennego potwora — czeremiskiej, altajskiej, wielkoruskiej i prawdopodobnie polskiej, m. i. jako takich samych jak on wysłanek<sup>149)</sup>.

Związek kaczki z kamieniem w wierzeniach Greków, Rzymian, Germanów, Słowian, Ugro-Finnów, Altajczyków i Indian Ameryki Północnej.

3) Następnie trzecim względem jest analogia kaczki m. i. i wotiackiej, do kamienia i wogóle związek kaczki z kamieniem w rejonach Eurazji i Ameryki Północnej.

Kaczka w mitach wielkoruskich, ugrofińskich, altajskich i siukskich jest analogiczna z pewnych rysów do kamiennego potwora. Kaczka wielkoruska i fińska (wotiacka, czeremiska, mordwińska) jest bratem bóstwa pozytywnego (u Wielkorusów zwana jego bratem<sup>150)</sup>, też u Czeremisów<sup>151)</sup>, u Wotiaków bóg sam nazywa ją swym bratem<sup>152)</sup>, taksamo u Mordwinów<sup>153)</sup>, gdzie według innej wersji nie tylko jest nazywana ale faktycznie jest bratem bożym<sup>154)</sup>. Jest ona zarazem głównym wrogiem tego bóstwa, jako zły duch czy złe bóstwo (u Wielko-

<sup>141)</sup> Hewitt, Nanabosho, Handb. Am. Ind. II, 19. <sup>142)</sup> Hewitt, Tawiskar., 708—11. <sup>143)</sup> j. wyż. <sup>144)</sup> Skinner A., Satterlee J. Folklore of Menomini Indians, Anthropolog. Papers of Amer. Museum of Natur. History, N-York, 541. <sup>145)</sup> j. w. 256. <sup>146)</sup> Die Religion in Geschichte und Gegenwart, t. II, 1672. <sup>147)</sup> Reinach S., Orpheus (przekł. polski) Warszawa 1929 r., 88—89. <sup>148)</sup> Korobka N. w „Żiwaja Starina“ 1910 r., 287. <sup>149)</sup> por. niż. i wyż. <sup>150)</sup> Afanasjew, II, 462—63, 553; Dähnhardt, I, 46, 48. <sup>151)</sup> Afanasjew, II, 462; Dähnhardt, I, 60. <sup>152)</sup> Dähn. I, 60—62; Korobka N., j. w. 287. <sup>153)</sup> Haberlandt A., w Buschana, Völkerkunde, 1923 r. t. II, 924; Żiwaja Starina r. 1902, 12. <sup>154)</sup> Wisła, IV, 387.



rusów<sup>155</sup>), Wotiaków<sup>156</sup>), Czeremisów<sup>157</sup>), Mordwinów<sup>158</sup>), Wogulów<sup>159</sup>), stale psującym wszystko co dobre bóstwo tworzy (u Czeremisów<sup>160</sup>). Kaczka fińska odpowiada więc krzemieniowi u Algonkinów i Irokezów oraz kamieniowi u Siuksów, jako również braciom bóstwa dodatniego u pierwszych dwu ludów<sup>161</sup>) oraz głównym wrogiem niszczącym wszystko, co dobry bóg tworzy u wszystkich trzech ludów<sup>162</sup>). Przypomnę jeszcze przypisywanie kaczce u Słowian (Wielkorusi, Polacy), Ugro-Finnów (Czeremisi, Woguli, Mordwini) i Altajczyków, utworzenia gór i skał<sup>163</sup>) tak jak u Indian Algonkinów i Irokezów góry i skały, a w warjantach tylko niektóre góry i skały, podobnie jak i w skandynawskim micie, zawdzięczają swe powstanie potworom krzemieniem i kamiennym<sup>164</sup>). U siukskiego plemienia Winnebago, kobieta mityczna ciemniowa („spokrewniona ze złemi duchami“<sup>165</sup>), która w pewnym momencie wygładzała kaczka, oświadcza, iż ciało jej ma rozpaść się na dwoje<sup>166</sup>). Tem przypomina owe ciemniowe krzemienie i kamienie rozcięte na dwoje, a zwłaszcza irokezkiego, którego imię brzmi: „Ten-którego-ciało-rozdzielone-na-dwoje“<sup>167</sup>).

Ten ostatni niemal równa się podobnej postaci mitycznej u Algonkinów<sup>168</sup>), z których wierzeniami wierzenia irokezkie mają bardzo dużo wspólnego<sup>169</sup>); zaś Winnebago prawie całkowicie otoczeni przez tychże Algonkinów, znajdują się pod silnym wpływem ich kultury<sup>170</sup>). Tak jak kaczka w mitach conajmniej całej Północy globu ziemskiego okazywała się piękną dziewczą, podobnie np. „kamienne bóstwo“ estońskie przeobraża się w piękną dziewczę<sup>171</sup>).

Wreszcie gdzieniegdzie występuje utożsamienie albo ślady utożsamienia kaczki (gęsi), względnie zastępującego ją ptaka z krzemieniem lub kamieniem. Zwykłym zastępcą kaczki (gęsi) jest łabędź i, zwłaszcza w Azji Połudn.-Zachodniej a stąd następnie w południowo-wschodniej Europie, paw. W mitologii kaczka miesza się z łabędziem, co stwierdza m. i. Gubernatis<sup>172</sup>); kaczka a zwłaszcza gęś i łabędź często zastępują się wzajemnie<sup>173</sup>) (np. w jednym z licznych warjantów wielkoruskich o stworzeniu ziemi łabędź jest owym djabełem przynoszącym piasek z dna morskiego<sup>174</sup>) zamiast kaczki), albowiem łączą się ze sobą jak np. gusi-lebiedi wielkoruskich baśni, a także w pieśniach ludu małopolskiego czy polskiego<sup>175</sup>), a sankrycka nazwa hańsa obejmuje zarówno łabędzia, jak gęś i kaczkę<sup>176</sup>). Łabędź Leda jest analogiem gęsi Nemesis (z Rhamnos)<sup>177</sup>), więdzmy germańskie występują m. i. w postaci gęsi albo łabędzi<sup>178</sup>). Według J. Grimma gęś wyparła łabędzia na pewnym obszarze, zaś N. Thomas uważa słusznie, iż raczej odwrotny pogląd

<sup>155</sup>) Dähn., I, 46—48; Afanasjew, II, 462—65. <sup>156</sup>) Dähnhardt, I, 60—62.

<sup>157</sup>) Afanasjew, II, 462. <sup>158</sup>) Żiwaja Starina, 1902 r., 12. <sup>159</sup>) p. n. <sup>160</sup>) Afanasj., II, 462 ods. <sup>161</sup>) p. n. <sup>162</sup>) p. n. <sup>163</sup>) p. w. <sup>164</sup>) p. n. <sup>165</sup>) Schmidt W. P., D. Ursprung d. Gottesidee, 1929 r., t. II, 622. <sup>166</sup>) j. w. 622, 627. <sup>167</sup>) p. n. <sup>168</sup>) p. n. <sup>169</sup>) p. moja „The dominant group of deities in the north-american folklore, its charakter and origin“. <sup>170</sup>) Schmidt, j. w., II, 601. <sup>171</sup>) Eisen, Esthn. Mythol. 81. <sup>172</sup>) Gubernatis A. D. Tiere in d. indogermanisch. Mythologie (przekł. niem.) r. 1874, 573. <sup>173</sup>) Korobka j. w., 303. <sup>174</sup>) Dähn., I, 53. <sup>175</sup>) Wójcicki K. W., Zarysy Domowe, 1842 r., t. II, 191, 209. <sup>176</sup>) Gubernatis j. w. 570. <sup>177</sup>) Siecke E., Götterattribute und sogenannte Symbole, 1909 r., 199. <sup>178</sup>) Klinger W., Żiwotnoje w antyckieskom i sowriemienn. sujewierji 253 odn.



będzie prawdopodobniejszy i że to samo dotyczy kaczki<sup>179)</sup>. Co do pawia, np. u sekty Jezydów, należących do irańskiej gałęzi Kurdów, jest on złym duchem, przeciwnikiem bóstwa pozytywnego, a zarazem jego doradcą i pomocnikiem przy stworzeniu ziemi<sup>180)</sup>, którym w Eurazji Północnej i Ameryce Północnej bywa kaczka; u Serbów pawie zdejmujące skórę ptasią i przeobrażające się w dziewicę<sup>181)</sup> zastępują zwykle w tej roli m. i. w folklorze europejskim łabędzie, gęsi i kaczki, a także gołębie.

W ustnej tradycji nie daje się utrzymać jakiegś istoty mitycznej niezmiennie w jednej postaci. Toteż kaczkę zamieniał niekiedy któryś z ptaków (czy nawet innych stworzeń), zbliżonych czemkolwiek do niej. A człowiek daleki od bogactwa indywidualizacyjnego naszej cywilizacji o wiele łatwiej zbliża ze sobą przedmioty dla nas bardzo odmienne, o wiele łatwiej pomija i nie zauważa ich cech odrębnych. Podróżnik Oberhummer opisuje, jak Arab, który poraz pierwszy ujrział gęś, z trudem dał się upewnić, że nie jest to poprostu wielka kura<sup>182)</sup>.

Według jednego z mitów któregoś z ludów północno-amerykańskich posładki kaczek podobnych do kaczek z baśni europejskich jako dopomagających bohaterowi radą przemienione zostały w kamienie<sup>183)</sup>; jest to może tak pospolita w wierzeniach ludowych pars pro toto, oznaka ich kamiennej postaci. U Greków starożytnych Zeus występował m. i. w postaci łabędzia<sup>184)</sup> i pawia<sup>185)</sup>, zaś obrazem Jowisza, a więc najprawdopodobniej i Zeusa był krzemień<sup>186)</sup>, przyczem pewien kamień w Gytheium (na którym Orestes siedząc miał pozbywać się swego szału) zwano: Zeus Cappotas<sup>187)</sup>. W germańskim folklorze wiemy występują w postaci<sup>188)</sup>, jak i łabędzi<sup>189)</sup> i zarazem są one, względnie były (według Eddy) skałami<sup>190)</sup>. Zapewne związek gęsi z żelazem, które wyparło krzemień taksamo w wierzeniach jak w życiu<sup>191)</sup>, mamy w postaci germańskiej bogini-potwora Berhty. Opatrzona żelaznym nosem, a według innych mitów cała z żelaza<sup>192)</sup>, posiada nogę gęsią<sup>193)</sup>, a sama jej nazwa brzmi: Gänsefuss<sup>194)</sup>; ponadto przypomina dziewicę-łabędzia według twierdzenia Grimma<sup>195)</sup>. Owa noga gęsia wyrosła zapewne z tych samych założeń wierzeniowych co postać gęsia więdźm germańskich<sup>196)</sup>, bezwątpienia spokrewnionych z Berhtą, i co postać kacza więdźm mordwińskiej<sup>197)</sup>, a także noga gęsia djabła w folklorze germańskim<sup>198)</sup> i gęsia a przeważnie kacza postać djabła u Finnów i Wielkorusów<sup>199)</sup>. (Podobnie np. noga koźła djabła europejskiego jest pozostałością jego postaci koźlej). Może i u nas imię pewnego rodzaju więdźm zbliżonej do Berhty, a mieszkającej pod kamieniem i jeżdżącej

<sup>179)</sup> Hastings, *Encyclop. of Ethics and Religion* s. Swan. <sup>180)</sup> Taylor, *Anatolian Research*, CXIV, CXXXV—VI odn. <sup>181)</sup> Krauss F., *D. Sagen und Märchen d. Südslaven*, 1883 r., I t. 352—53. <sup>182)</sup> Oberhummer R. *Ueber Syrien und Kleinasien*, 106. <sup>183)</sup> Boas, *Indianische Sagen* 65 ff, cytow. Wundt W., *Völkerpsychologie* 1909 r., cz. II, t. III. <sup>184)</sup> Reinach j. w. 90—91. <sup>185)</sup> Gubernatis j. w. 590. <sup>186)</sup> Reinach j. w. 108. <sup>187)</sup> Gardner P., *Stones*, Hastings *Encyclop.*, r. 1920, t. XI, 870-b. <sup>188)</sup> Grimm J., *Deutsche Mythologie*, 1051. <sup>189)</sup> Klinger, *Žiwotnoje*, 253 odn. <sup>190)</sup> Afanasj. II, 530. <sup>191)</sup> p. n. <sup>192)</sup> Gubernat., j. w., 580; Grimm j. w. 255. <sup>193)</sup> j. w. <sup>194)</sup> Grimm, j. w. 1023. <sup>195)</sup> j. w. 400. <sup>196)</sup> p. w. <sup>197)</sup> Szachmatow, *Mord. Sborn.* 487. <sup>198)</sup> Grimm, j. w., 1023. <sup>199)</sup> p. w.

na stepie nie zwykłej a żelaznej i z takimż tłuczkiem<sup>200)</sup>, a więc imię istoty związanej z żelazem, jest śladem jej gęsiej postaci. Mam na myśli „babę-jagę“, której imię „jaga“ jest równobrzmiące z wyrazem oznaczającym gęś, przynajmniej w Olkuskim<sup>201)</sup>. Jak wiemy pod kamieniem mieszkają „kamienne bóstwa“ u Estończyków<sup>202)</sup>, a także węże związane z górą i kamieniem w baśniach wielkoruskich i innych. Śladem związku gęsi czy kaczki z żelazem jest prawdopodobnie zastosowanie nazwy gęsi i kaczki do żelaza. Niemieckie *gans* oznacza żelazo, masę żelazną<sup>203)</sup>, *eisengans* — kawał żelaza pewnej wielkości<sup>204)</sup>, angielskie *goose* — żelazko duże (krawieckie)<sup>205)</sup>. U nas w Lubelskim według Kolberga „dyszel ma na końcu żelazne okucie w kształcie haczyka do zakładania naszelników; żelazo to zowie się: „kaczka“<sup>206)</sup>. Zabawa polskich dzieci Mazowsza w puszczenie kaczek polega na ciskaniu kamyków po wodzie ukosem w ten sposób, aby się jak najwięcej razy odbiły od powierzchni<sup>207)</sup>, formując wielkie kręgi. Również i w Krakowskim dzieci puszczały „kaczki“ t. j. kamyki na wodę ukosem<sup>208)</sup>. U Kaszubów gra chłopców „kaczki i kidać“ polega na rzucaniu płaskich kamieni po powierzchni wody<sup>209)</sup>. Podobnież wyrażenie angielskie „to make ducks and drakes“ (robić kaczki i kaczozy)“ oznacza ciskanie kamyków po wodzie (zabawę)<sup>210)</sup>. To porównanie kaczki do kamienia nie może opierać się na podobieństwie wyglądu obu przedmiotów, naogół zupełnie różnego, ani też na podobieństwie ich ruchu: ciśnięty do wody i nieraz parokrotnie odbijany od powierzchni, niejako skaczący, kamyk nie przypomina powoli i spokojnie płynącej kaczki, a kręgi na wodzie wytwarzają najrozmaitsze przedmioty rzucone na wodę, nie tylko kaczki czy kamyki, a zatem nasz i angielski zwyczaj nazywania kamyków kaczkami musi mieć inny punkt wyjścia — prawdopodobnie dawnowierzeniowe utożsamienie kaczki z kamieniem.

Potwierdza to fakt, iż w Krakowskim nie tylko kamyk rzucany w zabawie do wody nazywa się kaczką, ale nazwę tę noszą również otoczaki<sup>211)</sup> (kamienie ogładzone przez wodę i znajdujące się na dnie rzek i jezior), m. i. i krzemienie. Kamień znajdujący się na dnie wody i zwany kaczką przypomina ów wielkoruski krzemień mityczny, wydobyty z dna wód i analogiczny do fińskich kaczek kamiennych<sup>212)</sup>. (Według niepotwierdzonej skądinąd informacji jednego z dzieci kaczkami w Krakowskim nazywają też piaskowce znajdujące się nie tylko we wodzie, ale i na ziemi). Ewentualne nazywanie piaskowca kaczką u nas należałoby zestawić z mitami skandynawskimi o odpowiedniku kaczek fińskich, kamiennym Hrungnirze, który jest piaskowcem (ciało jego z piaskowca i oden mają pochodzić skały piaskowe)<sup>213)</sup>. Może taksamo

<sup>200)</sup> Afanasj. I, 777. <sup>201)</sup> Ciszewski, Lud roln.-górn., 42. <sup>202)</sup> p. w. <sup>203)</sup> Słownik niemiec.-polski F. Booch-Arkossy'ego (wyd. w Lipsku) s. Gans. <sup>204)</sup> tenże słownik niem.-pols. s. Eisengans. <sup>205)</sup> Słownik ang.-polski (Kierst W. i Callier O., 1922 r. Lipsk) s. goose. <sup>206)</sup> Słownik Gwar Polsk., t. II, s. Kaczka. <sup>207)</sup> Znana mi z okolic Warszawy i niektórych inn. miejscowości na Mazowszu; słyszałem z ust ludu ze wsi Baczyn, pow. krakowski i ze wsi Frywałd, pow. chrzanowski. <sup>208)</sup> Słown. Gw. j. w. <sup>209)</sup> Półlocki G., Słownik kaszubski, 28 cytów. <sup>210)</sup> Słownik ang.-polsk. s. duck. <sup>211)</sup> słyszałem we wsi Baczyn. <sup>212)</sup> p. w. i p. n. <sup>213)</sup> p. n.



u nas jak prawdopodobnie tam piaskowiec dzięki podobieństwu do krzemienia pod względem twardości i gładkości występuje jako jego odmiana wierzeniowa.)

W wielkoruskim micie kaczką przynosi krzemień z morza pierwotnego podobnie jak przynosi z morza pierwotnego garść ziemi. Może owo przynoszenie krzemienia wiąże się u *Wielkorusów* z utożsamieniem kaczki z krzemieniem, jak przynoszenie garści ziemi przez kaczkę u wielu ludów północnej Eurazji i Ameryki występowało zapewne na skutek utożsamiania jej z ziemią, utożsamiania, które musiało mieć miejsce na szerokim obszarze, skoro znajdujemy je z jednej strony u Egipcjan starożytnych, a z drugiej u Indian Winnebagó<sup>214</sup>). Tembardziej, że kaczką wielkoruską jest samotnym mieszkańcem morza pierwotnego, a taksamo samotnym jego mieszkańcem jest i ów krzemień wielkoruski<sup>215</sup>). Może więc istnienie kaczki i krzemienia jako osobnych postaci mitycznych u Wielkorusów i zapewne u innych jeszcze ludów jest skutkiem rozszczepienia jednej istoty ciemniowej występującej zasadniczo pod obiema temi postaciami.

W micie *wotiackim* mamy więc niezawodnie uderzenie i rozbicie (choćby zamierzone) przez bóstwo dodatnie swego przeciwnika i może brata — ciemniowego (jako zły duch) potwora kamiennego w postaci kaczki.

Przeciwnikiem bóstwa brat jego, potwór w postaci kaczki z minerału, najprawdopodobniej z krzemienia u Mordwinów i Wogułów. (Zastąpienie krzemienia w mitach przez miedź i żelazo).

W micie *mordwińskim* występująca kaczką miedziana (ciało całe z miedzi) oświadcza bohaterowi, iż jest „wysłanką boga“, a zarazem jest ona złą wiedźmą<sup>216</sup>), a więc istotą ciemniową. Wiemy, że u Mordwinów jak i u niektórych innych ludów ugryjskich kaczką jest właśnie wysłanką boga (na dno morskie po piasek) i złym duchem, a zarazem i bratem bożym; a coby więcej postacią kamiennego potwora<sup>217</sup>). Ze względu na powstanie tego typu mitów sprzed epoki metali, miedź musiała zastąpić tu jakiś inny twardy materiał, którym najpewniej był kamień. Z powodu barwy kojarzona bywała z ogniem i piorunem i dzięki temu najprawdopodobniej zastąpiła w wielu wierzeniach — jak w pewnym okresie dziejów europejskich w użyciu — krzemień, powszechnie wiązany z ogniem i piorunem. Zapewne ten potwór z minerału, a pierwotnie najprawdopodobniej z krzemienia, w postaci kaczki jest ciemniowym przeciwnikiem i bratem bóstwa.

W *wogulskim* micie o stworzeniu świata zostaje wysłany na dno morskie po piasek nurek (ptak) żelazny, a następnie żelazna kura wodna<sup>218</sup>).

Skoro zwrócimy uwagę na zasięg tego typu mitów o stworzeniu świata, na jego autochtoniczne istnienie u ludów nieznających użytku

<sup>214</sup>) p. n. <sup>215</sup>) p. w.; Afanasjew II, 463. <sup>216</sup>) Szachmatow, Mordowskijskij Etnograficeskij Sbornik, 486—87. <sup>217</sup>) p. w. i n. <sup>218</sup>) Dähn., I, 63.



żelaza, np. u dawnych ludów Ameryki północ.-zachodniej <sup>219)</sup>, należy stwierdzić, że żelazo zastąpiło tu inny materiał, inny „kamień“, gdyż żelazo uważane było za kamień, jak sądzić można choćby z imienia mitycznego olbrzyma skandynawskiego Jarnasaxa, co znaczy: żelazokamienny <sup>220)</sup>. Zaś ze względu na jego powszechność użytkową z jednej strony, a moc i twardość z drugiej, można się spodziewać, że ów poprzednik również musiał być najpospolitszym albowiem najmocniejszym i najtwardszym z ówczesnych materiałów użytkowych, a takim właśnie był pod obu względami krzemień. Podobnież w lapońskich odmianach naszego mitu — w jednej mamy krzemień, w drugiej przedmiot żelazny (gwóźdź), oczywiście późniejsze żelazo wyparło tu wcześniejszy krzemień. Żelazo wyparło krzemień nie tylko z życia i wierzeń, ale i z języka. Już zatarło się całkowicie staropolskie wyrażenie o „zakrzemieniu serca“ <sup>221)</sup>, albo porównanie serca grzesznika do krzemienia: „twardy w sercu grzesznik nad sam krzemień twardy“ <sup>222)</sup>. Dziś „serce z krzemienia“ zostało zastąpione „sercem z żelaza“ lub „ze stali“, albowiem pozostało „z kamienia“. Podobnie jak krzemień ma żelazo w magji ludowej znaczenie zażegnawcze i lecznicze <sup>223)</sup>.

Najprawdopodobniej więc ów nurek a następnie kura były pierwotnie z krzemienia. Nurek i kura wodna są lokalnymi odmianami wierzeniowemi kaczki <sup>224)</sup>, zaś jeśli chodzi o europejskie ludy ugryjskie, nurka poza tym jednym warjantem wogulskim nigdzie tam nie spotkałem, a kury wodnej poza owym warjantem nawet nigdzie w Eurazji. Zresztą u tych samych Wogułów w innej odmianie tego samego mitu mamy kaczkę, która w micie stworzeniowym ludów fińskich, jak Wotiacy, Czeremisi, Mordwini, i w wielkoruskim jest postacią złego ducha <sup>225)</sup>, a w jeszcze innej odmianie powyższego mitu wogulskiego, odzianej już w szaty chrześcijańskie, na miejscu nurka i kury wodnej (a także kaczki) mamy właśnie złego ducha (Satanaita) <sup>226)</sup>. U Wogułów kaczka właśnie jest czy była pierwotnie postacią kamiennego potwora <sup>227)</sup>, a więc zły duch występujący w postaci kaczki związanej z żelazem jest najwidoczniej dziedzicem ciemniowego potwora krzemiennego, przeciwnika stwórcy. Niema tu tylko jak i u Mordwinów wątku o rozbiciu go przez stwórcę. Kaczki z minerału obu bratnich plemion ugryjskich, Wogułów i Mordwinów, są bezsprzecznie tym samym pomysłem mitycznym i dlatego początkowo i jedna i druga musiała być z tego samego minerału, który zastąpiono u jednych przez miedź, u drugich przez żelazo. To zwiększa prawdopodobieństwo, iż owym minerałem był krzemień.

U Wotiaków mieliśmy kaczkę kamienną, u Mordwinów miedzianą, u Wogułów żelazną. Może w owych różnych rodzajach minerału w warjantach tego samego mitu u ludów fińskich odzwierciadla się wpływ epok kamiennej, miedziano-bronzonej i żelaznej na odwieczny mit powstały napewno przed epoką miedzianą i żelazną u Ugro-Finnów.

<sup>219)</sup> W mającej wyjść w Waszyngtonie pracy mojej „The dominant group of deities in the north-amer. folklore, its character and origin“. <sup>220)</sup> Golther, Handb. Deutsch. Mythol., 269. <sup>221)</sup> Linde B., Słown. jęz. polsk. s. Krzemień. <sup>222)</sup> j. w. <sup>223)</sup> p. n. rozdz. III. <sup>224)</sup> p. pracę moją (w rękopisie) „The dominant group“. <sup>225)</sup> p. w. <sup>226)</sup> Dähnh. I, 63. <sup>227)</sup> p. w.

(Nawiasem dodam, iż może podobnie rzecz się ma z kamiennymi, miedzianymi i żelaznymi zamkami węża mitycznego; u starożytnych Indusów mamy zamek kamienny (węża Vritry)<sup>226)</sup>, u Wielkorusów dom miedziany (ognistego węża)<sup>220)</sup>, a w warjancie — zamek żelazny (węża)<sup>230)</sup>. Ponieważ są to węże piorunowe<sup>231)</sup>, może prawzorem był tu zamek krzemienisty ze względu na powszechne uważanie za kamień związany z piorunem przedewszystkiem krzemienia).

Rozcięcie na dwoje węża, którego jedna część wiąże się z morzem, druga z ziemią, u Estończyków.

W micie *estońskim* na miejscu krzemienia czy kamienia znajdujemy węża, którego bóg chrześcijański, zastępujący tu Jumą czyli Toora, rozcina na dwoje, przyczem jedna część rozciętego potwora wiąże się z morzem, a druga z ziemią<sup>232)</sup>. Wąż estoński jest odpowiednikiem wyżej omawianej kaczki u niektórych innych ludów fińskich.

Charakter kaczki mitycznej, równoznacznika węża, u Finnów, Słowian, Germanów, Irańczyków, Arjów indyjskich, Egipcjan, Ałtajczyków i Indian Ameryki Półn.

Kaczka, której rozmieszczenie etnogeograficzne w roli przeciwnika dobrego bóstwa jest bezporównania węższe aniżeli zasięg węża w tym charakterze, uważana być może za zastępczynię węża, tembardziej iż zły duch, którego postacią u ludów fińskich i niektórych słowiańskich jest kaczka<sup>233)</sup>, przybiera powszechnie, m. i. i u tych ludów węzową postać. Słusznie już Afanasjew poznaje w wielkoruskim czy fińskim szatanie omawianego tu mitu, a więc w owej kaczce, mitycznego węża, który w opowiadaniach ludowych zlewa się z szatanem<sup>234)</sup>. U Słowian wąż nieraz występuje analogicznie do kaczki<sup>235)</sup> np. bohaterka byliny wielkoruskiej jest zarazem łabędziem, odpowiednikiem kaczki<sup>236)</sup> i wężem<sup>237)</sup>; podobnie w baśniach białoruskich kaczka i wąż to postaci jednej istoty<sup>238)</sup>. Ta analogja wierzeniowa nie ogranicza się zresztą do Słowian. Np. obok wogulskiej kaczki żelaznej<sup>239)</sup> mamy węża żelaznego<sup>240)</sup>, a obok mordwińskiej miedzianej kaczki, zapewne identycznej z kawką-wysłanką bożą przy stworzeniu ziemi<sup>241)</sup>, a więc pływającą po morzu pierwotnem, mamy wielkoruskiego węża miedzianego na morzu pierwotnem<sup>242)</sup> lub niemieckiego smoka miedzianego<sup>243)</sup> (oczywiście równającego się węzowi). Mityczna kaczka mord-

<sup>228)</sup> Afanasj. II, 550. <sup>229)</sup> j. w. 589—90. <sup>230)</sup> j. w. <sup>231)</sup> j. w. 550, 589—90. <sup>232)</sup> Dähnhardt, III, 20—21. <sup>233)</sup> p. w. <sup>234)</sup> Afanasj. II, 464. <sup>235)</sup> por. Korobka j. w. <sup>236)</sup> p. w. <sup>237)</sup> Dumézil G. Les Bylines de Michajlo Potyk et les légendes indo-européennes de l'Ambrosie, Revue des Études slaves, 1925 r., t. V, 212. <sup>238)</sup> Gliński A., Bazarz Polski, 1886 r., Wilno, t. I. <sup>239)</sup> p. w. <sup>240)</sup> Afanasj. II, 527—28. <sup>241)</sup> p. w. <sup>242)</sup> Afanasj. II, 530. <sup>243)</sup> j. w.



wińska mieszka bądź w wodzie, bądź w pieczarze podziemnej<sup>244</sup>) tak samo jak różne węże mityczne, mieszkańcy wód lub pieczar podziemnych. Związek pawia, wierzeniowego zastępnika kaczki<sup>245</sup>), z wężem mamy w opowiadaniu Aeliana, iż ktoś zamierzający wykraść królowi Egiptu świętego pawia, znalazł na jego miejscu żmiję<sup>246</sup>). Mityczne wąż i kaczka wiążą się np. z górami<sup>247</sup>), pominawszy już podstawowe dla obojga związki z ziemią, ciemnością, nowiem, chmurą.

Ciemniowy i ziemny (podziemny) charakter węża niejednokrotnie był wykazywany. Tutaj pragnę zwrócić uwagę na takiż charakter wierzeniowy kaczki, która, poza analogią z wężem, występuje analogicznie do drugiego powszechnego wcielenia ciemności i ziemi — żaby. W mitytach stworzeniowych szeregu ludów fińskich i słowiańskich kaczka wysyłana była na dno morskie przez stwórcę<sup>248</sup>), w legendzie rumuńskiej stwórcy wysyła w tym samym celu (dla stworzenia ziemi) żabę<sup>249</sup>); u Irokezów spomiędzy wysłanych w tymże celu zwierząt jedynie żaba przynosi piasek z dna morskiego<sup>250</sup>), natomiast np. u Algonkinów czyni to m. i. kaczka<sup>251</sup>). W niektórych wersjach tego mitu kaczka doradza stwórcy stworzenie ziemi, a u północno-zachodnich Mongołów rolę jej jako doradczyny przy stworzeniu ziemi gra żaba<sup>252</sup>), zaś u Gruzinów doradcą dla stworzenia ziemi jest identyczny z szatanem Samael<sup>253</sup>). W folklorze europejskim bardzo pospolite są baśni o kaczkach (zwłaszcza u Wielkorusów) albo łabędziach, gołębicach etc., zrzucających ptasią skórę i zamieniających się nocą w piękne dziewczyny, pomagające bohaterom, zwykle najmłodszemu z trzech braci w ich robotach nadzwyczajnych, od wykonania których zależy ich życie, i wkońcu wychodzące za nich za mąż. U Serbów mamy baśń o ropusze, która nocą zrzuciła żabią skórę i przemieniła się w piękną dziewczynę; pomagała ona bohaterowi, najmłodszemu z trzech braci w jego pracach cudownych, których niewykonanie groziło mu śmiercią, a po pewnym czasie wyszła zań za mąż<sup>254</sup>). Również w naszej czy ruskiej bajce na rozkaz żaby-dziewicy siedem dziewcząt pomaga najmłodszemu z trzech braci w nakazanych mu pracach<sup>255</sup>), podobnie jak to czyni w bajkach wielkoruskich najczęściej kaczka-dziewica (w innych zaś gołębicą, łabędź etc.), na rozkaz której siedem (trzy, dziewięć etc.) sióstr jej, kaczek-dziewic pomaga bohaterowi, często również trzeciemu bratu, w nakazanych mu pracach. Żaba ta związana jest z deszczem i burzą<sup>256</sup>). Podobnie do znanej bajki słowiańskiej o znalezieniu sobie przez królewicza żony-żaby w sadzawce, (do której wpadła jego strzała), w baśni wielkoruskiej ojciec radzi synowi, by znalazł sobie żonę, następującemi słowy: „Idź do Moskwy, tam jest staw, w stawie sieć; gdy kaczka wejdzie do sieci, weź ją“. Syn powrócił z kaczka-żoną<sup>257</sup>). Bohaterka pewnej baśni wielkoruskiej jest już to łabędziem,

<sup>244</sup>) Hast. Enc. s. Mordvins, 846. <sup>245</sup>) p. w. <sup>246</sup>) Gubernatis, j. w. 589.  
<sup>247</sup>) co do węża — p. w.; co do kaczki — p. w.. <sup>248</sup>) p. w. <sup>249</sup>) Krickeberg W. w Buschan, Völkerkunde, r. 1922, t. I, 77. <sup>250</sup>) Dähnh. I, 71. <sup>251</sup>) Kroeber A., Traditions of the Gros Ventre, 1907 r., 92. <sup>252</sup>) Dähnh. I, 71. <sup>253</sup>) j. w., 31—32.  
<sup>254</sup>) Krauss F., Sagen u. Märch. d. Südslav., II, 384—91. <sup>255</sup>) Wójcicki K. W., Klechdy ludowe, 1922 r., Grudziądz. <sup>256</sup>) j. w. <sup>257</sup>) Gubernatis j. w. 575.



jużto kaczką, jużto żabą<sup>258</sup>). Białoruska istota związana z deszczem i burzą występuje m. i. w postaci kaczkki i żaby<sup>259</sup>). U Indian Hopi klan Kaczki równolegle z klanem Żaby należy do fratrji „Wodnego Domu“ czyli „Chmury“<sup>260</sup>). U Indian Winnebago babką bohatera występującego w postaci zająca jest kaczka<sup>261</sup>), u Indian Kutenai babką takiegoż bohatera-zająca jest żaba<sup>262</sup>); zarówno pierwsza jak i druga jest uosobieniem ziemi<sup>263</sup>).

Przypuszczam, że sama pomoc kaczkki przy stworzeniu ziemi, a zwłaszcza przyniesienie niejako załączka ziemi, polega na odwiecznym związku wierzeniowym kaczkki z ziemią, taksamo jak mieliśmy związek jej z górą — i utworzenie przez nią gór<sup>264</sup>). Powyżej mieliśmy związek białoruskiej kaczkki z burzą i deszczem i związek kaczkki Hopi z chmurą, a następnie ucieleśnianie ziemi przez kaczkę u Indian Winnebago (Siuksów). Podobnie staroegipskie ucieleśnienie ziemi, bóstwo Geb (albo Seb) wyobrażane z gęsią na głowie i czczone jako „wielki gęgała (cackler)“<sup>265</sup>) było oczywiście pierwotnie gęsią. Częstość w baśniach europejskich i nawet pozaeuropejskich występują kaczkki, gęsi i łabędzie jako istoty mieszkające w państwie podziemnem. U Mordwinów „człowiek przekłety“, a więc istota ciemniowa, ukazuje się m. i. w postaci kaczkki<sup>266</sup>), podobnież i wiedźma<sup>267</sup>). Taksamo zły duch u Mordwinów<sup>268</sup>), a także u niektórych innych ludów ugryjskich, jak Wotiacy<sup>269</sup>), Czeremisi<sup>270</sup>), Woguli<sup>271</sup>), następnie u Wielkorusów<sup>272</sup>), Bułgarów<sup>273</sup>), i u Altajczyków<sup>274</sup>) występuje w postaci kaczkki lub gęsi. Również u Germanów wiedźma przybiera gęsią postać (a także łabędzią)<sup>275</sup>) podobnie jak niegdyś najniezawodniej i djabeł<sup>276</sup>). Może i nasza Baba-Jaga posiadała gęsią postać<sup>277</sup>). Między postaciami Indry, będącego m. i. bóstwem nowiu<sup>278</sup>) znajdujemy pawia<sup>279</sup>), odpowiednika wierzeniowego kaczkki<sup>280</sup>); w hymnie wedyckim jego konie mają pawie pióra i pawie ogony<sup>281</sup>). Paw jest także postacią djabła, pierwiastkiem zła, a więc istotą ciemniową, u kurdyjskiej sekty Jezydów<sup>282</sup>). Na Wołyniu pióra pawie uważane są za ozdoby djabełskie<sup>283</sup>). U nas, w Kieleckiem djabeł miał się przeobrazić w pawia, i dlatego pawi nie jadają<sup>284</sup>). Jak pisze uczony angielski, Elworthy, wiele wykształconych (well-educated) osób w Anglii wzdyga się na widok piór pawich użytych jako ozdoba albo przyniesionych do mieszkania, gdyż mogą spowodzić śmierć lub nieszczęście<sup>285</sup>). Elworthy przesąd ten tłumaczy przyrównaniem barwnych plam na

<sup>258</sup>) Kiriejewskij, IV, Zamietki Biezsonowa CLV. <sup>259</sup>) Gliński, Bazarz Polski I. <sup>260</sup>) Handbook of Am. Ind. north. Mex., I, s. Hopi. <sup>261</sup>) Schmidt W., D. Ursprung d. Gottesid., II, 620—27. <sup>262</sup>) Boas F., Kutenai Tales, Smithon. Instit. Bureau of Amer. Ethnol., 1918 r., Bullet. 59. <sup>263</sup>) w mojej „Eminent Group“. <sup>264</sup>) p. w. <sup>265</sup>) Hist. Enc. s. Egyptians, 248-b. <sup>266</sup>) Szachmatow, Mordowskij Etnograficz. Sbornik, 141. <sup>267</sup>) j. w. 487. <sup>268</sup>) p. w. <sup>269</sup>) p. w. <sup>270</sup>) p. w. <sup>271</sup>) p. w. <sup>272</sup>) p. w. <sup>273</sup>) p. w. <sup>274</sup>) p. w. <sup>275</sup>) Klinger W., Żiwotnoje w anticznom i sowriemiennom sujewierji, 1911 r., Kijów, 253 odn. <sup>276</sup>) p. w. <sup>277</sup>) p. w. <sup>278</sup>) Oppert, Gottheiten d. Indier, Zeitschr. f. Ethnol., 321. <sup>279</sup>) Gubernatis, D. Tiere i. d. indogerm. Mythol., 588. <sup>280</sup>) p. w. <sup>281</sup>) Gubernatis j. w. 588. <sup>282</sup>) Taylor, Anatolian Research, CXIV. <sup>283</sup>) Kopernicki J., Przyczynek do etnograf. ludu ruskiego na Wołyniu, Zb. Wiad. XI, 219. <sup>284</sup>) Kolberg O., Kieleckie, II, 204. <sup>285</sup>) Elworthy F. T. W. Hist. E. 1912 r., V, 610.

piórach pawich do ócz, co łączy z przesądem o „złym oku“. Owo dawne w Azji południowej i w Europie południowo-wschodniej znaczenie ciemniowe pawia zostało przejęte przez Kościół katolicki i nawiązane do wyzywającego piękna ogona pawiego jako symbolu pychy szatańskiej. Paw w Indiach pozatem wiąże się z bóstwem ciemniowem, burzowem a zarazem i księżycowem, Śiwa; Mayureśvara czyli Paw-Śiwa — to nazwa jednej z *linga* (phallusów), emblematów Śiwy<sup>286</sup>). Pozatem paw posiada znaczenie najprawdopodobniej świetlisto-księżycowe m. i. u Indusów (jako postać Buddy), u Greków (ptak Hery) i Rzymian (ptak Junony). Być może iż ciemniowy charakter wierzeniowy otrzymał od kaczki, którą gdzieśniedzie zastąpił. W jednej z baśni wielkoruskich gęsi-tąbędzie podobnie jak gdzieśniedzie złe potwory, węże, smoki, wiedźmy etc., ścigają dwoje dzieci, zbiegłych od czarownicy, którym jednakże udaje się skryć podczas nocy przed owymi ptakami<sup>287</sup>), występującymi tu wyraźnie w charakterze istot ciemniowych. Wspomniana wyżej, „wyglądająca jak kaczka“ kobieta mityczna u Winnebago spokrewniona jest ze złemi duchami, według słów jej wnuka<sup>288</sup>).

Kaczce i gęsi przypisują nietylko ciemniowy (chmura, nów, ziemia etc.) charakter; przynajmniej gdzieśniedzie bywa ona obok tego i wcieleniem księżyca. Być może, iż wynikło to ze zmieszania zwykłej roli wierzeniowej tego ptaka z rolą wierzeniową świetlisto-księżycową tąbędzia, a zwłaszcza gołębia (gołębicy)<sup>289</sup>), z którymi to ptakami kaczka często mieszana bywa w mitach i baśniach.

Kaczka (względnie jej zastępnik wierzeniowy) nietylko w baśniach europejskich pojawia się jako pomocnik i doradca bohatera, spełniający zań jego prace etc.<sup>290</sup>) (przyczem często nie zatracą swego charakteru ciemniowego), ale nawet w mitach Indian Ameryki Północnej występuje w tej samej roli: np. u Caddo kaczki ratują dwu bohaterów-braci przed prześladowcą<sup>291</sup>), a u niewymienionego z nazwy ludu indjańskiego kaczki wspomagają radą bohatera w opresji<sup>292</sup>) etc. Ten tak szeroko rozpowszechniony rys mityczny kaczki jest najpewniej pochodną jej znaczenia pradawnego, jako pomocnika i zarazem przeciwnika bóstwa zwłaszcza przy stworzeniu świata, co mamy również na całej północy eurazyjsko-amerykańskiej<sup>293</sup>).

## Rozcięcie potwora krzemiennego, m. i. o postaci ptasiej, u Lapończyków.

W jednym z mitów *lapońskich* mamy walkę bóstwa dodatniego z kamiennym przeciwnikiem, zakończoną najprawdopodobniej rozcięciem tego ostatniego na dwoje, skoro badacz mitologii bałtyckiej i fińskiej, E. Wolter twierdzi, iż jest to mit całkowicie niemal analogiczny z mitem skandynawskim o walce Thora z Hrungniem,

<sup>286</sup>) Gubernatis, j. w. 188. <sup>287</sup>) j. w. 576—77. <sup>288</sup>) Schmidt, j. w., 622. <sup>289</sup>) w mojej „T. domin. group“. <sup>290</sup>) p. w.; a także Kiriejewskij IV, *Prilożenijsa CLVIII*; Dowoyna-Sylwestrowicz M., *Podania Żmujdzkie*, I, 88—90 etc. <sup>291</sup>) Dorsey G. A., *T. Traditions of t. Caddo*, 1905 r., Washington, 113. <sup>292</sup>) Wundt W., *Völkerpsychol. Th. II, Bd. III.* <sup>293</sup>) por. w.



przyczem przytacza warjant, w którym Thor rozcina potwora na dwoje<sup>294</sup>). W Laponji wyrabiano bałwany bóstwa dodatniego, zwanego „bogiem drzewnym (muora jubmel)“ z drzewa brzoźowego i „kamien-nego boga (kied kie jubmel)“ z kamienia<sup>295</sup>). Pierwszemu wtykano w głowę krzemień albo gwóźdź żelazny lub stalowy<sup>296</sup>), albo dwa gwoździe (gwóźdź metalowy to oczywiście znamię nowszych czasów) albo też (łącznie widać dawniejszą tradycję z nowszą) krzemień i zara-zem gwóźdź żelazny<sup>297</sup>), widać na pamiątkę trafienia go w głowę odłupkiem rozbitego przezeń przeciwnika (jak w skandynawskim micie)<sup>298</sup>), występującego więc najprawdopodobniej w postaci krzemienia. Ów przeciwnik występuje bądź w postaci ludzkiej bądź ptasiej<sup>299</sup>), a więc najpewniej jako ptak krzemienny.

Wolter przypuszcza, że mit lapoński powstał pod wpływem skandynawskiego<sup>300</sup>). Jednak 1) istnienie pokrewnych w typie mitów i u tych ludów fińskich, które jak Wotiacy, Czeremisi i Woguli nie znajdowały się tak dalece w obrębie wpływów germańskich, a następnie 2) część bałwanów z drzewa i kamienia odpowiadających lapońskim, istniejąca u całej „rasy ugryjskiej“, jak tę grupę językową nazywa Mc Ritchie<sup>301</sup>), przemawia nie za wpływem skandynawskim bynajmniej, ale za wspólnym pochodzeniem zarówno skandynawskiego jak i fińskich mitów. To samo dotyczy i imienia boga-stwórcy u Finnów, który poza wymienionymi wyżej imionami: Juma, Czam-Pas, Numi-(Tarom), występuje pod imieniem Taar, Taara, Toara, Tooru, Toor, Toro (estońs.), Tora, Toru, Tor (czuwas.), Torem, Torum, Turum (ostjac.) Tarom (woguls.); tak samo „bóg drzewny“ lapoński występuje m. i. pod imieniem Tiermes lub Tor. Jest to imię podobne, a czasem wręcz identyczne z imieniem boga skandynawskiego: Tor, Thor; Thorra<sup>302</sup>). Ritchie uważa, że gdyby imię Tor, Tora i t. p. mogło być rozpatrywane jako wtęret teutoński, byłoby to nieznaczającym detalem<sup>303</sup>) przy rozpatrywaniu mitologii fińskiej. Słusznie twierdzi badacz tej mitologii, Eisen, iż niemożliwe, by ludy fińskie przyjęły to bóstwo od Germanów, raczej zarówno Finnowie jak i Germanie posiadli je z jednego źródła<sup>304</sup>). Oczywiście wzajemne przenikanie się Germanów i Finnów a następnie sąsiedztwo Skandynawów z Finnami zachodnimi wpłynęło niewątpliwie na wzmocnienie podobieństwa między bóstwem jednych i drugich.

Rozbicie kamiennego może krzemiennego, potwora na dwie połowy; z jednej z nich powstają skały, druga utkwiała w czole bóstwa niebieskiego, u Skandynawów starożytnych.

W micie *staroskandynawskim* bóg Thor rozbija na dwoje Hrungnira, kamień-olbrzym, którego odłamkiem trafiony zostaje w głowę<sup>305</sup>),

<sup>294</sup>) Wolter E., *Finskaja mifologija*, Encikłoped. Słowar', wyd. Brockhaus i Efron. <sup>295</sup>) Mac Ritchie D., *Images and Idols (Lapps and Samoyeds)*, Hast. Enc., r. 1914, VII, 148-b—149-a. <sup>296</sup>) Wolter, *Finskaja mifologija*. <sup>297</sup>) Mac Ritchie, *Images and Idols*, j. w. 148-b. <sup>298</sup>) p. n. <sup>299</sup>) Wolter E., *Finsk. mifologija*, Enc. Słow. Brockh. i Efr. <sup>300</sup>) Mc Ritchie, j. w. 148-b. <sup>301</sup>) j. w. 149-a. <sup>302</sup>) Eisen M., *Esthnische Mythologie*, Lipsk, 1925 r., 158—59; Encikłoped. Słowar' Brockh. i Efr., 1904 r., t. 41 s. *Estonskaja mifologija*. <sup>303</sup>) Mc Ritchie, j. w. 148-b. <sup>304</sup>) Eisen, j. w. <sup>305</sup>) Wolter, *Finsk. mifologija*.



według innej wersji odłamkiem kamiennej broni tego potwora <sup>306)</sup>. Według jeszcze innego warjantu o młot rzucony przez Thora rozłamuje się na dwie połowy skała rzucona przez Hrungnira; jedna połowa spada na ziemię i z niej pochodzą skały piaskowe, a druga uderza w głowę boga. Bóg raniony rozbiła głowę olbrzyma <sup>307)</sup>. Ten olbrzym rzucający skałę, która się rozbiła na dwoje, przyczem jedna jej część padła na ziemię (a druga poszła w górę — w głowę bóstwa niebieskiego) przypomina żywo białoruskiego olbrzyma, rzucającego skałę, która się rozbiła na dwie połowy, a jedna z nich spadła na ziemię, tworząc jezioro <sup>308)</sup>. Ze względu na podkreślone przez Woltera skrajne podobieństwo mitu tego z lapońskim, możnaby przypuszczać, że związek Hrungnira z piaskowcem jest przerzutem z utożsamienia go z krzemieniem, co najprawdopodobniej cechowało lapońskiego „kamienego boga“.

Rozcięcie węża, czasem brata-bliźniaka, na dwie połowy; z jednej z nich powstała ziemia, z drugiej niebo — u Sumerów.

Mit *sumeryjski*, znany najpełniej z przeróbki babilońskiej w przekładzie asyryjskim z kujundżukskiej biblioteki Assurbanipala najbliższe wiąże się treścią z mitem estońskim <sup>309)</sup>.

Mit ten mówi mianowicie o rozcięciu przez boga-stwórcę Marduka, zamiast pierwotnego sumeryjskiego Enlila <sup>310)</sup>, z którym został Marduk utożsamiony <sup>311)</sup> na dwoje potwora Tamat (Tiâmat), oznaczającego morze <sup>312)</sup>, a przeto ciemność, skoro „potęgi morza są potęgami ciemności podziemia“ <sup>313)</sup>, a podziemie właśnie wyobrażano sobie jako morze, zamieszkałe przez węża (lub smoka), pana owego podziemia. Tutaj podobnie jak w estońskim micie jedna z rozciętych części wiąże się z ziemią, druga zaś, chociaż nie z morzem, ale z przedmiotem, który bardzo często zastępowany bywa przez morze, lub się z niem utożsamia w mityce, mianowicie z niebem: z jednej części powstała ziemia, z drugiej niebo <sup>314)</sup>. Estońskie morze, jeśli porównać z innymi mitami, najprawdopodobniej oznaczać ma niebo. Tamat więc jako „potęga morza“, a raczej jego wcielenie, jest i ucieleśnieniem „ciemnego podziemia“, czyli pokrywa się z owym wężem, panem podziemia, uosobieniem ciemności. I rzeczywiście Tamat wyobrażano w postaci węża lub smoka <sup>315)</sup>, a według objaśnienia kapłana babilońskiego z III w. prz. Chr. Berossa „Bel (Marduk) rozciął ciemność na dwie połowy, oddzielił niebo od ziemi i urządził świat“ <sup>316)</sup>. Tamat więc symbolizuje ciemność według świadectwa babilońskiego kapłana.

<sup>306)</sup> Golther W., Handbuch d. germanisch. Mythologie, 1893 r., 268.

<sup>307)</sup> Afanasjew, II, 688. <sup>308)</sup> p. w. <sup>309)</sup> Turajew B., Klassiczeskij Wostok, 1924 r. Leningrad, 227. <sup>310)</sup> Zimmern H., Babylonians, Hast. Encycl., 1909 r. t. II, 312-a; Turajew j. w. 227. <sup>311)</sup> Turajew, 223; Hommel F., Istorija drienwiago

Wostoka (przekł. ros.) 1905 r., Petersburg, 45. <sup>312)</sup> Hast. Enc. s. Sumero-Akkadians, 42-a; Zimmern j. w. 310-b. <sup>313)</sup> Dähnh., I, 13—14. <sup>314)</sup> j. w. <sup>315)</sup> Niebuhr K., Jegipiet, w. Helmholt T., Istorija czelowieczestwa (przekł. ros.) 1904 r., Petersburg, t. III, 40. <sup>316)</sup> Hommel j. w. 35.

Poza walką Enlila-Marduka z ciemniową Tamat, mamy podobną walkę tegoż bóstwa ze swym bratem-bliźniakiem, Nergalem, w postaci smoka <sup>317)</sup> (znaczeniowo pokrywającego się z wężem w mitologii). Przytem według Hommela Tamat w późniejszej kościelnej redakcji tego mitu wyparła wcześniejszego Nergala <sup>318)</sup>; być może, że jedno z pradawnych uosobień ludowych ciemności (Nergal jest bóstwem podziemia) <sup>319)</sup> w samej rzeczy zastąpione zostało tu przez także drugie.

### Prawdopodobieństwo tożsamości węża-przeciw- nika z krzemieniem u Sumerów.

Walczącym ze sobą Enlilowi-Mardukowi i Nergalowi odpowiadają walczący ze sobą Ozyrys czyli Asar (obok Usiri, Hesiri) <sup>320)</sup> i Set (Typhon) <sup>321)</sup>; a wogóle Marduk jest niemal zupełnym analogiem Ozyrysa, tak że istnieje myśl o ich pierwotnej tożsamości <sup>322)</sup>, analogiem także z imienia swego, mianowicie Asaru, oraz z ideogramu klinowego odpowiadającego hieroglifowemu ideogramowi Ozyrysa <sup>323)</sup>, a ponadto imię jego pokrywa się być może częściowo z imieniem Ormuzda (może w brzmieniu babilońskim?), a mianowicie: Asaramaz. To uderzające podobieństwo sumero-babilońskiego bóstwa do egipskiego, a częściowo do perskiego, a więc do bóstw, których wrogowie i zarazem bracia-bliźniacy w postaci węży najpewniej posiadały pierwotnie krzemienią czy kamienną postać <sup>324)</sup>, rodzi przypuszczenie, że i mityczny wąż, brat-bliźniak i wróg Enlila-Marduka związany był pierwotnie również z krzemieniem czy kamieniem.

Przeciwnikiem bóstwa jego brat-bliźniak w postaci węża u Egipcjan i Persów Starożytnych.

W *egipskim* micie o Ozyrysie jego bratem-bliźniakiem a zarazem głównym przeciwnikiem jest wąż Set, uosobienie ciemności, który porąbał boga na kawałki <sup>325)</sup>; odwrotnie niż w dotychczasowych mitach, gdzie właśnie przeciwnik boży zostaje pocięty.

Podobny jest *staroperski* mit o Ormuzdzie i jego stałym przeciwniku a zarazem bracie-bliźniaku wężu Arymanie, wcieleniu ciemności i podziemia — niema tu mowy o rozcięciu czy rozszarpaniu jednego przez drugiego, przeważa tu raczej dualizm pojęć moralnych. Zapewne etyzująca wierzenia religijne działalność staroperskich myślicieli i reformatorów religijnych podobnie jak wiekowa działalność teologii staro-egipskiej zatarły lub przeobraziły wiele cech obu mitów. Ale bądźco bądź odnajdujemy u obu pewną prastarą cechę naprowadzającą na myśl o związku owego węża z krzemieniem, względnie z kamieniem wogóle.

<sup>317)</sup> j. w. 32, 34, 35. <sup>318)</sup> j. w. 35. <sup>319)</sup> Zimmern, j. w. 312-b. <sup>320)</sup> Fl. Petrie W., *Egyptian Religion*, *Hast. Enc.*, 1912 r., t. V, 246-a. <sup>321)</sup> Hommel j. w. 32. <sup>322)</sup> Niebuhr, j. w., 635. <sup>323)</sup> j. w. <sup>324)</sup> p. n. <sup>325)</sup> Hommel, j. w. 32.



## Możliwość tożsamości węża-przeciwnika z krzemieniem u Egipcjan i Persów.

Otóż Set rodząc się, w przeciwieństwie do swego brata-bliźniaka, gwałtownie, niszczy ciało matki<sup>326</sup>); podobnie Aryman przy narodzinach przerywa ciało matczyne, podczas gdy Ormuzd rodzi się normalnie<sup>327</sup>). Podobnie przeciwnik bóstwa pozytywnego i jego brat-bliźniak u Algonkinów, występujący w postaci krzemienia, rodząc się w sposób gwałtowny w przeciwieństwie do normalnych narodzin swego brata, przecina ciało matki<sup>328</sup>). Taksamo krzemień u Irokezów gwałtownie wychodzi z pachy lub z pępka matki, zabijając ją, podczas gdy jego brat-bliźniak rodzi się normalnie<sup>329</sup>). Ten sam wątek znalazłem w legendach Siuksów, gdzie potwór kamienny narodzinami swemi niszczy ciało matki a jego brat-bliźniak pojawia się na świat w sposób zwykły<sup>330</sup>). Jakim sposobem owo niemowlę przecina czy w inny sposób niszczy ciało matki, tego nam mit egipski ani perski nie wyjaśnia, natomiast wyraźne wyjaśnienie znajdujemy w micie irokezkim, w którym jako powód podano krzemienność jego ciała<sup>331</sup>), to samo zresztą wynika z treści pozostałych mitów indjańskich, w których przecinający etc. ciało matki potwór występuje w krzemiennej względnie kamiennej postaci. Opierając się pozatem na bardzo wyraźnej analogii w wielu szczegółach powyższych mitów Starożytnego Wschodu z powyższymi mitami indjańskimi<sup>332</sup>) należy domyślać się takiej jak wyżej postaci i u Seta, tudzież Arymana. Wtedy dopiero zrozumiałem staję się wyrażenie, że Typhon przerzął się przez wnętrze matki, a więc nie jako dziecko ludzkie, czy wąż, czy inny mniej lub więcej miękki nazewnątrz stwór, ale jako coś skrajnie twardego, co przerywa.

Wierzenie o węzu przerywającym się (najpewniej jako krzemień) z ciała matki, jakie mieliśmy powyżej u Egipcjan i Persów Starożytnych, zapewne nieobce było i ludom europejskim, skoro prawdopodobne echo jego spotykamy w Italji, a może wogóle w Europie, i w Polsce, gdzie rolę owego węża mitycznego zda się grać wąż wogóle, a raczej żmija, zapewne jako najzłośliwszy z węży europejskich. Według „Zwierzynca (Bestiarium)“ Lionardo da Vinci<sup>333</sup>) młode żmije rosnąc w ciele matki rozdzierają jej brzuch i zabijają matkę. Przesąd ten u nas występuje w zracjonalizowanej nieco formie: żmije wygryzają się z żywota matki<sup>334</sup>).

Zarówno egipskie jak i staroperskie bóstwo dodatnie naszej koncepcji znajduje się w stanie ciągłej walki z bóstwem ujemnem, w której początkowo zwycięża to ostatnie, aż ostatecznie samo zostaje zwycię-

<sup>326</sup>) Plutarch, 358 (w liście do Klei, kapłanki Izysowej), nazwiska tłumacza polskiego (którym był prawdopodobnie Joachim Lelewel) jak też i tytułu polskiego nie znalazłem (egzemplarz był uszkodzony). <sup>327</sup>) Dähnh., I, 10 11. <sup>328</sup>) Schmidt W., D. Ursprung d. Gottesidee, II, 565. <sup>329</sup>) Hewitt, Tawiskar. 709-a. <sup>330</sup>) Dähnh., I, 79. <sup>331</sup>) j. w. <sup>332</sup>) p. n. <sup>333</sup>) Pisma Wybrane (przekł. L. Staffa) 1913 r., Warszawa, t. II, 374. Analogiczne to do innych „bestjarjów“ średniowiecznych i późniejszych, t. j. zbiorów opisów (przeważnie fantastycznych) zwierząt, przesądów i wątków baśniowych głównie o zwierzętach. <sup>334</sup>) Ciszewski S., Lud rolniczo-górnicy z okolic Sławk. w pow. olkuskim, Zb. Wiad. XI, (49).



zione przez bóstwo dodatnie, przyczem u Persów dopiero ma nadejść czas ostatecznego zwycięstwa, a u Egipcjan bóstwo ujemne zwyciężone zostaje dopiero przez syna bóstwa dodatniego. Przypomina to mīt wielkoruski, według którego bóstwo dodatnie znajduje się w ciągłej walce z ujemnem, przyczem to ostatnie początkowo zwycięża, a ostatecznie zostaje zwyciężone przez bóstwo dodatnie<sup>335)</sup>.

Przeciwnikiem bóstwa jego brat-bliźniak, paw (zastępca kaczki), związany z wężem i może z krzemieniem u Indusów Starożytnych.

U starożytnych *Indusów* mamy dwu boskich braci-bliźniaków, Agni i Indrę, przeciwstawnych sobie (pierwszy jako bóstwo — pełni, drugi nowiu)<sup>336)</sup>, przyczem w jednym z hymnów wedyckich opisano ich walkę wzajemną zakończoną przszyciem Agniego włócznią przez Indrę<sup>337)</sup>. Ów ciemniowy, nie tylko jako bóstwo nowiu, ale i — co jedno z drugiego wypływa — jako związany z chmurą i burzą (spłodzony z mokrej chmury, nazywany „Słotnym“, uważany za uosobienie burzy)<sup>338)</sup>, brat-bliźniak jasnego (pełniowego) bóstwa występował m. i. w postaci pawia<sup>339)</sup>, odpowiednika mitycznego kaczki<sup>340)</sup>. Ponadto jako wielokrotny analog Zeusa, występującego również w postaci pawia<sup>341)</sup>, może jest lub był pierwotnie krzemieniem jak tamten<sup>342)</sup>. A więc u Arjów indyjskich bóstwo jasne zabite zostało w walce przez swego brata-bliźniaka i przeciwnika, związanego z wężem (jako „posiadającego moc węża“)<sup>343)</sup>, a zarazem z zastępnikiem kaczki i może z krzemieniem. Podobnie u Egipcjan bóstwo dodatnie zabite zostało przez swego przeciwnika i brata bliźniaka, związanego z wężem i najprawdopodobniej z krzemieniem (kamieniem)<sup>344)</sup>. Jeżeli bóstwo to, związane ze słotą i burzą, posiadało niegdyś postać kamienną, przypominałoby również olbrzymą z mītów skandynawskich, zwanego „Wiatr-Słota“ o kamiennej postaci<sup>345)</sup>.

Stosunek do siebie obu bóstw, Agni'ego i Indry, nie był czemś trwałem, taksamo jak charakter wierzeniowy każdego z nich nie był czemś niezmiennem. Wogóle zakresy kompetencji bóstw indyjskich, ich znaczenia religijnego i mitycznego są bardzo płynne, bóstwa owe wskutek słabo określonych granic indywidualnych zlewają się ze sobą<sup>346)</sup>. I tak np. Indrze poświęcano Somę, której znaczenie równało się znaczeniu Agni'ego<sup>347)</sup>. Indra posiadał znamiona bóstwa jasnego obok związku swego z nowiem, chmurą, słotą i burzą, skoro przypisywano mu walkę z chmurą<sup>348)</sup>, wężem, smokiem i t. p. potworami ciemniowemi. Agni natomiast mimo swego świetlisto-księżycowego znaczenia występuje niekiedy jako potwór ciemniowy, wąż etc.

<sup>335)</sup> p. w. <sup>336)</sup> Oppert G., Gottheiten d. Indier, Zeitschr. f. Ethnol., XXXVII, 321. <sup>337)</sup> Renel Ch., L'évolution d'un mythe, Aqvinas et Dioscours, 1906 r., 30. <sup>338)</sup> Hast. Enc. s. Stars Moon (Hindu). <sup>339)</sup> Gubernatis, j. w. 590. <sup>340)</sup> p. w. <sup>341)</sup> Gubernatis, j. w. 590. <sup>342)</sup> Reinach, Orpheus, 180. <sup>343)</sup> Gubernatis, j. w. 643. <sup>344)</sup> p. w. <sup>345)</sup> Kolberg, Krak. III, 188—89; p. n. <sup>346)</sup> Hast. Enc. s. Stars Moon (Hindu). <sup>347)</sup> j. w. <sup>348)</sup> j. w.

Przeciwnikiem bóstwa gęś związana z kamieniem u Ałtajczyków.

U *Ałtajczyków* (połudn. Syberja) mamy przeciwnika bóstwa dodatniego w postaci gęsi prawdopodobnie związanej z kamieniem. Jest nim „zły człowiek“ siedzący w postaci czarnej gęsi na skale. Skala ta znajduje się pośrodku morza pierwotnego w czasie poprzedzającym stworzenie ziemi, a siedząca na niej czarna gęś jest jedynym towarzyszem bóstwa<sup>349</sup>). To odpowiada w zupełności mitowi wotiackiemu, według którego w skale znajdującej się pośrodku morza pierwotnego w czasie przed stworzeniem ziemi, siedzi zły duch i jedyny towarzysz bóstwa, będący kaczką<sup>350</sup>). Powyższa analogja gęsi ałtajskiej do wotiackiej kaczki najprawdopodobniej identycznej z ową skalą, następnie analogja jej do irokezkiego przeciwnika bóstwa dodatniego, który według jednego z mitów stoi na kawałku krzemienia<sup>351</sup>), a według innych jest tożsamością owego krzemienia<sup>352</sup>), przemawia za tożsamością gęsi ałtajskiej ze skalą, innemi słowy za tem, iż jest to gęś ze skały, gęś kamienna. Czarność tej gęsi obok znaczenia wrogiego dobremu bóstwu: „złego człowieka“, stwierdza jej symbolikę ciemniową.

Rozbicie brata-bliźniaka, krzemienia, na kawałki, z których powstały bądź góry i skały, bądź krzemień; lub na dwoje, przyczem z jednej części powstaje żywot jasny, z drugiej ciemny — u Algonkinów, Irokezów, Kutenai i Siuksów. Prawdopodobieństwo tożsamości jego z wężem u Irokezów. Kaczka — bratem bóstwa u Algonkinów i Kutenai.

W Ameryce Północnej omawiana koncepcja wierzeniowa znajduje się conajmniej u Algonkinów, Irokezów, Kutenai i Siuksów (Omaha i Ponka).

Według *Algonkinów* główne bóstwo ich i „bohater kulturowy“ (culture-hero), Nanabosho, walczy ze swym stałym przeciwnikiem i bratem-bliźniakiem, Chakekenapok, który jest krzemieniem. Wreszcie rozbija go na kawałki, z których powstały góry i skały, a z wnętrzości potwora — winograd<sup>353</sup>). Pozatem Wielki Manitu według któregoś z plemion algonkińskich stwarza świat walcząc z wodą taksamo jak Marduk<sup>354</sup>). Wielki Manitu (Tajemny, Duch), jako stwórca, prawdopodobnie pokrywa się z Nanabosho, uważanym za stwórcę u wszystkich plemion algonkińskich (choć nie pod tem samem imieniem)<sup>355</sup>), a jeśli tak mielibyśmy znamieny rys wspólny między bóstwem dodatnim algonkińskim a sumero-babilońskim.

<sup>349</sup>) Dähn. I, 3—4. <sup>350</sup>) p. w. <sup>351</sup>) Hewitt, Tawisk, 711. <sup>352</sup>) j. w. <sup>353</sup>) Hewitt, Nanabosho, Handb. Am. Ind., 20; Krickeberg, j. w. 111; Hewitt, Tawiskaron, H. Am. I., 708. <sup>354</sup>) Reinach, Orpheus, 173. <sup>355</sup>) w mojej pracy „The dominant group of the deities“.



U *Irokezów* analogiczne do algonkińskiego bóstwo i bohater, Teharonhiawagon podobnie walczy z takim samym wrogiem i bratem swoim bliźniaczym, Tawiskaronem, również o krzemiennej postaci, wkońcu go zabija, a z krwi i ciała zabitego powstają skały krzemienne<sup>356</sup>). W jednym z warjantów imię owego krzemienia brzmi: „Ten-którego-ciało-rozdzielone-na-dwoje“<sup>357</sup>), a więc Teharonhiawagon, który mu śmierć zadaje, najwidoczniej rozcina go na dwoje, przy czem z jednej części Tego-którego-ciało-rozdzielone-na-dwoje powstaje lato lub ciepło, a z drugiej zima lub lód<sup>358</sup>), innemi słowy — z jednej powstaje żywioł jasny, z drugiej ciemny, gdyż zima w wierzeniach irokezkich pokrywa się często z ciemnością. A więc zupełnie podobnie jak było z krzemieniem wielkoruskim, z którego jednej części wyszły duchy jasne, związane z niebem, z drugiej — ciemne, związane prawdopodobnie z ziemią<sup>359</sup>), a także jak w micie sumeryjskim, gdzie z jednej części rozciętego węża, być może zarazem i krzemienia, powstało niebo, a z drugiej ziemia<sup>360</sup>), a wreszcie jak w estońskim, w którym dwie części rozciętego na dwoje węża, analoga krzemiennych czy kamiennych kaczek<sup>361</sup>), wiążą się — jedna z morzem (może oznaczającym niebo), druga z ziemią<sup>362</sup>).

Gdzieindziej znów mówi się o rozbiciu krzemienia przez niego samego, a raczej przez owego potwora, który jest i nazywa się Krzemieniem. Otóż Teharonhiawagon prosi Krzemień-potwora, by mu ten wydał krzemień, przez który żyje on na świecie. Na to odpowiada Krzemień: „Czy masz na myśli mą strzałę o końcu krzemiennym?“ — Nie, ten krzemień, co jest w twojem ciele. Krzemień zgadza się go wydać i otworzywszy usta wyrzuca ów krzemyk z ciała. Brat jednak nie chce rozłamać kamienia mówiąc: „twe życie do ciebie należy, sam możesz rozbić krzemień i dać mi“. Krzemień rozbija ów krzemień<sup>363</sup>). Krzemień znajdujący się w ciele Krzemienia-potwora oznacza więc jego życie. A przeto tutaj Krzemień sam jest wykonawcą wyroku śmierci na sobie; inna rzecz, że pomimo tego żyje w dalszym ciągu. Jednym z jego epitetów jest Olbrzym<sup>364</sup>); a zatem olbrzym krzemienny rozbija krzemień podobnie jak u Skandynawów olbrzym kamienny rzuca skałę, która rozbija się<sup>365</sup>) i podobnie jak olbrzym białoruski rzuca i rozbija skałę<sup>366</sup>). U Huronów bóg Yonskeha (t. j. Teharonhiawagon)<sup>367</sup>) zabija swego głównego przeciwnika, który po śmierci dopiero zamienia się w krzemień<sup>368</sup>).

U południowej grupy irokezkiej, Cherokee, istnieje ten sam mit nieco różny w szczegółach. Otóż gdy Tawiskala (ów krzemień), zwany również On-ustrojony-w-krzemień, był w gościnie u królika Wabos (postaci Teharonhiawagona)<sup>369</sup>), ten wbił w ciało pierwszego ostry klin, powodując tem rozpęknięcie się Krzemienia, a następnie rozrzucił jego części-krzemienie we wszystkie strony, zaopatrując tym sposobem ziemię w krzemień<sup>370</sup>). W warjancie z ciała owego potwora powstały

<sup>356</sup>) Hewitt, Tawisk., 708—710. <sup>357</sup>) j. w. 711-a. <sup>358</sup>) j. w. 711-a.  
<sup>359</sup>) p. w. <sup>360</sup>) p. w. <sup>361</sup>) p. w. <sup>362</sup>) p. w. <sup>363</sup>) Hewitt, Tawiskar. 709-b.  
<sup>364</sup>) j. w. <sup>365</sup>) p. w. <sup>366</sup>) p. w. <sup>367</sup>) Hewitt, Tawisk. 711-b. <sup>368</sup>) j. w.  
<sup>369</sup>) w mojej pracy „The domin. group“. <sup>370</sup>) Hewitt, Tawisk. 740-b, do 711-a; Dähnh. I, 168.



wogóle kamienie<sup>371)</sup>. Krzemień ten jest istotą ciemniową — u Irokezów zowie się on „Ciemny“<sup>372)</sup> (według Brintona samo imię jego wiąże się z ciemnością)<sup>373)</sup>.

Podobnie jak *germański* olbrzym Hrungnir, „Człowiek Kamienny“<sup>374)</sup>, zostaje podstępnie przez dobre bóstwo zabity, a mianowicie rozcięty na dwoje, przyczem z jednej połowy jego pochodzą skały (piaskowe)<sup>375)</sup>; albowiem jak skała rzucona przezeń rozbija się, tak i irokezki „On-Krzemień“, „Olbrzym“ zostaje rozbity na dwoje przez dobre bóstwo, a według innej wersji — na części, z których pochodzą skały, albowiem sam rozbija krzemień, „przez który żyje“ i który znajdował się w jego ciele. Także znajduje się kamień w ciele Hrungnira, jako jego serce<sup>376)</sup>, a więc również jest to kamień, „przez który on żyje“. Wyrzucony z ciała Tawiskarona przez usta krzemień, „przez który on żyje“ był najprawdopodobniej sercem, gdyż prosta obserwacja żywotności serca wyjętego z trupa człowieka czy zwierzęcia rodziła myśl o sercu jako ognisku życia; zaś ze wszystkich kamieni wyobrażać serce mógł najprędzej krzemień ze względu na swą ognio-dajność, a serce i krew naturalnie kojarzy się z pojęciem ciepła a po-zornie i z ogniem. W takim razie niewyszczególniony co do rodzaju kamień-serce Hrungnira byłby również krzemieniem; co prawda olbrzym ten związany jest z piaskowcem<sup>377)</sup>, lecz może piaskowiec jako jeden z najtwardszych kamieni zastąpił krzemień, ów bodaj że najtwardszy (po kwarcu) kamień. (Może stąd pochodzi przenośnia o krzemieniem, potem kamiennem sercu, a zdaje się nigdy o krzemiennej i kamiennej duszy. Gdyby bowiem przenośnia powyższa była czysto metaforycznego pochodzenia odnosiłaby się równolegle do duszy, jak wszystkie (odwieczne) przenośnie dotyczące serca, np. człowiek małego, wielkiego, gorącego serca, wielkiej, małej, gorącej duszy, o złem, dobrem, okrutnem sercu, o złej, dobrej, okrutnej duszy etc.).

Teharonhiawagon nazywany jest „Białym“, jego brat-krzemień „Ciemnym“<sup>378)</sup>, otóż ci bracia „Biały“ i „Ciemny“ odpowiadają wielkoruskim braciom-kaczkom białej i czarnej, z których biały taksamo jest bóstwem dodatkiem naszej koncepcji, a czarny jego przeciwnikiem<sup>379)</sup>, jak u Irokezów.

W jednym z mitów irokezkich wspomina się o walce Teharonhiawagona z wielkim wężem wodnym, niszczącym wszystko, co Teharonhiawagon stworzył<sup>380)</sup>. Nie jest on zapewne niczem innem, jak tylko postacią owego Krzemienia, albowiem wąż ten i Krzemień to dwie odmienne postaci jednego bóstwa czy demona. Gdyż

1) Wąż irokezki występuje analogicznie do odpowiedników Krzemienia irokezkiego u niektórych ludów:

a) Jako wielki (niszczący wszystko co bóg stworzy) przeciwnik bóstwa, musi on być także czemś w rodzaju bóstwa, a ponieważ

<sup>371)</sup> Hewitt, Tawis. 710. <sup>372)</sup> Hopkins E. W., Manitu, Hist. Enc., 1915 r., t. VIII, 404-b. <sup>373)</sup> Curtin J., Hewitt J., Seneca Myths (Introduction), Annual Rep. of Bureau of Amer. Ethnol., Bullet. 59, 1918 r., 63. <sup>374)</sup> Golther, Handb. germ. Mythol., 267. <sup>375)</sup> j. w. <sup>376)</sup> j. w.; Afanasjew, II, 656. <sup>377)</sup> p. w. <sup>378)</sup> Hopkins, Manito, 404-b. <sup>379)</sup> p. w. <sup>380)</sup> Hewitt, Teharonhiawagon, Handb. N-Am. Ind., 724.

jest węzem wodnym, więc czemś w rodzaju bóstwa czy demona wodnego, pana wód. Podobnie panem morza jest sumero-babiloński wąż Tiamat, zarazem przeciwnik bóstwa; jest on odpowiednikiem irokezkiego Krzemienia<sup>381</sup>). Aztecki odpowiednik tegoż Krzemienia, wąż Quetzalcouatl, związany z węzem i z kamieniem<sup>382</sup>), występuje w odzieży przedstawiającej morze<sup>383</sup>), a więc również jako pan morza. Mordwińska kaczka, wierzeniowy równoważnik węża<sup>384</sup>), musi być też bóstwem lub wielkim demonem jako brat i główny przeciwnik stwórcy<sup>385</sup>). Mieszka ona stale we wodzie<sup>386</sup>), a bóstwo (demon), mieszkające we wodzie, jest bóstwem wody. Kaczka ta jest odpowiednikiem krzemienia irokezkiego (jako brat i stały przeciwnik stwórcy, również o ciele z minerału najprawdopodobniej z krzemienia)<sup>387</sup>). Pozatem i jako sługa złego bóstwa ziemi<sup>388</sup>); Krzemień irokezki bowiem jest stałym wykonawcą rozkazów swej babki<sup>389</sup>), będącej również złem bóstwem ziemi<sup>390</sup>).

b) Jako pochodzący z wody, przypomina on Krzemień wielkoruski, odpowiadający irokezkiemu (rozcięty na dwoje, z czego dwa elementy etc.)<sup>391</sup>), również pochodzący z wody, „z morza bezbrzeżnego“<sup>392</sup>).

c) Jako stwarzający zwierzęta pełzające, więc m. i. węże, a następnie żaby<sup>393</sup>) i inne wcielenia zwierzęce ciemności np. sowy, nietoperze<sup>394</sup>), tak jak wąż Aryman stwarza węże, żaby i in. „nieczyste“ zwierzęta<sup>395</sup>), a wąż Tiamat stwarza węże, smoki i t. p. potwory ciemniowe<sup>396</sup>), zaś potomstwem egipskiego węża Seta, prawdopodobnie zarazem krzemienia<sup>397</sup>), są krokodyle, hipopotamy<sup>398</sup>), (hipopotam — wodne bóstwo<sup>399</sup>), może to postać Tiamat) i inne zwierzęta ciemniowe.

2) Wąż irokezki analogiczny jest bezpośrednio do Krzemienia irokezkiego: jako niszczący wszystko, co Teharonhiawagon stworzył, bo Krzemień ów także niszczył wszystko, co bóstwo stworzyło<sup>400</sup>). Wogóle w roli niszczycielskiego przeciwnika stwórcy występuje, jak wiemy, bądź krzemień czy kamień (względnie inny minerał), bądź wąż, bądź wąż i kamień, złane w jedną postać<sup>401</sup>).

3) Węże mityczne i poza obrębem naszego mitu tu i owdzie wiążą się z kamieniem, skałą etc.<sup>402</sup>).

Zarówno w wierzeniach Algonkinów jak i Irokezów bóstwo dodatnie znajduje się w stanie ciągłej walki z bóstwem ujemnem, które nieraz przemaga, aż ostatecznie zostaje zwyciężone przez dodatnie tak samo jak w micie wielkoruskim, staroegipskim i staroperskim<sup>403</sup>).

U Indjan *Kutenai* „bohater kulturowy“ Yanküéikam spowodowuje zwyciężenie i rozbięcie Krzemienia (podobnej istoty jak u Algonkinów i Irokezów), podstępnie skierowując przeciw niemu inny twardy kamień, zaczem rozsypuje go po całej ziemi, obdarzając nim w ten

<sup>381</sup>) p. w. <sup>382</sup>) p. wyż. i niż. <sup>383</sup>) Krickeberg, j. w. 200—01. <sup>384</sup>) p. w. <sup>385</sup>) p. w. <sup>386</sup>) *Hast. Enc., s. Mordvins.* <sup>387</sup>) p. w. <sup>388</sup>) *Hast. E. s. Mordv.* <sup>389</sup>) Hewitt, Tawiskaron, *Handb. N.-Am. Ind.* <sup>390</sup>) w mej rękopiśmien. „The dominant group“. <sup>391</sup>) p. w. <sup>392</sup>) p. w. <sup>393</sup>) *Handb. N.-Am. Ind., 710-a;* Hewitt, Tawisk. <sup>394</sup>) j. w. <sup>395</sup>) Gener P., *La Mort*, 235. <sup>396</sup>) Thrajew, j. w. 227—228. <sup>397</sup>) p. w. <sup>398</sup>) Niebuhr, *Jegipiet* j. w. 634—35. <sup>399</sup>) j. w. 634. <sup>400</sup>) Hewitt, Tawisk. 710-a. <sup>401</sup>) p. n. <sup>402</sup>) p. n. <sup>403</sup>) p. w.



sposób ludzkość<sup>404</sup>). Yanküéikam'a bratem<sup>405</sup>) a w innym micie bratankiem<sup>406</sup>) jest kaczka. Podobnie i algonkiński Nanabosho nazywa kaczkę swoim bratem<sup>407</sup>).

U *siukskich* plemion *Omaha* i *Ponka* bóstwo Mactinge, Mactingein zwycięża i zabija Zimę, w postaci której wyłącznie występuje u Omaha ów Krzemień, będący i u Algonkinów oraz Irokezów utożsamiany z zimą<sup>408</sup>), a także — i to zapewne pierwotnie — z ciemnością (towarzyszącą zimowej porze roku w północnych i środkowych okolicach Ameryki Północnej).

Ten mīt zapewne nieobcy jest i *Oto* i *Iowa*, również plemionom *siukskim*, których bohaterem kulturowym jest Mictine, według Dorsey'a<sup>409</sup>) zupełny odpowiednik omahańskiego Mactinge. Brak mi jednak materiałów co do mitologii *Oto* i *Iowa*.

Również jeszcze jeden, a może ten sam w innej postaci bohater kulturowy *Siuksów* (nie wyszczególniono plemienia) Blodder (według angielskiego tekstu) walczy ze swym złym bratem-bliźniakiem, potworem z kamienia, analogicznym do algonkińskiego Krzemienia<sup>410</sup>).

**Przeciwnikiem-brat-bliźniak związany z wę-  
żem i kamieniem u Azteków.**

W religii *Azteków* istniały dwa bóstwa niebieskie, z których jedno, Quetzalcouatl, w samym imieniu swem związane z kamieniem i wężem, bo imię to znaczy: „drogocennokamienny wąż“, jest bratem-bliźniakiem i zarazem głównym przeciwnikiem drugiego o imieniu Tezcatlipoca (t. j. „dymiące zwierciadło“)<sup>411</sup>). Co do ich walki wzajemnej i jej rezultatu brak mi bliższych danych. Quetzalcouatl jest m. i. bóstwem wiatru<sup>412</sup>) podobnie jak Indra.

Być może, że tę samą koncepcję znajdujemy u ludu *Quiche* w południowej Guatemali, gdyż dwa ich bóstwa, Tepen Kutzumatz i Xurakan, według E. Selera odpowiadają<sup>413</sup>), a według Krickeberga po prostu równają się powyższym bóstwom azteckim<sup>414</sup>).

**Zabójcą bóstwa, jednego z braci-bliźniaków,  
rozpołowione kamienie u Guarani.**

Dość różny od dotychczasowych, może jednak z nimi spokrewniony jest mīt połudn.-amerykańskich *Guarani*, według którego jeden z braci-bliźniaków został pokawałkowany przez szybko otwierające się i zamykające połowy kamieni<sup>415</sup>). A więc były to kamienie przepołowione; może mamy tu do czynienia z pospolitym w mītach zwielokrotnieniem postaci (np. obok Ozyrysa-bóstwa istniały liczne Ozyrysy, obok bogini Holdy masa Hold-demonów etc.)<sup>416</sup>), i kamienie owe za-

<sup>404</sup>) Boas, Kuten. Tales, 105—109. <sup>405</sup>) j. w. 287. <sup>406</sup>) j. w. 281.  
<sup>407</sup>) Skinner, Folkl. Menom., 268. <sup>408</sup>) Dorsey G., Gegiha language, U. S. Geogr. a. Geolog. Survey of Rocky Mount. Reg., Contribution to N.-Amer. Ethnol., VI, 12; Hewitt, Tawiskar. 708. <sup>409</sup>) Dorsey, Gegiha lang., 12. <sup>410</sup>) Dähnhardt, I, 79.  
<sup>411</sup>) Krickeberg, j. w., 201. <sup>412</sup>) j. w.; Hast. Enc. s. Mexicans, 613. <sup>413</sup>) Seler E., Central America, Hast. Enc., 1910 r., t. III, 308-a. <sup>414</sup>) Krickeb., j. w. 203.  
<sup>415</sup>) Strielnikow I. D., Religioznya predstavlenija indiejcev Guarani, Sbornik Muzeja Antropol. i Etnograf., Leningrad, r. 1929, t. IX, 311. <sup>416</sup>) Grimm, Deutsche Mythol., 1109.



stały jeden kamień rozdzielony na dwoje, który jak i w innych tego typu mitach, gra tu rolę przeciwnika bohatera. Kawałki bohatera zebrał jego brat-bliźniak, przywracając mu życie<sup>417</sup>). Przypomina to żywo poćwiartowanego przez węża, związanego najpewniej z kamieniem, Ozyrysa, którego kawałki zebrała jego siostra-bliźniaczka Izys<sup>418</sup>), a ożywił syn Horus. Tylko tutaj domniemany przeciwnik (a nie: przeciwnicy) bohatera nie był jego bratem-bliźniakiem, jak w egipskim micie.

Przeciwnikiem — brat-bliźniak, związany z kameleonem, wierzeniowo pokrewnym wężowi, u Wanyoro (Uganda).

W mitach Wanyoro (Banyoro) z Ugandy występują dwaj cioteczni bracia-bliźnięta; są oni bowiem zrodzonymi jednocześnie synami dwu siostr rodzonych. Jeden jest istotą ciemniową, złym Kameleonem (wierzeniowo pokrewnym wężowi czy smokowi), a drugi Księżycem. Znajdują się w ciągłej walce, pierwszy bowiem niszczy wszystko, co drugi tworzy; wreszcie bóstwo dodatnie (stwórca) dostaje się do nieba, a ujemne (niszczycielskie) zostaje za karę na ziemi<sup>419</sup>). Przypomina to powstanie duchów niebieskich (dobrych) i ziemnych (złych) w micie wielkoruskim i niektórych ugrofińskich<sup>420</sup>). Następnie ciągła walka bóstwa dodatniego z ujemnem, w której początkowo ostatnie zwycięża (niszczy wszystko), aż ostatecznie zostaje ukarane (wiecznym pobylem na ziemi), zgadza się z mitami: wielkoruskim, staroperskim, egipskim, algonkińskim i irokezkim<sup>421</sup>).

Bliską analogję do mitu lapońskiego i skandynawskiego znajdujemy aż w Afryce Południowej u *Hotentotów*. Istnieje tam mīt o kamieniu, który rzucony przez Gama-Gorib, ciemniowego przeciwnika bóstwa dodatniego Heitsi-Eibib, w tego ostatniego, utkwiał w jego czole, poczem odskoczył spowrotem do rzucającego, aż wreszcie Heitsi-eibib uderzeniem zabił swego przeciwnika<sup>422</sup>). Mamy więc tu tkwiący w głowie bóstwa dodatniego kamień, którym bóstwo uderzone zostało przez swego przeciwnika, następnie zabicie tego ostatniego przez bóstwo dodatnie. Niema tu tylko nic o kamiennej postaci bóstwa ujemnego, ale jeżeli oprzeć się na twierdzeniu P. W. Schmidta, że kamień oznacza tu ciemną część tarczy księżycowej, a z drugiej strony, że ów ciemniowy przeciwnik oznacza nów<sup>423</sup>), przyjdziemy do wniosku o tożsamości jego z kamieniem. Kamień ten początkowo tkwił w czole złego przeciwnika bóstwa<sup>424</sup>), podobnie jak kamień tkwiący w ciele Hrungnira, a także w ciele irokezkiego Krzemienia, który go wyrzucił ze swego ciała. Heitsi-eibib jest jednym z dwu braci-bliźniaków<sup>425</sup>), przyczem podobnie jak w micie Guaraní nie jest tym drugim jego przeciwnik. Zabija on swego przeciwnika podstępnie<sup>426</sup>), taksamo jak podstępnie

<sup>417</sup>) Strielnikow, j. w., 311. <sup>418</sup>) Strielnikow, j. w., 313. <sup>419</sup>) Platz, *Der Mensch*, 1898 r., 337; Steiner W., *Die Religion d. afrikan. Naturvölker, Darstellungen aus d. Gebiete d. nichtchristlich. Religionsgeschichte*, 1891 r., t. V—VI, 86. <sup>420</sup>) p. w. <sup>421</sup>) p. w. <sup>422</sup>) Schmidt W., *D. Urspr. d. Gott.*, II, 642. <sup>423</sup>) Schmidt, j. w. 648. <sup>424</sup>) j. w. <sup>425</sup>) Schmidt, 1926 r., t. I, 166. <sup>426</sup>) j. w.

zabił Thor kamiennego Hrungrira w którymś z warjantów <sup>427</sup>), a irokezki bohater swego wroga kamiennego <sup>428</sup>) i wreszcie kutenajski kamiennego potwora <sup>429</sup>).

Tak się przedstawia w ogólnych zarysach omawiana koncepcja u ludów Europy, Azji, Afryki i Ameryki.

### Zasięgi etnogeograficzne części składowych koncepcji.

Obecnie przedstawię zasięgi etnogeograficzne poszczególnych jej składników podstawowych. Dla uwyrażnienia obrazu wzajemnej łączności odmian omawianej koncepcji u poszczególnych ludów, ludy, które stanowią ściślejszą grupę etniczną, jak Polacy i Słowianie wschodni, jak Mordwini, Woguli, Czeremisi, Wotiaczy i Estończycy, jak wreszcie Aztecy i lud Quiché, albo też ludy, posiadające wskutek współzycia i wpływów wzajemnych w pewnym okresie dziejów bardzo zbliżone pojęcia mitologiczne choćby tylko w zakresie naszego mitu, jak starożytni Persowie, Babilończycy i Egipcjanie <sup>430</sup>) oraz Algonkini, Irokezi, Kutenai i Siuksowie <sup>431</sup>), łączę w grupy: słowiańską, ugro-fińską, Starożytnego Wschodu, północno-amerykańską i środkowo-amerykańską. W ten sposób wszystkich grup (obejmując tym terminem i oddzielnie traktowane ludy) jest 12: słowiańska, ugro-fińska, lapońska, skandynawska, starożytnego Wschodu, indyjska, altajska, północno-amerykańska, środkowo-amerykańska, Guarani, Wanyoro i hotentocka. Co do Guarani, znajdujemy u nich poza wątkiem 1-ym (z niżej wymienionych) jedynie prawdopodobny wątek 6-ty i bardzo prawdopodobny ślad wątku 3-go.

### Wątki zasadnicze.

1) Walka (zwykle stała) bóstwa pozytywnego ze swym przeciwnikiem — u wszystkich grup. Co do altajskiej, skoro istnieje tam stały przeciwnik bóstwa (jako zły duch), należy wnioskować o walce z nim bóstwa.

Grup — 12.

2) Rozbicie przez bóstwo przeciwnika na kawałki — słowiańska, północno-amerykańska.

Grup — 2.

3) Rozbicie przez bóstwo przeciwnika na dwoje — słowiańska, ugrofińska, lapońska, skandynawska, starożytn. Wschodu, północ.-amerykańska i może Guarani.

Grup — 6+(1).

W dwu odmianach wielkoruskich i w większości ugro-fińskich ów moment działania uległ osłabieniu: zamiast rozbicia przeciwnika — uderzenie, po którym powstają, taksamo jak gdzieindziej po rozcięciu na dwoje, dwa żywioły. Że pierwotnie było i tu rozbicie, a nie tylko uderzenie, stwierdza mit wotiacki, według którego bóstwo uderza górę (zastępnik kamienia) <sup>432</sup>) kijem, aby ją r o z b i ć <sup>433</sup>). U Guarani mamy

<sup>427</sup>) Golther, j. w. 276.    <sup>428</sup>) p. w.    <sup>429</sup>) p. w.    <sup>430</sup>) p. w.    <sup>431</sup>) p. w.  
<sup>432</sup>) p. w.    <sup>433</sup>) Dähnhardt, j. w., I, 61.



rozbite na dwoje kamienie, które widocznie są wrogami bohatera, skoro go zabijają. Początkowo był to może jeden kamień przepołowiony <sup>434)</sup>).

4) Powstanie dwu elementów z dwu połów pokonanego przeciwnika — słowiańska, ugrofińska. Należy przypuszczać, że i tam, gdzieśmy mieli tylko rozcięcie na 2 połowy, jak u Skandynawów i Lapończyków, pierwotnie było też powstanie dwu żywiołów.

Grup — 4+(2).

5) Przeciwnikiem bóstwa — jego brat-bliźniak — słowiańska, ugrofińska, starożytn. Wschodu, indyjska, północ.-amerykańska, środkowo-amerykańska i Wanyoro, a częściowo Guarani i hotentocka, w których bóstwo owe jest jednym z dwu braci-bliźniaków, jakkolwiek tym drugim zdaje się nie jest jego przeciwnik.

Grup — 7+(2).

U Ugro-Finnów rys ten niejako osłabiony — przeciwnik jest tylko bratem bóstwa.

6) Przeciwnik bóstwa — związany z kamieniem (lub innym minerałem) — słowiańska, ugrofińska, lapońska, skandynawska, altajska, północ.-amerykańska, środkowo-amerykańska, hotentocka i prawdopodobnie: starożytn. Wschodu, indyjska i Guarani.

Grup — 8+(3).

6-a) Przeciwnikiem bóstwa — krzemień.

W mitach wielkoruskim, wotiackim, algonkińskim, irokezkim, Kutenai i siuńskim w roli przeciwnika występuje krzemień, w lapońskim — najprawdopodobniej krzemień <sup>435)</sup>, a o ile indyjski przeciwnik związany jest z kamieniem, jest nim również krzemień <sup>436)</sup>, taksamo krzemień występuje prawdopodobnie w mitach starożytn. Wschodu <sup>437)</sup>. W micie mordwińskim mamy miedź, w wogulskim żelazo, oba metale są zastępnikami innego, którym najprawdopodobniej jest krzemień <sup>438)</sup>. W micie skandynawskim występuje piaskowiec, zapewne również zastępujący krzemień <sup>439)</sup>. W innym wielkoruskim, w polskim i w innym wotiackim występuje góra, która zarówno pokrywać się może z kamieniem (wogóle), jak i z krzemieniem <sup>440)</sup>. W białoruskim i altajskim mamy skałę, w czeremiskim, w innym wogulskim, w innym siuńskim i w hotentockim — kamień. I krzemień i niewyszczególniony co do rodzaju kamień (czy skała) są w naszym micie oczywiście jednego pochodzenia, a ponieważ nazwy ogólniejsze mogą zastępować szczególniejsze, a nie naodwrot, więc kamień zastąpił tu najwidoczniej krzemień; tak przynajmniej stać się musiało u tych ludów, w mitach których spotykamy równocześnie typ ogólny (kamień) i szczególny (krzemień), a więc conajmniej u Słowian, Ugro-Finnów i Indian Ameryki Północnej.

<sup>434)</sup> p. w.    <sup>435)</sup> p. w.    <sup>436)</sup> p. w.    <sup>437)</sup> p. w.    <sup>438)</sup> p. w.    <sup>439)</sup> p. w.  
<sup>440)</sup> p. w.

Grupy: słowiańska, ugrofińska, północno-amerykańska i prawdopodobnie — lapońska, skandynawska, starożytnego Wschodu i indyjska.

Grup — 3+(4).

7) Przeciwnik bóstwa — związany z wężem — słowiańska, ugro-fińska, starożytnego Wschodu, indyjska, środkowo-amerykańska i Wanyoro, prawdopodobnie i półn.-amerykańska.

Grup — 6+(1).

8) Przeciwnik bóstwa — związany z kaczką (łabędziem etc.) — słowiańska, ugrofińska, indyjska, alajska i może lapońska.

Grup — 4+(1).

7-a) Jeżeli kaczkę uważać za zastępnik węża, wtedy związek z wężem będzie u następujących grup: słowiańskiej, ugro-fińskiej, starożytn. Wschodu, indyjskiej, alajskiej, środkowo-amerykańskiej, Wanyoro, prawdopodobnie północno-amerykańskiej i może lapońskiej.

Grup — 7+(2).

Ostatni ze składników rzeczonej koncepcji, mianowicie związek bóstwa z drzewem, omówiony będzie w rozdziale drugim, poświęconym głównie podobieństwu postaci bóstwa dodatniego u różnych ludów.

Stosunek bóstwa do przeciwnika w momencie rozstrzygającym był niejako odwrócony (bóstwo zabite przez swego przeciwnika) u starożytnych Egipcjan, Indusów i Guarani.

Poza ogólnem pokrewieństwem omawianego typu mitów u wzmiankowanych ludów, u niektórych z nich mity owe wiążą się ze sobą nadto pewnemi szczególniejszemi rysami, przedstawionemi wyżej przy ich rozpatrywaniu. I tak mīt wielkoruski był zasadniczo zupełnie analogiczny do ugro-fińskich, a z drugiej strony, choćby na podstawie jednej ze swych odmian, zupełnie analogiczny do irokezkiego <sup>441)</sup>, zlekka przypominający staroperski, staroegipski, algonkiński i Wanyoro <sup>442)</sup>. Mīt skandynawski bliski był białoruskiemu i irokezkiemu <sup>443)</sup>, uderzająco bliski lapońskiemu <sup>444)</sup>. Sumero-babiloński był analogiczny do estońskiego <sup>445)</sup>, spokrewnionego oczywiście z pozostałemi ugro-fińskimi, z drugiej strony zbliża się najwyraźniej do mitów staro-egipskiego i staro-perskiego <sup>446)</sup>, a wreszcie do algonkińskiego, zaś staroegipski i staroperski — do algonkińskiego, irokezkiego i siukskiego <sup>447)</sup>, a częściowo do Wanyoro. Indyjski zbliżony do egipskiego <sup>448)</sup>. Alajski zupełnie podobny do niektórych ugrofińskich i słowiańskich <sup>449)</sup>. Hotentocki przypomina skandynawski i lapoński <sup>450)</sup>. Guarani zbliżony do egipskiego <sup>451)</sup>. Porównanie właściwości bóstwa dodatniego tej koncepcji u różnych ludów w rozdziale następnym doprowadzi do wniosku o pierwotnej jednolitości tego wyobrażenia wierzeniowego.

<sup>441)</sup> p. w.    <sup>442)</sup> p. w.    <sup>443)</sup> p. w.    <sup>444)</sup> p. w.    <sup>445)</sup> p. w.    <sup>446)</sup> p. w.  
<sup>447)</sup> p. w.    <sup>448)</sup> p. w.    <sup>449)</sup> p. w.    <sup>450)</sup> p. w.    <sup>451)</sup> p. w.



## ROZDZIAŁ II.

## Podobieństwo charakterystyki bóstwa dodatniego u poszczególnych grup etnicznych.

Od wykazania podobieństwa poszczególnych rysów naszej koncepcji u różnych ludów przechodzę do wykazania podobieństwa u nich ogólnej charakterystyki jej bohatera. Z grup wyżej (w rozdziale I-ym) wyszczególnionych usuwam attąską ze względu na brak jakichkolwiek danych poza przedstawionymi wyżej rysami ogólnymi, podobnie grupę Wanyoro, a tembardziej Guarani. Pozostaje więc grup 9: słowiańska, ugro-fińska, lapońska, skandynawska, starożytnego Wschodu, indyjska, północ.-amerykańska, środkowo-amerykańska i hotentocka.

## 1. Związek z drzewem.

Bóstwo względnie bohater dodatni powyższej koncepcji przeważnie wiąże się z drzewem. Imię *wielkoruskiego* (i białoruskiego) bohatera oznacza dąb lub zaznacza się w nim związek z dębem, świerkiem lub wogóle lasem, a poza tem samemu bohaterowi przypisuje się najrozmaitszy związek z dębem, m. i. siedzi on na dębie, a według jednej z pieśni *j e s t dębem* <sup>452</sup>). Taksamo związek z dębem a może także i z bukiem przebija w samym imieniu *polskiego* bohatera i widoczny jest w jego czynach. Bóstwo *ugro-fińskie*, Juma, Taara etc., u różnych ludów wiąże się z lasem, poświęca się mu lasy i pojedyncze drzewa <sup>453</sup>), m. i. „dęby Taara“ <sup>454</sup>); podczas uroczystości nocnej na swoją cześć przebywa sam w koronie drzewa <sup>455</sup>). Wszędzie tam uważano drzewa za bóstwa <sup>456</sup>), zapewne jako obrazy bóstwa. Opiewane w najstarszych pieśniach drzewo olbrzymie, uważane za władcę nieba, jest prawdopodobnie postacią najwyższego bóstwa (Jumy), jako władcy nieba u wszystkich ludów ugrofińskich. *Lapońskie* „bóstwo drzewne“ wiąże się już nazwą swą z drzewem, bałwanem jego jest pień brzozy <sup>457</sup>), na ołtarz jego kładą gałęzie <sup>458</sup>). *Skandynawski* Thor taksamo jak słowiańskie i fińskie bóstwo wiąże się przedewszystkiem z dębem („dąb Thora“). Ozyrys według wierzeń *Egipcjan* był drzewem <sup>458\*</sup>). Nanabosho *algonkiński* przebywał w dziupli drzewa <sup>459</sup>), albo przeobrażał się w drzewo, m. i. w sosnę <sup>460</sup>). *Irokezkiemu* Teharonhiawagonowi dawano m. i. następujące apelatwy: „On-sam-się-przeobraził-w-małe-drzewo“, albo „Znów-jest-on-drogim-pędem“ <sup>461</sup>); siedział również (według Cherokee) w dziupli drzewa <sup>462</sup>). *Kutenajskiego* Yaukuëikama prawdopodobnie obrazem jest Drzewo Wszelkiego Gatunku <sup>463</sup>), a więc uosobienie wszelakiego drzewa. *Siuński* Mactinge przebywa na drzewie, do którego był przylepiony <sup>464</sup>). *Hotentocki* Heitsi-eibib przebywa po śmierci na

<sup>452</sup>) p. w. <sup>453</sup>) Eisen, Esthn. Mythol., 156. <sup>454</sup>) j. w. <sup>455</sup>) j. w. 157. <sup>456</sup>) j. w. 150. <sup>457</sup>) p. w. <sup>458</sup>) Mc Ritchie, Images, 149-a. <sup>458\*)</sup> Reinach, Orpheus, 31. <sup>459</sup>) Skinner, Folkl. Menom. 541. <sup>460</sup>) j. w. 256. <sup>461</sup>) Hewitt, Tehar., 719. <sup>462</sup>) Dähnh., j. w. IV, 241. <sup>463</sup>) w moj. rękopiśm. „Domin. group“. <sup>464</sup>) Dorsey, Cegiha lang., 55.

drzewie <sup>465</sup>); na grób jego Hotentoci kładą świeże gałęzie <sup>466</sup>), jak Lapończycy na ołtarz „drzewnego bóstwa“.

Związek z drzewem mamy więc u następujących grup: słowiańskiej, ugrofińskiej, lapońskiej, skandynawskiej, starożytnego Wschodu, północno-amerykańskiej i hotentockiej.

Grup — 7.

## 2. Związek z duchem zmarłych.

Czczenie tego bóstwa wiąże się z kultem przodków. Najczęściej jest on niejako głównym przodkiem, praojcem rodu ludzkiego względnie danego plemienia. Bałwan lapońskiego „bóstwa drzewnego“ nosi m. i. miano „przodka“ (ajieke) <sup>467</sup>). Ozyrys jest panem świata zmarłych, idzie się doń po śmierci. Agni wiąże się z kultem przodków <sup>468</sup>), jest panem zmarłych. Nanabosho wyobrażany był jako „przodek“ <sup>469</sup>), pierwsze nasienie ludzkie na ziemi (właściwie „pierwsze nasienie ciemnych ras“ <sup>470</sup>) jest to oczywiście modyfikacja uczyniona po pojawieniu się „białego człowieka“ w Ameryce) pierwsza istota ludzka <sup>471</sup>) etc. Jest on panem zmarłych, do niego idą po śmierci duchy zmarłych <sup>472</sup>). Teharonhiawagon jest ojcem ludzkości, przodkiem Irokezów <sup>473</sup>), idą doń duchy zmarłych <sup>474</sup>). Heitsi-eibib praojciec Hotentotów <sup>475</sup>) lub rodu ludzkiego <sup>476</sup>), prowadzi Hotentotów za sobą do państwa zmarłych i przebywa złączony z nimi w ich grobach <sup>477</sup>). Wzywają go jako ducha opiekuńczego, jednak według Steinera ma on częściowo naturę kobolda, którą ludy pierwotne przypisują duchom zmarłych <sup>478</sup>). Występuje on rzeczywiście jako duch zmarłego, śpiewając o sobie wedle jednego z mitów: „jestem człowiek, który stał się martwy“ <sup>479</sup>).

Związek bóstwa z duchem zmarłych występuje więc u następujących grup 5-u: lapońskiej, staroż. Wschodu, indyjskiej, północ.-amerykańskiej i hotentockiej.

Grup — 5.

## 3. Rogatość.

Związek z rogami i rogacizną. Bóstwo ugro-fińskie nazywano przynajmniej w pieśniach estońskich „rogatym“, co według badacza mitów fińskich, Eisena, należy do miejsc niezrozumiałych <sup>480</sup>). „Drzewnemu bóstwu“ lapońskiemu poświęcano rena (część mięsa zjadano, a część spalano); za bałwanem jego umieszczano rogi, czaszkę i nogi rena, a przed bałwanem niektóre inne części tego zwierzęcia <sup>481</sup>). Wóz Thora ciągnęły kozy <sup>482</sup>), święte zwierzęta tego bóstwa. Marduka sym-

<sup>465</sup>) Steiner, D. Religion d. afr. Naturvölk., 56—57. <sup>466</sup>) j. w. 57.  
<sup>467</sup>) Mc Ritchie, Images, 148-b. <sup>468</sup>) Klinger, Ziwotn. w ant. sujew. 291.  
<sup>469</sup>) Hopkins, Manito, Hast. Enc., 404-b. <sup>470</sup>) Krickeberg, j. w. 242. <sup>471</sup>) Hewitt, Nanab. <sup>472</sup>) Skinner, Folkl. Menom., 85; Thomas, Animal (Hare), Hast. Enc.  
<sup>473</sup>) Hopkins, Manito, 405-a. <sup>474</sup>) Hewitt, Teharonhiawagon, 722. <sup>475</sup>) Steiner, Relig. afrik. Naturv., 56—57. <sup>476</sup>) Schmidt, Gottesid., Th. II, Bd. IV, 646.  
<sup>477</sup>) Steiner, j. w. 56—57. <sup>478</sup>) j. w. <sup>479</sup>) j. w. <sup>480</sup>) Eisen, Esthn. Mythol. 172.  
<sup>481</sup>) Mc. Ritchie, Images, 149-a. <sup>482</sup>) Schroeder, Arische Religion, II, 611.



bolizował byk, a jego znakiem zodiakalnym był baran<sup>483</sup>); Ozyrys był również bykiem<sup>484</sup>) i baranem<sup>485</sup>), oba zwierzęta były zarazem jego symbolami<sup>486</sup>). Agni nazywany był „ostrorogim“<sup>487</sup>), występował w postaci byka i barana<sup>488</sup>). Heitsi-eibib występował w postaci byka<sup>489</sup>), zrodzony był (nanowo, po śmierci) jako byk<sup>490</sup>). Nanabosho przeobraził się w łosia<sup>491</sup>); w niektórych mitach łos występuje analogicznie do bizona<sup>492</sup>).

Grup 7: ugro-fińska, lapońska, skandynawska, starożytn. Wschodu, indyjska, północno-amerykańska i hotentocka.

#### 4. Wegetacyjność.

Bóstwo występujące w omawianej koncepcji jest przeważnie, a zapewne bez wyjątku wegetacyjne. Bóg wielkoruski jest m. i. twórcą wegetacji. Ugro-fiński jest bóstwem płodności i urodzaju<sup>493</sup>), bóstwem wegetacji<sup>494</sup>). Thor zaprowadził na ziemi rolnictwo<sup>495</sup>). Enlil-Marduk jest stwórcą „bujnie tryskającego siewu“<sup>496</sup>); Ormuzd — bogiem płodności i urodzaju, twórcą życia; Ozyrys wpływa na wzrost szczególnie roślin. Taksamo Nanabosho wpływa na wzrost i płodność, stwarza życie<sup>497</sup>); Teharonhiawagon wpływa na wzrost i płodność<sup>498</sup>), daje płodność ziemi<sup>499</sup>), nazywają go Irokezi bogiem życia albo panem życia<sup>500</sup>). Tezcatlipoca jako bóstwo księżyca wzrastającego musi być bóstwem wegetacyjnym, skoro m. i. u Azteków przypisywano księżycowi, przedewszystkiem wzrastającemu wpływ na wegetację. Heitsi-eibib jest dawcą korzeni jadalnych<sup>501</sup>), paszy dla bydła<sup>502</sup>) etc.

Grup 7: słowiańska, ugrofińska, skandynawska, starożytn. Wschodu, północno-amerykańska, środkowo-amerykańska i hotentocka.

#### 5. Niebiańskość.

Prawie wszystkie wymienione bóstwa są bóstwami niebieskimi. Bóg chrześcijański z wielkoruskiego mitu zastąpił najniezawodniej jakieś bóstwo niebieskie. Wspomniane bóstwa ugro-fińskie są władcami i mieszkańcami nieba<sup>503</sup>). Thor jest bóstwem niebieskiem<sup>504</sup>). Sumero-babilońskie jest „bogiem nieba i ziemi“, perskie jest bóstwem niebieskiem<sup>505</sup>), egipskiego królestwo jest na północo-wschodnim niebie<sup>506</sup>), indyjskie jest niebieskiem, jako bóstwo księżyca, algonkińskie i irokezkie są też bóstwami niebieskimi<sup>507</sup>), to ostatnie było wi-

<sup>483</sup>) Hommel, Istor. Driewn. Wost., 45, 148.

<sup>484</sup>) Reinach, Orpheus, 31.

<sup>485</sup>) Die Religion in Geschichte und Gegenwart, II, 1674. <sup>486</sup>) Chantepie de la Saussaye, Istorija Religij (przekł. rosyjski), I, 117.

<sup>487</sup>) Siecke, D. sogen. Symb., 231. <sup>488</sup>) Oppert, Gottheit. Ind., 321. <sup>489</sup>) Schmidt, Urspr. Gottesid., Th. II, Bd. IV, 646. <sup>490</sup>) Hast. Enc. s. Hotent. 822-b. <sup>491</sup>) Skinner, Folkl. of Menomini, 293.

<sup>492</sup>) w mojej rękopiśm. „The domin. group“. <sup>493</sup>) Eisen, Esthn. Mythol. <sup>494</sup>) Hast. E. s. Mordvins 844. <sup>495</sup>) Afanasj. II, 688. <sup>496</sup>) Roscher W. H., Lexikon d. griech. u. röm. Mythol., II, 2367. <sup>497</sup>) Hewitt, Nanabosho. <sup>498</sup>) Hewitt, Teharonh. 722. <sup>499</sup>) Hartland E., Twins. Hast. Enc., 1921 r., XII, 499-b.

<sup>500</sup>) Handb. N.-Am. Ind. s. White dog, 939-a; Hewitt, Teharon. 721. <sup>501</sup>) Schmidt, Th. II, Bd. IV, 645. <sup>502</sup>) Steiner, Relig. afrik. Naturv., 58. <sup>503</sup>) Eisen, Esthn. Mythol. 151, 152—53, 156. <sup>504</sup>) Golther, Handb. Germ. Myth., 242—283.

<sup>505</sup>) Roscher, Lexik. gr. u. röm. Myth. s. Oromasdes. <sup>506</sup>) Fl. Petrie, Egypt. Rel. 243-a. <sup>507</sup>) Handb. N.-Am. Ind. s. Mythol., I, White dog sacrifice, II, 943-b.



dziane na niebie <sup>508</sup>), Tezcatlipoca jako księżyc, jest oczywiście taksamo bóstwem niebieskiem. Heitsi-eibib Nama-Hotentotów równa się Tsui-koab'owi innego plemienia hotentockiego, a Tsui-koab mieszka w niebie białem, leżącym nad niebem niebieskiem <sup>509</sup>).

Grup 9: słowiańska, ugrofińska, lapońska, skandynawska, starożytnego Wschodu, indyjska, północno-amerykańska, środkowo-amerykańska i hotentocka.

## 6. Stworzenie ziemi.

Stwórcą ziemi jest bóg wielkoruski, gdyż w ustępie poprzedzającym mit o rozbiciu krzemienia stwarza on ziemię <sup>510</sup>), taksamo i bóstwo ugrofińskie <sup>511</sup>); stwórcami ziemi są następnie bóstwa sumero-babilońskie <sup>512</sup>), staro-perskie, algonkińskie <sup>513</sup>), irokezkie <sup>514</sup>), azteckie <sup>515</sup>).

Grup 5: słowiańska, ugrofińska, starożytnego Wschodu, półn.-amerykańska i środk.-amerykańska.

## 7. Stworzenie ziemi z piasku.

Bóg wielkoruski stworzył ziemię z garści piasku przyniesionego z dna morskiego przez kaczkę <sup>516</sup>). Zupełnie taksamo niektóre ugrofińskie: mordwińskie <sup>517</sup>), wogulskie <sup>518</sup>) i czeremiskie <sup>519</sup>). A wreszcie algonkińskie <sup>520</sup>).

Grup 3: słowiańska, ugrofińska, północ.-amerykańska.

## 8. Pochłonięcie przez potwora lub ziemię.

Do ziemi (podziemi etc.) lub do wnętrza potwora dostają się i stamtąd wydostają: Dubynia, Wyrwidąb etc. do podziemia skąd wydostaje się z pomocą ptaka <sup>521</sup>); Enlil-Marduk do wnętrza <sup>522</sup>) góry; Ozyrys do podziemi <sup>523</sup>); Nanabsho do wnętrza króla ryb, wydostaje się z pomocą ptaka lub ptaków <sup>524</sup>); Mactcinge do góry <sup>525</sup>); Heitsi-eibib do ziemi <sup>526</sup>).

Grup 4: słowiańska, starożytnego Wschodu, północ.-amerykańska i hotentocka.

## 9. Śmierć i zmartwychwstanie.

\* Owo dostanie się do ziemi etc. i wydostanie się stamtąd zlewa się u bóstw — sumero-babilońskiego, egipskiego i hotentockiego z ich śmiercią i zmartwychwstaniem <sup>527</sup>). Rzeczywista lub pozorna śmierć

<sup>508</sup>) Hewitt, Teharonh., 721. <sup>509</sup>) Steiner, Rel. afrik. Naturv., 54—55. <sup>510</sup>) Afanasj. II, 461—63. <sup>511</sup>) Eisen, Esthn. Mythol., 151, 156. <sup>512</sup>) Turajew, Kłassicz. Wostok, 247. <sup>513</sup>) Hewitt, Nanab., 22. <sup>514</sup>) Hewitt, Tehar., 721—22. <sup>515</sup>) Turajew, j. w., 247. <sup>516</sup>) Afanasj., II, 462—63, 553. <sup>517</sup>) Wisła, IV, 387; Mächal, Nakrès slovanskeho-bájeslovi, 12. <sup>518</sup>) Mächal j. w. 12; Dähnhardt, I, 66. <sup>519</sup>) Afanasj., II, 462. <sup>520</sup>) Hewitt, Nanab.; Skinner, Folk. Menom., 257—260, 272; Dähnhardt, I, 81—83, 85—87. <sup>521</sup>) Ciszewski, Lud roln.-górn. w Olkuskiem, (204)—(206). <sup>522</sup>) Turajew, j. w. 247. <sup>523</sup>) Chantep. de Sauss., I, rozdz. Jegipiet. <sup>524</sup>) Skinner, Folk. Menom. 273—77. <sup>525</sup>) Dorsey, Cegiha language. <sup>526</sup>) Schmidt, Th. II, Bd. IV, 642. <sup>527</sup>) Turajew, 247; Chantep, de S., j. w.; Steiner, j. w.

i zmartwychpowstanie przypisywane są nadto bogom: algonkińskiemu który wpadł do wody, złamał się i leżał jak martwy, poczem spoił się i wyszedł z wody<sup>528)</sup>; irokezkiemu, który rzucony w krzaki na zatracenie, nie zmarł tam, lecz rósł nagle i pojawił się znowu<sup>529)</sup>; kutenajskiemu, który został zabity i wrzucony do wody, a po paru dniach ujrzano go żywym<sup>530)</sup>; a wreszcie siukskiemu, który został zabity, a następnie zmartwychwstał<sup>531)</sup>.

## 10. Święto śmierci i zmartwychwstania.

Na cześć owego wydarzenia odbywała się uroczystość doroczna. W Babilonie wypadała ona na wiosnę o nowiu 21 marca; śpiewano wówczas hymn opisujący śmierć i zmartwychwstanie Marduka<sup>532)</sup>, było to główne święto babilońskie<sup>533)</sup>. Uczczeniu śmierci i po 3-ch dniach zmartwychwstania Ozyrysa poświęcone było najwcześniejsze święto egipskie. U Irokezów taką uroczystością było trzydniowe „święto snu“ (równającego się śmierci)<sup>534)</sup> Teharonhiawagona, największe święto irokezkie<sup>535)</sup>. A więc rzeczywiście lub pozornie umiera i zmartwychwstaje bóstwo u grup 3-ch: starożytn. Wschodu, północno-amerykańskiej i hotentockiej. Uczczeniu tego wydarzenia służyło najważniejsze ze świąt u 2 grup: starożytn. Wschodu i północn.-amerykańskiej.

## 11. Zrodzenie z dziewicy.

Część rozpatrywanych bóstw miała być zrodzona z dziewicy. Matka Ozyrysa zapłodniona była promieniem (księżycowym lub słonecznym), matka Nanabosho rodziła partogenetycznie<sup>536)</sup>, matka Teharonhiawagona stała się brzemienna podczas zabawy (bez niczyjego współudziału)<sup>537)</sup>. Również Tezcatlipoca, jak wogóle amerykańscy boscy bliźniacy, musiał być niepokalanie poczęty<sup>538)</sup>. Heitsi-eibib zrodzony został po possaniu przez matkę-dziewicę pewnej trawy<sup>539)</sup>.

Grup 4: starożytn. Wschodu, północ.-amerykańska, środkowo-amerykańska i hotentocka.

## 12. Śmierć matki przy porodzie.

Matka bóstwa umiera przy jego narodzeniu u Starożytnych Persów i Egipcjan<sup>540)</sup>, u Algonkinów, Irokezów i Siuksów<sup>541)</sup> oraz najpewniej u Azteków, gdyż rys ten Krickeberg, amerykańista, przypisuje wogóle podaniom o boskich braciach-bliźniakach<sup>542)</sup>.

Grup 3: starożytn. Wschodu, półn.-amerykańska i środk.-amerykańska.

<sup>528)</sup> Skinner, j. w. 218. <sup>529)</sup> Hewitt, Teharonhiawagon. <sup>530)</sup> Boas F., Kutenai Tales, 121. <sup>531)</sup> Dorsey, Cegiha lang. <sup>532)</sup> Turajew, Kłass. Wostok, 247. <sup>533)</sup> j. w. <sup>534)</sup> p. moją rękopiśm., „The domin. group.“ <sup>535)</sup> Hewitt, Tehar., 722. <sup>536)</sup> Hewitt, Tawisk. 709. <sup>537)</sup> j. w. <sup>538)</sup> Krickeberg, j. w. 276. <sup>539)</sup> Hartland, Hottentots, Hast. Enc., 1913 r., VI, 822-b. <sup>540)</sup> p. w. <sup>541)</sup> p. w. <sup>542)</sup> Krickeberg, j. w. 276.

## 13. Związek z życiem płciowym kobiety.

Bóstwo fińskie jest bóstwem opiekuńczem kobiet, czuwa nad położnicami i noworodkami <sup>543</sup>), taksamo algonkińskie i siujskie związane są z życiem płciowym kobiet, m. i. są twórcami menstruacji <sup>544</sup>).

Grup 2: ugrofińska i północ.-amerykańska.

## 14. Postać kobieca.

Tor skandynawski przebierał się za kobietę <sup>545</sup>). Przebieranie się potężnego boga za kobietę jest zapewne śladem przybierania postaci kobiecej przez to bóstwo czy też śladem innego specyficznego związku jego z kobietą. Algonkiński Nanabosho przeobrażał się w kobietę.

Grup 2: skandynawska i północ.-amerykańska.

## 15. Ciemniowy (ziemny) charakter matki.

Matką bóstwa mordwińskiego musi być ziemia, ponieważ jest ona matką jego brata rodzonego, Keremeta <sup>546</sup>). Thor także jest synem ziemi. Enlil-Marduk jest synem względnie wnukiem lub prawnukiem Tiamat (zależnie od obliczenia pokoleń: czasem Enlil jest jej dzieckiem, a czasem przedziela go od niej jedno lub dwa pokolenia) <sup>547</sup>); Tiamat uosabia zarówno ciemność, jak podziemie i wodę. Ozyrys jest synem bóstwa będącego ucieleśnieniem ziemi (Seb, Keb albo Geb) <sup>548</sup>) a zarazem synem bóstwa wody, skoro matka jego żyje w wodzie tak jak Tiamat i ukazuje się jako hipopotam, zwierzę będące postacią bóstwa wodnego <sup>549</sup>). Agni był synem wody <sup>550</sup>). Nanabosho wnukiem istoty uosabiającej ziemię <sup>551</sup>), taksamo Teharonhiawagon <sup>552</sup>), zaś Yaukućikam — wnukiem ziemi lub nowiu <sup>553</sup>). Heitsi-eibib był synem nowiu <sup>554</sup>).

Grup 6: ugrofińska, skandynawska, starożytnego Wschodu, indyjska, północ.-amerykańska i hotentocka.

## 16. Wrogość matki i brata.

Powyższy charakter ciemniowy matki lub babki bóstwa prze-ważnie równa się charakterowi jego brata. Matka bóstwa mordwińskiego jest ziemią, a brat jego występuje w postaci kaczki, która w mitach mordwińskich jest istotą podziemną <sup>555</sup>). Indyjskie bóstwo jest synem wody, a zarazem jego brat bliźniaczy jest upostaciowaniem słoty <sup>556</sup>). Hotentockie jest synem nowiu (matki) a zarazem stały przeciwnik jego, odpowiadający bratu analogicznych bóstw, jest także nowiem <sup>557</sup>). Toteż często przypisuje się obojgu podobną postać. Enlil-

<sup>543</sup>) Eisen, *Esth. Mythol.* <sup>544</sup>) Skinner, *Folk. Menom.*; Dorsey, *Cegiha lang.*, 21—22. <sup>545</sup>) Reinach, *Orpheus*, 170. <sup>546</sup>) Hast. *Enc. s. Mordvins.* 844-a. <sup>547</sup>) Turajew, *Klass. Wost.*, 227—28. <sup>548</sup>) Fl. Petrie, *Egyptian Rel.*, 248-b; Reinach, *Orpheus*, 31; Chantepie de la Sauss., I, rozdz. o Egipc. <sup>549</sup>) Niebuhr, *Jegipiet*, 634—35. <sup>550</sup>) Schroeder, *Ar. Relig.*, II, 518. <sup>551</sup>) w mojej rękopiśm. „The domin. group“. <sup>552</sup>) Thomas N., *Animals, Hast. Enc.*, 491; Hewitt, *Tehar.*, 722. <sup>553</sup>) w mojej „The dom. gr.“. <sup>554</sup>) Schmidt, *Ursp. Gottesid.*, Th. II, Bd. IV, 647. <sup>555</sup>) p. w. <sup>556</sup>) p. w. <sup>557</sup>) Schmidt, *j. w.*, 647.



Marduk jest synem czy wnukiem węża<sup>558</sup>), Ozyrys synem gęsi<sup>559</sup>), Yaukūēikam — wnukiem żaby<sup>560</sup>) (u siukskich Winnebago bohater, analogiczny do Yaukūēikama<sup>561</sup>) jest wnukiem kaczki<sup>562</sup>). Enlil-Marduk jest zarazem bratem węża, Ozyrys i zresztą wiele innych z omawianych bóstw ma za brata węża. Bratem słowiańskiego, ugrofińskiego i aftajskiego bóstwa bywa gęś lub kaczka. Bóstwo sumeryjskie, algonkińskie i irokezkie walczy nie tylko ze swym ciemniowym bratem-bliźniakiem, ale i ze swą ciemniową babką, względnie matką. Sumeryjskie zabija babkę (matkę) swoją, będącą zarazem przeciwniczką we władzy nad światem<sup>563</sup>), a w innym micie walczy ono ze swym bratem-bliźniakiem<sup>564</sup>). Algonkińskie zabija szkodzącą mu babkę własną<sup>565</sup>), a w innym znów micie swego brata-bliźniaka<sup>566</sup>). Bóstwo irokezkie również walczy z niszczącą jego dzieła babką i zwycięża ją w decydujących o władzę nad światem zapasach<sup>567</sup>), a kiedy indziej walczy znów ze swym bratem bliźniakiem<sup>568</sup>). W mitach pierwszych trzech ludów owa matka czy babka występuje czasem przeciw bóstwu wspólnie ze swym kochankiem (u Sumerów i Algonkinów), lub ulubieńcem (u Irokezów), którego bóstwo zwycięża, a wreszcie (u Algonkinów i Irokezów) zabija. Ponadto w micie sumeryjskim babka (matka) bóstwa, będąca węzem stwarza potwory ciemniowe jak węże, smoki i t. p., a najstarszym z nich jest jej oblubieniec<sup>569</sup>); natomiast w irokezkim micie węże, żaby i t. p. wcielenia zwierzęce ciemności stwarza ulubieniec babki bóstwa, przytem ta ostatnia odpowiada żabie, jako postaci analogicznej do niej babki bóstwa kutenajskiego (Yaukūēikama)<sup>570</sup>). W egipskim micie potomstwem węża, brata bóstwa, są m. i. hipopotamy i krokodyły, a zarazem matka bóstwa występuje w postaci hipopotama<sup>571</sup>).

Grupa 5: ugrofińska, starożytn. Wschodu, indyjska, północ.-amerykańska i hotentocka.

## 17. Związek z łodzią.

Bóg z wielkoruskiego mitu płynie łodzią po pierwotnej (sprzed stworzenia świata) wodzie<sup>572</sup>), taksamo i bóg mordwiński<sup>573</sup>); bałwan sumero-babiloński wożony był na łodzi podczas uroczystości dorocznej<sup>574</sup>), wyobraziciel Ozyrysa byk Apis obwożony był po kraju na łodzi w święto na cześć tego bóstwa<sup>575</sup>); bóstwo algonkińskie również miało jeździć łodzią<sup>576</sup>) m. i. po wodzie pierwotnej, taksamo kutenajskie<sup>577</sup>) i irokezkie<sup>578</sup>); w czasie uroczystości na cześć tego ostatniego poświęcano mu m. i. wielką łódź<sup>579</sup>).

Grupa 4: słowiańska, ugrofińska, starożytn. Wschodu i półn.-amerykańska.

<sup>558</sup>) p. w. <sup>559</sup>) p. w. <sup>560</sup>) Boas, Kutenai Tales, 105. <sup>561</sup>) w moj. „T. dom. group“. <sup>562</sup>) p. w. <sup>563</sup>) Turajew, j. w. 227—28; p. w. <sup>564</sup>) p. w. <sup>565</sup>) Skinner, Folkl. Menom., 252—53. <sup>566</sup>) p. w. <sup>567</sup>) Hewitt, Teharonh. <sup>568</sup>) p. w. <sup>569</sup>) Turajew, Klass. Wost., 227—28. <sup>570</sup>) w moj. rękopiśm. „T. dom. group“. <sup>571</sup>) p. w. <sup>572</sup>) Afanasj, II, 462—3, 553; Dähnh. I, 46, 48. <sup>573</sup>) Wiśła, IV, 387; Dähnh. I, 62. <sup>574</sup>) Turajew, j. w. 247—48. <sup>575</sup>) Chantep. de Sauss., I, rozdz. o Egipcie. <sup>576</sup>) Owen M., Algonquians, Hast. Enc., 1908 r., 320. <sup>577</sup>) Boas, Kutenai Tal., 102. <sup>578</sup>) Hewitt, Tehar. <sup>579</sup>) Handb. N.-Am. In. s. White dog sacrif., 940-b.

## 18. Związek z naczyniem.

Bóstwu Uku, czyli Taara albo Juma<sup>580</sup>) poświęcają Finnowie podczas święta wiosny naczynie zwane „naczyniem Uku“<sup>581</sup>), Thor porównywany był do rzuconej nad ziemię olbrzymiej czaszy<sup>582</sup>), Agni nazywany był „puharem bogów“<sup>583</sup>), Tezcatlipoca również był naczyniem, a Heitsi-eibib przemienił się w garnek<sup>584</sup>).

Grup 5: ugrofińska, skandynawska, indyjska, środk.-amerykańska i hotentocka.

## 19. Związek z burzą.

Juma fiński związany jest z burzą, piorunami a taksamo i Thor<sup>585</sup>). Nanabosho jest panem wiatrów, sprawcą burz<sup>586</sup>), i Teharonhiawagon jest panem wiatrów<sup>587</sup>). Zapewne oznaką tego związku z burzą, a głównie z piorunem jest młot Jumy<sup>588</sup>), Thora<sup>589</sup>), a także lapońskiego bóstwa drzewnego<sup>590</sup>) i wielkoruskiego boga<sup>591</sup>).

Grup 5: słowiańska, ugrofińska, lapońska, skandynawska i północ.-amerykańska.

## 20. Kawałkowanie i spojenie.

Ozyrys został rozerwany na kawałki, zebrane potem i złączone, aż znowu stał się żywy<sup>592</sup>). Nanabosho złamał się na dwoje, a potem sam się spoił<sup>593</sup>). Mactinge pokrajany był na kawałki, a po zebraniu ich do koszyka, znaleziono go potem żywego i całego<sup>594</sup>).

Grup 2: starożytn. Wschodu i półn.-amerykańska.

## 21. Odnawianie się.

Nanabosho posiada moc odnawiania swego życia<sup>595</sup>). Teharonhiawagon nie starzeje się, lecz co pewien czas sam się odmładza<sup>596</sup>). Tezcatlipoca też się nie starzeje, posiada tajemnicę wiecznej młodości<sup>597</sup>). Również Heitsi-eibib nie starzeje się, bo się sam odnawia<sup>598</sup>).

Grup 3: półn.-amerykańska, środk.-amerykańska i hotentocka.

## 22. Zmienność postaci.

Nanabosho posiada bezgraniczną zdolność przeobrażania się w najrozmaitsze istoty<sup>599</sup>). Tezcatlipoca'ę charakteryzuje bezgraniczna zmienność postaci<sup>600</sup>). Heitsi-eibib również posiada moc przeobrażania swej postaci i wielkości<sup>601</sup>), wyjątkową zmienność kształtu<sup>602</sup>).

Grup 3: półn.-amerykańska, środk.-amerykańska i hotentocka.

<sup>580</sup>) Eisen, *Esth. Mythol.* 151, 156; Brockh. i Efron, *Encyklop. Słownik s. Eston-skaja mifologija.* <sup>581</sup>) Eisen, *j. w.* 153. <sup>582</sup>) Afanasj., II, 693. <sup>583</sup>) *Hast. Enc. s. Stars (Moon-Hindu).* <sup>584</sup>) Schmidt, *j. w.* 645. <sup>585</sup>) Schroeder, *Ar. Rel.* II, 630. <sup>586</sup>) Hewitt, *Nanab.* <sup>587</sup>) Spence L., *Cherokee, Hast. Enc.* r. 1910, 503. <sup>588</sup>) Afanasj. I, 254. <sup>589</sup>) Schroeder, *j. w.* 630. <sup>590</sup>) Mc Ritchie, *Images*, 149-a. <sup>591</sup>) Afanasj. II, 461—62. <sup>592</sup>) Reinach, *Orph.*, 35. <sup>593</sup>) Skinner, *Folkl. Menom.*, 298. <sup>594</sup>) Dorsey, *Cegiha lang.* 20. <sup>595</sup>) Hewitt, *Nanab.*, 20. <sup>596</sup>) Hewitt, *Tehar.*, 722. <sup>597</sup>) Krickeberg, *j. w.*, 216. <sup>598</sup>) Steiner, *Rel. afr. Naturv.*, 56—57. <sup>599</sup>) Parkman, *Jesuits in N-America cytow. J. Powell w przedmowie do Narrative Poems of Longfellow*, 1908 r., Chicago. <sup>600</sup>) Krickeberg, *j. w.* 200—01. <sup>601</sup>) Steiner 56. <sup>602</sup>) Hartland, *Hotent.* 822-b.

## 23. Pierwszy bojownik wśród bóstw przeciw zagrażającemu im zagładą.

Enlil-Marduk jedyny spośród bogów walczy z demonami (w obronie boga Sina)<sup>603</sup>; w innym micie jedyny pośród bogów zabija Tiamat, grożącą zagładą wszystkim bogom. Thor jest głównym bojownikiem pośród bogów przeciw olbrzymom; według jednego z mitów zabija Hrungnira, który zamierzał wymordować wszystkich bogów<sup>604</sup>). Teharonhiawagon jedyny spośród wszystkich bóstw-zwierząt zabija potworny krzemień, zabijający, lub chcący zabić wszystkie istoty wraz z bóstwami-zwierzętami<sup>605</sup>).

Grup 3: skandynawska, staroż. Wschodu i półn.-amerykańska.

## 24. Lecznictwo.

Marduk jest boskim lekarzem<sup>606</sup>), tosam Ozyrys<sup>607</sup>), Nanabosho posiada moc leczenia, uzdrawiania<sup>608</sup>), dostarczył ludziom środków leczniczych<sup>609</sup>), nauczył ich tańca leczniczego, najważniejszego środka magicznego przeciw chorobom<sup>610</sup>). Teharonhiawagon dał ludziom środki lecznicze<sup>611</sup>), uważany jest za twórcę towarzystwa egzorcystów, wypędzających choroby<sup>612</sup>). Heitsi-eibib jest nadprzyrodzonym lekarzem<sup>613</sup>).

Grup 3: starożytn. Wschodu, półn.-amerykańska i hotentocka.

## 25. Mądrość.

Marduk jest „mądry pomiędzy bogami“<sup>614</sup>), jest on „mądrością bogów“<sup>615</sup>). Samo imię Ormuzda, Ahuramazda (mazda-mądrość) oznacza mądrego boga. Nanabosho jest wszechwiedzący<sup>616</sup>), a taksamo Tezcatlipoca<sup>617</sup>). Heitsi-eibib jest mądrym bohaterem, przewidującym przyszłość<sup>618</sup>).

Grup 4: starożytn. Wschodu, półn.-amerykańska, środk.-amerykańska i hotentocka.

Ozyrys jest bogiem-sędzią, dał prawa ludziom. Taksamo Teharonhiawagon jest bogiem-sędzią<sup>619</sup>). Takimi są zapewne i niektóre inne z omawianych bóstw.

## 26. Kaczka - wysłanecem i bratem.

U Wielkorusów i niektórych ludów ugrofińskich kaczka jest wysłanecem bóstwa (na dno morskie po piasek), jego bratem i przeciwnikiem, ostatecznie ukaranym przezeń<sup>620</sup>). Kaczka jest wysłanecem

<sup>603</sup>) Turajew, *Klass. Wost.*, 251. <sup>604</sup>) Gölther, *Handb. germ. Mythol.*, 268. <sup>605</sup>) Spence, *j. w.* <sup>606</sup>) *Hast. Enc. s. Babyl.*, 312-a. <sup>607</sup>) Wundt, *Völkerpsychol.* II, Bd. III, 652. <sup>608</sup>) Skinner, *Associations and Ceremonies of the Menomini Indians*, *Anthrop. Papers of Amer. Museum of Natur. Hist.*, N.-York, XIII, P. 2, 198. <sup>609</sup>) *j. w.* <sup>610</sup>) Hewitt, *Nanab.*, 20—21. <sup>611</sup>) *Handb. N.-Am. Ind. s. White dog sacr.* 941-a. <sup>612</sup>) Hewitt, *Tehar.* 722. <sup>613</sup>) Hartland, *Hotent.* 823-a. <sup>614</sup>) *Hast. E. s. Babyl.* 312-a. <sup>615</sup>) Chantep. de Sauss., I, rozdz. o Marduku. <sup>616</sup>) Skinner, *Folkl. of Menom.*, 266. <sup>617</sup>) Krickeberg, *j. w.* 108. <sup>618</sup>) Schmidt, *Ursp. Gottesid.* *j. w.* 641. <sup>619</sup>) Hewitt, *Tehar.* 722. <sup>620</sup>) *p. w.*



bóstwa algonkińskiego na dno po piasek <sup>621</sup>), albo z zaproszeniem na ucztę <sup>622</sup>), bóg ten zwie ją bratem <sup>623</sup>). Kaczka okazuje nieposłuszeństwo a raczej opozycję względem niego, za co bóg ją karze, a pamiątka tej kary pozostała jej na wieczne czasy <sup>624</sup>). Taksamo w mitach Kutenai kaczka jest wysłańcem bóstwa (z zaproszeniem na ucztę) <sup>625</sup>), zarazem jest jego bratem <sup>626</sup>) lub bratankiem <sup>627</sup>).

Grup 3: słowiańska, ugrofińska i półn.-amerykańska.

## 27. Poświęcenie N. Roku.

W Babilonie święto Nowego Roku, podczas którego czczono śmierć i powstanie z niej bóstwa, poświęcono Mardukowi <sup>628</sup>), u Irokezów — Teharonhiawagonowi <sup>629</sup>).

Grup 2: staroż. Wschodu i półn.-amerykańska.

## 28. Związek z siecią.

Enlil-Marduk jako broń posiada m. i. ogromną sieć <sup>630</sup>), której znaczenie oczywiście nie jest orężne, a symboliczne. Nanabosho w micie stworzeniowym zarzuca wielką sieć <sup>631</sup>), sporządził on też olbrzymie siła.

Grup 2: staroż. Wschodu i półn.-amerykańska.

## 29. Nagły wzrost.

Teharonhiawagon rósł nagle <sup>632</sup>), taksamo i Heitsi-eibib <sup>633</sup>).

Grup 2: północ. -amerykańska i hotentocka.

(Na tle pokrewieństwa omawianych bóstw, pokrewieństwa opartego na całym szeregu wspólnych właściwości, może nie bez znaczenia będzie podobieństwo imienia bóstwa sumero-babilońskiego: N u s k u <sup>634</sup>), N u s z k u <sup>635</sup>) do imienia bóstwa mordwińskiego: N i s z k e <sup>636</sup>). To ostatnie imię probowano tłumaczyć rozmaicie, m. i. jako: niebieski, albo też jako połączenie wyrazu i n e — wielki z v e r b u m s z k a — rodzic.) <sup>637</sup>).

Jakkolwiek wiadomości do powyższych porównań czerpałem z materiału nader niejednolitego pod względem ilości danych dla poszczególnych ludów, m. i. najwięcej ich miałem dla grupy północ.-amerykańskiej, jakkolwiek więc wyniki mogą być w pewnej mierze przypadkowe, jednak poważna liczba (29) rozpatrywanych właściwości

<sup>621</sup>) Dähnhardt, Natursag., I. <sup>622</sup>) j. w. 62. <sup>623</sup>) Skinner, Folkl. Menom., 268. <sup>624</sup>) Skinner, Folkl. Menom., 269. <sup>625</sup>) Boas F., Kuten. Tales, 122—27. <sup>626</sup>) j. w. 287. <sup>627</sup>) j. w. <sup>628</sup>) Hast. E. s. Babyl. 314-a. <sup>629</sup>) Handb. N. Am. Ind. s. White dog sacr. 940—41. <sup>630</sup>) Turajew, Klass. Wost., 154, 228. <sup>631</sup>) Dähnhardt, Natursag. I, 82. <sup>632</sup>) Hewitt, Tehar. 721—22. <sup>633</sup>) Schmidt, j. w., 646. <sup>634</sup>) Turajew, Klass. Wost. <sup>635</sup>) Hast. E. s. Babylon., 313-a. <sup>636</sup>) Hast. E. s. Mordvins, 844. <sup>637</sup>) j. w.

bóstwa dodatniego, często bardzo swoistych, u 9 grup etnicznych tę przypadkowość ogranicza. Uderzające jest podobieństwo w zakresie charakterystyki owego bóstwa między starożytnymi Egipcjanami, Sumerami (i Babilończykami) oraz Persami z jednej strony, a niektórymi ludami indyjskimi Ameryki Półn. — z drugiej; posiadają bowiem aż 19 wspólnych rysów na ogólną sumę ich 29-u. Następnie najwięcej wspólności znajdujemy między północ.-amerykańskimi mitami a hotentockim — 16. Dalej między grupą Starożytn. Wschodu a hotentocką — 13, oraz między grupą ugrofińską i półn.-amerykańską — 12, następnie między słowiańską a północ.-amerykańską — 10 (nie licząc słowiańsko-ugrofińskich zgodności), między skandynawską i północ.-amerykańską — 8, wreszcie między ugrofińską grupą a grupą starożytnego Wschodu — 8. Wszystkie inne zestawienia 2 grup mają już mniej punktów wspólnych, względnie podobnych. Z zestawień 3-ch grup najwięcej rysów wspólnych mają: starożytn. Wschodu — półn.-amerykańska — hotentocka, bo 13, a następnie ugrofińska — starożytn. Wschodu — półn.-amerykańska — 8. Z 4-ch najwięcej wspólności znajdujemy u następujących: ugrofińskiej — starożytn. Wschodu — półn.-amerykańskiej — hotentockiej 6.

Wyniki owych zestawień silnie więc podkreślają stwierdzone już przedtem bliskie pokrewieństwo omawianej koncepcji u grup słowiańskiej i ugrofińskiej, słowiańskiej i półn.-amerykańskiej, skandynawskiej i półn.-amerykańskiej, ugrofińskiej i półn.-amerykańskiej, ugrofińskiej i starożytn. Wschodu, starożytn. Wschodu i półn.-amerykańskiej. Ale główne znaczenie tych zestawień polega na stwierdzeniu pokrewieństwa tam, gdzie ono w ogólnych ramach koncepcji nie było tak wyraźne i mogło się wydawać wątpliwe. Dotyczy to przede wszystkim podobieństwa mitu hotentockiego do skandynawskiego i lapońskiego: grupa skandynawska tyleż ma tutaj wspólności z grupą starożytn. Wschodu ile z hotentocką — 6, lapońska tylomaż rysami związana z hotentocką co i z grupą starożytn. Wschodu, a nawet z ugrofińską — 4-ma. Grupa indyjska najwięcej wspólnych właściwości ma z hotentocką — 6, następnie jednakowo z grupą ugrofińską, starożytn. Wschodu i półn.-amerykańską — po 5. Grupa środkowo-amerykańska najwięcej wspólności ma z północno-amerykańską i z hotentocką — po 7, a następnie z grupą starożytn. Wschodu — 5. Grupa słowiańska poza wymienionymi wyżej łączy się jeszcze z grupą starożytn. Wschodu 7-ma rysami i z grupą hotentocką — 5-ma.

Reprezentowane u największej ilości grup właściwości omawianego bóstwa, jak np. jego związek z niebem, drzewem, rogatość, wegetacyj-

ność, ciemniowy charakter matki etc. wraz z przedstawionemi w rozdziale I-ym rysami mitycznymi, np. walka z bratem bliźniakiem-wężem-kamieniem etc. przedstawia pewien element heroi-teistyczny wchodzący w skład, a często stanowiący „podkład” wielu bóstw i bohaterów Starego i Nowego Świata (np. Ozyrysa, Nanabosho, Heitsi-eibiba etc.).

Poza wspólnemi właściwościami bóstw dodatnich u wymienionych grup etnicznych trafia się analogja między niektórymi z szeregu owych bóstw i niektórymi z szeregu ich ciemniowych przeciwników, czyli niektóre cechy właściwe bóstwu dodatniemu odnajdują się u jego przeciwnika bądźto u tego samego ludu, bądź u innego. Pomijając powszechne w mniejszym lub większym stopniu mieszania się znaczeń, postaci, właściwości różnych postaci mitycznych, jak to zapewne rzecz się ma z poświęcaniem rena u Lapończyków nie tylko bóstwu drzewnemu, lecz i kamiennemu <sup>638)</sup>, albo z Agnim i Indrą <sup>639)</sup>, własności bóstwa pozytywnego znajduwane niekiedy u jego przeciwnika wywołane są związkiem ich wierzeniowym z tym samym przedmiotem. Zwłaszcza aztecki Quetzalcoatl posiada częściowo charakter bóstwa dodatniego, jest bowiem wyobrazicielem księżyca malejącego, a brat jego — przybierającego. Jest stwórcą jak i jego brat <sup>640)</sup>, udaje się ostatecznie na wschód, tak jak np. Nanabosho, wyobraziciel księżyca wogóle <sup>641)</sup>, (co jest odtworzeniem zachodu księżyca); ma się pojawiać na łodzi <sup>642)</sup> (sierpie księżycowym) <sup>643)</sup> etc. Przeciwnik Enlila-Marduka, Nergal, który oznaczał księżyc malejący, wpływał na płodność <sup>644)</sup> a ten wpływ przedewszystkiem przypisywany był Enlilowi-Mardukowi <sup>645)</sup>. O pozytywnych cechach Indry mówiłem wyżej <sup>646)</sup>; tutaj dodam, iż m. i. przybierał postać byka podobnie jak Agni; nazywany był „panem puharu” <sup>647)</sup>, może to jednak nie oznaczało bezpośredniego związku z naczyniem, tylko że (w pewnym okresie) był panem Agniego, „puharu bogów”.

Czasem naodwrot bóstwo świetliste, księżycowe dzięki „organicznej” łączności swej z nowiem otrzymuje niektóre cechy ciemniowe np. postać wężowatą etc. Ozyrys występuje w postaci wilka <sup>648)</sup> tak jak np. kamienny przeciwnik algonkiński <sup>649)</sup> etc. Co do rozcięcia czy złamania względnie złamania się bóstwa dodatniego, to w stosunku do rozcięcia i złamania jego przeciwnika zachodzi zasadnicza różnica, jako że bóstwo dodatnie powraca do dawnej postaci, podczas gdy jego przeciwnik zostaje przeważnie pocięty nazawsze, a części jego ciała zazwyczaj stają się czemś innem niż były. Oczywiście, że analogji wzajemnej między przedstawicielami obu szeregów (t. j. typu bóstwa dodatniego i typu bóstwa ujemnego) będzie bez porównania mniej, aniżeli pomiędzy poszczególnymi przedstawicielami jednego szeregu — i to właśnie jest rozstrzygające.

<sup>638)</sup> Ritchie Mc, Images, Hast. Enc., 149-a. <sup>639)</sup> p. w. <sup>640)</sup> Hast. E. s. Mexicans, 613. <sup>641)</sup> w mojej rękopiśm. „T. domin. group”. <sup>642)</sup> Siecke, Götterattribut., 79. <sup>643)</sup> p. n. <sup>644)</sup> Hast. E. s. Babylon. 312-b. <sup>645)</sup> p. w. <sup>646)</sup> p. w. <sup>647)</sup> Siecke, j. w. 181. <sup>648)</sup> Reinach, Orpheus, 31. <sup>649)</sup> p. w.



Tablica właściwości bóstwa dodatniego, wspólnych częściowo 9-u „grupom etnicznym“.

Grupy etniczne	Związek z drzewem	Związek z duchem zmarłych	Rogatość	Wegetacyjność	Niebiańskość	Stworzenie ziemi	Stworzenie ziemi z płasku	Pochłonięcie bóstwa	Śmierć i zmartwychwstanie	Święto śmierci i zmartwychwstania	Zrodzenie z dziewicy	Śmierć matki przy porodzie	Związek z życiem płciowym kobiety	Postać kobieca	Ciemniowy charakter matki	Wrogość matki i brata	Związek z łodzią	Związek z naczyniem	Związek z burzą	Kawalkowanie i spojenie bóstwa	Odnawianie się	Zmienność postaci	Najpierwszy z bóstw bojowników	Lecznictwo	Mądrość	Kaczka-brat i wysłaniec	Poświęcenie N. Roku	Związek z siecią	Nagły wzrost	Nr
Słowiańska	—			—	—	—	—	—				—					—		—							—				10
Ugrofińska	—		—	—	—	—	—					—			—	—	—	—	—	—						—				13
Lapońska	—	—	—		—									—					—											5
Skandynawska	—		—	—	—									—	—					—			—							9
Starożytnego Wschodu	—	—	—	—	—	—		—	—	—	—	—			—	—	—			—			—	—	—	—	—	—		20
Indyjska	—	—		—										—	—	—	—		—											6
Północno-amerykańska	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	28
Środkowo-amerykańska				—	—	—					—			—	—	—			—		—	—			—	—				8
Hotentocka	—	—	—	—	—			—	—		—	—		—	—	—		—			—	—		—	—				—	17
	7	5	7	7	9	5	3	4	3	2	4	4	2	2	6	5	4	5	5	2	3	3	3	3	3	4	3	2	2	2

## ROZDZIAŁ III.

## WYJAŚNIENIE KONCEPCJI DWU PRZECIWNÝCH BÓSTW.

## 1. Charakter ciemniowy przeciwnika bóstwa dodatniego.

Jego związek szczególny z ciemnością u Wielkorusów, Persów, Sumerów, Egipcjan i Indjan Ameryki Półn., z podziemiem u Wielkorusów, Ugrofinów i Sumerów, z morzem (pierwotnem) u Wielkorusów, Ugrofinów i Sumerów, z nowiem u Skandynawów, Egipcjan, Arjów indyjskich, Hotentotów i Wanyoro, z ostatnią kwadrą u Sumerów i Azteków.

Dla wyjaśnienia omawianego typu mitów należy przedewszystkiem przedstawić charakter wierzeniowy jego bohaterów. Przeciwnik bóstwa dodatniego, jak już wspomniałem w rozdz. I, u wielu ludów uważany był za istotę ciemniową. U *Wielkorusów* przeciwnikiem owym jest krzemień, góra, wąż i kaczką, przyczem wąż i kaczką wiążą się tam z górą. Wąż Gorynicz posiadający siedzibę swą m. i. w pieczarze podziemnej jest istotą podziemną. Kaczką jest tu istotą ciemniową nietyle jako djabeł, którego składniki wierzeniowe są bardzo różnorodne, ile jak to mamy w micie zaoneskim — jako przeciwstawiona czarną barwą białej barwie boga <sup>650</sup>). Wiąże się również z morzem pierwotnem (sprzed stworzenia ziemi), jako jego mieszkanka. Do rzędu wielkoruskich bohaterów związanych z górą, poza omówionymi dopiero, należy m. i. Baba Łatygorka, według dość przekonującego dowodzenia Afanasjewa przedstawiająca chmurę <sup>651</sup>); pozatem jako mieszkająca w podziemiu, jest istotą podziemną, a zarazem wiąże się z morzem pierwotnem jako pochodząca z morza „łatyrskiego“, które istniało jako jedyne na początku świata. U *Ugro-Finnów* mamy krzemień, kaczkę i węża, przyczem kaczką wiąże się z krzemieniem czy zastępującym go minerałem <sup>652</sup>). Kaczką ta jest istotą podziemną, jak to wyraźnie mamy u Mordwinów, gdzie taka sama jak u innych ludów ugrofińskich kaczką — djabeł i brat boży, biorący udział w stworzeniu ziemi — żyje w podziemnej pieczarze, albo w morzu pierwotnem, najpewniej jako bóstwo wodne <sup>653</sup>); podobnie jak np. potwór wodny, pan wód, u Indjan Kutenai, mieszkający w podziemnej pieczarze i we wodzie. Zarazem kaczką owa związana jest z bóstwem ziemi jako jego sługa <sup>654</sup>), a pierwotnie zapewne tożsamość. U *Skandynawów* kamień rzucony w Thora, będący już to ułamkiem zbroi kamiennego olbrzyma, już to samej jego osoby oznacza według prawdopodobnego tłumaczenia E. Siećke'go nów <sup>655</sup>), a więc i sam Hrungrir będący z tegoż materiału co nów, jest zapewne sam nowiem, czy ciemną częścią tarczy księżycowej, podobnie jak jego analog u Hotentotów <sup>656</sup>). *Staroperski* Aryman uosabia

<sup>650</sup>) patrz wyż. <sup>651</sup>) patrz wyż. <sup>652</sup>) p. wyż. <sup>653</sup>) p. wyż. <sup>654</sup>) Hast. Enc. s. Mordvins 846. <sup>655</sup>) p. niż. <sup>656</sup>) p. niż.

wszelkie zło i wszelką ciemność<sup>657</sup>). *Sumero-babilońska* Tamat uosabia ciemność, podziemie i morze<sup>658</sup>), jest mieszkanką morza pierwotnego (bo sprzed stworzenia świata); zaś Nergal wyobrażał pierwotnie księżyc malejący<sup>659</sup>). I *egipski* Set uważany był za uosobienie ciemności, chmury, przyczem przypisywano mu powodowanie zaćmienia jedynie księżycowego<sup>660</sup>), a więc musiał uosabiać nów, jako zjawisko według ogólnych pojęć ludowych tego samego początku co i zaćmienie księżycowe. *Indyjski* Indra był bóstwem nowiu, a zarazem wiatru i burzy<sup>661</sup>). U *Irokezów* potwór krzemienny nazywano Ciemnym, a prócz tego zarówno u tego ludu jak i u *Algonkinów* zwykle imię jego wiązało się z pojęciem ciemności<sup>662</sup>). U powyższych ludów, a taksamo u *Kutenai* i *Siuksów*, potwór ten był zarazem wcieleniem zimy<sup>663</sup>), która u tych ludów północnych naturalnie kojarzy się z ciemnością. *Azteccki* Quetzalcouatl wyobrażał księżyc malejący, wyobrażano go w odzieży węża, przedstawiającego morze, a przytem był bóstwem wiatru<sup>664</sup>). U *Hotentotów* zarówno kamień rzucony w głowę Heitsi-eibiba<sup>665</sup>) jak i sam ów przeciwnik bóstwa oznaczał według dowodzenia W. Schmidta — nów<sup>666</sup>). Kameleon *Wanyoro*, jako stały i naj-  
w a ż n i e j s z y przeciwnik księżycy<sup>667</sup>) musi oznaczać nów i ciemną część tarczy księżycowej.

Ów przeciwnik wyobraża więc wogóle ciemność, zaś w szczególności chmurę, podziemie, nów (i czarną część tarczy księżycy) albo księżyc malejący, który nieraz w mītach podobną do nowiu gra rolę. Poza tem wyobraża morze pierwotne. Otóż np. u Sumerów potęgi morza były potęgami podziemia czy też ciemności<sup>668</sup>), morze u Germanów<sup>669</sup>), u starożytnych Hebrajczyków<sup>670</sup>) i u Azteków<sup>671</sup>) wcielane było przez węża, najwybitniejszego prawie wszędzie ze zwierzęcych uosobień ciemności i podziemi. U Ugrofinnów kaczka była bóstwem wodnem i podziemnem, u Kutenai potwór wodny mieszkał w podziemiu i t. d. Do bardzo rozpowszechnionych bowiem na świecie wyobrażeń należy przedstawianie podziemia, a następnie często i nowiu, w postaci morza, którego mieszkańcami są istoty czy bóstwa podziemne, ciemniowe. Wyobrażenia takie powstały najpewniej na gruncie znajdowania wody pod ziemią, dotyczy to oczywiście w pierwszym rzędzie krain nadmorskich, nadrzecznych etc. Z drugiej strony nów bezpośrednio przyrównywany bywa do morza, w którym tonie księżyc względnie bohater księżycowy. Stąd to wiązanie i utożsamianie wody (morza etc.) z wężem, kawką, kamieniem, ziemią i innemi uosobieniami ciemności.

Postaci przeciwnika bóstwa dodatniego, kamień (góra) i wąż (kaczka).

Przeciwnik bóstwa dodatniego tej koncepcji związany jest albo z kamieniem (lub innym minerałem), albo z górą, albo z wężem, albo z kawką (lub jej odmianą wierzeniową). Związek góry z kamieniem

<sup>657</sup>) Gener P., La Mort (na różnych stronicach). <sup>658</sup>) p. wyż. <sup>659</sup>) p. w.  
<sup>660</sup>) Gener P., La Mort, 61. <sup>661</sup>) p. w. <sup>662</sup>) p. w. <sup>663</sup>) p. w. <sup>664</sup>) p. w.  
<sup>665</sup>) Schmidt, j. w. 648. <sup>666</sup>) j. w., 647. <sup>667</sup>) p. w. <sup>668</sup>) p. w. <sup>669</sup>) Golther,  
Handb. germ. Mythol., 178. <sup>670</sup>) p. w. <sup>671</sup>) p. n.



i skałą, ich częste utożsamianie i dominująca wzajemna równoważność wierzeniowa doprowadziła do wniosku, iż w obrębie omawianych mitów góra równa się skale i kamieniowi<sup>672</sup>). Podobnież kaczka jest jednoznacznikiem, zapewne zastępnikiem wierzeniowym węża<sup>673</sup>).

Związek kamienia z wężem w wierzeniach Słowian, Germanów, Rzymian, Arjów indyjskich, Hebrajczyków, Persów staroż., Sumerów, Egipcjan, Azteków, Irokezów i Polinezyjczyków.

A więc głównym przeciwnikiem omawianego bóstwa jest bądźto kamień, bądź wąż; czasem — u tego samego ludu — i kamień i wąż, czasem kamień związany z wężem. U *Polaków* węże wychodzące z uderzonego kamienia odpowiadają kaczcze (złemu duchowi) wychodzącej z uderzonej skały<sup>674</sup>) i prawdopodobnie wyjście ich z kamienia opiera się na uprzednim utożsamieniu węża z kamieniem tak jak tam na utożsamieniu kaczki ze skałą<sup>675</sup>). U *Skandynawów* walka Thora z kamieniem, może z krzemieniem (Hrungnir) i zwyciężenie go było najważniejsze z wszystkich walk i konfliktów tego bóstwa<sup>676</sup>), widocznie ów kamień przedstawiał głównego przeciwnika Thora. Mity skandynawskie mówią nam jeszcze o innym głównym przeciwniku tego bóstwa, o wężu światowym, z którym Thor stale walczy<sup>677</sup>) podobnie jak odpowiadające mu bóstwo u Algonkinów i Irokezów z krzemieniem. Jest to olbrzym<sup>678</sup>) podobnie jak kamień czy krzemień skandynawski, żyje w morzu światowym<sup>679</sup>), czyli pierwotnem — jak np. krzemień wielkoruski<sup>680</sup>), jest uosobieniem morza światowego<sup>681</sup>), a także, według J. Grimma, podziemia i ziemi na podstawie tłumaczenia jego imion (Iörmungandr i Midhgardsormr)<sup>682</sup>). Wąż ten leży w morzu pierścieniem dokoła świata i koniec ogona trzyma w paszczy; analogiczny doń wąż w mitach wielkoruskich również leżący w morzu pierścieniem około miasta, tak że głowa jego schodzi się z ogonem<sup>683</sup>), wiąże się z kamieniem: pośrodku tego miasta leży kamień, jest to „kamień węzowy”<sup>684</sup>). Wąż bajeczny *wielkoruski* (Goryniec etc.), pozatem związany z górą, która równa się kamieniowi, mieszka w skale, a także pod kamieniem<sup>685</sup>), co być może wskazuje na jego utożsamienie z kamieniem, skoro podobnie i estońskie „bóstwo kamienne” nietylko mieszka pod kamieniem ale i nazywa się: *Znajdujący Się Pod Kamieniem*<sup>686</sup>). (Nieco dalszy i może tu nie znaczący jest związek węża z kamieniem ałatyrem, który węże liżą, czerpiąc zeń zdrowie)<sup>687</sup>). Następnie według bajek wielkoruskich pod morzem znajduje się wąż ognisty w miedzianym domu<sup>688</sup>). W *Rig Vedzie* jest mowa o kamiennych domach (zankach) lub miastach węża<sup>689</sup>); i u Wielkorusów dom miedziany powstał zapewne z kamien-

<sup>672</sup>) patrz wyż. <sup>673</sup>) patrz wyż. <sup>674</sup>) patrz wyż. <sup>675</sup>) patrz wyż.  
<sup>676</sup>) Golther, Handb. deutsch. Mythol. <sup>677</sup>) Brockh. i Efr., Encykl. Słow. 1901 r., XXXIII, s. Tor. <sup>678</sup>) Golther, j. w. 178. <sup>679</sup>) j. wyż. <sup>680</sup>) p. wyż. <sup>681</sup>) Golther, j. w. 178. <sup>682</sup>) Afanasjew, II, 122. <sup>683</sup>) j. w. 549—50. <sup>684</sup>) j. w. 560. <sup>685</sup>) j. w. 528.  
<sup>686</sup>) Eisen, Esthn. Mythol., 81. <sup>687</sup>) Afanasjew, II, 560. <sup>688</sup>) j. w. 589—90.  
<sup>689</sup>) j. w. 530.

nego, a na podstawie przypuszczalnego wyparcia w wierzeniach przez miedź (jak i przez żelazo) krzemienia <sup>690</sup>), pewnie z krzemienno. Jest to wąż piorunowy, burzowy, a zatem tem większe prawdopodobieństwo, że jego dom jest pierwotnie z „kamienia piorunowego“ t. j. krzemienia <sup>691</sup>). W niektórych innych baśniach wielkoruskich i wogóle słowiańskich domy czy zamki węzowe zapewne pierwotnie kamienne przeobraziły się w złote i srebrne pałace lub państwa <sup>692</sup>), a jeszcze większej uległy zmianie czy mieszaninie wierzeniowej w baśniach niemieckich, w których pałace węzy okrażają jużto miedziane, jużto złote, już srebrne lasy <sup>693</sup>), a pozatem znajdujemy tam miedziane lub złote albo srebrne smoki. Miedź zapewne często pokrywała się w wierzeniach ze złotem dzięki podobieństwu, a właściwie jednakowości barwy obu metali dla niewycwiczzonego w odcieniach oka człowieka niecywilizowanego. Srebro znów często współwystępuje ze złotem jako drugi metal drogocenny i jako drugi symbol świetlistości. U Wielkorusów istnieje więc nietylko miedziany dom węza ale i miedziany wąż, co zapewne jest temsamem, tak jak u Arjów indyjskich dom węza i wąż są wyobrazicielami tego samego <sup>694</sup>). Występuje ów wąż miedziany, nazwany tu miedianica w jednym z zamówień; jest to najwidooczniej jakiś wąż kosmiczny, gdyż znajduje się w słupie miedzianym na morzu pierwotnem, przyczem słup ten obejmuje cały świat bezmała, skoro ciągnie się on „od wschodu do zachodu, od ziemi do nieba“ <sup>695</sup>), co przypomina mieszkającego w morzu pierwotnem węza Tiamat, uosabiającego pierwotną ciemność, z której dopiero powstały niebo i ziemia <sup>696</sup>), a także krzemień wielkoruski, wyjęty z morza pierwotnego, a który również musiał być wielki jak świat, skoro dopiero z niego powstały duchy niebios i duchy ziemi <sup>697</sup>), pierwotnie najprawdopodobniej uosobienia nieba i ziemi. Zapewne wąż miedziany w słupie miedzianym to szczyłek tego samego wyobrażenia co i wąż ognisty w domu miedzianym, i taksamo jak prawdopodobnie tamten, początkowo wąż miedziany był węzem krzemienno, z krzemienia. Zapewne w związku z węzem miedzianym, odpowiednikiem węza ognistego w słupie miedzianym pozostaje nazwa smoka (Drache) nadana mitycznemu słupowi ognistemu u Niemców. U tegoż narodu, jak już wspominałem, istnieje smok miedziany (a także złoty i srebrny, jak pewnie i u Wielkorusów, gdzie mamy złote i srebrne pałace węzowe). W folklorze europejskim, zapewne albo słowiańskim albo germańskim, gdyż Afanasjew, który cytuje to za Grohmammem, nie wymienia łudu, wąż leci po niebie jako rozpalona pałka żelazna <sup>698</sup>). Oczywiście mowa tu o „węzu ognistym“, piorunie („rozpalona“). Ze względu na przypisywanie krzemieniowi związku z piorunem <sup>699</sup>), jakież na prawdopodobne zastąpienie krzemienia przez żelazo w mitach <sup>700</sup>) oraz istnienie węza miedzianego w folklorze Słowian i Germanów, może i tu nie mamy do czynienia z prostem porównaniem, ale z porównaniem opartem na wierzeniowej łączności węza z żelazem, a początkowo z krzemieniem. W *Rig Vedzie* kamienne zamki węzy oznaczają chmury <sup>701</sup>), a więc chmura była wy-

<sup>690</sup>) p. w.    <sup>691</sup>) p. n.    <sup>692</sup>) Afanasj. II, 530.    <sup>693</sup>) j. w.    <sup>694</sup>) p. n.  
<sup>695</sup>) Afansj. II, 527 odn.    <sup>696</sup>) p. w.    <sup>697</sup>) p. w.    <sup>698</sup>) Afanasj. II, 527—28.  
<sup>699</sup>) p. n.    <sup>700</sup>) p. w.    <sup>701</sup>) p. w.



obrażana w postaci kamienia względnie bloku kamiennego, a z drugiej strony sam wąż wyobraża chmurę<sup>702</sup>). A więc tu kamień i wąż jedno wyobrażają i dlatego wiążą się ze sobą. *Starożytni Hebrajczycy* czcili węża miedzianego przechowywanego w świątyni jerozolimskiej. Według tradycji był on „uczyniony“ przez Mojżesza celem leczenia ludzi od ukąszeń węży<sup>703</sup>). Może to również pozostałość wierzenia o wężu kamiennym czy metalowym, jako istocie kosmicznej na początku świata. Lecznicze znaczenie przypisywano taksamo wielkoruskiemu wężowi miedzianemu w słupie miedzianym, gdyż wzywano go (w zamówieniu) przeciw chorobom<sup>704</sup>). Wąż to jeden z pospolitych posiadaczy środków leczniczych w mitologii; krzemieniowi również nadają powszechnie znaczenie lecznicze. Ale u węży i krzemieni czy kamieni naszej koncepcji nie zauważyłem charakteru leczniczego, który naodwrot posiada u niektórych ludów bóstwo dodatnie. Można by przypuszczać, iż węże miedziane, wielkoruski i niemiecki, są echem biblijnego węża miedzianego, gdyby nie to, że podobne do węża miedzianego w miedzianym słupie lub do węża ognistego w miedzianym domu wyobrażenia istnieją nie tylko w europejskim folklorze, ale np. u rigvedyckich Indusów, gdzie wąż mieszka w kamiennym zamku; wierzenia o równającej się wężowi kaczce również miedzianej mamy u Mordwinów<sup>705</sup>), a o innych kaczkach kamiennych czy metalowych u innych ludów ugrofińskich i zapewne słowiańskich, ałtajskich etc.<sup>706</sup>). Musiały więc te wszystkie bliskie sobie wyobrażenia rozwinąć się ze wspólnego pnia. Wąż prawdopodobnie wiązał się z kamieniem u Hebrajczyków<sup>707</sup>), a taksamo wiązał się najprawdopodobniej z kamieniem, jeżeli nie specjalnie z krzemieniem, u *starożytnych Persów i Egipcjan*, a może i u *Sumerów*<sup>708</sup>). U *Polinezyjczyków* na wyspie Banks matka bóstwa, bardzo przypominającego bóstwo dodatnie naszej koncepcji, m. i. walczącego z własnym bratem, związanego z drzewem, stwarzającego ziemię etc.<sup>709</sup>), więc mniej więcej analogiczna do węża Tiamat, jako do matki lub babki bóstwa dodatniego<sup>710</sup>), a także do równoznacznych wężowi zwierząt<sup>711</sup>) — żaby u Indjan Kutenai i kaczki u Indjan Winnebago, babek bóstw dodatnich<sup>712</sup>), jest kamieniem<sup>713</sup>). U *Irokezów* mieliśmy w postaci głównego przeciwnika bóstwa krzemień i węża, który zdaje się być pierwotnie postacią owego krzemienia, a może raczej drugą postacią potwora mitycznego, którego jedną jest krzemień<sup>714</sup>). U *starożytnych Meksykańczyków* już w samem imieniu przeciwnika bóstwa dodatniego *Drogocennokamienny wąż* (z niemieckiego przekładu tego imienia: Edelsteinschlange)<sup>715</sup>) mamy połączenie węża z drogocennym kamieniem. U *starożytnych Rzymian* czy u innego ludu starożytnego — według Plinjusza, który to słyszał z ust Sotaka — perski kamień „drakonit“ czyli „drakoncja“, a więc nazwą związany ze smokiem, otrzymuje się z zastygłego mózgu smoka; mózg ten zamienia się w kamień, wtedy gdy utnie się głowę żywemu zwierzowi<sup>716</sup>). Wielkorusi i nie-

<sup>702</sup>) Afanasjew, II, 528. <sup>703</sup>) Reinach, Orpheus, 202. <sup>704</sup>) Afanasjew, II, 527 odn. <sup>705</sup>) p. w. <sup>706</sup>) p. w. <sup>707</sup>) p. n. rozdz. IV. <sup>708</sup>) p. w. <sup>709</sup>) Ratzel, Narodowiedzenie, (przekł. rosyjski) 307. <sup>710</sup>) p. w. <sup>711</sup>) p. w. <sup>712</sup>) p. w. <sup>713</sup>) Ratzel, j. w., 307. <sup>714</sup>) p. w. <sup>715</sup>) Krickeberg, j. w. <sup>716</sup>) Klin-ger, Żiwotnoje w antycz. sujewierji, 164.



które inne ludy europejskie także opowiadają o wężach mających w głowie jakieś światliste t. zw. w folklorze wielkoruskim „samocwienyje“ kamienie<sup>717</sup>). Podobnie główny równoznacznik wierzeniowy węża, żaba, a właściwie jeden z jej gatunków, „żaba rogata“ ma według naszego ludu posiadać w „czubie“ na głowie kamień; jest to „żabi kamień“, który w czubie głowy żabiej rośnie<sup>718</sup>). Niemcy nazywają ją „kamienną (Steinkröte)“<sup>719</sup>). Może i wąż o kamieniu w głowie jest gdzieś indziej poprostu wężem „kamiennym“, tak jak poza ową żabą, skandynawski Hrungr lub irokezki Tawiskaron, posiadające kamień w ciele, — ten ostatni także i głowę ma z kamienia („jak krzemienna strzałę“), — są zarazem kamiennymi potworami<sup>720</sup>). Klinger, który podaje powyższe wierzenia o kamieniach w głowach węży, pisze jak następuje: „dziwne wierzenie, że smoki i węże zawierają w sobie drogocenne kamienie, należy być może uważać za wypaczenie (iskażenie) wyobrażenia, że w zawiadywaniu tych stworzeń znajdują się bogactwa“<sup>721</sup>). Może między powyższymi wężami: amerykańskim a antycznym i wielkoruskim zachodzi jakaś łączność — wtedyby związek ich z drogocennymi świecącymi kamieniami miał jakieś osobliwe znaczenie. Myślę jednak, że te drogocenne kamienie w głowie wężej (jak i niedrogocenne w głowie żabiej) nie spowodowane są zawiadywaniem przez węże bogactwami, choćby skarbami podziemnymi, które przede wszystkim ma Klinger na myśli, ileż dość rozmaity związek węża mitycznego z kamieniem jest bardzo szeroko — i w świecie antycznym i u Słowian i gdzieś indziej jeszcze — rozprzestrzeniony. Ale związek z kamieniem przetworzył się niezawodnie w związek z metalem nietylko dzięki zastąpieniu w użyciu kamienia (krzemienia) przez metale, ale i naskutek odwiecznego wiązania węży z ziemią, a przez to związku ich z bogactwem podziemnym, które stanowiły głównie metale, od czasu ich wydobywania, co przez Klingera wysuwane jest jako jedyny powód wiązania węży z metalem<sup>722</sup>) (a więc zupełnie niezależnie od wiązania ich z kamieniem). Drogocенność i światlistość tych kamieni stanowi może odmianę, a raczej przeinaczenie pod wpływem jakichś czynników zwykłego związku węża z kamieniem.

Obie postaci rzeczzonego przeciwnika bóstwa, wąż i kamień, mają tu oczywiście jedno znaczenie. Co do znaczenia węża mitycznego, to u ogromnej większości ludów, wliczając i omawiane w zakresie naszego mitu, dominuje charakter ciemniowy węża — gad ten w mitologii uosabia bądź ciemność wogóle (np. Tiamat), bądź podziemie i ziemię<sup>723</sup>), bądź chmurę<sup>724</sup>), bądź morze (np. u Germanów morze światowe nazywane było wężem)<sup>725</sup>), bądź nów i zaćmienie, ale głównie księżycowe, i to taksamo np. w starożytnym Egipcie<sup>726</sup>), jak w Indonezji, gdzie tylko zaćmienia księżycowego dotyczy nazwa naga-non, co znaczy: wąż połyka<sup>727</sup>). Dzięki związkowi swemu z ziemią wąż po-

<sup>717</sup>) j. w., 173. <sup>718</sup>) Linde, Słown. jęz. polsk. s. Żaba. <sup>719</sup>) j. w. <sup>720</sup>) p. w. <sup>721</sup>) Klinger, j. w. 164. <sup>722</sup>) Klinger, Żiwotn. w ant. sujew., 173—174. <sup>723</sup>) j. w. <sup>724</sup>) Afanasjew, II, 528. <sup>725</sup>) Golther, Handb. deutsch. Mythol., 178. <sup>726</sup>) p. w. <sup>727</sup>) Maass A., Sterne und Sternbilder im malaiisch. Archipel, Zeitschr. f. Ethnol., 1921 r., t. 52, str. 61.

wszechnie bywa wcieleniem duszy zmarłego<sup>728</sup>). Pozatem wciela i inne przedmioty czy zjawiska, np. księżyc, słońce etc., ale wyobrażenia te o wiele mniej są powszechne od skojarzeń jego z ciemnością i ziemią, przyczem z owym świetlistym charakterem węża współwystępuje podstawowy jego charakter ciemniowy.

Charakter ciemniowy kamienia w wierzeniach Słowian, Bałtów, Germanów, Greków, Arjów indyjskich, Indjan Ameryki Północnej, Hotentotów i Polinezyjczyków.

Już na podstawie analogji kamienia u jednych ludów do węża u innych należy przypuszczać o takimże jak węża, a więc przeważnie ciemniowym charakterze owego kamienia. Z drugiej strony równoznaczność kamienia i góry, która często występuje w charakterze ciemniowca, częściowo również przemawiałaby za ciemniowością kamienia.

W gadce *polskiej* z Kieleckiego kamień zostaje przeklęty przez Jezusa, co świadczy o jego znaczeniu ciemniowem u naszego ludu. W jednym z *małoruskich* zamówień (przeciw bólowi zębów) występują trzej bracia: na wyspie dąb, na morzu niebieski kamień, na niebie księżyc. Bracia owi oznaczają najprawdopodobniej 3 fazy księżyca, jak na to wskazują warjanty tego zamówienia, gdzie obok księżyca występują pospolite wcielenia księżycowe, np. zając i rak etc. Księżyc występujący „we własnej osobie“ oznacza spośród faz — pełnię lub — mniej prawdopodobnie sierp księżycowy. Natomiast ów kamień nie przedstawia sierpa ze względu na nieodpowiadający przeciętnemu kamieniowi kształt jego, ani pełni — wobec obecności w tem zamówieniu księżyca nieosłoniętego żadnem ze swych wcieleń, jest więc najprawdopodobniej nowiem. Jest ów kamień niebieski, a więc barwy nieba lub morza, które nieraz według wierzeń ludowych zdają się pochłaniać księżyc, oznaczając przeto nów. *Niemcy* nazywają „kamienną ropuchą“ (Steinkröte) żabę, w której głowie znajduje się według *naszego* ludu kamień<sup>730</sup>), a więc kamień łączy się tu z takim samym ciemniowym tworem jak wąż. *Skandynawski* olbrzym kamienny, z którego pochodzą kamienie, podobnie jak z irokezkiego kamiennego potwora, nazywał się „Wiatr-Słota“<sup>731</sup>), a więc był istotą ciemniową. Według Eddy wiemy, istoty przeważnie ciemniowe, związane z chmurami etc., przemieniły się w skały, a przeważnie ciemniowa Berhta jest cała z żelaza<sup>732</sup>), które zastąpiło kamień sprzed metalowej epoki, pewnie krzemień, jak starałem się wykazać wyżej. Według *Sieckiego* kamień (w pewnym micie) oznacza nów m. i. u Skandynawów, Bałtów i Greków. Na podstawie porównań warjantów *litewskiej* i *łotewskiej* pieśni, czego jednak nie będę przytaczał, dochodzi on do wniosku, iż tam „nów przedstawiony zostaje, jako trafienie a nawet przykrycie kamieniem księżyca“<sup>733</sup>). Tłumaczenie to rozszerza na analogiczne mity — *skandynawski* o rzuceniu kamienia w głowę Thora i *grecki* o przykryciu cięż-

<sup>728</sup>) Klinger, j. w., 155—157. <sup>729</sup>) patrz wyż. <sup>730</sup>) patrz wyż. <sup>731</sup>) Kolb., Krak. III, 188—89. <sup>732</sup>) Afanasjew, III, 592. <sup>733</sup>) Siecke, Göttertrib., 25—26.



kim kamieniem głowy Hydry, a nawet na mīt o przeobrażeniu bogini księżycowej Niobe w kamień<sup>734</sup>). Również mitolog Lesman uważa, iż wątek przedzierzgnięcia się potwora w kamień w wierzeniach *arjo-europejskich* równa się „stawaniu się z białego czarnym“ w odniesieniu do księżyca<sup>735</sup>). Jednak przedzierzganie się w kamień, jak przeobrażanie się w jakikolwiek przedmiot wierzeń może być także oznaką tożsamości obu. Podobnież kamień rzucony (w bóstwo) u *Hotentotów* tłumaczy W. Schmidt jako nów<sup>736</sup>). Analogję do rzucenia kamienia w księżycowego bohatera, w którym kamień jakiś czas pozostaje, mamy np. u Algonkinów, gdzie rzucone zostaje na księżyc wcielenie ziemi (babka bohatera księżycowego)<sup>737</sup>), co oczywiście pokrywa się z nowiem. Ale obok tego mamy i rzucanie na owe ciało niebieskie przedmiotów i istot nieciemniowych, a wcielających księżyc, otóż wcielenia księżycowe wiązane są z księżcem najrozmaiciej, m. i. mają się znajdować na tej bryle niebieskiej, i wątek rzucenia na księżyc przedmiotu wcielającego księżyc jest najpewniej owego znajdowania się wytłumaczeniem. U *Arjów indyjskich* kamienne zamki lub kamienne miasta wyobrażają chmury<sup>738</sup>). U grupy *północno-amerykańskiej* krzemień zwany jest Zimą albo także gdzieniedzie: Mróz - Szron - Lód i t. p.<sup>739</sup>). Otóż u Finnów występuje taksamo nazywany potwór, mianowicie: Szron - Mróz (Rahkoi), który „czyni księżyc czarnym częściami“<sup>740</sup>), a więc jest uosobieniem ciemnej tarczy księżycowej i nowiu; zapewne więc i ów krzemień z mītów północno-amerykańskich nie tylko jest ciemniowy<sup>741</sup>), ale w szczególności wciela nów. U *Polinezjczyków* babka bóstwa, bardzo pokrewnego bóstwu dodatniemu naszej koncepcji, odpowiadająca jego ciemniowej matce lub babce, jest kamieniem<sup>742</sup>).

Charakter księżycowy kamienia w wierzeniach Słowian, Germanów, Greków, Arjów indyjskich, Babilończyków i mieszkańców Afryki południowej.

Kamień w mitologii wielu ludów nie tylko obrazuje nów i ciemną część tarczy księżycowej, ale również i księżyc świetlisty. Częstokroć bowiem tarcze księżycowe — biała i czarna uważane są za posiadające taką samą formę albo będące z takiego samego materiału. Więc czasem i tam, gdzie kamień oznacza księżyc, nów będzie również wyobrażany przez kamień. Według Lesmana kamień młyński w bajkach i mītach *arjoeuropejskich* oznacza księżyc<sup>743</sup>). U starożytnych Greków kamieniowi o nazwie księżycowej *selenites* przypisywano zdolność od-

<sup>734</sup>) j. w. <sup>735</sup>) Lesman H., Aufgaben und Ziele d. vergleichend. Mythenforschung, Mytholog. Bibliothek, r. 1908, Leipzig, I, Heft IV. <sup>736</sup>) p. w. <sup>737</sup>) w mojej rękopiśm. „T. dom. group“. <sup>738</sup>) Afanasjew, II, 530. <sup>739</sup>) Curtin J., Seneca Myths, Annual Rep. of Bureau of Am. Ethn., Bullet. 59. <sup>740</sup>) Krohn K., Finns, Hast. Enc., 25. <sup>741</sup>) p. w. <sup>742</sup>) p. w. <sup>743</sup>) Lesman, Aufgaben u. Ziele d. vergleich. Mythenforsch., 39.



bijania blasku rosnącego i malejącego księżycy<sup>744</sup>), był to więc symbol tego ciała niebieskiego. W wierzeniach *indyjskich* „łysy“ kamień płodności związany był z bóstwem księżycowem (i ciemniowem) Śiwą<sup>745</sup>), przyczem łysina i płodność w mitologii m. i. i indyjskiej wiąże się szczególnie z księżycem. Napewno i *babilońskie* o tem samem znaczeniu kamienia porodowe bogini pierwotnie księżycowej Isztar wiązały się wprost z księżycem, jako najważniejszym patronem porodu. W *Afryce południowej* na cześć księżycyca układano stos kamieni<sup>746</sup>). W zamówieniu *wielkoruskim*<sup>747</sup>) „srebrny kamień“ współwystępuje m. i. z tak wyraźnym symbolem księżycyca jak srebrny łuk bez cięciwy (sieriebrianoj łuk bieztietiwnoj). Łuk (oczywiście nie pasterski refleksyjny) ze względu na kształt jest częstym atrybutem bóstw księżycowych, zwłaszcza srebrny ze względu na barwę, a to iż jest bez cięciwy, zupełnie wyraźnie określa jego symbolikę księżycową. Obok łuku mamy tam srebrną strzałę bez pierza; srebrną strzałę znamy jako obraz sierpa księżycowego u niektórych ludów, to iż jest bez pierza, bardziej ją doń upodabnia. Obok łuku i strzały, wyobrażeń sierpowatych faz księżycowych znajduje się tam ów srebrny kamień, a także srebrna wyspa zapewne jako wyobraziciele pełni, a może i niedopełni, oraz srebrny człowiek, zapewne istota księżycowa, wzywana do ostrzeliwania z owego srebrnego łuku ową srebrną strzałą wszelkich rzuconych uroków (pritchi, prizory, uroki) chorób [pieriłomy (złamania), gryzi (przepukliny), padiezi (pomory), udary (uderzenia), postrieły (dusz-nice)] i złych duchów (wsiakuju nieczist'). Otóż w innem zamówieniu przeciw chorobom (przepuklinie, „chorobom“, uderzeniom, bólowi zębów, łamaniu i robakom) wzywany jest wprost księżyc wzrastający „mład mołod miesiac“<sup>748</sup>). Pomijam księżycowy według mnie charakter bajecznego kamienia „ałatyria“ u Wielkorusów, gdyż udowodnieniu jego znaczenia wierzeniowego poświęciłem osobną pracę (nie-wydaną). Aryczycy według Afanasjewa uważali słońce m. i. za ognisty kamień<sup>749</sup>). W jednym z najstarszych zabytków *anglosaskich* odpowiedź na pytanie „co to jest słońce“ brzmi następująco: Słońce to ognisty kamień<sup>750</sup>). Tam gdzie słońce uważane jest jako kamień, tembardziej księżyc musi wydawać się kamieniem, dlatego też różne mityczne „białe kamienie“ odnoszą się najpewniej do księżycy a nie do słońca.

Piorunowy i burzowy charakter wierzeniowy krzemienia m. i. u Ugrofinnów, Słowian, Bałtów, Germanów, Greków, Arjów indyjskich i Indjan Ameryki Półn.

Owym kamieniem — przeciwnikiem u grup słowiańskiej, ugrofińskiej i północno-amerykańskiej był przeważnie krzemień, a możliwe, że i wszędzie indziej<sup>751</sup>). Użycie w mitach tego kamienia zapewne za-

<sup>744</sup>) Roscher W., Lexic. d. griech. und römisch. Mythol., 3163. <sup>745</sup>) Relig. d. Gesch. u. Gegenw. II, 506. <sup>746</sup>) Sumcow N., Zajac w narodnoj słowiesnosti, r. 1891, 74. <sup>747</sup>) Rybnikow, Pieśni, IV, 261. <sup>748</sup>) j. w. 262. <sup>749</sup>) Afanasjew, I, 214. <sup>750</sup>) j. w. <sup>751</sup>) j. w.

znacza piorunowy i wogóle burzowy charakter przeciwnika bóstwa obok ogólnie ciemniowego. Uosobienia burzy i pioruna przez ich związek z ciemnością zaliczają się najczęściej do istot ciemniowych, których władcami okazują się zazwyczaj istoty świetliste; oczywiście trudno tu przeprowadzić linię demarkacyjną — oba rodzaje postaci mitycznych dzięki związkowi wzajemnemu często się ze sobą mieszają. Krzemień wiąże się z burzą i piorunem napewno dzięki swej ogniodajności. Ta jego cecha występuje zarówno w nazwach jak i w mitach. Np. niektóre jego nazwy *słowiańskie*: ognijk (vind.), kżeszadnik (łużycka), kreśatni kameń (chorwacka), ogniewik (staro-bułgarsko-słowiańska)<sup>752</sup>; *niemiecka*: feuerstein, *grecka*: pyromachos. *Guatemalski* mit opowiada, iż bóstwo Tohil wyobrażone przez krzemień dało ogień potrząsaniem swych sandałów<sup>753</sup>. Możliwość wykrzesania ognia z krzemienia rodzi przypuszczenie o znajdowaniu się w nim ognia, np. *wielkoruskie* przysłowie powiada: „W czełowiekie dusza, czto w kriemnie ogoń“<sup>754</sup>). Według wielkoruskiej bajki w czasie gdy woda i ogień walczyły ze sobą, ogień ukrył się w krzemieniu, skąd go uderzeniem żelaza wywołują<sup>755</sup>). Z krzemienia widać przerzucono ową właściwość na pojęcie ogólniejsze, dając początek przysłowiu wielkoruskiemu: ogień śpi w kamieniu<sup>756</sup>). Jak rzekłem, krzesalność krzemienia powoduje jego związek z piorunem i burzą. U *Ugrofinów* jest on „ognistym kamieniem“ boga Ukko<sup>757</sup>), gromowładcy<sup>758</sup>), przyczem za ognisty kamień uważa także lud czeski błyskawicę<sup>759</sup>). W Ameryce Północnej, według wierzeń Indjan Pawnee krzemień bierze początek głównie z błyskawicy<sup>760</sup>), według Cherokee (czy może sąsiedniego ludu) krzemień, a także i kamień, najwidoczniej przerzut z krzemienia, to emblematy pioruna<sup>761</sup>). Lud niemiecki wiąże krzemień z burzą<sup>762</sup>), m. i. podobnie jak Pawnee uważa, że pochodzi on z burzy, że to pocisk piorunowy (donnerkeil)<sup>763</sup>); gdy dzieci bawią się na wiosnę wieloma krzemieniami, oznacza to ciężkie burze w lecie<sup>764</sup>). Krzemienne siekiery gładzone Saxo Gramatyk określa jako kamienie albo młotki Jowiszowe; uważane były one za „kamienie piorunowe“<sup>765</sup>). *Niemcy* nazywają je podobnie jak i zwykle krzemienie pociskami piorunowymi czyli pociskami Thora<sup>766</sup>), a tak samo i młotami piorunowymi (donnerhämmer, blitzhämmer)<sup>767</sup>). *Grecy* również łączyli je z piorunem, nazywając k e r a u n i a<sup>768</sup>). I w *Indjach* narzędzia krzemienne uważane są za strzałki piorunowe<sup>769</sup>).

A więc krzemień — surowiec czy narzędzie — uważany był za piorunowy kamień, piorunową strzałę czy pocisk albo za młot piorunowy. Kamień, strzała lub młot to atrybuty bóstw gromowładczych, najwidoczniej jako wyobrażenia pioruna. Zupełnie zrozumiałe jest przyrównanie, więc i uważanie błyskawicy za strzałę, zaś grzmotu za

<sup>752</sup>) Linde, Słow. jęz. pols. s. Krzemień. <sup>753</sup>) Spence L., Hast. Enc. s. Cherokee. <sup>754</sup>) Dal, Tołkow. Słow. s. Kriemień. <sup>755</sup>) Afanasjew, I, 255. <sup>756</sup>) j. w. <sup>757</sup>) j. w. 256. <sup>758</sup>) p. w. <sup>759</sup>) Afanasj., I, 789. <sup>760</sup>) Dorsey G., Pawnee Mythology, 178 odsył. <sup>761</sup>) Spence L., Cherokee. <sup>762</sup>) Handwörterbuch d. deutsch. Aberglaubens s. Kieselstein, IV, r. 1931—32, 1308. <sup>763</sup>) j. w. <sup>764</sup>) j. w. <sup>765</sup>) Reinach, Orpheus, 143. <sup>766</sup>) Afanasjew, I, 523. <sup>767</sup>) Reinach. Orph., 143. <sup>768</sup>) j. w. <sup>769</sup>) Gardner P., Hast. Enc. s. Stones (Indian).



uderzenie młota. Ponieważ ogień piorunowy ostatecznie zanika, lud wynajduje go, względnie ogniste strzały i młoty, w kamieniach, spośród których brany jest pod uwagę przedewszystkiem ten, co ogień zdaje się w sobie zawierać, a więc krzemień, także w postaci paleo- lub neolitycznych narzędzi krzemiennych, zwłaszcza siekierek, które zarazem — o ile są bez obsady — przypominają młoty bez trzonek, a następnie, ze względu na formę strzałkowatą, czy raczej dziłowatą, belemnity (skamieliny uważane są przez lud za kamienie). Te ostatnie głównie, obok krzemienia, uważane są za „strzałki piorunowe“. Mają to być więc wszystko zastygłe pioruny. Z tego zapewne powstała myśl, na pierwszy rzut oka dziwna wobec zygzakowatej formy pioruna (pomi- jam jako niezmiernie rzadki piorun kulisty), że piorun jest kamieniem. Np. u *nas* (w Olkuskim) uważają piorun za kamień<sup>770)</sup>, lud *czeski* wierzy, że błyskawica to kamień ognisty<sup>771)</sup>, *sanskryckie* a ś m a n równające się a ś a n i znaczy kamień i błyskawica, co według Afanasjewa odpowiada greckiemu a k m o n, którym był Zeus uzbrojony<sup>772)</sup>. W *Kijowie* około 980 r. stał drewniany bałwan Pieruna, trzymający kamień piorunowy<sup>773)</sup>, czyli innemi słowy piorun w postaci kamienia. Podobnie Strykowski opisuje, iż bałwan *Perkunasa* trzymał kamień naksztalt pioruna pałającego<sup>774)</sup>. Piorun pojęty jako kamień występuje wszędzie tam, gdzie krzemień wiązał się z piorunem jako jego emblemat czy jego kamień pocisk, strzała a pewnie i młot, a także zapewne gdzie wiązał się z nim jako pochodzący z pioruna czy błyskawicy, a więc u *Niemców, Ugrofinnów, Indusów, Indian Cherokee*<sup>775)</sup> i pewnie u *Indian Pawnee*<sup>776)</sup>. Wyliczenia ludów w tym ustępie opierają się na bardzo szczupłej liczbie danych, nie dających nawet w przybliżeniu obrazu całości.

Może przeciwnik bóstwa pozytywnego u Ugro-Finnów w postaci krzemiennej kaczki<sup>777)</sup> to ptak piorunowy, z jakim waleczy np. bohater dodatni Yaukūēikam u Indian Kutenai<sup>778)</sup>. Podobnie jak owa kaczka jest przeciwnikiem i zarazem pomocnikiem bóstwa dodatniego, tak samo np. piorun jest pomocnikiem, służką skandynawskiego bóstwa dodatniego jako gromowładcy, który zarazem prowadzi z nim jako z olbrzymem Thrymrem (thrymr-piorun) walkę<sup>779)</sup>. Gaunab hotentocki, odpowiednik Nama, hotentockiego Ga-Goriba<sup>780)</sup>, owego przeciwnika bóstwa dodatniego, związany jest z błyskawicą i piorunem. Może więc kamieniem, z którym był Ga-Gorib związany, jest również krzemień. Toby potwierdzało przypuszczenie, że wszędzie powyżej kamiennym potworem jest zasadniczo krzemień<sup>781)</sup>.

Nic dziwnego, że ciemniowy przeciwnik wiąże się z piorunem, skoro przez ciemność i chmurę kojarzy się m. i. z burzą.

Przy stwierdzaniu ciemniowego charakteru poszczególnych przeciwników bóstwa dodatniego ominięci zostali *wielkoruscy*: krzemień, bohater-góra (Gorynia etc.) i kamienny „Złoj Tatariszczę“, *polski bo-*

<sup>770)</sup> Ciszewski, Lud roln.-górn., (3). <sup>771)</sup> Afanasjew, III, 789. <sup>772)</sup> j. w., I, 253. <sup>773)</sup> Reinach, Orpheus, 158. <sup>774)</sup> Afanasjew, I, 256. <sup>775)</sup> p. w. <sup>776)</sup> p. w. <sup>777)</sup> p. w. <sup>778)</sup> Boas F., Kutenai Tales. <sup>779)</sup> Schroeder, Arische Rel., II, 630. <sup>780)</sup> Schmidt, j. w. 657. <sup>781)</sup> p. w.

hater-góra (Waligóra), *estoński* wąż, *lapońskie* kamienne bóstwo, *altajska* kaczka i *irokezki* wąż, co do których bezpośredniej ciemności brakło mi dowodów. Wymienionych wyżej przeciwników w postaci kamienia (krzemienia) i węża wiązać nie może z całą pozostałą większością przeciwników w postaci kamienia (krzemienia) i węża, widomie ciemniowych, inny poza ciemniowym (i burzowym), charakter wierzeniowy kamienia i węża. Potwierdzają to i pewne głównie drugorzędne, względy. Otóż wielkoruski krzemień, pojęty nie jako martwy kamień, ale jako potwór mityczny, był mieszkańcem morza pierwotnego (sprzed stworzenia ziemi)<sup>782</sup>). „Tatariszczę“ jest złą istotą. Wąż estoński jest zupełnym analogiem węża sumeryjskiego, uosabiającego ciemność, podziemie i morze pierwotne<sup>783</sup>). Lapońskie kamienne bóstwo analogiczne jest do skandynawskiego potwora kamiennego, oznaczającego nów<sup>784</sup>). Altajska kaczka jest mieszkanką morza pierwotnego i analogiem (jako przeciwnik i brat boży, biorący udział w stworzeniu ziemi) ciemniowych kaczek — ugrofińskiej i wielkoruskiej<sup>785</sup>). Wąż irokezki, pan wód, analogiczny jest do ciemniowych węży Wschodu Starożytnego<sup>786</sup>). Pomijam kamienie *Guarani*, gdyż odnośny mit tego ludu różni się znacznie od reszty rozpatrywanych w niniejszej pracy.

## 2. Element słoneczny w charakterze wierzeniowym przeciwnika bóstwa dodatniego u Skandynawów i Egipcjan.

U Skandynawów i Egipcjan starożytnych przeciwnik bóstwa dodatniego nietylko wiąże się z ciemnością, ale prawdopodobnie u pierwszych i napewno u drugich, ze słońcem. W pieśni litewskiej analogicznej do *staroskandynawskiej* sagi, rzucającym kamień w księżyc tak samo jak Hrungnir rzucał go w Thora jest słońce<sup>787</sup>), a w warjancie córa słońca<sup>788</sup>), równająca się słońcu, tak jak syn boga czy księżyc równa się tam bogu czy księżycowi<sup>789</sup>). Może za rys słoneczny charakteru Hrungnira należy uważać posiadanie przezeń żółtej tarczy. U Egipcjan wąż Set był bóstwem słonecznym, w które właściwie dopiero później się przeobraził<sup>790</sup>).

## 3. Charakter księżycowy bóstwa dodatniego.

Skoro przeciwnik bóstwa dodatniego w rozpatrywanych mitach jest uosobieniem ciemności, ziemi, burzy etc., walka bezpośrednia z uosobieniem ciemności i burzy prowadzona być musiała przez istoty, uosabiające jasność. Owa jasność pierwotnie nie była, rzecz oczywista, pojęciem oderwanem, ale całkowicie konkretnem, oznaczała więc bądź dzień, bądź któreś ze światel (przyrodzonych). Nie natrafiłem na jakiegokolwiek ważkie związki bóstwa z jasnością dniową (pojętą oczywiście jako niezależną od słońca); a ponieważ bóstwo owo było głównem lub jednym z głównych, więc wyobrażać mogło jedno z głównych światel

<sup>782</sup>) p. w. <sup>783</sup>) p. w. <sup>784</sup>) p. w. <sup>785</sup>) p. w. <sup>786</sup>) p. w. <sup>787</sup>) Siecke, Götterattribut u. sogen. Symbole. <sup>788</sup>) j. wyż. <sup>789</sup>) j. w. <sup>790</sup>) Niebuhr, Jégipiet, 636.



w przyrodzie — słońce lub księżyc. Słońcem było wtórnie u Sumerów i starożytnych Persów, a pierwotnie i tu i tam księżycem <sup>791)</sup>. Tam gdzie przeciwnik bóstwa dodatniego w szczególności wyobrażał nów, jak u *Lapończyków*, *Skandynawów*, *Arjów indyjskich*, *Egipcjan starożytnych*, *Hotentotów*, *Wanyoro* <sup>792)</sup>, tam bóstwo dodatnie musiało być księżycem świetlistym, a więc księżyc wyobrażali: Thor, Agni, Ozyrys, Heitsi-eibib, Księżyc (Wanyoro) i zapewne „bóg drzewny“. Poza tem i skądinąd wiadomo o charakterze księżycowym Ozyrysa, jako bóstwa księżycowego, Agniego, jako bóstwa pełni księżycowej <sup>793)</sup>, no i rozumie się samo przez się Księżycą Wanyoro. Co do Heitsi-eibiba już m. i. Reville, a za nim Chantepie de la Saussaye uważali go za bóstwo księżycowe <sup>794)</sup>, a uczony niemiecki Steiner przytacza szereg właściwości przypisywanych zarówno temu bóstwu jak i wprost księżycowi <sup>795)</sup>, co przekonywa dostatecznie o charakterze księżycowym pierwszego; m. i. i W. Schmidt uważa Heitsi-eibiba za wyobraziciela świetlistego księżycy <sup>796)</sup>. Siecke dowodzi charakteru księżycowego Thora <sup>797)</sup>; dodam tu jeden bardzo pod tym względem znamieny i przekonywujący ustęp sagi, w którym „pod synem Jord (ziemi)“ czyli Thorem, udającym się na walkę „zadudniła ścieżka księżycowa“ (lerdröhnte des Mondes Pfad — według niemieckiego przekładu) <sup>798)</sup>. Ale i w większości pozostałych ludów bóstwo dodatnie posiada niezaprzeczonego charakteru księżycowy. Przedewszystkiem tam gdzie przeciwnik jego wyobrażał księżyc malejący, a więc u *Sumerów* i *Azteków*: Nusku i zastępujący go Enlil-Marduk oraz Tezcatlipoca wyobrażali księżyc przybierający <sup>799)</sup>. O księżycowym charakterze Enlila-Marduka świadczy również mit o dostaniu się tego bóstwa do wnętrza góry, z której po pewnym czasie wydostaje się, przychodząc do nowego życia <sup>800)</sup>; zupełnie podobnie np. indyjski bohater mityczny Jadu, wyobraziciel księżycy <sup>801)</sup>, uwięziony w państwie podwodnem przez władcę tego państwa, króla węzów, podobnego górze, wydostaje się stamtąd, a jego żony-gwiazdy „poczuły nowe życie“ <sup>802)</sup>. Indyjski mit ze względu na znaczenie mityczne jego bohatera daje pewność, że zupełnie analogiczny mit sumeryjski jest taksamo zobrazowaniem ginącej i pojawiającej się naszym oczom tarczy księżycowej. Ormuzd *perski* był początkowo bóstwem księżycowym <sup>803)</sup>. *Indjańskie* bóstwa (bohaterowie) Nanabosho, Teharonhiawagon, Yaukuëikam i Mactinge są bóstwami księżycowymi <sup>804)</sup>. Jeżeli gdziekolwiek, jak to było u *Egipcjan* i prawdopodobnie u *Skandynawów*, przeciwnik uosabiał słońce (poza ciemnością), mielibyśmy tam dołączenie innego wątku mitycznego o tem samem znaczeniu, a mianowicie walki księżycy ze słońcem, w której pierwszy ma charakter bóstwa pozytywnego, a drugie raczej niszczyielskiego, jako sprawca zaniku księżycy, zdającego się ginąć w promieniach wschodzącego słońca, z tego względu,

<sup>791)</sup> p. w. <sup>792)</sup> p. w. <sup>793)</sup> p. w. <sup>794)</sup> Chantepie d. Saussaye, *Istoria Relig.*, I, 22. <sup>795)</sup> Steiner, *D. Relig. d. afr. Naturvölk.*, 56—57. <sup>796)</sup> Schmidt, j. w. 646, 647. <sup>797)</sup> Siecke, *Götterattrib.* <sup>798)</sup> Golther, *Handb. germ. Mythol.*, 267. <sup>799)</sup> p. w. <sup>800)</sup> Turajew, *Klassicz. Wost.*, 247; <sup>801)</sup> Broëkh. i Efron., *Encikloped. Słowa* s. Lunnaja dinastija. <sup>802)</sup> j. w. <sup>803)</sup> Turajew, *Klassicz. Wostok.*, 145. <sup>804)</sup> w mojej „Domin. group“.

że w analogicznym do skandynawskiego micie litewskim, gdzie owym przeciwnikiem jest bezpośrednio słońce, bóstwem pozytywnym jest bezpośrednio księżyc<sup>805</sup>). To że bóstwem dodatniem w micie litewskim analogicznym do skandynawskiego, a zatem i do lapońskiego<sup>806</sup>), a tak samo do hotentockiego (rzucanie kamieniem)<sup>807</sup>), jest księżyc, świadczy, że i pozostali analogowie muszą być księżycowymi, a więc *lapońskie* bóstwo drzewne podobnie jak skandynawskie i hotentockie, czyli te, o których charakterze księżycowym i pozatem wiadomo<sup>808</sup>). Na świetlisty charakter bóstwa lapońskiego wskazuje umieszczanie wokół jego głowy aureoli, na podstawie czego Scheffer, autor dzieła „Laponia“ z drugiej połowy w. XVII, przypuszczał, że bóstwo to uosabia słońce<sup>809</sup>); ta świetlistość lapońskiego bóstwa wpływa jednak najpewniej z jego charakteru księżycowego.

### Księżycowy charakter właściwości przedstawionych w charakterystyce bóstwa dodatniego.

Właściwości wspólne omawianych bóstw u różnych ludów, przedstawione w „Charakterystyce bóstwa dodatniego“, prawie wszystkie są cechami albo głównie albo wyłącznie bóstw czy istot księżycowych i cowięcej wywodzą się z cech właściwych lub przypisywanych księżycowi. Oczywiście trudno tu ze względu na szczerpłe z konieczności rozmiary niniejszej pracy udowodniać charakter księżycowy każdej z owych cech, muszę poprzestać bądź na paru przykładach posiadania ich przez istoty czy przedmioty wyraźnie księżycowe albo w miarę możliwości na wyprowadzeniu ich z podłoża ludowej charakterystyki księżycy.

**Zwiazek z drzewem.** Np. w bajce białoruskiej księżyc jest przywiązany do drzewa<sup>810</sup>), w micie hotentockim księżyc siedzi na drzewie<sup>811</sup>), a w micie jednego z plemion australijskich księżyc znajduje się w dziupli drzewa<sup>812</sup>). Przypuszczam, że tej właściwości nie da się wyprowadzić bezpośrednio z charakterystyki księżycy, staram się ów związek wyjaśnić poniżej inaczej<sup>813</sup>). **Zwiazek z duchem zmarłych.** Na bardzo rozpowszechniony związek księżycy ze światem umarłych niejednokrotnie zwracano uwagę. Księżyc jako praojciec ludzi występuje w starożytnym Babilonie (Sin)<sup>814</sup>), na wyspach Oceanji<sup>815</sup>), w Ameryce Południowej<sup>816</sup>), w Północnej<sup>817</sup>) etc. Związek księżycy z umarłymi opiera się z jednej strony na tem, iż śmierć w pojęciu ogromnej większości ludów uzależniona jest od księżycy, który, jedno ze wszystkich ciał niebieskich, zdaje się perjodycznie zatracać się stopniowo, a z drugiej strony nów tłumaczony bywa bardzo często jako dostawanie się księżycy do ziemi, miejsca pochowku zmarłych u znacznej ilości ludów. **Zwiazek z rogami.** „Rogaty“,

<sup>805</sup>) por. Siecke, Götterattr. u. sogen. Symbole. <sup>806</sup>) p. w. <sup>807</sup>) p. w. <sup>808</sup>) p. w. <sup>809</sup>) Mc Ritchie, Idols, 149-a. <sup>810</sup>) Federowski M., Lud białoruski, II, 296. <sup>811</sup>) Steiner, Rel. d. afr. Naturv., 56—57. <sup>812</sup>) Hast. Enc. s. Stars (Moon, Primitiv.). <sup>813</sup>) p. n. <sup>814</sup>) Turajew, Klass. Wost., 249. <sup>815</sup>) Peekel G., Zweigeschlechterwesen. Anthropos, r. 1929, XXIV, Ht. V, VI, 1023. <sup>816</sup>) Krickeberg j. w. 276. <sup>817</sup>) Dorsey G., Traditions of the Caddo, r. 1905, Washington, 7.



„ostrorogi“<sup>818</sup>) to bardzo powszechne i zrozumiałe epitety księżycy; stąd związek ze zwierzętami rogowymi, zwłaszcza z bykiem i baranem. Wyobrażany bywa księżyc jako byk i baran np. u Słowian<sup>819</sup>), u starożytnych Babilończyków<sup>820</sup>) etc. Wpływ na rozrodczość i wegetację przypisywany jest księżycowi z rozmaitych względów; jednym z ważniejszych jest zbieżność okresowa z menstruacją, od której uzależniają powszechnie brzemienność kobiety i poród, a następnie domniemane okresowe „rodzenie się“ i szybki wzrost księżycy. Z pierwszym z przytoczonych wyżej powodów łączy się osobliwe wiązanie księżycy z życiem płciowym kobiety, a następnie częste przybieranie przez bóstwa księżycowe postaci kobiecej. Związek z niebem jest dla księżycy oczywisty. Stwórcą ziemi jest bóstwo księżycy np. u Sumerów (Enzu)<sup>821</sup>), u wielu ludów amerykańskich<sup>822</sup>), m. i. u Pawnee<sup>823</sup>), u Botokudów<sup>824</sup>) etc. Tam gdzie księżyc jest głównym bóstwem, tam powstaje zrozumiałe przypisywanie mu stworzenia ziemi. Wierzenia o pochłonięciu księżycy przez potwora czy ziemię nieraz już były wyjaśniane jako zobrazowanie nowiu. W. Schmidt uważa nawet dostanie się do podziemia i wydostanie się stamtąd za rys dowodzący księżycowego charakteru danego bóstwa czy bohatera<sup>824\*</sup>). Z poprzednią właściwością wiąże się pozorną śmierć księżycy i jego z martwych wstanie oraz wielka uroczystość dla uczczenia tego zdarzenia tam, gdzie mitologia księżycowa jest żywa. Podobnie np. jak Teharonhiawagon rzucony został na stracenie w krzaki, „ale nie umarł“, jeno rósł niezmieranie szybko<sup>825</sup>), tak Księżyc u Wanyoro „zmniejsza się jakby umierał, ale nie umiera, a potem znowu zwiększa się“<sup>826</sup>). Wątek o zrodzeniu bóstwa z dziewicy tłumaczy Schmidt jako zrodzenie „młodego“ sierpa księżycowego z księżycy pojętego jako istota kobieca<sup>827</sup>). Ponieważ matka księżycy ma zazwyczaj charakter ciemniowy (m. i. ziemny), np. matka Heitsi-eibiba jest nowiem<sup>828</sup>), matka księżycy wedle Indian Szoszonów jest nowiem w postaci żaby<sup>829</sup>), pramatka księżycy, w wierzeniach mieszkańców Oceanji jest również nowiem w postaci żaby<sup>830</sup>) etc., należałoby raczej widzieć tu zrodzenie księżycy z nowiu, (którym często ma być ziemia). Istota matki czy pramatki księżycy jako nowiu m. i. w postaci żaby wyjaśnia ciemniowy charakter matki czy babki bóstwa dodatniego naszej koncepcji, występującej czasem w tej samej lub pokrewnej postaci, np. babka Yaukuéikama kutenajskiego była żabą<sup>831</sup>), matka czy pramatka Enlila-Marduka wężem<sup>832</sup>) etc. Może dlatego też matka bóstwa umiera podczas porodu: nów znika z chwilą pojawienia się sierpa księżycowego. U wielu ludów księżyc malejący przedstawiany jest taksamo jak nów i dlatego np. matką lub pramatką bóstwa księży-

<sup>818</sup>) p. w. <sup>819</sup>) Máchal, Nakres slovansk. bájesl., 49. <sup>820</sup>) Turajew, j. w. 249; Hommel, Istor. driewn. Wostoka, 148. <sup>821</sup>) Turajew, j. w. 249. <sup>822</sup>) Sumcow, Zajac w narodn. słowiesnosti, 76. <sup>823</sup>) Dorsey, Pawnee Mythol., 43. <sup>824</sup>) Platz, D. Mensch, 338. <sup>824\*)</sup> Schmidt, Urspr. Gottesid., II, Bd. IV, 642. <sup>825</sup>) Hewitt, Teharonhiawagon. <sup>826</sup>) Platz, D. Mensch, 337. <sup>827</sup>) Schmidt, j. w. 646. <sup>828</sup>) Schmidt, j. w. 647. <sup>829</sup>) Schmidt W. P., Altstämme Nordamerikas, Festschr. z. Ed. Seler, r. 1922, 487. <sup>830</sup>) Peekel. <sup>831</sup>) Boas, Kutenai Tales. <sup>832</sup>) p. w.

cowego czy księżycy bywa np. u Austronezyjczyków księżyc malejący<sup>833</sup>), taksamo jak bratem-przeciwnikiem bóstwa dodatniego był jużto nów<sup>834</sup>), już księżyc malejący<sup>835</sup>). Obie więc fazy: nów i księżyc malejący są przeciwstawiane księżycowi wzrastającemu lub pełni, czy księżycowi wogóle (względnie bóstwu księżycowemu). Bóstwo dodatnie ma jako matkę czy babkę — nów lub księżyc malejący; z drugiej strony te fazy, t. j. w poszczególnych wypadkach jedna z nich uosobione są w postaci jego brata. Tam więc, gdzie mamy do czynienia z ciemniowym charakterem przeciwnych bóstwu jego matki czy babki i brata, tam oboje przedstawiają zapewne powyższe fazy, a więc matka (babka) przedstawia — nów, a brat — księżyc malejący, albowiem naodwrot. Związek z naczyniem. Zamianę Heitsi-eibiba w garnek objaśnia W. Schmidt jako fazę księżycową: garnek napęlnia się, czyli „nowy“ księżyc rośnie do pełni, garnek opróżnia się (połykając włożony węń tłuszcz), czyli pełnia maleje do nowiu<sup>836</sup>). Wielkorusi księżyc przyrównują w zagadce do czary z mlekiem<sup>837</sup>), Schroeder dowiódł, że Graal m. i. będący misą jest wyobrażeniem księżycy. Zresztą wyobrażenia księżycy jako naczyń (które się napęlnia lub opróżnia) są bardzo pospolite i znane. Związek z łodzią. Podobnie powszechne są wyobrażenia o sierpnie księżycowym jako łodzi ze względu na podobieństwo kształtu obu przedmiotów oraz ze względu na podobieństwo pozornego ruchu księżycy na niebie do płynięcia łodzi po wodzie. Związek z wiatrem i burzą. Księżycowi u wielu ludów przypisywano wpływ na zjawiska atmosferyczne, wyobrażone bądźto w roli jego wrogów, bądź jego sług, wysłańców, pomocników, etc. Według wierzeń Indian Pawnee w domu księżycy przebywają stałe wiatr, piorun i chmura, będąca zapewne na posługach gospodarza. Pokawalkowanie bóstwa, po którym następuje jego spojenie, to odtworzenie pozornego — kawałkami — utracania swoich części przez księżyc oraz następnego ich odzyskiwania. Pozorna okresowa zmiana kształtu księżycy, wyraźniejsza i prawidłowsza od jakiegokolwiek z bardziej zwracających uwagę przedmiotów w przyrodzie, rodzi mity o jego wielokształtności, nieograniczonej zmienności, jak np. na Oceanji<sup>838</sup>). Po angielsku samemu określeniu zmienności służy wyraz: moonish (księżycowy). Odnawianie się co jakiś czas jak i nagły wzrost istot mitycznych daje się również wyprowadzić z przypisywanych nadewszystko księżycowi właściwości. Właściwości lecznicze. Przynajmniej u przeważającej liczby ludów (według Roschera u wszystkich)<sup>839</sup>) księżycowi przypisywany jest wpływ na zdrowie, m. i. bóstwa księżycowe Greków i Rzymian były boskimi lekarzami<sup>840</sup>), to samo w Indjach<sup>841</sup>), u Indian Pawnee księżyc dał ludziom grę leczniczą<sup>842</sup>) i sam wyobraża taniec leczniczy<sup>843</sup>) (por. Nanabosho jako dawcę ludziom tańca leczniczego)<sup>844</sup>)

<sup>833</sup>) Schmidt, j. w., III, 83—84. <sup>834</sup>) p. w. <sup>835</sup>) p. w. <sup>836</sup>) Schmidt, II, Bd. IV, 646. <sup>837</sup>) Ziawaja Starina, 1898 r., 432. <sup>838</sup>) Peekel, Zweigeschlechterwesen, 1018. <sup>839</sup>) Roscher, II, 3154. <sup>840</sup>) j. w. 3157. <sup>841</sup>) Hast. Enc. s. Stars (Moon-Hindu). <sup>842</sup>) Handb. Amer. Ind. north Mex., t. II, s. White dog sacrifice, 941-a. <sup>843</sup>) Dorsey, Pawnee Mythol., 46. <sup>844</sup>) p. w.



etc. Mądrość księżycy, a raczej bóstw księżycowych jest również częstą ich właściwością. Imię sumeryjskiego boga księżycy Enzu znaczy: władca mądry<sup>845</sup>) (dosłownie to samo co imię Ahuramazda<sup>846</sup>). Tam gdzie istniał kalendarz księżycowy i mitologia księżycowa, temu światłu niebieskiemu poświęcane było święto Nowego Roku, wypadające zawsze na nowiu, a raczej zaraz po nowiu. Sieć jako broń posiada m. i. bóstwo księżycowe Sin u Babilończyków<sup>847</sup>). Jako jedyny spośród bóstw, czy spośród zwierząt etc. odważający się na walkę z potworem występuje nieraz bohater księżycowy, choćby w baśniach europejskich, jako „jeden z rycerzy“ etc. Nie wspomniałem tu o dwu właściwościach z ogólnej liczby 29-u, ponieważ są dla mnie niejasne w sensie wyprowadzenia ich z właściwości księżycowych. A mianowicie — stworzenie ziemi z piasku wydobytego z dna morskiego przy pomocy płaka, a także kaczka jako wysłaniec i brat bóstwa.

### Księżycowy charakter bóstwa dodatniego u Słowian, Ugrofinnów i Ałtajczyków.

Niektóre — o ściśle księżycowem pochodzeniu — z omówionych właściwości dodatkowo jeszcze stwierdzają charakter księżycowy tych bóstw, u których był on już wyjaśniony, jak np. przyrównanie Thora do czary czy misy, albo samoodnawianie się co jakiś czas Nanabosho etc. Ale przede wszystkim stwierdzają charakter księżycowy albo co najmniej element księżycowy bóstw, co do których takiego wyraźnego stwierdzenia jeszcze nie znalazłem. To dotyczy przede wszystkim *ugrofińskiego* związanego tyłoma wspólnościami z księżycowemi bóstwami zwłaszcza starożytnego Wschodu i Ameryki Północnej, a nawet z księżycowem bóstwem Hotentotów, przyczem między temi właściwościami są tak wybitnie księżycowe jak nazywanie bóstwa „rogatym“, jego wpływ na urodzaj, związek z życiem płciowem kobiety, ciemniowy charakter matki i brata, związek z łodzią, i z naczyniem<sup>848</sup>). Dodam tu jeszcze dwie analogie, może zresztą o zbyt ogólnym charakterze, między bóstwem ugrofińskim a niektórymi bóstwami księżycowemi. Przeciwnikiem jego jest kaczka, według mitu mordwińskiego żyjąca bądź w pieczarze podziemnej, bądź w wodzie<sup>849</sup>); podobnież przeciwnikiem bóstwa księżycowego sumero-babilońskiego jest wąż, pan pod ziemią, żyjący w wodzie<sup>850</sup>), a bezsprzecznie również i w podziemiu, a bóstwa księżycowego kutenajskiego jest potwór wodny, żyjący w pieczarze podziemnej<sup>851</sup>), a oczywiście i w wodzie, przyczem potwór ten wyobraża nów, gdyż połyka bohatera, wyobrażającego księżyc<sup>852</sup>). Czeremiska znów para boskich braci, pierwotnie najpewniej bliźniaków<sup>853</sup>), z których jeden Juma, jest mocny i jest bóstwem dodatniem, a drugi, przeciwnik jego, Keremet — słaby<sup>854</sup>), przypomina południowo-amerykańską (w wierzeniach ludu Bakairi) parę boskich

<sup>845</sup>) Turajew, *Klass. Wost.*, 249.

<sup>846</sup>) p. w.

<sup>847</sup>) Turajew, j. w. 154, 228.

<sup>848</sup>) p. w.

<sup>849</sup>) p. w.

<sup>850</sup>) p. w.

<sup>851</sup>) p. w.

<sup>852</sup>) w moj. „Domin. group“.

<sup>853</sup>) p. w.

<sup>854</sup>) por. Afanasjew, II, 462 odn.

braci-bliźniaków, z których jeden, Keri, bóstwo dodatnie, jest mocny, a drugi, przeciwny mu, Kame, słaby, przyczem tym pierwszym jest księżyc<sup>855</sup>). *Słowiańskie* (wielkoruskie) bóstwo ze względu na jego niemal zupełną analogję z ugrofińskim, a więc z księżycowem, a tak samo z księżycowem irokezkiem<sup>856</sup>), nie może mieć, ponadto jako bohater tej samej koncepcji, innego niż one charakteru. Także *attaj-ska* para braci-kaczek, bóstwa dodatniego i jego przeciwnika, równających się zupełnie wielkoruskiej parze braci o takich samych postaciach i takie same grających role, świadczy, że i tu bóstwo dodatnie musi mieć charakter księżycowy. Z wszystkich zatem bohaterów dodatnich powyższej koncepcji pozostaje nieokreślony co do charakteru wierzeniowego bohater mitu Guarani, w ogólnych zarysach znacznie różniącego się od wszystkich rozpatrywanych tutaj, wobec tego brak podstawy do zaliczenia go do rzędu bóstw księżycowych wraz z pozostałymi.

#### 4. Znaczenie wątku o braciach-bliźniakach,

Wspólności między omawianą koncepcją a przesądami i zwyczajami dotyczącymi bliźniąt.

Wątek o braciach-bliźniakach w związku z omawianą koncepcją nastęrcza szereg zagadnień. A więc przede wszystkim, czy jest on „organicznym“ jej składnikiem, a wtedy czy pewne rysy innych wierzeń, a nawet przesądów i zwyczajów dotyczących bliźniąt nie są dziedzictwem choćby częściowem przeciwstawnej sobie pary: księżycowego bóstwa dodatniego i jego ciemniowego przeciwnika; a jeśli nie, to czy pewne wierzenia o bliźniątach i zwyczaje nie wywarły wpływu na ukształtowanie wierzeniowe rzeczonych bóstw dodatnich, z których większość wchodzi w skład pary braci-bliźniaków. Tych wspólności jest bardzo dużo: przypisywanie złego charakteru wskutek nadprzyrodzonego wpływu jednemu z bliźniąt i napewno dlatego zabijanie jednego z bliźniąt pospolitsze, aniżeli zabijanie obojga; przypisywanie bliźniętom, a przeważnie jednemu z nich związku z burzą i piorunami, związku z naczyniem (m. i. chowanie w garnku, uważanym za świętość bliźniaka zmarłego młodo w *Peru*<sup>857</sup>), zabijanie jednego z bliźniąt i grzebanie go w garnku u *Bontoc*<sup>858</sup>), co przypomina przeobrażenie się Heitsi-eibiba w garnek<sup>859</sup>), następnie przypisywanie im związku z płodnością i urodzajem, leczniczości, zrodzenia się bez udziału ojca etc.

Niedźwiedź i wilk — krzemienno lub żelazny — postacią przeciwnika bóstwa dodatniego u Słowian, Germanów i Indian Ameryki Półn. -

Jeszcze jednym wspólnym rysem między parą bliźnięcą omawianej koncepcji a wierzeniami dotyczącymi bliźniąt istniejących w rzeczy-

<sup>855</sup>) por. Chamberlain, *Heroes*, *Hast. Enc.*, 641-a. <sup>856</sup>) p. w. <sup>857</sup>) Hartland E. S., *Twins*, *Hast. Enc.*, 1921 r., 496-b. <sup>858</sup>) j. w. 496-a. <sup>859</sup>) p. w.



wistości jest przypisywanie jednemu z bliźniąt związku z niedźwiedziem lub wilkiem. U *Wielkorusów* bohater analogiczny do Goryni, Waligóry etc., m. i. taksamo jak oni<sup>860)</sup> przedstawiający góry, wypia-stowany przez niedźwiedzie etc.<sup>861)</sup>, jest synem niedźwiedzia, a zara-zem pół-niedźwiedziem, pół-człowiekiem<sup>862)</sup> i nazywa się niedźwie-dziem: Miedwiedko<sup>863)</sup>. Jest to niedźwiedź odpowiadający może krzemieniowi, a w każdym razie żelazu, gdyż identyczny doń bohater bajki niemieckiej jest potworem żelaznym — wykuty z żelaza i nazywa się Eisenhans<sup>864)</sup>. W folklorze wielkoruskim przeciwnikiem boha-tera najprawdopodobniej księżycowego, Iwana, jest m. i. niedźwiedź bez-pośrednio związany z żelazem, jako Niedźwiedź o Żelaznej Sierści<sup>865)</sup>. Niedźwiedź prześladowający Iwana w niektórych baśniach zdradza charak-ter pana podziemi. Gorynia, Waligóra etc. również związani są z niedź-wiedziem albo z wilkiem, ale to samo dotyczy i ich brata Dubyni, Wyr-widuba etc.; najczęściej gdy jeden z braci związany jest z niedźwiedziem, drugi wiąże się z wilkiem<sup>866)</sup>. Niedźwiedź w niektórych mitach *algon-kińskich* odpowiada krzemieniowi-bratu irokezkiego bóstwa dodatniego gdyż jest istotą ciemniową, kochankiem babki bóstwa i stałym współ-nikiem jej w złych zamysłach przeciw bóstwu<sup>867)</sup> tak jak u Irokezów krzemień, również ciemniowy, jest ulubieńcem babki bóstwa dodatniego i stałym jej współnikiem w szkodeniu bóstwu<sup>868)</sup>. Bóstwo dodatnie walczy z niedźwiedziem i zabija go<sup>869)</sup>, tak jak irokezkie, a taksamo i algonkińskie, zwalcza i zabija krzemień, brata swego. Niedźwiedź ów żyje w pieczarze podziemnej<sup>870)</sup>, lub pod wodą jako złe bóstwo<sup>871)</sup> taksamo jak kaczką w micie mordwińskim, żyjąca w pieczarze pod-ziemnej lub w wodzie, będąca również złem bóstwem (szajtanem)<sup>872)</sup>, a zarazem bratem najpewniej bliźniaczym<sup>873)</sup> bóstwa pozytywnego i jego przeciwnikiem, związanym z miedzią, a pierwotnie najpewniej z krzemieniem<sup>874)</sup>. Krzemieniowi-bratu irokezkiego bóstwa dodatniego odpowiada niedźwiedź u innego jeszcze plemienia *północno-zachod-niego wybrzeża Ameryki Północnej* (niewymienionego przez Wundta, skąd czerpię wiadomość). Niedźwiedź bawiąc tam w gościnie u królika, bohatera księżycowego, analogicznego do królika irokezkiego<sup>875)</sup>, zo-staje przezeń zabity, jako istota ciemniowa<sup>876)</sup>. Królik irokezki (Che-rokee), równający się według folklorysty amerykańskiego Hewitta al-gonkińskiemu Wabosho<sup>877)</sup>, czyli Nanabosho, a więc postać księży-cowego bóstwa dodatniego, zabija krzemień, istotę ciemniową, która przysłała doń w gościnę<sup>878)</sup>. Istnienie niedźwiedzia, istoty ciemniowej, bóstwa podziemnego, związanego z twardym minerałem, prześladowcy bohatera księżycowego u *Wielkorusów* i *Indian Ameryki Północnej* świadczy o pochodzeniu tego potwora mitycznego u jednych i drugich, przyczem ze względu na przedżelazną epokę u *Indian* wskazuje na to, iż postać jego krzemienna napewno wcześniejsza jest od żelaznej, jaką

<sup>860)</sup> p. w.; Afanasjew, II, 765, 777. <sup>861)</sup> Afanasjew, II, 777. <sup>862)</sup> j. w. <sup>863)</sup> j. w. <sup>864)</sup> j. w. <sup>865)</sup> Kiriejewskij, Pieśni, IV, Priłożenija. <sup>866)</sup> Afanasj. II, 675, 765, 777; Strielnikow, 314. <sup>867)</sup> Skinner, Folk. Mem. 592. <sup>868)</sup> Hewitt, Tawiskar.; Hewitt, Teharonhiaw. <sup>869)</sup> Skinner, j. w. 592. <sup>870)</sup> j. w. 253. <sup>871)</sup> j. w. 357—58. <sup>872)</sup> p. w. <sup>873)</sup> p. w. <sup>874)</sup> p. w. <sup>875)</sup> w mojej „Womin-group“. <sup>876)</sup> j. w. <sup>877)</sup> Hewitt, Teharonh. 710 b. <sup>878)</sup> j. w.

posiada u Wielkorusów, co zgadza się z przypuszczeniem o wyparciu przez żelazo krzemienia (lub miedzi)<sup>879</sup>).

W *Eddzie* olbrzymy kamienne, do których należy przeciwnik bóstwa dodatniego, Hrungnir, wiąże się z wilkami<sup>880</sup>), np. jeżdżą na wilku<sup>881</sup>) etc. Poza tem jednym z trojga rodzeństwa, olbrzymów — istot ciemniowych i kosmicznych jest wilk Fenrir, pozostali — to wąż światowy (Iörmungandr) i podziemie (Hella)<sup>882</sup>). I gdzieindziej wilk obok węża występuje jako podobna ciemniowa istota, np. w Aweście wilk taksamo jak wąż jest tworem ciemniowego węża Arymana<sup>883</sup>), ów wilk skandynawski, m. i. samem imieniem (f e n — morze)<sup>884</sup>), wiąże się z morzem tak jak i niektórzy przeciwnicy bóstwa pozytywnego w postaci kamienia lub węża<sup>885</sup>). W *greckim* miecie wilk, postrach trzód, zamienia się w kamień<sup>886</sup>); wilk tu może być albo utożsamiony z kamieniem-ciemnością albo wyobrażać księżyc przemieniający się w nów<sup>887</sup>). U *Białorusinów* mamy wilka żelaznego, zięjącego ogniem, prześladowającego dwoje bohaterów-dzieci, które ratują się przed nim przy pomocy ptaka i cielęcia<sup>888</sup>). Zapewne podobnem wyobrażeniem istoty ciemniowej, może burzowej, jest wilk żelazny *litewski* i ten z naszego przysłowia „mówić o żelaznym wilku“. Jednak inne zdaje się mieć znaczenie „żelazny wilk“ u *Ostjaków* jako postać pośmiertna niektórych bohaterów pieśni ludowych, którzy żyją w niebie i biją wrogów Ostjaków<sup>889</sup>). U *Irokezów* krzemień, brat i przeciwnik bóstwa dodatniego, analogiczny do niedźwiedzia<sup>890</sup>) występował zarazem jako wilk<sup>891</sup>).

## Związek bliźniąt z niedźwiedziem lub wilkiem.

Z drugiej strony jednemu z bliźniąt istniejących w rzeczywistości, względnie gdziekolwiek także i w mitach, przypisują u wielu ludów związek z niedźwiedziem lub wilkiem. *Kamczadale*<sup>892</sup>) i *Indjanie Północno-zachodniego wybrzeża*<sup>893</sup>) uważają bliźnięta, lub jedno z nich za zrodzone z niedźwiedzia lub wilka; niektóre ludy *indjańskie Ameryki Półn.* nazywają jedno z bliźniąt „niedźwiedziem w ludzkiej postaci“ i wierzą, że po śmierci przeobrazi się w niedźwiedzia<sup>894</sup>). W mitach i baśniach bliźnięta występują rzadziej jako zrodzone z tych zwierząt, często natomiast jako wykarmione i wypastowane przez nie, co wydaje się być rysem późniejszym, śladem zrodzenia ich z tych zwierząt albotęż tożsamości bliźniąt z wilkami lub niedźwiedziami. U ludów arjo-europejskich, gdzie mamy piastowanie bliźniąt przez te zwierzęta<sup>895</sup>), zwłaszcza przez wilki, w wielu baśniach bliźnięta są przez nie prześladowane<sup>896</sup>), podobnie w mitach Guarani bliźniacy karmieni przez jaguary, są zarazem prześladowani przez te zwierzęta<sup>897</sup>). U bliź-

<sup>879</sup>) p. w. <sup>880</sup>) Afanasjew, II, 653. <sup>881</sup>) j. w., 654. <sup>882</sup>) j. w., 756.  
<sup>883</sup>) Gener, La Mort, 235—36. <sup>884</sup>) Golther, Handb. germ. Myth., 178. <sup>885</sup>) p. w.  
<sup>886</sup>) Bolte, I, 40. <sup>887</sup>) p. w. <sup>888</sup>) Federowski, Lud białor., II, 68—69.  
<sup>889</sup>) Czaplicka M., Ostyaks, Hast. Enc., 1917 r., IX, 577-b. <sup>890</sup>) p. w. <sup>891</sup>) Hewitt, Tawiskar. 708. <sup>892</sup>) Hartland, Twins, 497-a. <sup>893</sup>) j. w. 497-a. <sup>894</sup>) j. w. 497-a.  
<sup>895</sup>) m. i. Strielnikow, Relig. predstav. Indijeciew, 314—15. <sup>896</sup>) j. w. 316.  
<sup>897</sup>) j. w. 314—15.



niaków tego typu mamy zarówno utożsamienie z niedźwiedziem lub wilkiem, jak i prześladowanie przez któreś z tych zwierząt, ale tylko jednego z bliźniaków: przeważnie gdy jeden występuje w postaci niedźwiedzia lub wilka, drugi jest przezeń właśnie prześladowany. Może tradycję wierzeniową dotyczącą jednego z bliźniąt, jaka występuje w tej prastarej koncepcji, przerzucono na bliźnięta wogóle, tembardziej, że w stosunku do bliźniąt rzeczywistych z powodu braku kryterjum zachodzi trudność w rozróżnieniu ich pod względem przypisywanych jednemu z nich właściwości.

Prawdopodobny wpływ powyższej koncepcji  
na niektóre wierzenia i zwyczaje dotyczące  
bliźniąt.

U *Giljaków* jedno z bliźniąt uważane jest za dziecię góry<sup>898</sup>). Mityczny podkład tego przesądu nie ulega chyba wątpliwości. A mit o związku jednego z bliźniąt z górą, istotą mityczną, jest jedną z odmian naszej koncepcji. Coprawda jest nią u *Polaków* i *Wielkorusów*, jednak szereg uderzających zgodności znajdowaliśmy w zakresie tej koncepcji między Słowianami i nie tylko ludami syberyjskimi (Ałtajczycy), ale np. i północno-amerykańskimi. W owych mitach słowiańskich góra (Gorynia, Gor-Gorowik etc.) była bratem-bliźniakiem bóstwa dodatniego, w niektórych baśniach zamiast góry mamy węża Gorynicza, ze względu na końcówkę patrynomiczną, zapewne dziecię góry. Ten przesąd giljacki o bliźniętach, najprawdopodobniej echo rozpatrywanej tu koncepcji, podobnie jak przypisywany bliźniętom, a częściej jednemu z nich u niektórych ludów związek z naczyniem, z lecznictwem, z płodnością (np. w Kongo)<sup>899</sup>), ze zjawiskami atmosferycznymi (zwłaszcza burzą) etc., związek zrozumiały, jeśli się oprzeć na mitach o braciach-bliźniakach. To wszystko przemawiałoby za wpływem mitu, t. j. przede wszystkim powyższej koncepcji na szereg wierzeń i zwyczajów dotyczących bliźniąt. Co do zabijania jednego z bliźniąt i przeważnie przypisywania mu złego charakteru, co jest zgodne z całą koncepcją, powodem bezpośrednim tego zwyczaju i tego przesądu jest zapewne nie mit, ale wiara w to, że z jednego ojca może być jednorożowo tylko jedno dziecko, jedno z bliźniąt więc uważane jest za spłodzone nadprzyrodzenie, często ze złego ducha etc.

Koncepcja przeciwstawności i koncepcja zgodności  
bliźniąt mitycznych.

W mitach o bliźniętach zarysowują się 2 koncepcje: albo ich wzajemna przeciwstawność, albo zgodność i nierozdzielność. Nastręcza to cały szereg zagadnień, które tylko pobieżnie poruszę. A więc, czy obie powstały niezależnie od siebie, czemu jednak przeczy ogromne podobieństwo szczegółów obu koncepcji. Czy jedna z drugiej, czy też obie z jednego źródła. Tego tu szerzej rozważać nie będę, podam tylko dość

<sup>898</sup>) Hartland, *Twins* 496-b.      <sup>899</sup>) j. w. 498-a.

luźne przypuszczenie o pochodzeniu koncepcji „zgodnej“ z koncepcji przeciwstawności na podstawie znajdowania się zasięgu etnograficznego pierwszej w obrębie takiegoż zasięgu drugiej i ponieważ niektóre typowe mity pierwszej np. o Dioskurach, o Remusie i Romulusie zdradzają ślady I-ej. A więc Dioskurowie występują zawsze na jednakowych białych koniach, ale jeden z hymnów starodawnych wspomina o białym koniu jednego i o czarnym drugiego<sup>900</sup>). Co do rzymskiej pary, zgodnie ze sobą żyjącej, budującej razem miasto etc., konflikt, będący zapewne głównym punktem tradycji wierzeniowej o bliźniętach mitycznych, odsunięto na koniec długiej historii ich zgodnego współżycia (kłótnia zakończona bratobójstwem). Gdzieindziej może zupełnie go usunięto. Podobnie rzecz się ma z opowieściami o Dubyni i Goryni, Wyrwidębie i Waligórze etc., którzy przeważnie przedstawiani są jako zgodni współtowarzysze i tylko wyjątkowo napotyka się motyw walki między nimi lub nawet bratobójstwa; ale już w imionach ich przebiega przeciwstawność<sup>901</sup>), wobec czego zaliczeni być muszą do koncepcji I-ej. Powstanie koncepcji „zgodności“ z „konfliktowej“ może dałoby się wytłumaczyć wpływem życiowej rzeczywistości ludzkiej, gdzie naogół występuje o wiele większa bliskość wzajemna między bliźniętami, aniżeli między niebliźniaczem rodzeństwem. Nie rozwijając szerzej i nie rozwiązując właściwie zagadnień związanych z wątkiem o bliźniętach, przejdę do udowodnienia jego charakteru księżycowego (o ile na to pozwala zebrany materiał).

#### Charakter księżycowy wątku o bliźniętach.

Bliźnięta mityczne oznaczają według egzegezy ludowej prawie wyłącznie albo słońce i księżyc, albo dwie fazy księżycowe — pełnię i now, lub pierwszą i ostatnią kwadrę. Przypisywanie im innego charakteru np. łączenie ich z gwiazdą poranną i wieczorną, jak to mamy bodaj tylko u Greków i może w Indjach starożytnych, obok łączenia ich zarówno u jednych jak i u drugich z księżycem<sup>902</sup>), jak i możliwe niektóre inne wyjaśnienia o wąskim zasięgu mają znaczenie lokalne. Wymieniać tu będę mity o bliźniętach u różnych ludów nie tylko według wyjaśnień ludowych, ale i na podstawie dowodzeń badaczy różnych i własnych. U *Słowian* bajeczna para bliźniacza, Wyrwidąb i Waligóra, to szczątek mitu o bohaterze księżycowym i potworze ciemniowym, zapewne wyobrazicielu nowiu<sup>903</sup>). U *Greków* Apollo i Artemis, a więc słońce i księżyc stanowią parę bliźnięcą<sup>904</sup>). Ale pierwsze bóstwo zdradza rysy czysto księżycowe, jak np. posiadanie srebrnego łuku etc.<sup>905</sup>), tak że w każdym razie istnieje w niem wyraźny element księżycowy, a ponieważ mitologia słoneczna występowała m. i. w Grecji później od księżycowej, element księżycowy tego bóstwa wcześniejszy być musiał od słonecznego, czyli pierwotnie były to prawdopodobnie dwa bóstwa księżycowe, zapewne w różnych fazach, tak jak podobna para bliźniąt, Ozyrys i Izysa u Egipcjan<sup>906</sup>). Co do Dioskurów, według jednego mitu

<sup>900</sup>) Roscher, Reallexikon d. griech. u. röm. Mythol. s. Dioskuroi, s. Polydeukes. <sup>901</sup>) p. wyż. <sup>902</sup>) p. niż. <sup>903</sup>) p. wyż. <sup>904</sup>) Strielnikow, Relig. przedstawi., 313. <sup>905</sup>) Lesman, Aufgab. d. vergl. Mythenforsch. <sup>906</sup>) p. niż.



są to bohaterowie, co stali się gwiazdą poranną i wieczorną, według innego — gwiazdozbiorem Bliźniąt. Oczywiście gwiazdozbiór ten otrzymał nazwę od mitu o bliźniętach, a mity o Dioskurach zbyt są dawne, aby powstały wtórnie od nazwy gwiazdozbioru. Co do związku ich z gwiazdą poranną i wieczorną, to wobec szerokiego zasięgu mitów o bliźniętach, gdzie takiego ich charakteru niemal się nie spotyka, należy uważać ów związek za wyjaśnienie późniejsze o znaczeniu lokalnem. Mitolog Siecke twierdzi, iż „indyjscy Aświnowie i greccy Dioskurowie bezwątpienia wyobrażają wzrastający i malejący księżyc”<sup>907</sup>). Także ustęp jednego z hymnów starogreckich, wedle którego konie Dioskurów były — jednego biały, a drugiego czarny<sup>908</sup>), wyklucza pierwotność wiązania ich z gwiazdami i wskazuje na księżycowy charakter tego mitu, gdyż dotyczyć może, ze względu na niewątpliwy związek ich z niebem<sup>909</sup>), jedynie zjawisk niebieskich, jak zresztą cały szereg innych jednakowych przedmiotów, różniących się tylko białą i czarną barwą. Może jednak, jak zapewne wogóle w micie o bliźniętach, znaczenie ich jako białej i czarnej tarczy księżycowej późniejsze od przypisywanego im słusznie przez Sieckiego<sup>910</sup>) oznaczania pierwszej i ostatniej kwadry, gdyż Dioskuroi są stwórcami w rodzaju azteckich bóstw-stwórców, wyobrazicieli tych kwadr<sup>911</sup>), a nie np. Ormuzda i Arymana, księżycy i nowiu, jednego jako stwórcy dobrych, drugiego — złych rzeczy. U *Arjów indyjskich* para braci-bliźniaków, Agni i Indra, jest wyobrażeniem pełni i nowiu<sup>912</sup>). Co do Aświnów, może i tu pierwotnie istniał ów element wierzeniowy, który dał początek m. i. powyższemu wątkowi o Agnim i Indrze, gdyż postacią obu braci jest gęś (czy łabędź), h a n s a, podobnie jako gęś lub kaczką była postacią dwu braci, zapewne pierwotnie bliźniaczych, u Wielkorusów i Altajczyków, będących bóstwem księżycowem i jego wrogiem (nowiem etc.)<sup>913</sup>). Następnie, skoro wziąć pod uwagę ścisłe pokrewieństwo Aświnów z Dioskurami, np. białe konie, jako ich zaprzęg, a pierwotnie jako postaci<sup>914</sup>), możnaby przypuścić, że przeciwstawność białej i czarnej barwy między obu Dioskurami, napomknięta w jednym z hymnów<sup>915</sup>), mogłaby się odnosić pierwotnie i do Aświnów. Pozatem gęsi (hansa), jako postaci tych ostatnich z pewnością pierwotniejsze są od koni, które w tym szerokozasieźnym micie o bliźniętach są niewątpliwie późniejszym rysem arjoeuropejskim, tembardziej, że skrzydła koni Aświnów tak samo jak koni Dioskurów, względnie Dioskurów-koni (Pegasos etc.) muszą być pozostałością ich ptasiej postaci. A więc gęsi, jako pierwotne postaci Aświnów, mogłyby być barwy białej (jedna) i czarnej (druga), co by zupełnie równało się koncepcji boskich braci w postaci białej i czarnej gęsi u Wielkorusów, czyli mitowi o księżycu i nowiu<sup>916</sup>). Siecke uważa, że Aświnowie przedstawiają pierwszą i ostatnią kwadrę księżycy<sup>917</sup>). U *Persów starożytnych*, z bliźniaczej pary bóstw Ormuzd przedstawia księżyc, a Aryman nów, czy wogóle ciemność<sup>918</sup>). U *Sumerów* zapewne, a następnie u *Babilończyków*

<sup>907</sup>) Götterattribut. u. sogen. Symbole, 40. <sup>908</sup>) p. w. <sup>909</sup>) Hartland, Twins, 498-a. <sup>910</sup>) Götterattrib., 40. <sup>911</sup>) p. w. <sup>912</sup>) p. w. <sup>913</sup>) p. w. <sup>914</sup>) Gruppe, Griechische Mythologie, r. 1902, t. II, 725. <sup>915</sup>) p. w. <sup>916</sup>) p. w. <sup>917</sup>) Götterattrib. 40. <sup>918</sup>) p. w.

walka braci-bliźniaków, Marduka z Nergalem była uważana za walkę wiosennego słońca z jesiennem; ale w bardziej odległych czasach bohaterem walczącym z Nergalem, który wyobrażał wówczas księżyc ubywający, i zwyciężającym go był Sin, albo Nusku, wyobraziciel księżyca wzrastającego<sup>919</sup>). A więc na miejscu księżyca wzbierającego, na miejscu bóstwa księżycowego, Sina czy Nusku, występuje Marduk, będący i skądinąd bóstwem księżycowym<sup>920</sup>). Widzimy więc tu nietylę przerzut właściwości i roli postaci księżycowych na słoneczne, ile raczej późniejsze nadanie znaczenia słonecznego bóstwom księżycowym. W Babilonie istniała jeszcze jedna para bliźniąt niebieskich: Szamasz i Isztar. Pierwsze bliźnię jest bogiem słońca, drugie boginią gwiazdy porannej, a także, i to pierwotnie, księżyca. Nie mogąc tu szerzej umotywować, przedstawię pokrótce moje przypuszczenie o księżycowym charakterze babilońskiej trójcy boskiej: Sina, Szamasza i Isztar. Pierwszy wyobrażał księżyc wzrastający<sup>921</sup>); Isztar, jako bogini księżyca, przedstawiać musiała inną fazę aniżeli Sin, zapewne ostatnią kwadrę i stąd przypuszczalnie jej schodzenie do podziemi. Szamasz, słońce, w tej na podłożu sumeryjskiem ukształtowanej mitologii, wybitnie księżycowej, musiał zająć miejsce któregoś z bóstw księżycowych, przedstawiającego trzecią fazę księżyca, poza wyobrażaniami przez Sina i Isztar, a więc pełnię. W takim razie owe bliźnięta przedstawiałyby: jedno — pełnię, a drugie — księżyc malejący, a może wogóle sierp czy półksiężyc. Podobnie jak Apollo i Artemida<sup>922</sup>), Szamasz i Isztar. Pierwsze bliźnię jest bogiem słońca, drugie boginią gwiazdy bóstwem słońca, a żeńskie boginią księżyca. Ale właśnie Ozyrys jest pierwotnie — pod cienkiem nawarstwieniem elementu słonecznego — typowym bóstwem księżycowym<sup>923</sup>), co znowu przemawia za księżycowym pierwotnie charakterem Szamasza. Za księżycowym charakterem Szamasza, t. j. zastąpionego przezeń bóstwa, przemawia i to, że miał być on zrodzony z księżyca w pewnej fazie (Sina) wraz z księżcem w innej fazie (Isztar); to że Sin został głównym bóstwem księżycowym, łączy się najpewniej z największą czią oddawaną przez czcicieli księżyca księżycowi po nowiu, który zarazem mógł być pojęty jako ojciec następnych faz: pełni i ostatniej kwadry. I dlatego zapewne Sin patronował temu miesiącowi, którego znakiem zodiacalnym są Bliźnięta<sup>924</sup>). U *Semitów zachodnich* księżyc wzrastający zwał się a b (ojciec), a malejący a m m (stryj)<sup>925</sup>). Obie te fazy, pojęte jako bracia, musiały być dzięki zupełnemu podobieństwu nietylko pod względem kształtu, ale i barwy, i u zachodnich *Semitów* uważane za braci-bliźniaków. U *Egipcjan* parą bliźnięcą jest Ozyrys i Izyda<sup>926</sup>), oboje bóstwa księżycowe, zapewne więc wyobraziciele dwu faz księżycowych; a następnie braćmi-bliźniakami są Ozyrys i Set, księżyc i nów<sup>927</sup>). Zresztą w wierzeniach i zwyczajach egipskich podobnie jak i w chamickich względnie schamityzowanych Baganda bliźniacy związani są z księżcem. Według mitu egipskiego pepowina Ozyrysa, będąca świętością,

<sup>919</sup>) Turajew, *Klassicz. Wost.*, 32, 34, 35; Zimmer, *Hast. Enc. s. Babylonians*, 313-a. <sup>920</sup>) p. w. <sup>921</sup>) p. w. <sup>922</sup>) p. w. <sup>923</sup>) p. w. <sup>924</sup>) Hommel, j. w., 145. <sup>925</sup>) j. w. 34. <sup>926</sup>) Strielnikow, *Relig. priedst.*, 312. <sup>927</sup>) p. w.



uratowana została przed Setem przez Hora i położona na swem miejscu w „Mieście Królewskiego Dziecka“ t. j. w Heraklopolis. Z wierzeń i zwyczajów Baganda wynika<sup>928)</sup>, że owa pepowina uważana być musiała za bliźniaka Ozyrysa. Hartland przypuszczał, iż przedmiot na głowie boga Chonsu, a może i sam Chonsu, według Niebuhr'a zapewne początkowo bóstwo księżyca wzrastającego<sup>929)</sup>, rozwinął się z królewskiej pepowiny<sup>930)</sup>. Tutaj więc mamy zapewne związek pepowiny królewskiej, a więc zarazem brata-bliźniaka króla, który przy teokratycznej formie władzy był obrazem boga, z księżycem wzrastającym. U *Baganda* pepowina uważana jest za bliźnię dziecka, któremu przynależy<sup>931)</sup>. Pepowina króla, który niezawodnie taksamo był obrazem bóstwa, jak egipski, uważana była za jego brata-bliźniaka. Przechowywana w specjalnie dla niej zbudowanej świątyni i zawiadywana przez drugiego pod względem starszeństwa dygnitarza kraju była co miesiąc po nowiu przynoszona do króla, który po obejrzeniu zwracał ją swemu dygnitarzowi, poczem wystawiano ją przed wejściem do świątyni, by księżyc świecił na pepwinę, a po namaszczeniu jej i po innych zabiegach kładziono na dawnym miejscu w świątyni<sup>932)</sup>. A więc uroczyste obnoszenie owej pepowiny odbywało się po nowiu, przyczem wystawiano ją pod światło księżyca wzrastającego, z którym przeto wiązała się ściśle, prawdopodobnie jako wcielenie tej fazy księżycowej. Zwyczaj ten wskazujący na wierzenie o związku, najpewniej o utożsamieniu brata-bliźniaka króla (w postaci pepowiny) z fazą księżyca zdradza widomie pochodzenie mityczne pokrewne mitowi egipskiemu o pepwinie królewskiej lub o pepwinie Ozyrysa, dzięki związkowi obu „bliźniaków“ z księżycem wzrastającym. Ponadto u pokrewnych Baganda *Wanyoro* (Banyoro), taksamo mieszkańców Ugandy, mamy mit o braciach-bliźniakach, Księżycu i Kameleonie, przedstawiających zapewne dwie fazy księżycowe (może pełnię i now albo księżyc wzrastający i malejący<sup>933)</sup>). W Ameryce Północnej u *Algonkinów* i *Irokezów* para braci-bliźniaków oznacza księżyc i ciemność, zapewne now<sup>934)</sup>. W mitach Indjan *Zuni* dwaj bracia-bliźniacy występują jako „prawa“ i „lewa ręka“ istot słonecznych<sup>935)</sup>. U *Azteków* bracia bliźniacy, Tezcatlipoca i Quetzalcouatl, są wyobrazicielami pierwszej i ostatniej kwadry<sup>936)</sup>. Krickeberg, który przytacza ten mit<sup>937)</sup>, na innym miejscu<sup>938)</sup> wspomina o dwu niewymienionych z imienia braciach-bliźniakach w mitologii meksykańskiej, jako o słońcu i księżycu, przyczem z ustępu tego niewiedomo, czy za takich są uważani przez sam lud czy też przez autora. W południowej *Guatemali* u *Quiché* istnieje mit o braciach-bliźniakach, Xunxunaxpu i Vukub<sup>939)</sup>, czyli Hunahpu i Xbalanque, z których pierwszy stał się księżycem a drugi słońcem<sup>940)</sup>, a zarazem u tegoż ludu mamy dwoje bóstw stwórców, Tepen K'ucumatz i Xurakan, którzy według Krickeberga i Selera równają się meksykańskiemu — Quetzalcouatl i Tezcatlipoca<sup>941)</sup>, a więc taksamo muszą

<sup>928)</sup> p. n. <sup>929)</sup> Jegipiet, 639. <sup>930)</sup> Hartland, Twins, 500. <sup>931)</sup> j. w. 500.  
<sup>932)</sup> Hartland, Twins, 500. <sup>933)</sup> p. w. <sup>934)</sup> p. w. <sup>935)</sup> Chamberlain, Heroes, 641-a. <sup>936)</sup> p. w. <sup>937)</sup> Buschan, Völkerrunde, 201. <sup>938)</sup> j. w. 214.  
<sup>939)</sup> j. w. 203—04. <sup>940)</sup> Seler, Centr. Amer., Hast. Enc., 308-a. <sup>941)</sup> j. w. 308-a; Krickeberg, j. w. 203.

wyobrażać dwie fazy księżyca. W mitologii *Bakairi* z dwu boskich braci-bliźniaków, Keri i Kame, pierwszy jest głównym bohaterem legend tego ludu, mocniejszym i mędrszym od drugiego<sup>942)</sup>, praojcem *Bakairi*<sup>943)</sup>, a imię jego w dialekcie araukańskim oznacza księżyc, natomiast imię jego słabszego i głupszego brata-bliźniaka znaczy słońce<sup>944)</sup>.

A więc bliźnięta jako wyobrazicieli 2 faz księżycowych (księżyc świetlisty względnie pełnia i nów; wzrastający i malejący) mamy u *Słowian*, *Greków* (*Dioskuroi*), *Arjów indyjskich*, *Persów starożytnych*, *Sumerów* i *Babilończyków*, *Semitów zachodnich* (*Marduk* i *Nergal*; związek bliźniąt z księżycem), *Egipcjan* (*Ozyrys* i *Set*; *Ozyrys* i *Izyda*; bliźniak związany z księżycem wzrastającym) *Baganda* (bliźniak związany z księżycem wzrastającym), *Wanyoro*, *Algonkinów*, *Irokezów*, *Azteków* i *Quiche*. Bliźnięta przedstawiające słońce i księżyc mieliśmy u *Greków* (*Apollo* i *Artemis*), *Babilończyków* (*Szamasz* i *Isztar*), *Azteków*, *Quiche* i *Bakairi*. Pary te u dwu pierwszych ludów przez analogję do egipskiej pary słońca i księżyca, która okazała się parą faz księżycowych i dzięki pewnym rysom mitycznym były najprawdopodobniej pierwotnie taksamo księżycowe<sup>945)</sup>. Podobnie zresztą jak bliźnięta babilońskie oznaczające słońce o dwu porach roku (*Marduk* i *Nergal*), a pierwotnie wyobrażające dwie fazy księżycowe. Co do dwu następnych ludów, pary bliźniaków wyobrażających słońce i księżyc istnieją (u *Meksykańczyków* może tylko według przypuszczenia *Krickeberga*)<sup>946)</sup> obok par bliźniaków, wyobrazicieli faz księżycowych; cówieję u *Quiche*, pierwszy z nich (ważniejszy) z bliźniaków jest księżycem. U ostatniego ludu również pierwszy, będący tam głównym bohaterem dodatnim<sup>947)</sup>, mocny, mądry etc. jest księżycem. Ostatni rys obu mitów świadczy o ich przynależności do mitologii księżycowej: gdyby należały do słonecznej, słońce nie księżyc byłoby na pierwszym planie. Zapewne domieszką mitologii słonecznej tłumaczy się wyobrażanie słońca przez jednego z bliźniąt, poprzednio może przedstawiciela nowiu czy księżyca malejącego (jako drugie, mniej ważne, słabsze etc.), tak jak wdarciem się tej mitologii w domenę księżycowej w *Mezopotamji* czy w *Egipcie* tłumaczy się zamiana księżycowego charakteru obu bliźniąt albo jednego z nich na słoneczny (*Marduk* i *Nergal*; *Ozyrys*). Ponieważ mity, gdzie bliźnięta oznaczają słońce i księżyc leżą całkowicie w obrębie etnogeograficznego zasięgu mitów o księżycowym znaczeniu obu bliźniąt, i ponieważ nie ulega wątpliwości wspólne pochodzenie obu rodzajów mitów, poświadczane całym szeregiem wspólnych właściwości (np. zrodzenie się z dziewicy, śmierć matki podczas porodu etc., co mamy zarówno u bliźniąt eurazyjskich, afrykańskich i amerykańskich księżycowych jak i u amerykańskich księżycowo-słonecznych) nasuwa się wniosek, że bliźnięta „księżycowe“ przeobraziły się, w „księżycowo-słoneczne“.

<sup>942)</sup> Chamberl., j. w. 641-a. <sup>943)</sup> Hartland, *Twins*, 499-b. <sup>944)</sup> Chamberl., j. w.; *Strielnikow*, *Relig. przedst.*, 313. <sup>945)</sup> p. w. <sup>946)</sup> p. w. <sup>947)</sup> p. w.



## Prawdopodobnie księżycowy charakter bóstwa walczącego z kamieniem u Guarani.

Ze względu na pierwotnie najprawdopodobniej księżycowy charakter mitu o bliźniętach wogóle, a w szczególności ze względu na podobieństwo odnośnego mitu *Guarani* do odnośnego mitu *Bakairi* (w obu np. matka-dziewica bliźniaków przed ich poczęciem została porwana przez jaguary, u których mieszka, następnie bliźniacy w obu byli raz karmieni, kiedy indziej prześladowani przez te zwierzęta<sup>948)</sup> etc. etc.) oraz ze względu na podobieństwo mitu *Guarani* do mitu egipskiego o Ozyrysie i Izydzie<sup>949)</sup>, czyli ze względu na podobieństwo do mitów, w których główne bliźnię jest bóstwem księżycowym (w egipskim i drugie jest księżycowe), należy dopatrywać się i w micie *Guarani* księżycowego. charakteru owego bliźnięcia, odpowiadającego bóstwu dodatniemu omawianej koncepcji, walczącemu z kamiennym przeciwnikiem.

### 5. Rozpatrywany wątek mityczny — wyjaśnieniem zmian księżycowych.

Wątek mityczny, którego przeciwstawnymi bohaterami są księżyc i ciemnia księżycowa (nów), względnie księżyc wzbierający i malejący, jest według pojęć wielu ludów przedstawieniem „walki” wzajemnej, jasnej i ciemnej tarczy księżycowej, względnie pierwszej i ostatniej kwadry. To samo co mitolog Siecke twierdzi o walce Ozyrysa z Setem, iż jest to typowy mit księżycowy<sup>950)</sup>, możnaby rozszerzyć i na pozostałe z omawianych (głównych) mitów w niniejszej pracy za wyjątkiem może odnośnego mitu u *Guarani*. Jasną i ciemną tarczę księżycową w nieprzenośnym znaczeniu, pojętą i wyobrażoną jako para wrogich istot stale walczących ze sobą mamy np. w wierzeniach niektórych ludów Oceanji<sup>951)</sup>. Podobnież w wierzeniach owych ludów świetlisty sierp księżyca i ciemnia księżycowa uważane są za istoty walczące ze sobą, przytem sierp zawsze zostaje zwycięzcą<sup>952)</sup>. Przeciwwstawienie księżyca jako bóstwa dodatniego istocie czy bóstwu ujemnemu jest szeroko rozpowszechnione poza obrębem cywilizacji. Jeden z wielu przykładów: u *Indjan Maidu* księżyc jest najwyższą istotą<sup>953)</sup>, dodatnią, a zarazem pierwszą na świecie<sup>954)</sup>, której przeciwnikiem jest istota ujemna, zła, w postaci kujota<sup>955)</sup>.

### 6. Bóstwo dodatnie — ubóstwionym przodkiem.

Wiele z omawianych bóstw dodatnich, przynajmniej u 5-ciu grup na ogólną ilość 9-ciu, cechuje związek z burzą. Nawet same imiona niektórych z nich oznaczają piorun, jak np. Thor, albo błyskawicę, jak np. *Pikne*, jedno z wielu imion bóstwa fińskiego (*Uku*, *Juma*). A chociaż bóstwa te walczą z uosobieniem pioruna i wogóle burzy, np. Thor

<sup>948)</sup> Strielnikow. Relig. priedstawl. Indiejc. *Guarani*, 311—313; Hartland, *Twins*, 499-b. <sup>949)</sup> p. w. <sup>950)</sup> Siecke, *Götterattribut.*, 161. <sup>951)</sup> Peekel, *Zweigeschlechterwes.*, 1046. <sup>952)</sup> j. w. 1036. <sup>953)</sup> Schmidt W., *Urspr. Gottesid.*, II, 306. <sup>954)</sup> j. w. 149—50. <sup>955)</sup> j. w. 149—50.

z Thrymrem, którego imię oznacza również piorun<sup>956</sup>), Teharonhia-wagon ze smokiem ognistym (symbolem błyskawicy)<sup>957</sup>), Yauküéikam z ptakiem piorunowym<sup>958</sup>) etc., jednak samo przez się nie przeczy to ich utożsamieniu czy wogóle ściślemu skojarzeniu ze zjawiskami burzy, skoro w mitach nieraz spotykamy utożsamienie bóstwa czy bohatera z istotą czy przedmiotem, przez nie zwalczaną, rozrywaną etc., alboważ która zwalcza, rozrywa etc. owo bóstwo; np. Waligóra walił góry, Wyrwidąb wyrzywał lub rozrywał dęby, a zarazem pierwszy był utożsamiony z górą, a drugi z dębem; a rozerwany przez kobiety-lisy Orfeusz sam był lisem<sup>959</sup>) i t. d. Ale wszystko wyżej powiedziane nie przemawia jeszcze za jakimś burzowym czy piorunowym początkiem tego bóstwa, z którego dopiero miałyby rozwinąć się pod działaniem pewnych czynników bóstwo księżycowe. Bo właśnie księżycowi u bardzo wielu ludów przypisywany bywa związek z burzą, zwłaszcza kierownictwo nad zjawiskami atmosferycznymi, a nigdy naodwrot, t. j. piorunowi i burzy nie przypisuje się nigdzie kierownictwa księżycem i jego zmianami. Właściwym charakterem niektórych z tych bóstw jest nietyle charakter „piorunowy“, ile gromowładczy — są one władcami wiatrów, wysyłaczami piorunów, burz etc.<sup>960</sup>).

Wspomniałem już, że związku bóstwa dodatniego z drzewem nie udało mi się nawiązać do żadnej właściwości księżycowej<sup>961</sup>) w przeciwieństwie do większości cech tego bóstwa. Przypuszczam więc, że związek ten zawdzięcza ono nie swemu pochodzeniu księżycowemu, ale innym względem. Otóż conajmniej u dwu grup (lapońskiej i hotentockiej) na pięć, którym jest właściwy związek bóstwa dodatniego z duchem zmarłych (lapońska, Wschodu starożytnego, indyjska, północno-amerykańska i hotentocka) związek ten kojarzy się z drzewnością bóstwa, z jego charakterem drzewa.

Według *Hotentotów* Heitsi-eibib przebywa na drzewie dopiero jako „człowiek co stał się martwy“. U *Lapończyków* bałwan „bóstwa drzewnego“ w postaci zaledwie zgruba ociosanego na kształt człowieczy kłosa nazywa się m. i. a j i e k e co znaczy: przodek. Podobnie kawałek drzewa przedstawia przodka u *Beczuanów* i *Hererów*, przytem u tych ostatnich według jednego z mitów praojcem ich jest dąb afrykański (lub laur), dlatego pod tem drzewem odbywają się uroczystości, na niem wieszają wota, a mają w niem przebywać dobre duchy<sup>962</sup>). Taksamo pod dębem odbywają się uroczystości u ludów *zachodnio-fińskich*, na nim wieszają wota, przyczem przebywać ma w koronie tego drzewa, z którym mogłby być utożsamiony, Juma, a więc bliski krewniak lapońskiego „bóstwa drzewnego“<sup>963</sup>). Według mieszkańców wyspy *Banks*, jeden z braci, zapewne bliźniaczych, jak można sądzić z odnośnego ustępu u P. W. Schmidta<sup>964</sup>), wyrzyna z drzewa człowieka, który staje się praojcem ludzi<sup>965</sup>). W micie *australijskim* (Wiktorja) jeden z braci (Brambrambult), zapewne również bliźniąt<sup>966</sup>), po śmierci brata rzeźbi z drzewa nową

<sup>956</sup>) Schroeder, *Arische Relig.*, II, 630. <sup>957</sup>) Hewitt, *Handb.*, f. N.-A. Ind. s. Tehar.

<sup>958</sup>) Boas, *Kuten. Tales.* <sup>959</sup>) Reinach, *Orph.*, 93. <sup>960</sup>) p. w. <sup>961</sup>) p. w.

<sup>962</sup>) Ratzel, *Narodowiedzenie*. <sup>963</sup>) p. w. <sup>964</sup>) Schmidt, *Urspr. Gottesid.*, I, 365—371.

<sup>965</sup>) j. w. 369—70. <sup>966</sup>) j. w. 365—371.



postać, którą nazywa „starszym bratem“, a która według Schmidta jest również praojcem ludzi <sup>967</sup>). Tutaj więc jeden z braci, skoro drugi nazywa go „starszym bratem“ i który niejako zastępuje zmarłego brata (po śmierci brata rzeźbi nową postać), najpewniej jeden z bliźniaków, jest wyrzeźbiony z drzewa i, jak twierdzi Schmidt, uważany ma być za praojca ludzi. Przypomina on więc lapońskie bóstwo, a z drugiej strony jako przypuszczalny brat-bliźniak, przypomina cały szereg bóstw tego typu co lapońskie, związanych z drzewem i będących braćmi-bliźniakami <sup>968</sup>).

Wogóle wierzenia o związku, a w tem i o utożsamieniu drzewa mitycznego z praojcem ludzkości lub danego plemienia są dość szeroko rozpowszechnione. Np. według Greków starożytnych matka pierwszego człowieka zwała się jesionem, a Zeus stworzył nowe pokolenie ludzkie (po wyginięciu ludzi wieku złotego i srebrnego) z drzewa jesionowego. Nanabosho stworzył z jesionu pierwszego człowieka <sup>969</sup>). W wierzeniach starożytnych Germanów duch opiekuńczy rodziny (bezsprzecznie duch przodków) zamieszkiwał drzewo opodal jej siedziby <sup>970</sup>); dlatego zapewne wierzono, iż kto obala drzewo, ten zabija genjusza <sup>971</sup>). A więc drzewo u Germanów wiąże się ściśle, może utożsamia się z duchem przodków. Również bogowie germańscy mieli także drzewo opiekuńcze, Yggdrasill <sup>972</sup>), najprawdopodobniej postaciujące praojca bogów. Nie miejsce tu na szczegółowe wykazywanie związku drzewa z praojcem czy duchem przodków w wierzeniach ludowych.

U dwu grup, a mianowicie u grupy Wschodu starożytnego i północno-amerykańskiej bóstwo odpowiadające omawianym lapońskiemu i hotentockiemu wiąże się z jednej strony z drzewem a z drugiej — z przodkiem (umarłym). Tak samo jak u grupy lapońskiej i hotentockiej związek bóstwa z drzewem a równocześnie z przodkiem zapewne taką samą jak tam ma genezę. A więc bóstwo dodatnie częściowo i może nie u wszystkich, a tylko u części omawianych grup, wywodziłoby się z ducha przodków. Jako ubóstwiony przodek dziedziczyłoby właściwości przypisywane duchom przodków, np. opiekuńczość, zabezpieczanie swych potomków, zwalczanie złych wpływów i złych istot, a m. i. w związku z tem, nie wyłączając innego i bardziej decydującego wpływu w miarę rozwoju kopienictwa a następnie rolnictwa stawałoby się bóstwem wybitnie wegetacyjnem. Jednak większość właściwości bóstwa dodatniego nie wiąże się z tym jego charakterem, jak np. wcielanie się w naczynie, rogadość, świetlistość, związek z łodzią i t. d.; zespół tych właściwości charakteryzuje istoty czy przedmioty postaciujące (gdzieniegdzie może tylko pierwotnie) księżyc i jego fazy <sup>973</sup>). Przyczem element księżycowy stanowi wspomniany wyżej wpływ, warunkujący najznaczniej wegetacyjny charakter bóstwa. O przeważającym elemencie księżycowym w uwarstwieniu wierzeniowem tego bóstwa była mowa poprzednio. Mamy więc zapewne dwa źródła rozpatrywanego tworu religijnego; przedewszystkiem mitologja księżycowa a na-

<sup>967</sup>) Urspr. Gottesid., I, 370.

<sup>968</sup>) p. w.

<sup>969</sup>) Hast. Enc. s. Algonkins, 320.

<sup>970</sup>) Reinach, Orpheus, 147.

<sup>971</sup>) j. w.

<sup>972</sup>) j. w.

<sup>973</sup>) p. w.

stepnie (kolejność tu oczywiście nie chronologiczna) kult przodków. Prawdopodobnie ubóstwiony przodek złął się z bóstwem księżycowem.

## 7. Drzewo i kamień w mitologii (m. i. „drzewo świata“ i „kamień świata“) w związku z bóstwem-drzewem i bóstwem-kamieniem.

Do podstawowych właściwości omawianego typu bóstwa zaliczam właściwości przypisywane mu u największej ilości grup. Do nich należą: związek z niebem (u 9-ciu) z drzewem (u 7-miu), wegetacyjność (u 7-ju), rogatość (u 7-miu) i ciemniowy charakter matki (u 6-ciu)<sup>973</sup>). Związek z niebem jakkolwiek charakteryzuje bóstwo dodatnie u wszystkich (poza altajską i Guaraní) grup, ale zarazem nie jest obcy i przeciwnikowi bóstwa ze względu na to, iż walka między nimi jest pierwotnie prosto odtworzeniem zjawiska zachodzącego na niebie<sup>974</sup>). Ciemniowy charakter matki równie znamieny jest i dla bóstwa ujemnego, jako przeważnie brata bożego<sup>975</sup>). Wegetacyjność (tak samo zresztą jak i związek z niebem) należy do cech nazbyt ogólnych w stosunku do postaci mitycznych. Pozostaje więc związek z drzewem i rogatość. Wybrałem z nich jako cechę najbardziej charakterystyczną dla bóstwa dodatniego pierwszą właściwość ze względu na częstokroć spotykaną w wierzeniach przeciwstawność drzewa i kamienia; a kamieniem jest bóstwo ujemne najczęściej, bo u ośmiu grup, a prawdopodobnie nawet u jedenastu, a więc prawie u wszystkich (wężem zaś i kaczka, jako zastępnikiem węża, jest ono u siedmiu grup, a prawdopodobnie u dziewiciu)<sup>976</sup>).

Obok istnienia drzewa-bóstwa i kamienia-bóstwa spotykamy nieraz u tych samych ludów nadawanie boskiego znaczenia licznym drzewom i kamieniom, albowiem sporządzanie bałwanów drzewnych i kamiennych, a często i jedno i drugie. Niewątpliwie pozostają ubóstwione drzewo i kamień, czyż bałwany — drzewny i kamienny, choćby częściowo, w stosunku genetycznym do omawianej pary bóstw — drzewnego i kamiennego, jakkolwiek ubóstwienie drzew i kamieni inny jeszcze może mieć początek czy nawet początki.

Dla *Lapończyków* pnie brzozy były bałwanami „drzewnego boga“<sup>977</sup>), a liczne kamienie (*seita*), uważane za bóstwa<sup>978</sup>) były napewno obrazami „kamiennego boga“. U ludów *ugro-fińskich* poszczególne drzewa i kamienie były uważane za bóstwa<sup>979</sup>), musiały to być właściwie obrazy bóstw — drzewnego i kamiennego, skoro np. u *Estonczyków* pewne kamienie zwane „kamiennymi bóstwami“ (*kivimäli*, skrót od *kivijumäli*)<sup>980</sup>) były właśnie uważane za obrazy bóstwa<sup>981</sup>). Podobne zwielokrotnienie postaci przynajmniej kamiennego bóstwa występuje w mitologii skandynawskiej, gdzie szereg głazów i skał pochodzić ma od olbrzymów. Otóż szereg kamiennych przeważnie olbrzymów, potworów mitycznych, niczem nie przypominających demonów, pochodzić musi od jednej postaci mitycznej, co też utrzymują niektórzy

<sup>973</sup>) p. w. <sup>974</sup>) p. w. <sup>975</sup>) p. w. <sup>976</sup>) p. w. <sup>977</sup>) Wolter, *Finskaja mifol.*, Enc. Słownik; Ritchie, *Images and Idols*, 148-b. <sup>978</sup>) Eisen, *Esthn. Mythol.*, 150. <sup>979</sup>) p. w. <sup>980</sup>) Eisen, *Esthn. Myth.*, 150. <sup>981</sup>) j. w.



uczeni niemieccy<sup>982)</sup>. Zpomiedzy tych odmian czy obrazów kamiennego bóstwa na pierwszy plan, jako główny przeciwnik Thora, mniejwięcej odpowiednika „drzewnego boga“ lapońskiego i innych bóstw drzewnych wysuwa się odpowiednik lapońskiego „kamiennego boga“ i innych z omawianych wyżej bóstw, względnie potworów, — Hrungrir. Być może więc, iż jest on najbliższy pierwowzorowi olbrzyma-bóstwa kamiennego.

Omawiane bóstwa, jedno związane z drzewem, a drugie z kamieniem (krzemieniem) często były uważane za najpierwsze istoty świata, albo przynajmniej za istniejące „na początku świata“, m. i. jedno, drzewo, jako stwórca świata, a drugie, kamień, jako jego pomocnik przy stworzeniu (i przeciwnik). Podobnież w mitach stworzeniowych wielu ludów na początku świata na wodzie pierwotnej znajduje się drzewo świata albo kamień świata lub też drzewo i kamień, czasem drzewo na kamieniu<sup>983)</sup>. M. i. w *wielkoruskich* pieśniach wspominane są kamień albo dąb na morzu-oceanie, będącym wodą pierwotną, gdyż czasem jest owo morze nazywane „wsiem moriam mati“<sup>984)</sup>. („Na morie na akijanie leżył białej kamień — Ałatyr“ albo „stoił dub wietwistyj“)<sup>985)</sup>. Albo też na owym morzu leży kamień, a na nim stoi dąb.<sup>986)</sup> Czasem dąb albo kamień ów stoi czy leży nie na morzu, a na rozdrożu, na polu, na górze lub na niebie.<sup>987)</sup> Np. w szczerem polu leży kamień Łatyr' wraz z dębem Niewin (lub o innym imieniu)<sup>988)</sup>, w bajkach słowiańskich wspominany jest kamień leżący pod dębem. Może i „tridiewi' dubawych dwiariej da tridiewi' kamiennych pałat“ z białoruskiej pieśni wielkanocnej, gdzie m. i. mowa o „białym kamuszkie“, da się nawiązać do współwystępowania mitycznego dębu i kamienia.

Być może, iż pozostałością omawianej koncepcji jest mit *Hererów*, gdzie mamy przeciwstawienie drzewa rajskiego, z którego wyszli ludzie, skale, z której wyszły zwierzęta, a więc prawdopodobnie niższe od ludzi istoty<sup>989)</sup>. Tembardziej, że owo mityczne drzewo hererskie pokrewne jest cudownemu drzewu hotentockiemu, na którym siedział Heitsieib, związany wogóle z drzewem i przeciwstawny kamieniowi<sup>990)</sup>.

Nieraz światowe drzewo i kamień występują obok bóstwa związanego z drzewem i bóstwa związanego z kamieniem w jednym micie. Np. na środku morza pierwotnego widnieje kamień, a na nim drzewo, oba często jako najpierwsze przedmioty świata oczywiście obok morza pierwotnego, nieba etc.; poczem zjawia się bóstwo związane z drzewem i bóstwo związane z kamieniem często jako najpierwsze istoty na świecie. Czasem bóstwo związane z drzewem samo jest właśnie owym drzewem świata<sup>991)</sup>.

## 8. Związek omawianej koncepcji z mitem o stworzeniu świata.

Moment stanowiący u przeważającej liczby grup jądro omawianej koncepcji, a mianowicie rozcięcie na dwoje ciemniowego bóstwa czy

<sup>982)</sup> Lesman, j. w. <sup>983)</sup> Dähnhardt, *Natursag.*, I, 33. <sup>984)</sup> Żiwaja Starina, 1905 r., 14 t., 43—44. <sup>985)</sup> Żiw. Star., t. 12, 330. <sup>986)</sup> j. w. <sup>987)</sup> Żiw. Star., t. 12, 275, 341. <sup>988)</sup> Rybnikow P., *Pieśń*, VI, *Primieczanija* cz. I, 149. <sup>989)</sup> Steiner, *Naturvölk.*, 76—77. <sup>990)</sup> p. w. <sup>991)</sup> p. n. rozdz. IV.

potwora przez bóstwo jaśniowe świadczy o kosmicznym charakterze koncepcji, gdyż poza odtworzeniem zjawiska niebieskiego (najważniejszych faz księżycowych), stanowi on mit albo wiąże się z mitem o powstaniu świata albo pewnych jego elementów. Z jednego z owych walczących ze sobą bóstw powstają dwa elementy: ziemia i niebo, względnie morze (*Estończycy*, *Sumero-Babilończycy*, może *Skandynawowie*), a jako osłabienie pierwotnej koncepcji — duchy niebieskie i ziemskie (lub podziemne) (*Wielkorusi*, *Ugro-finnowie*), albo lato i zima (*Irokezi*). U Wielkorusów mit ten wchodzi w skład obszerniejszego mitu o stworzeniu świata <sup>992)</sup>.

Mit ten wyraża bardzo powszechny pogląd o powstaniu świata albo pewnych jego elementów, głównie ciemniowego i jaśniowego, z ciemności, która tu przedstawiona jest przeważnie w postaci kamienia (krzemienia) i węża (smoka, kaczki). Przytem z istoty czy bóstwa uosabiającego ciemność powstaje zwykle obok elementu jaśniowego element ciemniowy często w takiej samej postaci jak istota czy bóstwo, z którego oba elementy powstały. Gdzieniegdzie z owej istoty czy bóstwa powstaje tylko element ciemniowy.

Np. u *Wielkorusów* z krzemienia ciemniowego <sup>993)</sup> powstały duchy nieba i ciemniowe duchy ziemi <sup>994)</sup>. U *Białorusinów* jedna część kamienego potwora wiąże się z ziemią <sup>995)</sup>. U *Estończyków* z ciemniowego węża, który wiąże się z ziemią (i z morzem) powstaje ziemia obok morza, które tu zapewne jest zastępnikiem nieba <sup>996)</sup>. U *Skandynawów starożytnych* z ciemniowego kamienia powstały kamienie albo też z jednej części powstała skała, a druga zapewne związała się z niebem, gdyż utkwiała w głowie bóstwa księżycowego <sup>997)</sup>. U *Sumero-Babilończyków* z uosobionej ciemności (i wody) powstaje ziemia, związana z ciemnością, oraz niebo <sup>998)</sup>. U *Irokezów* z uosobionej zimy powstaje tak samo zima a oprócz tego lato <sup>999)</sup>. U tegoż i niektórych innych ludów *północno-amerykańskich* z krzemienia ciemniowego powstają skały krzemienne lub wogóle krzemień <sup>1000)</sup>.

Z tym mitem stworzeniowym względnie częściowo-stworzeniowym współwystępuje np. u *Wielkorusów* i w grupie *północno-amerykańskiej* inny mit: o stworzeniu ziemi przez bóstwo z wyjątego piasku z dna morskiego <sup>1001)</sup>. Zapewne zestawienie zasiągów etno-geograficznych obu mitów stworzeniowych dałoby interesujące wyniki.

## 9. Powyższa koncepcja wytworem ludności rolniczej.

W podłożu kulturowym wszystkich ludów posiadających omawianą koncepcję, a więc Słowian, Skandynawów, Ugro-Finnów, Lapończyków, Arjów indyjskich, Persów starożytnych, Sumerów, Babilończyków, Egipcjan starożytnych, Wanyoro, Hotentotów, Algonkinów, Irokezów, Kutenai, Siuksów, Azteków i Guarani występuje jako jedyny wspólny element kulturowy (w rozumieniu szkoły historycznej w etnologji), a więc jako wytwórca danej koncepcji, — element rolniczy,

<sup>992)</sup> p. w.    <sup>993)</sup> p. w.    <sup>994)</sup> p. w.    <sup>995)</sup> p. w.    <sup>996)</sup> p. w.    <sup>997)</sup> p. w.  
<sup>998)</sup> p. w.    <sup>999)</sup> p. w.    <sup>1000)</sup> p. w.    <sup>1001)</sup> p. w.; w mojej „The dominant group“.



ściślejsz. matryjarchalno-rolniczy. Gdyż nawet w kulturze pasterskich Lapończyków i Hotentotów wedle badań tej szkoły widoczne są ślady elementu matryjarchalno-rolniczego.

U wielu z wymienionych ludów samo bóstwo dodatnie zdradza pochodzenie „rolnicze”. Może nie bez znaczenia pod tym względem jest wyrażenie o Bogu z *wielkoruskiej* Knigi Trioch Swiatitieliej<sup>1002)</sup>, który stwarza ziemię, nie syjąc poprostu, ale s i e j ą c piasek. Ku czci *fińskiego* bóstwa Uku (Juma) odprawiano uroczystości po siejbie wiosennej<sup>1003)</sup> oczywiście jako ku czci bóstwa wegetacyjnego, m. i. zsyłającego deszcz<sup>1004)</sup>. Według *Eddy* Thor zaprowadził na ziemi rolnictwo<sup>1005)</sup>. Thor zapewne był bóstwem jednym z najdawniejszych prastarej ludności rolniczej Skandynawji zprzed najazdu elementu pasterskiego (szlacheckiego): Edda powiada, że to bóg chłopów, a nie panów<sup>1006)</sup>, a według norweskiej pieśni dworskiej Odyn stał się głównym bogiem, którego ta pieśń przeciwstawia chłopskiemu bogu (landsgott, w przekładzie niemieckim), Thorowi.

Być może, iż ten ostatni bóg niebieski jako związany z dębem, był najwyższ. bóstwem staroskandynawskiej ludności, skoro np. u Finów najwyższe bóstwo związane było z drzewem<sup>1007)</sup>, a władcą niebios w pewnym okresie miał być dąb<sup>1008)</sup>, zapewne postać owego najwyższego bóstwa; przyczem głównym przeciwnikiem jego był karzeł, pan wód<sup>1009)</sup>, którego odpowiednik germański, karzeł Alberyk, występuje w postaci węża, a wężem w mitach germańskich jest również pan wód, Midgardh. Zapewne więc zarówno u Germanów jak i u Finów mamy walkę dęb u, jako postaci najwyższego bóstwa, z kamiennym potworem lub z wężem. Zapewne i u Gallów dąb był obrazem najwyższego bóstwa, gdyż tak wielką część tam odbierał, że pewien autor grecki czynił zeń boga najwyższego Gallów<sup>1010)</sup>. Pewnie i takie postaci jak słowiański Dubynia czy Wyrwidąb są dziedzicami najwyższego bóstwa niebieskiego tego typu.

*Babiloński* Marduk miał ludziom dać zboże<sup>1011)</sup>, miano go za stwórcę bujnie wschodzącego siewu<sup>1012)</sup>. Również *egipski* Ozyrys dał ludziom zboże<sup>1013)</sup>, uważany był za twórcę rolnictwa, którego nauczył ludzi<sup>1014)</sup>; był bogiem ziarna<sup>1015)</sup>. Starodawnosc tego bóstwa, będącego bóstwem ludu o starodawnej kulturze rolniczej, stwierdza m. i. Flinders Petrie, uważając, iż cześć Ozyrysa powstała w czasach przedhistorycznych<sup>1016)</sup>. Według Reinacha głęboka starożytnosc mitu Ozyrysowego poświadczona jest stałym wpływem, który, jak się zdaje, wywierał na zwyczaje pogrzebowe Egiptu<sup>1017)</sup>. *Algonkinowie* przypisują bogu Nanabosho danie ludziom zboża<sup>1018)</sup> i zaprowadzenie rolnictwa<sup>1019)</sup>, którego ludzi nauczył<sup>1020)</sup>. *Irokezki* Teharonhiawagon tak-

1002) p. w. 1003) Eisen, Esthn. Myth., 154; Brockhaus i Efr., Enc. Słown. s. Estonsk. mifolog. 1004) Eisen, Est. Myt., 152—53. 1005) Afanasjew, II, 688. 1006) Schroeder, Arische Relig., II, r. 1916, 613. 1007) p. w. 1008) Reinach, Orpheus, 170. 1009) j. w. 1010) j. w. 1011) Chantep. de Sauss., Istor. relig., I, gława o Mard. 1012) Roscher, II, 2367. 1013) Chantep. j. w. I, 117. 1014) Niebuhr, Jegipiet, 634. 1015) Chant. j. w. I, 117. 1016) Hast. Enc. s. Egyptian Religion. 1017) Reinach, Orpheus, 36. 1018) Owen M., Algonkins, Hast. Enc., 320. 1019) Handb. N.-Am. Ind. s. Algonk. 1020) j. w.

samo miał dać ludziom zboże, zaprowadzić rolnictwo<sup>1021)</sup> i nauczyć go ludzi<sup>1022)</sup>, nadto był wogóle stwórcą roślinności<sup>1023)</sup>.

Nawiasem mówiąc podobną zasługę przypisują tu i ówdzie, zwłaszcza w Ameryce, bezpośrednio księżycowi, najpewniej jako głównemu lub wybitnemu bóstwu względnie bohaterowi mitycznemu ludności rolniczej. Np. wedle Indjan Pawnee księżyc dał ludziom zboże<sup>1024)</sup>, taksamo wedle Caddo księżyc dał ludziom zboże i nauczył ich rolnictwa<sup>1025)</sup> etc. Może to być dodatkowo potwierdzeniem księżycowego charakteru bóstwa dodatniego omawianej koncepcji. Może na pewien ślad stosunków macierzystych (matrjarchalnych) u twórców omawianej koncepcji wskazuje wysokie znaczenie społeczne kobiety, matrony, przebijające z postaci owej babki czy matki bóstwa dodatniego (często zarazem i ujemnego), a następnie wolność wyboru małżeńskiego kobiety np. przybrany mąż Kingu bogini Tiamat, niedźwiedź, kochanek babki boga Nanabosho etc.

## ROZDZIAŁ IV.

### Echa omawianej koncepcji.

Bliźnięta mityczne w związku z omawianą koncepcją u mieszkańców Wiktorji (w Australji), u Inkasów i Giljaków.

Oczywiście ślady lub odbłyski omawianej koncepcji rozpowszechnione są w mitologiach rozmaitych ludów świata. W micie tubylców kraju *Wiktorja*, w *Australji* jeden z dwu braci (Brambrambult) zapewne bliźniaczych, jak wyżej podano<sup>1026)</sup>, związany prawdopodobnie z drzewem (kawałkiem drzewa) i praojcostwem, zostaje zabity (ugryziony na śmierć) przez węża, poczem zmartwychwstaje<sup>1027)</sup>. Matką obu braci jest żaba<sup>1028)</sup>, podobnie jak żaba jest babką kuteńskich braci-bliźniaków naszej koncepcji;<sup>1029)</sup> w micie *Luiseno*, Szoszonów, żaba jest matką bohatera mitycznego — księżycy<sup>1030)</sup>. Według Schmidta<sup>1031)</sup> ów bohater australijski zabity przez węża przedstawia księżyc świecący, tak samo jak rozpatrywane wyżej bóstwo dodatnie. W mitach *Inkasów* występuje jeden z dwu braci-bliźniaków, potężniejszy od drugiego, pan piorunów i błyskawic, mający za dzieci — strzałki piorunowe<sup>1032)</sup>. Według *Giljaków* na urodzenie bliźniąt wpływ mają przedmioty metalowe<sup>1033)</sup>; trudno sądzić, czy przesąd ten znajduje się w związku z metalową postacią jednego z bliźniąt naszej koncepcji<sup>1034)</sup>.

### Żelazne i kamienne niewiasty.

*Germańska* Berhta żelazna ma takież ciemniowy i złowrogi charakter jak potwór krzemienisty czy wogóle kamienny, a z drugiej strony,

<sup>1021)</sup> Handb. N.-A. I. s. Teharonhiaw. <sup>1022)</sup> j. w. <sup>1023)</sup> Handb. N.-A. I. s. Tehar. <sup>1024)</sup> Dorsey, Pawnee Mythol. 24, 27. <sup>1025)</sup> Dorsey, Traditions of s. Caddo 1905 r. Washingt., 27. <sup>1026)</sup> p. w. <sup>1027)</sup> Schmidt, Urspr. Gott., I, 369. <sup>1028)</sup> j. w. <sup>1029)</sup> p. w. <sup>1030)</sup> p. w. <sup>1031)</sup> Schmidt, I, 369—71. <sup>1032)</sup> Hast. Enc. s. Twins 499-b. <sup>1033)</sup> j. w. 496-b. <sup>1034)</sup> p. w.



jak jego matka lub babka, tak samo związana z kaczką czy pokrewnym jej wierzeniowo ptakiem<sup>1035</sup>). Warto zbadać bliżej żelazne baby (jak np. *białoruska* Żelazna Baba, opiekunka pól i ogrodów, nielitościwa dla szkodników, postrach dzieci)<sup>1036</sup>) i wogóle żelazne potwory (np. wspomniane wyżej żelazne wilki i niedźwiedzie)<sup>1037</sup>), czy nie zdradzają pokrewieństwa z krzemiennym czy wogóle kamiennym potworem, jak to mieliśmy np. z fińską żelazną kaczką<sup>1038</sup>) i t. p. Może w związku z temi wyobrażeniami pozostaje kamienna dziewczica, matka olbrzyma, przeciwnika Jahweh, o imieniu Romulus, mająca alegoryzować imperjum rzymskie według żydowskiej literatury ludowej<sup>1039</sup>).

Ślady te spotykają się zarówno w Starym Testamencie jak i w niektórych innych księgach religijnych żydowskich.

Rozcięcie na dwoje ciemniowego węża prawdopodobnie związanego z kamieniem przez bóstwo jaśniowe może związane z drzewem u starożytnych Hebrajczyków.

Tu i ówdzie wspomina się o walce Boga z morzem i o zwyciężeniu morza. Bóg natarł na ocean<sup>1040</sup>), „który jest najwyższy i z którego wód świat cały czerpie“<sup>1041</sup>); ocean ten podobny jest więc morzu pierwotnemu z wielkoruskiego mitu, które „wsiem moriam mati“. Bóg porąbał księcia morza (sar szel jam), imieniem Rahab<sup>1042</sup>); pan morza, jak to mieliśmy w podobnych mitach u innych ludów pokrywa się z uosobieniem morza<sup>1043</sup>). Gdzieindziej jeszcze mówi się, że morze, a więc Rahab, ze względu na to, że niżej przytoczone wyrażenie nie może dotyczyć morza jako żywiołu, lecz tylko uosobienia morza, którem właśnie jest Rahab, „nie chciało się rozplątać“<sup>1044</sup>) wbrew widocznemu żądaniu Boga. W innym miejscu mamy wzmiankę o rozplątaniu czy wogóle rozdzieleniu przez Boga na dwoje morza pierwotnego „rozpostarciem“ t. j. niebem<sup>1045</sup>). Wreszcie następujący ustęp: „Bóg zniewala morze i miażdży Rahaba, pod jego tchnieniem niebo się rozjaśnia, jego ręka przebija uciekającego węża“<sup>1046</sup>). Krótkie te zdania przedstawiać muszą pospołu pewien moment działalności bożej. Ucieczka węża i jego zabicie podczas „zniewalania“ przez Boga morza i miażdżenia jego „księcia“ świadczy o związku węża z morzem i Rahabem, a ponieważ przedtem ani słowem nie wspomniano o walce Boga z wężem, a tylko z morzem-Rahabem, stanowi on najprawdopodobniej postać Rahaba. Tembardziej, że podobnie w micie babilońskim wedle jednej wersji Marduk rozcina morze-smoka na dwoje, a wedle innej przebija go kopją<sup>1047</sup>). Na wężą postać Rahaba wskazuje również ustęp, w którym Bóg zwraca się do księcia morza z żądaniem, aby połknął wszystkie wody<sup>1048</sup>), a więc aby uczynił to samo, co czynią potwory-węże albo równoważne im żaby

<sup>1035</sup>) p. w. <sup>1036</sup>) Pietkiewicz Cz., Bóstwa rolnicze w wierzeniach Białorusinów, Wiadomości Ludozn., r. 1933, Łódź, II, 17. <sup>1037</sup>) p. w. <sup>1038</sup>) p. w. <sup>1039</sup>) Reinach, Orph., 272. <sup>1040</sup>) Liljentalowa R., Kult wody u starożytnych Hebrajczyków, Archiw. Nauk Antropol., r. 1930, Warszawa, III N. 2, 1. <sup>1041</sup>) j. w. 1 odn. <sup>1042</sup>) j. w. 2. <sup>1043</sup>) p. w. <sup>1044</sup>) Liljent., 4. <sup>1045</sup>) p. n. <sup>1046</sup>) Reinach, Orph., 197. <sup>1047</sup>) Turajew, Kłass. Wost., 229. <sup>1048</sup>) Liljent., 3.

w folklorze conajmniej eurazyjskim. W Piśmie Św. występuje wąż, potwór apokaliptyczny, który „wypuścił z gęby swojej ... wodę jako rzekę“ (rzekę tę potem połknęła ziemia)<sup>1049</sup>; rzeka w „gębie“ węża nawiązuje zapewne do owego połykania rzek czy mórz przez mityczne węże. Badaczka folkloru żydowskiego, Liljentalowa, uważa Rahabę „za postać fantastycznego potwora“, może przypominającego krokodyla-smoka<sup>1050</sup>) i powołuje się na Izajasza (51,9), gdzie jednak mowa tylko o smoku: „o ramię Pańskie!... Izaliś nie ty jest, któreś zagładziło Egipt i zraniło smoka?“<sup>1051</sup>) Smok i wąż równoważą się w mitologii, m. i. i w Piśmie Św. występuje ich równoznaczność, jak np. w następującym ustępie: „...smok wielki, wąż on starodawny, którego zowią djablem i szatanem“<sup>1052</sup>).

Sądząc z Ksiąg Proroków jednym z głównych czynów bożych było „rozdzielenie morza“. „Ja zaiste jestem Pan, Bóg twój, który rozdzielał morze...“<sup>1053</sup>) „Pan..., który rozdziela morze...“<sup>1054</sup>) „Mocą swą dzieli morze...“<sup>1055</sup>) „Tyś mocą swą rozdzielił morze, a potarłeś głowy wielorybów w wodach. Tyś skruszył głowę Lewjatan...“ — mówi psalmista<sup>1056</sup>). Te wzmianki jednak nie zdają się, jak chcą komentatorowie, dotyczyć znanego ustępu księgi Exodus, gdy Bóg mówi do Mojżesza: „...wyciągnij rękę twoją na morze i przedziel je“<sup>1057</sup>); a gdy wyciągnął Mojżesz rękę: „...Pan osuszył morze; a rozstały się wody. I szli synowie Izraelscy środkiem morza po suszy; a wody im były jako mur, po prawej stronie ich, i po lewej stronie ich“<sup>1058</sup>). Wspomina to jeszcze m. i. psalm 78, 13: „...rozdzielił morze i przeprowadził ich“.

Ale po słowach Hjoba: „mocą swą dzieli morze“ następują: „a roztropnością swą uśmierza nawałności jego“<sup>1059</sup>), alboweż: „a mądrością swoją zmiażdżył Rahabę“<sup>1060</sup>). To zdanie odnosi się więc bezpośrednio do walki Boga z Rahabem. Poza tem „rozdzielenie morza“ łączy się wedle jednego z przytoczonych poprzednio urywków<sup>1061</sup>) ze zwyciężeniem wielorybów i Lewjatan, potworów wodnych, uosabiających żywioł wodny<sup>1062</sup>) i stanowiących (conajmniej pierwszy) postać czy odmianę Rahabę<sup>1063</sup>), a więc tak samo jak wyżej łączy się z walką Boga z morzem-Rahabem. Co do wieloryba jest on tak samo jak smok największym potworem morskim według Pisma Św. Wieloryb, który „jest królem nad wszystkimi srogimi zwierzętami i nie masz na ziemi równego mu, który tak stworzony jest, że się niczego nie boi“<sup>1064</sup>), „gdy się podnosi, drżą morza“<sup>1065</sup>), „czyni, że wre głębokość jako garniec, a że się mąci morze jako w moździerz“<sup>1066</sup>), wchodząc do mitologii musiał zająć miejsce smoka fantastycznego, pana wód, albo też stać się wierzeniową odmianą tegoż, a więc prawdopodobnie drugą (czyteż którąś więcej) z postaci Rahabę. Co do Lewjatan mit o nim wydaje się Liljentalowej pozostawać w pokrewieństwie z mitem o kro-

<sup>1049</sup>) Objaw. św. Jana 12, 15—16. Wszystkie cytaty z Biblii według „Biblii św. t. j. Całego Pisma Św. z hebr. i greck. języka wiernie i pilnie przetłómaczonej“ wyd. Brytyjsk. i Zagraniczn. Tow. Biblijnego, r. 1930. <sup>1050</sup>) Liljent., 6. <sup>1051</sup>) Izaj. 51, 9. <sup>1052</sup>) Objaw. 12, 9. <sup>1053</sup>) Izaj. 51, 15. <sup>1054</sup>) Jerem. 31, 35. <sup>1055</sup>) Hjob 26, 12. <sup>1056</sup>) Psalm 74, 13—14. <sup>1057</sup>) Exod. 14, 16. <sup>1058</sup>) j. w., 14, 21 i 22. <sup>1059</sup>) Hjob 26, 12. <sup>1060</sup>) Liljent., Kult wody, 4. <sup>1061</sup>) p. n. <sup>1062</sup>) p. n. <sup>1063</sup>) p. n. <sup>1064</sup>) Hjob 41, 24. <sup>1065</sup>) j. w. 16. <sup>1066</sup>) j. w. 22.



kodylu-smoku przypominającym Rahab<sup>1067</sup>). Wogóle morze pojęte zoomorficznie najczęściej postaciowane bywa przez potwora węzowatego względnie rybowatego<sup>1068</sup>).

Ustęp więc z księgi Hjoba i ustęp z Psalmu są jednoznaczne, lecz ten sam wątek przedstawiają nie temi samemi słowy: zmiążdżenie Rahaba równa się zniszczeniu wielorybów i Lewjatana. Do tego samego wątku nawiązują więc i pozostałe ze wzmianek o rozdzieleniu morza, z wyjątkiem psalmu 78<sup>1069</sup>). Samo rozdzielenie morza wraz z potarciem głów wielorybów i następnie ze skruszeniem głowy Lewjatana przypomina niewolenie morza współ ze zmiążdżeniem Rahaba i następem przeszcyciem węża<sup>1070</sup>). To rozdzielenie morza połączone z walką Boga z morzem-Rahabem nawiązuje więc do najdawniejszych tradycji i dotyczyć może tylko „rozdzielenia morza“, jakie w Piśmie Św. znajdujemy poza opisem omówionym wyżej, a mianowicie na początku księgi Genesis, starożytniejszym bezwątpienia od dalszego ciągu tej księgi, a zwłaszcza od nasyczonego historyzmem Exodusu. Odnośny ustęp brzmi: „...Niech będzie rozpostarcie w pośrodku wód, a niech dzieli wody od wód. I uczynił Bóg rozpostarcie, uczynił też rozdział między wodami, które są pod rozpostarciem; i między wodami, które są nad rozpostarciem; i stało się tak. I nazwał Bóg rozpostarcie niebem. I stał się wieczór, i stał się zaranek, dzień wtóry. I rzekł Bóg: Niech się zbiorą wody, które są pod niebem na jedno miejsce, a niech się okaże miejsce suche; i stało się tak. I nazwał Bóg suche miejsce ziemią, a zebranie wód nazwał morzem“<sup>1071</sup>). To nawiązanie do początku Genesis potwierdza też inna wersja walki bożej z wodą, zachodzącej w czasie stworzenia nieba, a następnie i ziemi<sup>1072</sup>). Sama idea rozdzielenia morza na dwoje w Exodusie również być może wywodzi się z rozdzielenia wód na dwoje w Genesis; są tam i drugorzędne podobieństwa, np. i tu i tam Bóg sprawia, że wody rozstępując się zostawiają miejsce suche.

Jednocześnie ze zwyciężeniem morza-Rahaba-węża przez Boga „pod jego tchnieniem niebo się rozjaśnia“<sup>1073</sup>); Rahab-wąż, jak wogóle potwory tego typu w wierzeniach ludowych oznacza nie tylko morze, ale i ciemność, a jak wynika z przytoczonego zdania, ciemność na niebie.

Bardzo prawdopodobne, że Rahab wiąże się z kamieniem tak samo jak bóstwo ujemne omawianej koncepcji, ponieważ 1) Wodę, której Rahab jest uosobieniem, wiąże Pismo św. z kamieniem; poza wypłynięciem wód ze skały uderzonej przez Mojżesza<sup>1074</sup>), przyczem „wodami“ nazwane jest w innym ustępie Pisma św. (w Genesis) morze pierwotne<sup>1075</sup>), gdzieindziej<sup>1075</sup>) wspomina się o „obróceniu“ skały w jezioro wód, a krzemienia — w źródło wód; to ostatnie jest zdaje się aluzją do powyższego „cudu“ Mojżeszowego, w którym razie przemiana spomiędzy kamieni właśnie krzemienia w źródło wód, w źródło morza pierwotnego prawdopodobnie, przypomina inny związek krzemienia z morzem pierwotnym, związek który wchodzi w skład owej

<sup>1067</sup>) Liljent., Kult wody, 6. <sup>1068</sup>) m. i. w mojej „T. Domin. group“.  
<sup>1069</sup>) p. w. <sup>1070</sup>) p. w. <sup>1071</sup>) Genesis 1, 6—10. <sup>1072</sup>) p. n. <sup>1073</sup>) p. w.  
<sup>1074</sup>) Exod. 17, 6. <sup>1075</sup>) Genesis 1, 4—10. <sup>1076</sup>) Psalm CXIV, 8.

koncepcji u niektórych ludów<sup>1077</sup>). 2) Wodniki, „Wassermenschen“ folkloru żydowskiego, w których Liljentalowa widzi jakby ślad postaci Rahaba<sup>1078</sup>), „przybierają postać przedmiotów martwych jak kamienie, blaszanki i t. p.“<sup>1079</sup>). Wymienienie na pierwszym miejscu kamienia każe się domyślać pospolitości występowania wodnika w postaci kamienia. (Wymieniona w następstwie blaszanka może zawdzięcza swoje wymienienie temu, iż jest przedmiotem metalowym, a główne metale użytkowe, miedź i żelazo, z biegiem wieków stają się zastępnikami zwłaszcza krzemienia). 3) Jeżeli dalekie od rzeczywistości porównanie serca wielorybiego, które jest „twarde jako kamień, jako sztuka spodniego kamienia młyńskiego“<sup>1080</sup>), jak często bywa w mitologii, wywodzi się z wcześniejszego utożsamienia obu przedmiotów, wieloryb biblijny, odpowiadający czy może raczej postaciujący Rahaba, przypominałby potwory o sercu z kamienia, jak skandynawski Hrungnir lub irokezki Tawiskaron, według wielu wersji będące zarazem kamieniami (w całości swej postaci)<sup>1081</sup>). Zestawmy więc wypłynięcie ze skały lub z krzemienia morza, którego uosobieniem jest wąż-Rahab, następnie serce kamienne odmiany wierzeniowej węża-Rahaba (analogicznie do niektórych potworów kamiennych naszej koncepcji) i postać kamienną prawdopodobnego dziedzica węża-Rahaba u Żydów dzisiejszych („Wassermensch“).

Jahweh może się z drzewem, skoro występuje w postaci krzaka ognistego, chociaż u żadnego z rozpatrywanych poprzednio ludów drzewo jako postać bóstwa dodatniego nie zdaje się być ognistem. Jahweh prawdopodobnie wyobrażany był pod postacią byka<sup>1082</sup>), a i ofiara z kozła oraz spożywanie w święto Paschy baranka lub koźlęcia<sup>1083</sup>) miało niezawodnie związek z odnośną postacią Boga<sup>1084</sup>). Jahweh jest bóstwem niebieskiem. Bóstwo niebieskie zwyciężające ciemność jest jaśniowem, a na podstawie przekonujących wywodów niejednego z badaczy należy uważać Jahweh za bóstwo księżycowe, a ściślej za bóstwo o przewodze elementu księżycowego.

Woda pierwotna według Genesis zajmowała miejsce zarówno pod, jak i nad niebem stworzonym później<sup>1085</sup>), a więc zajmowała „cały świat“. Została drugiego dnia stworzenia rozdzielona na dwoje zapomocą „rozpostarcia“ nazwanego niebem, a więc przez stworzenie nieba, poczem trzeciego dnia następuje osuszenie miejsca na dolnych wodach i nazwanie go ziemią. (Jest to więc stworzenie nieba i ziemi po raz wtóry, na początku bowiem Bóg stworzył niebo i ziemię)<sup>1086</sup>). Poza tem stworzenie ziemi połączone było z walką Boga z wodą pierwotną. Otóż Bóg wyrzekłszy: „niech się ukaże ląd!“, a więc w momencie stwarzania ziemi, względnie wydobywania jej z odmetu, walczy z wodami sprzeciwiającemi się temu, a zapelniającemi świat cały i naciera na ocean, który trątuje<sup>1087</sup>).

W powyższem zestawieniu ustępów ze Starego Testamentu i innych ksiąg żydowskich zaznacza się uderzające podobieństwo do oma-

<sup>1077</sup>) p. w. <sup>1078</sup>) Liljent., Kult wody, 6 i 7. <sup>1079</sup>) j. w. 6. <sup>1080</sup>) Hjob 41, 15.  
<sup>1081</sup>) p. w. <sup>1082</sup>) Reinach, Orph., 202. <sup>1083</sup>) j. w. <sup>1084</sup>) Stosunek ofiar z pewnych zwierząt do zwierzęcej pierwotnie postaci bóstwa opracowuję w innej pracy.  
<sup>1085</sup>) p. w. <sup>1086</sup>) por. Genes., 1. <sup>1087</sup>) Liljent., Kult wody, 1.



wianego uprzednio mitu sumero-babilońskiego. Tutaj Bóg, związany może z drzewem, zapewne z bykiem i z baranem, bóstwo niebieskie o mądrości niedocieczonej walczy z wodą pierwotną, wypełniającą sobą cały świat, uosobioną najprawdopodobniej przez ciemniowego smoka (węża), związanego zapewne z kamieniem, może z krzemieniem; naciera na nią i przeszywa ją albo rozcina na dwoje, stwarzając niebo, a następnie stwarza (względnie wydobywa z odmętu) ziemię. Owo rozcięcie na dwoje jest jednym z głównych, wysławianych potem przez proroków, czynów Boga, który w podłożu hagjograficznem zawiera znaczny element księżycowy. W micie sumero-babilońskim Enlil-Marduk, związany z drzewem, następnie z bykiem i z baranem, bóstwo niebieskie, mądry władca, walczy z wodą pierwotną, wypełniającą sobą cały świat (w ówczesnym rozumieniu), skoro powstaje z niej niebo i ziemia, walczy z wodą uosobioną przez ciemniowego smoka (węża), może związanego z kamieniem, może z krzemieniem, naciera na nią i przebija ją włócznią<sup>1088)</sup> albo rozcina na dwoje, stwarzając niebo i ziemię. Owo rozcięcie na dwoje to największy czyn Enlila-Marduka będącego pierwotnie bóstwem księżycowym<sup>1089)</sup>. Poza analogją do bóstwa sumero-babilońskiego mamy tu analogję i do bóstwa algonkińskiego, które tak samo stwarza świat walcząc z wodą jak Marduk<sup>1090)</sup>, a więc i jak Jahweh.

Niezaprzeczenie ściśle pokrewieństwo z mitem sumero-babilońskim, a także analogja do mitu algonkińskiego należącym do koncepcji omawianej w niniejszej pracy, obok paru jeszcze względów, jak związek Jahweh z burzą taki sam m. i. jak wspomnianego bóstwa algonkińskiego np. „...błyskawice z deszczem przywodzi, a wywodzi wiatry z skarbów swoich“<sup>1091)</sup> wskazuje na wyraźne ślady tej koncepcji w Biblii, głównie w starszych jej częściach, a przedewszystkiem w najdawniejszej, jakim jest początek księgi Genesis<sup>1092)</sup>.

## Święte drzewo i święty kamień u starożytnych Hebrajczyków.

Może i nie jest obce Pismu Św. samo wyobrażenie bóstw drewnianego i kamiennego. Wspomina się tam o „bogach robocie rąk ludzkich, drewnie i kamieniu“<sup>1093)</sup>; mają to być bóstwa ludów, z którymi stykali się Żydzi starożytni. Może dotyczy to właśnie bóstwa-drzewa i bóstwa-kamienia, a może różnych bóstw sporządzanych z drzewa i z kamienia, a może samo sporządzanie bogów z jednej strony z drewna, a z drugiej — z kamienia u tamtych ludów da się nawiązać do drewnianych i kamiennych bałwanów bóstwa drzewnego i bóstwa kamiennego, jakie mieliśmy np. u Finnów<sup>1094)</sup>, względnie do drzewa i kamienia jako postaci przeciwstawnych sobie bóstw naszej koncepcji. U Żydów starożytnych mamy bądźco bądź zestawienie świętych — dęba z kamieniem. „...wziął (Jozue) też kamień wielki i postawił go tam pod dębem, który

<sup>1088)</sup> Turajew, 229.

<sup>1089)</sup> o Enlilu-Marduku, p. w. rozdz. I.

<sup>1090)</sup> p. w.

<sup>1091)</sup> Jeremjasz, 10, 13.

<sup>1092)</sup> p. w.

<sup>1093)</sup> Deuteronom., 4, 28.

<sup>1094)</sup> p. w.

był u świątynicy Pańskiej<sup>1095</sup>). U miejsca świętego umieszczane są przedmioty święte; kamień ponadto jak mówi prorok „będzie nam świadectwem, albowiem on słyszał wszystkie słowa Pańskie...”<sup>1096</sup>) — takie jest tłumaczenie ówczesne jego dawniejszej zapewne świętości i powód znajdowania się pod świętym dębem przed świątynią.

Z uderzonej skały czy krzemienia powstaje morze, prawdopodobnie pierwotne, którego uosobieniem jest wąż u starożytnych Hebrajczyków.

Napozór prosty wątek cudu wypłynięcia „wód” ze skały uderzonej łaską przez Mojżesza celem ugaszenia pragnienia „narodu wybranego” zdaje się tak samo kryć w sobie szczytek rozpatrywanej koncepcji, oczywista bezporównania starodawniejszej od cyklu Mojżeszowego. Przedewszystkiem owe „wody” oznaczają morze, być może pierwotne<sup>1097</sup>), a uosobieniem morza, przedewszystkiem pierwotnego jest wąż (Rahab)<sup>1098</sup>). Następnie wedle słów psalmu<sup>1099</sup>), nawiązujących według komentatorów biblijnych do owego „cudu”, obróciła się epoka w jezioro wód, a krzemień w źródło wód<sup>1100</sup>), a więc w źródło morza, być może pierwotnego<sup>1101</sup>), stąd prawdopodobne wielce, iż ową skałą uderzoną przez Mojżesza miał być krzemień. Tutaj więc z uderzonej przez Mojżesza skały, najprawdopodobniej z krzemienia, powstaje woda (zapewne morze pierwotne), której uosobieniem jest wąż, tak jak z uderzonej lub rozbitej przez bóstwo czy bohatera dodatniego skały albo krzemienia powstaje również morze (obok ziemi) u *Estończyków*<sup>1102</sup>), jezioro u *Białorusinów*, zapewne równoznaczne morzu<sup>1103</sup>), złe duchy ziemi m. i. i wodne (wodnianiki) obok dobrych u *Wielkorusinów*<sup>1104</sup>), zima równoznaczna ciemności obok lata równoznacznego jasności lub niebu u *Irokezów*<sup>1105</sup>), węże u *Polaków*<sup>1106</sup>), kaczka równoznacznik węża<sup>1107</sup>), u *Ugro-Finnów*<sup>1108</sup>). Mit ten jest więc bliski zwłaszcza estońskiemu i białoruskiemu (ze skały wąż), zdradza więc wspólne z niemi pochodzenie, jest przeobrażeniem głównego momentu naszej koncepcji. Do jednego z ugrofińskich, mianowicie do wotiackiego zbliża się może ponadto drobnym szczegółem: że skała i tu i tam uderzona zostaje przez bóstwo czy bohatera dodatniego za pomocą kija. Oczywiście późniejsze wyjaśnienie owej skały, jako opoki duchowej, którą jest Chrystus<sup>1109</sup>) przenosi nas w świat innych pojęć. Owa skała czy ów krzemień muszą być analogicznie do pokrewnych mitów u innych ludów przeciwnikiem bóstwa dodatniego czy bohatera, w którego roli występuje tu Mojżesz. Mielibyśmy więc poza Słowianami, Ugro-Finnami, Algonkinami, Irokezami i Kutenai, a prawdopodobnie i poza Lapończykami, Skandynawami, Arjami indyjskimi, Persami starożytnymi i Egipcjanami starożytnymi jeszcze jeden lud, w którego mitach przeciwnik bóstwa dodatniego wiąże się z krzemieniem.

<sup>1095</sup>) Jozue 24, 26.    <sup>1096</sup>) j. w. 27.    <sup>1097</sup>) do <sup>1108</sup>) p. w.    <sup>1109</sup>) List do Korynt. 10, 4.



## Ślady rozpatrywanej koncepcji w chrystja- niźmie.

Pewne ślady powyższej koncepcji znajdujemy częściowo także w Nowym Testamencie i innych pismach kanonicznych, częściowo w literaturze apokryficznej.

Tak więc nieznaczny urywek legendy z wielkoruskiego dziełka apokryficznego, a więc ze źródła stosunkowo bardzo późnego, przyczynił się do odnalezienia jednej z najstarszych ze znanych nam koncepcji wierzeniowych, istniejącej lub która istniała u całego szeregu ludów zarówno wymarłych już jak i żywych, ludów Wschodu i Zachodu, „pierwotnych“ i cywilizowanych.

### Ź R Ó D Ł A.

A f a n a s j e w A., Poeticzeskija wozzrienija Sławian na prirodu, 3 t. (I-y r. 1867).

Bibljja św. t. j. Całe Pismo Św. z hebrajskiego i greckiego języka wiernie i pilnie przetłómaczona. Warszawa, r. 1930.

B o a s F., Kutenai Tales, Smithonian Instit. Bureau of Americ. Ethnology, r. 1918, Bulletin 59.

Chantepie de la Saussaye, Istorija Religij (przekład rosyjski) t. I.

Ciszewski S., Lud rolniczo-górnicy z okolic Sławkowa w pow. olkuskim, Zb. Wiad. XI.

Curtin J. a. Hewitt J., Seneka Myths, Annual Report of the Bureau of Americ. Ethnology, r. 1918, Bullet. 59.

Czaplicka M., Ostyaks, Hasting's Encyclop. of Ethics and Religion, r. 1917, t. IX.

D ä h n h a r d t O., Natursagen, r. 1907, t. I.

D a l W., Pośłowicy Russkago Naroda.

D a l W., Tołkowyj Słowar Wielikorusskago Jazyka.

Dorsey G., Cegiha Language, Un. St. Geogr. and Geolog. Survey of Rocky Mount. Region, Contribution to N.-Amer. Ethnology, t. VI.

Dorsey G., Pawnee Mythology.

Dorsey G., Traditions of the Caddo, r. 1905.

D o w o y n a - S y l w e s t r o w i c z M., Podania Żmudzkie, t. I.

Dumézil G., Les Bylines de Michajło Potyk et les Légendes indo-européennes de l'Ambroisie, Revue des Études Slaves, r. 1925, t. V.

Eisen M., Esthnische Mythologie, r. 1925.

Elworthy F., w Hast. Encycl., r. 1912, t. V.

Encikłopediczeskij Słowar', wyd. Brockhaus i Efron, s. Estonskaja Mifologija, r. 1901, t. XLI i s. Tor., r. 1901, t. XXXIII.

Etnograficzieskoje Obozrienije, r. 1912.

Federowski M., Lud Białoruski, t. II.

Flinders-Petrie W., Egyptian Religion, Hast. Encyclop., r. 1912, t. V.

Gardner P., Stones, Hast. Encycl., r. 1920, t. XI.

Gener P., La Mort.

Gliński A., Bajarz Polski, 2 t. (I-y r. 1886).

- Golther W., Handbuch d. germanisch. Mythologie, r. 1895.
- Grimm J., Deutsche Mythologie, 2 t.
- Gruppe O., Griechische Mythologie, t. II, r. 1902.
- Gubernatis A., Die Tiere in der indo-germanisch. Mythologie (przekład niemiecki), r. 1874.
- Haberlandt A., w Buschan'a Völkerkunde, r. 1923, t. II.
- Handbook of American Indians north of Mexico, t. I, s. Hopi, s. Mythology; t. II, s. White dog sacrifice.
- Hastings' Encyclopedia of Ethics a. Religion s. r. 1931—1932, t. IV.
- Hartland E., Hottentots, Hastings' Encycl., r. 1913, t. VI.
- Hartland E., Twins, Hast. Encycl., r. 1921, t. XII.
- Hastings' Encyclopedia of Ethics a. Religion s. Egyptians, s. Mexicans, s. Mordvins, s. Stars, s. Sumero-Akkadians, s. Swan.
- Hewitt J., Nanabosho w Handbook of Am. Ind. north of Mex., r. 1912, t. II.
- Hewitt J., Tawiskaron w Handbook of Am. Ind. north of Mex., r. 1912, t. II.
- Hewitt J., Teharonhiawagon w Handbook of Am. Ind. north of Mex., r. 1912, t. II.
- Hommel, Istorija Driewniago Wostoka (przekł. rosyjs.), 1905 r.
- Hopkins E., Manito w Hast. Encycl., 1915 r. t. VIII.
- Karłowicz J., Słownik Gwar Polskich. Kraków 1900—1911, t. I—VI.
- Kiriejewskij P., Pieśni (sobrannyja), r. 1869.
- Klinger W., Żiwotnoje w antiecznom i sowremiennom sujewierji, 1911 r.
- Kolberg O., Kieleckie, t. II.
- Kolberg O., Krakowskie, t. III.
- Kopernicki J., Przyczynek do etnografii ludu ruskiego na Wołyniu Zb. Wiad., t. XI.
- Kosiński W., Materjały do etnografii Górali Bieskidowych, Zb. Wiad. VII, r. 1883.
- Krauss F., Sagen und Mythen d. Südslaven, 2 t. (I-y w r. 1883).
- Krickeberg W., w Buschan'a Völkerkunde, t. I, r. 1922.
- Kroeber A., Traditions of the Gros Ventre, r. 1907.
- Krohn K., Finns w Hast. Encycl.
- Liljentalowa R., Kult wody u starożytnych Hebrajczyków, Archiw. Nauk Antropolog., r. 1930, III.
- Linde B., Słownik Języka Polskiego.
- Maass A., Sterne und Sternbilder im malaiisch. Archipel, Zeitschr. f. Ethnol., r. 1921, t. LII.
- Mächal, Nakrës slovanskeho bájeslovi.
- Niebuhr K., Jegipiet w Helmholt'a Istorija Czelowieczestwa (przekł. rosyjski), r. 1904, t. III.
- Oberhummer R., Ueber Syrien und Kleinasien.
- Oppert G., Gottheiten der Indier, Zeitschr. f. Ethnol., XXXVII.
- Owen M., Algonquians, Hast. Encycl., r. 1908.
- Peekel G., Zweigeschlechterwesen, Anthropos, r. 1929, B. XXIV, Ht. 5.



- Pietkiewicz Cz., Bóstwa rolnicze w wierzeniach Białorusinów, Wiadomości Ludoznawcze, r. 1933, t. II.
- Platz, Mensch, r. 1898.
- Plutarch, List do Klei kapłanki (przekł. polski).
- Powell J., przedmowa do Narrative Poems of Longfellow, r. 1908.
- Mc Ritchie D., Images and Idols, Hast. Encycl., r. 1914, t. VII.
- Ratzel F., Narodowiedienije (przekł. rosyjski).
- Reinach S., Orpheus (przekł. polski), r. 1929.
- Religion in Geschichte und Gegenwart, t. II.
- Renel C., L'Évolution d'un Mythe, Aëvins et Dioscurs, r. 1896.
- Roscher W., Lexikon d. griechisch. und römisch. Mythologie.
- Rybnikow P., Pieśni (sobrannyja).
- Schmidt W., Ursprung d. Gottesidee, t. I, r. 1926, t. II, r. 1929.
- Schroeder L., Arische Religion, t. II.
- Seler E., Central America, Hast. Encycl., r. 1910, t. III.
- Siarkowski W., Podania i legendy o zwierzętach, drzewach i roślinach, Zb. Wiad. VII.
- Siecke E., Götterattribute u. sogen. Symbole, r. 1909.
- Skinner A. i Satterlee J., Folklore of Menomini Indians Anthrop. Papers of Amer. Museum of Natur. History.
- Skinner A., Associations a. Ceremonies of Menomini Indians.
- Spence L., Cherokee, Hast. Encycl., r. 1910, t. III.
- Steiner W., Religion d. afrikan. Naturvölker, Darstellung aus d. Gebiete d. nichtchristlich. Religionsgeschichte, r. 1891, t. V—VII.
- Strielnikow I., Religioznyja Priedstawlenija Indiejciw Guarani, Sbornik Muz. Antropol. i Etnogr., r. 1929, t. IX.
- Szachmatow, Mordwinskij Etnograficzesk. Sbornik.
- Taylor, Anatolian Research.
- Thomas N., Animals, Hast. Encycl.
- Turajew B., Klassiczesk. Wostok, r. 1924.
- da Vinci L., Pisma Wybrane (przekł. polski), r. 1913, t. II.
- Wiśła, t. IV.
- Wójcicki K. W., Zarysy Domowe, r. 1842, t. II.
- Wójcicki K. W., Klechdy ludowe, r. 1922.
- Wolter E., Finskaja Mifologija, Encikłopiedicz. Słowar' wyd. Brockhousa i Efrona.
- Wundt W., Völkerpsychologie, r. 1909, cz. II, t. III.
- Zimmer, Babylonians, Hast. Encyclop., r. 1909, t. II.
- Żiwaja Starina, r. 1898, 1902, 1905 i 1910.

## RÉSUMÉ.

Tant dans la mythologie des peuples de l'antiquité, (Scandinaves, Aryens de l'Inde, Perses, Sumériens et Babyloniens, Egyptiens, Aztèques), que dans les croyances des habitants de l'Amérique du Nord et du Sud, de l'Afrique centrale et méridionale, comme aussi dans le folklore de l'Europe, on peut percevoir la conception rudimentaire de deux divinités formant antithèse. Ce sont le plus souvent des frères jumeaux, dont l'un, au caractère positif,

est personifié dans l'arbre et l'autre, personifié dans la pierre (plutôt dans le silex), ou dans le serpent, apparaît dans le rôle du destructeur et de l'adversaire principal du premier. Ce conflit est d'habitude terminé par la démolition (le plus souvent en le coupant en deux) du second par le premier. Le résultat de ce fait est le surgissement de deux éléments ou de montagnes et de rochers.

Cet adversaire de la divinité positive, apparaît, spécialement chez les peuples de l'Eurasie, sous la forme d'un canard, qui devient ainsi le remplaçant symbolique du serpent. La conception de ces deux animaux est dans la croyance de beaucoup de peuples en rapport avec celle de la pierre.

La caractéristique de la divinité „positive“ est conçue par chaque peuple, et chez maints peuples on peut remarquer une concordance frappante, qui, avec les traits principaux de cette conception, forme un certain élément héroïque ainsi que théiste. C'est cet élément qui est la base de la conception de la divinité chez beaucoup de peuples anciens, aussi bien chez beaucoup de peuples modernes.

La divinité positive devient une divinité lunaire, quelquefois spécialement la divinité de la lune croissante, pendant que son adversaire est une divinité ou un monstre de ténèbres ou de la lune décroissante. Ce mythe est le symbole de la soi-disant lutte ou bien il représente seulement l'antithèse de la pleine lune et de la lune nouvelle comme aussi de la lune croissante et de la lune décroissante. Chez beaucoup de peuples il est le mythe de la création de l'univers ou forme une partie de ce mythe.

Le mythe faisant partie de cette conception et ayant pour motif les frères jumeaux, semble être aussi de provenance exclusivement lunaire. Beaucoup de superstitions concernant les jumeaux, constituent entre autres un héritage de cette croyance.

Un grand nombre de croyances et de mythes traitant du contraste symbolique des arbres et des pierres, ou bien des démons représentés par les arbres et les pierres est l'écho de la précitée conception.

L'unification de la divinité positive avec l'arbre se rapporte peut-être à son caractère qui, simultanément, représente l'ancêtre du genre humain et l'âme des morts et qui est particulièrement lié avec l'arbre. Il semble donc, que la divinité positive de la conception en question est formée de deux éléments mythologiques, de l'élément lunaire et de l'âme des morts.

Cette conception est sans nul doute l'émanation de l'esprit d'une population agricole. On en trouve encore des traces évidentes, entre autres dans le judaïsme et le christianisme.



## RECENZJE I SPRAWOZDANIA.

**Jan St. Bystron. Przysłowia Polskie.** W Krakowie 1933. Nakładem Polskiej Akad. Um. Str. 260, 8<sup>o</sup>.

Na podstawie głównie Księgi Przysłów Adalberga omówił autor, po uwagach ogólnych, najpierw dzieje paremjografii polskiej. Dziwnym trafem nie zauważył, że sto lat przed Rysińskim Biernat Lubelczyk każdą bajkę Ezopową zaopatrywał w gnomy, które wszystkie Rysiński bez zmiany do swych Przysłów wcielił, nie wspominając o poprzedniku, którego w rozprawie o Ezopach polskich wykazałem. W rozdziale trzecim omawia autor „cechy formalne i artystyczne przysłów“ i jako takie wymienia mylnie „rym, komizm, grę słów“, a wspomina i o przysłowiach niezrozumiałych.

Ależ przysłowiu rym był niegdyś zupełnie obcy, jeszcze Biernat nie rymuje, co Rysiński rymuje, Biernat pisze: co wczas, to dobrze; Rysiński co wczas, to z nas, albo: Złodziej domowy nie przyjaciel prawy, Rys. Zł. d. n. gotowy (co fałsz, bo jeśli domowy, toć zawsze gotowy, ale tu idzie o prawdziwy, istotny!). Rymy pofałszowały wszystkie gnomy i przysłowia, już od XIII wieku. Gnoma brzmiała tylko: *experto crede*; w XIV wieku dodano dla rymu *Roberto* i nadano gnomie najogólniejszą cechę jakiegoś faktu tyżącego owego Roberta. I tak zawsze: *beatus qui tenet* albo *beati possidentes*, u nas dodano dla rymu bez sensu: *mówi pan Benet* a to ma być *Wenet*, *Wenecjanin*! Należy powywrzucać setki „przysłów“, powstałych dla rymu bez sensu, np. *fik mik Dominik*, (to nie „na oznaczenie postępowania przebiegłego a także lekkomyślnego“ str. 65) albo *figi-migi* u *Jadwigi* albo każda *Doroła* ma swoje *kłopoty* a każda *Teresa* ma swe *interesa* i t. d. w nieskończoność, to tyle warte co niem. *ist denn kein Stuhl da für meine Hulda* albo *Zur Amanda auf die Veranda*. Mówiła *Gertruda* jak się uda, ale w XVI wieku mówiła *druda* jak się uda, jedno i drugie taki sam nonsens, „*ineptiae*“, sądzi o nich słusznie *Cnapius*, taki sam jak np. mówił *kleszcz*, będzie *deszcz*. Najstarszy zbiór przysłów rosyjskich, z końca XVII wieku, aż do obrzydzenia wynachodzi do najzakazańszych imion rym i przypomina owego słynnego z łatwości rymowania faceta, którego w kawiarni literat *Askoczenskiej* poprosił o rym i do swej „familji“, a facet uchwycił *kij-bilardowy*. wot wam *natoczen s'kij*. Przysłowie *Łapaj Tomku póki na pomku* nie należy do „nam niejasnych albo też zupełnie niezrozumiałych“ (str. 81), lecz *Tomku* przypłatało się dla rymu i waży tyle co ów *natoczen s'kij*; takie *Mazarki...* daj *tabaki* i wszystkie inne podobne szpecą Księgę Przysłów i nic więcej, niemądre te wymysły tylko zapomnienia godne.

To co do imion osobowych, dotyczy taksamo miejscowych. *Przyjechała nędza* od (albo) do *Swarzędza*, to nie „czyli od swarów do biedy“ (str. 184), lecz znowu *natoczenskij* t. j. bez sensu, dla rymu. Skąd *data*? z *Mikstata* nie „dla wykręcenia się niemądrym conceptem powstało“ (str. 65), lecz dla rymu, jak ów *chłop* z *Dysa* i t. d. albo reszta z *Bukareszta* i tak ciągle. *Sobie rzyć łowka* zapisał *Czech* w XIV wieku, ale parę stron dalej dodał dla rymu: tak

prawi sowka a to powtórzył Polak około r. 1450, str. 33, (ale następne zayeczeho skoku i t. d. należy do impossibilia jak: siekiera Wisłę przepłynęła i t. p. t. j. do str. 71). „Jeden Wiedeń, Praga maga, Kraków miasto“, to nie „czego sens i pochodzenie nam jest niejasne“ (str. 202), lecz niemądry rym i nic więcej, dodany do chwały Krakowa. Powtarzam, wszystko to ineptiae, które Cnapius słusznie odrzucił.

Na str. 81 wylicza autor „przysłowia niezrozumiałe“, które dadzą się wyjaśnić, o Tomku zob. wyż., hańba bohaterskie dzieci to wiersz Horacego, łepaj Wałacha Parulu: Polak słyszał, jak Mazur do Parula (drugiego Mazura, to imię u nich częste) wołał: łup (mazowieckie łepać, por. Łempicki) wałacha i to mu śmiesznem się wydało i powtarzano to, aż do Rysińskiego doszło. Nie brójj, Rachebergu, przed czasem zginiesz odnosi się do każdego zawadjaki i powtarza w Księdze z innem nazwiskiem, pewny by Turski z ogary i t. d. o tym, co się spóźnił, z ogarami po harapie stanął; piesek Pępowskiego (str. 35) biegał za każdym, co mu ochłapy rzucał czy pokazywał, gdy inne psy tylko od swoich je brały i t. d. — nie święci garnki lepią. Na str. 84 objaśnia autor: jak Pan Bóg dopuści to i z kija puści folklorystycznie, że tu mowa o suchym kiju, który zakwitnie jak pałka Madejowa, a na str. 237 odniesiono to do laski Aarona albo Mojżesza, ależ kij dostał się do przysłowia dopiero w XIX wieku, przedtem zawsze o olstrze mówiono, np. Wyprawa Plebańska 1590 r.: Kiedy Bóg dopuści, olstro same spuści, tak samo u Rysińskiego Knapiusza i t. d., więc o wystrzale, nie o kwiecie mowa.

Autor określił przysłowie jako „zespół słów powtarzany tradycyjnie“ i wskutek tego określenia nazwał przysłowiami wszelkie rymowane powiedzenia, wszelkie morały-gnomy, wszelkie fachowe (rzemieślnicze, karciane i i.) zwroty, nazwał też swoją książkę Przysłowiami Polskimi, chociaż o istotnych przysłowiach raczej milczy. Dla przysłowia rozstrzyga bowiem przenośnia: proces w przyrodzie, w świecie roślinnym czy zwierzęcym, proces życiowy wśród ludzi i ich otoczenia, anegdota są dla przysłowia niezbędnym podkładem, bez którego się gnoma, morał, sentencja obchodzą. Nie nadajemy więc imienia przysłowia suchym i bładym morałom, uczącym wprost; ani śmiechu godnym rymom o ludziach i miejscowościach; ani zwykłym porównaniom; ani cytacjom biblijnym czy łacińskim. Dla nas jest przysłowiem ręka rękę myje, morałem jak ty mnie tak ja tobie; przysłowie polega często na anegdocie lub fakcie, wykręcił się sianem i t. p.; przysłowie jest zawsze krótkie, dłuższy, jakie Rysiński lub Knapjusz, a szczególnie Żabczyc i Ostroróg powypisywali, są ich wymysłem, np. wszelkie djałogi (o głuchych i t. p.), wszelkie wyliczania przymiotów konia, służby, żony i t. d. Innemi słowami, z około 30.000 numerów u Adalberga jakich 25.000 wcale przysłowiami nie nazwiemy, ale morałami chyba, żartami (przeważnie niemądremi), porównaniami, cytacjami.

Przysłowia są ludowe, nie książkowe; więc cytacje z Krasickiego (najczęstsze), Kochanowskiego i i. zostawiamy na boku, podobnie tłumaczenia albo odmiany z łaciny (np. gdzie się czego niespodziewiesz, tam często najdziesz = gurgite quo minime reris



piscis erit), z niemieckiego (najczęściej dosłowne) i z czeskiego, bardzo liczne na Śląsku. Do Śląska należy ziemiański staw a cesarskie ryby (str. 126 mylnie wyłożone); kpina to z fiskalizmu austriackiego: staw do szlacheica należy, ale ryby cesarz zabiera; zarobił jak Michałek na wieprzach (str. 88), to nie z polskiej, lecz z czeskiej anegdoty wyszło: średniowieczny czarodziej Żyto (niby nasz Twardowski, po którym jest wprawdzie tradycja, ale niema przysłowia — przeciw str. 225), sprzedał tanio Michałowi pyszne wieprze, a gdy się do wody dostały, odmieniły się w wiechcie słomiane.

Przysłowia, to utwór ludowy, więc nie należą tu niezliczone dykteryjki szlacheckie, o ludziach (g r z e c z n y j a k B a d e n i), dworach i wioskach, urzędach i dziejach; tylko szlachta wyrabia przysłowia „historyczne“, lud ich nie zna, o Piaście, Popiełu, Leszku i t. d. Jak rozprawiając o pieśniach ludowych pomijamy Lenartowiczowe (i Karpińskiego), tak możnaby i te, przeważnie regionalne drobiazgi, powstające i ginące z każdym pokoleniem, ludowi zupełnie obce usuwać. Adalberg, powiększając zbiór o każdą cenę, pozostawiał je wszystkie, ale usunął wszelkie o b s c o e n a (jest ich kilka, nie wiem, czy ich Adalberg nie zrozumiał, czy je przemycił świadomie, p. pod k u c i a p a, J a d w i g a i i.), o co go autor strofuje (str. 56), lepiej jednak, że nie oszczędził Adalberg pomnikowego dzieła nieprzyzwoitościami. Flajszhans włączył je do swego olbrzymiego zbioru przysłów staroczeskich, ale bez nich byłoby się zupełnie obeszło; nie wniosły nic uwagi godnego — z naszymi byłoby chyba nie inaczej.

Bardzo ważnego pytania, skąd poszło, że najważniejsze, najistotniejsze przysłowia są ogólnoeuropejskie, autor nie poruszył; dał wprawdzie na str. 18 i 19 kilkanaście tegoż przykładów, i obiecał wskazać „na jakiej drodze nastąpiła recepcja tak wielkiej ilości przysłów i życie się ich z rodzimemi?“, ale zamiast tego wyłożył głównie drogę szkoły, książek, kazań t. j. uwzględnił tylko książkowe, co poszły np. z Erazma Roterдамczyka i i. Należało podkreślić, że my i Czesi, związani dziejami i kulturą z zachodem, z zachodnich źródeł czerpaliliśmy, inaczej niż Ruś i Bałkan, które z Grecji i nawet z dalszego wschodu w towar paremjo geograficzny się zaopatrywały. Dalej warto zaznaczyć, że Czesi nas wyprzedzili znacznie zbiorami przysłów, już w XIV wieku, my od nich w XV czerpali, ale w XVI wieku i dalej odmienił się stosunek zupełnie, Komeński i i. czerpali z źródeł polskich, z Rysińskiego, Knapjusza, Lindego i in. Przysłowia u Flajszhansa niemal na każdej stronicy polskie powołują źródła. Zwracam uwagę naszych badaczy na to dzieło imponujące rozmiarami, dwa spore tomy in folio, już dlatego, że Flajszhans uwzględnia źródła obce, zestawia porównania zewsząd, czego wszystkiego u Adalberga i śladu niema. Zarzuciłbym jedynie, że w jeszcze większej mierze niż Adalberg wszelkie zwroty, co do frazeologii, nie do przysłów należą, powymieniał a nawet nazwisk (osób i rodzin) nie skąpił, skoro w nich coś anegdotycznego dało się upatrzeć; zakreśla więc przysłowiom kręgi jeszcze obszerniejsze i przez to mać tylko tę rubrykę.

Adalberg a za nim Bystroń zgromadzili razem wszystko, co przysłowiem trąci, ależ jakim prawem należą wymysły Żabczyca albo Ostroroga (Gospodarstwo i t. d. 1696 r.) do Księgi Przysłów: Żabczyca i na rosyjskie tłumaczono, ale przez to nie nabrały jego długie zwroty (o trzech lub czterech „kolanach“) żadnego waloru ludowego przysłowiowego, takim samem pra-

wem możnaby maksymy A. M. Fredry albo Larochefoucaulda między przysłowia wstawiać. Zwartość, jedrność, krótkość, plastyka i malowniczość, oto cechy prawdziwego przysłowia, a brak ich u Knapiusza, Zabczyca i i. wyłącza ich wymysły albo pożyczki z liczby przysłów. Dalej wszelkie makarony, które początek ich szkolarski również z naszej dziedziny wyklucza, a wiersze przytoczone na str. 78 (Est Albertus Olbracht i t. d.), to pamięciowe, leksykalne, nie przysłowiowe. Nawet z pieśni ludowych krążą niektóre urywki, ale fora ze dwora dla rymu powstało, jak i przyszła kreska na Matyska (por. uwagi autora str. 226—236); cytacje z pieśni nie urabiają przysłów, chociaż niejedna gnoma istotnie z pieśni pochodzi, jednak „żeniaczka wilka“ (str. 234) wyszła z anegdoty już starożytnej.

Najobszerniej wyłożył autor związki przysłów z kulturą życiową (gospodarstwem, rzemiosłem, odzieżą, polowaniem i t. d.) i ludową, folklorem, we dwu rozdziałach, str. 89—158. Włączył tu jednak autor, za przykładem Adalberga, przepowiednie pogody, „przysłowia“ meteorologiczne, co nie z przysłowiami nie mają spólnego, bo notują mniemane obserwacje w ciągu roku, stanowią więc zupełnie oddzielną rubrykę, należą do kalendarza, nie do zbioru przysłów — jakież ich cel moralny czy dydaktyczny, nieodłączny od przysłowia? I „rok obrzędowy“ t. j. następstwo świąt i dni świętom poświęconych w „przysłowiach“ niemal stale rymowanych podobnym brakiem się odznacza i również raczej do kalendarza należy.

Mojem więc zdaniem rozciągnął autor, jak Flajszhans, Adalberg i wszyscy niemal paremiografowie od starożytności począwszy, zbytnio pojęcie przysłowia, nie wyróżniając go niczem od pospolitego morału, sentencji, gnomy. Postępują tak wszyscy inni, myślę że mylnie; istotne przysłowie stoi przerośniętą i tem się od pospolitych powiedzeń wyróżnia. Chętnie jednak przyznam, że książka prof. Bystronia o obfity materiał oparta (np. co do zwrotów z pieśni ludowych i i.) czyta się lekko i przyjemnie, że obudzi może nowe zainteresowanie dla zaniedbanej u nas gałęzi, w której jeszcze niejedno odkryć można. Np. chociaż to szlachecka, więc nie ludowa dykteryjka u Rysińskiego: w maju się urodził, charpakiem (bławatką) się bawi, „zdanie niezrozumiałe“ wedle Adalberga, który „harpaka“ u Lindego nie odnalazł. Ustalając sens charpaka objaśniamy „przysłowie“, nie mające więc osobliwszego znaczenia — jeśli to nie przytyk złośliwy do niepewnego szlacheica, który w herbie dał sobie wymalować, nie okszę, łódzie i t. p., lecz byle kwiatek, który ma w herbie „mej“ (t. j. maj), jak Strykowski sztydli. Nie twierdząc, że moja kombinacja prawdziwa, ale może prawdopodobna.

Berlin.

A. Brückner.

**Adam Fischer.** *Etnografja Słowiańska*. Zeszyt trzeci. Polacy. Książnica-Atlas. Lwów—Warszawa 1934. Str. VII i 121—256.

Jedyne pole, na którym stanęliśmy do spółzawodnictwa z nauką czeską, o ile słowiańszczyzny dotyczy, to etnografja. Gdy znakomity archeolog czeski, Luber Niederle, całość starożytności słowiańskich w wielotomowym dziele a obok niego świeżo (1931) i Podręcznik Archeologii Słowiańskiej opracował, nasi etnografowie, Moszyński krakowski i Fischer lwowski, stan dzisiejszej etnografji słowiańskiej kreślą; Moszyński objął w tomie o 700 stronicach (r. 1929) kulturę materialną Słowian, odkładając do dwu dalszych „duchową



i społeczną“; wyłożył, jak się Słowianie ubierają, pożywiają, budują; jak zwierzęta hodują a rośliny uprawiają, jak surowce obrabiają i t. d., w przeszłości a głównie i w teraźniejszości; inne literatury słowiańskie nie posiadają nic podobnego.

Nierównie skromniejsza (co do rozmiarów) praca prof. Fischera, ułożona nie wedle działów (łowiectwo, odzież i t. d.), lecz wedle ludów i wypełnia dla każdego z nich te same rubryki: obszar etnograficzny; kultura materialna, społeczna, duchowa; całość obejmie tom, wydany w 12 zeszytach. Dotąd wyszły pierwszy (Połabianie, szczep słowiański wygasły w XVII wieku) i drugi (Łużyczanie, powoli gasnący), trzeci, Polacy. Liczne ryciny (nr. 60—118) tekst uzupełniają, każdy rozdział zaopatrzony w wyczerpującą bibliografię.

Nie można na 136 str. wyczerpać etnografii polskiej, choćby tylko wiejskiej i dzisiejszej, ale jak najzwięźlejsze popularne przedstawienie życia wiejskiego wedle różnych okolic powiodło się autorowi zupełnie. W końcowych uwagach ogólnych zaznaczył autor główne odmianki typu północnej i południowej Polski; zaznaczyłbym równie typowe odmianki między zachodnią a wschodnią. Jeśli np. na str. 229 czytamy: „wśród licznych kołęd (śpiewanych w okresie Bożego Narodzenia) można zauważyć kołеды o charakterze wyraźnie przedchrześcijańskim a treści nieraz niezrozumiałej“, to naśladując te kołеды poprostu ukraińskie, bo spotyka się je tylko na pasie pogranicznym ruskim, począwszy od Łemków i Bojków karpaccich aż po Wołyń, Polesie i Podlasie; tam one znachodzą swe objaśnienia. Trudno wobec tak zwięzłego, powiedziałbym lakonicznego zarysu spierać się z autorem, dla czego tego lub owego nie zamieścił; czytamy np. na str. 189: „(obrzęd pogrzebowy kończy uroczysta uczta) zwana powszechnie *stypą*“; napisałbym: „zwana do XV wieku a znana nam od pogrzebu Atyli *stawa*“, którą to prasłowiańską nazwę od XV w. zastąpiła łacińska *stipa*“. Należałbym na uwydatnianie zapożyczeń czy z litewskiego *rezginji* czy z ruskiej *hołobli* i *duhy* czy z niemieckich *kobiałek* i t. d., bo to rzuca nieraz ciekawe światło na rzecz samą i jej wędrówki. Pozostaje jednak zasługą autora, że w bardzo silnym skrócie przedstawił obraz dzisiejszej wsi polskiej, nie zapominając i o walnych różnicach wedle głównych dzielnic.

*Berlin.*

*A. Brückner.*

**Festschrift für S. F. Oldenburg.** Leningrad 1934, Verlag der Akademie der Wissenschaften, 642 pp., Preis Rub. 16. — (russisch). **S. F. Ol'denburgu k pjatidesjatiletiju nauczno - obszczestvennoj dejatel'nosti 1882 — 1932.** Sbornik statek.

In diesem stattlichen Jubiläumssammelbande finden wir eine ganze Reihe von Aufsätzen, die die verschiedenen Fragen der Volkskunde behandeln. So schildert N. P. Andrejew in seinem Artikel: „Zur Charakteristik des ukrainischen Märchenmaterials“ (s. 61—72) die Verbreitung einzelner Märchenmotive im ukrainischen Sprachgebiet im Vergleich mit dem russischen Material auf Grund der Klassifikation von A. Aarne und Thompson. Der Verf. zeigt, dass die Zahl der Motive in den sog. Tiermärchen im ukrainischen Sprachgebiet fast dreimal so gross wie im Thompsonschen Katalog und fünfmal so gross wie im russischen Material ist. Auch für

andere Märchengruppen übertrifft das ukrainische Material der Reichhaltigkeit nach den Index von Aarne-Thompson und das russische Märchenmaterial bis auf die Schwänke vom einfältigen Teufel. Die Einzelheiten ersieht man aus folgender Tabelle:

	Thompson	Russische Märchen	Ukrainische Märchen
1. Tiermärchen . . . . .	118	67	314
2. Zaubermärchen . . . . .	162	144	187
3. Legendare Märchen . . . . .	47	56	196
4. Novellistische Märchen . . . . .	58	74	154
5. Märchen vom dummen Teufel . .	108	45	76
6. Volksschwänke . . . . .	291	297	1350
Summa . .	784	683	2277

N. G r i n k o w a „Die Frage nach dem Märchenerzähler in der russischen Volkskunde“ (s. 171—180) hebt die Bedeutung einer Erforschung der Persönlichkeit des Märchenerzählers und seiner Rolle in der Erhaltung und Fortpflanzung der Volksüberlieferung hervor. V. S c h i r m u n s k i „Problem der Folklore“ (S. 195—213) weist auf eine Kompliziertheit des Bestands der Volkspoese hin, die neben den archaischen Elementen gesunkenes oder von oben importiertes Kulturgut und Resultate selbständiger Produktion oder Umformung enthält, die alle in dauernder Wechselbeziehung zueinander stehen. Zugleich werden auch andere Fragen der Folkloristik, wie das Verhältnis des Kunstliedes zum Volksliede, die soziale Natur der Volksdichtung usw., behandelt. Ferner bietet N. M. M a t o r i n, „Zur Methodologie der Erforschung des religiösen Synkretismus“ (S. 337—358) einen Versuch der Klassifizierung verschiedener Formen des Synkretismus. Er unterscheidet dabei drei Gruppen der Erscheinungen: 1. Nachleben primitiver Kulte in den späteren, historischen Religionssystemen, wie z. B. Elemente des Fetischismus oder der Magie im Buddhismus, Islam usw.; 2. Beispiele eines entgegengesetzten Prozesses, d. h. einer Eindringung der Elemente von ausgebildeteren Religionen in primitive Kulte z. B. Einwirkung des Lamaismus oder Christentums auf das Schamanentum. 3. gegenseitige Kreuzung mehrerer Religionssysteme. Diese Dreiteilung wird an zahlreichen Beispielen, meist aus der Ethnographie der Völker der Sowjet-Union illustriert. A. N i k i f o r o w, „Sozialökonomische Gestalt des nordrussischen Märchens“ (S. 377—397) unterzieht einer vergleichenden Analyse die Tiermärchen und den Märchentypus n° 300 nach Aarne-Andrejew (Kampf mit der Schlange). Es ergibt sich daraus, dass während sich im Tiermärchen die vorrevolutionäre Dorfwirtschaft abspiegelt, schildert das Märchen vom Schlangenbezwinger mit Vorliebe die Stadtverhältnisse. Im Tiermärchen wird das patriarchale Leben des Bauerntums vorggeführt, dagegen treffen



wir im Schlangenmärchen eine Darstellung der sozialen Klassen; der Hofgesellschaft, der Gutsbesitzer, der Kauffleute und der Dienerschaft. Das Tiermärchen ist allmählich durch das Schlangenmärchen verdrängt worden. N. Onczukow „Die Märchen eines Dorfes“ (S. 399—412) beschreibt die Eigenheiten der in Szoksozero aufgezeichneten Märchen. Fehlen der Legende, Fehlen der Bylinen, Vorherrschen des Tierepos u. a. E. D. Pekarski „Das Jakutische Märchen“ (S. 421—426) behandelt die vier Märchenformen der Jakuten: bylyr — die Sagen, ustururja — Märchen russischer Herkunft, kăpsăn — russifizierte jakutische Märchen und oloncho — ein Märchen, das gesungen wird. Ivan Tolstoï (S. 509—522): „Der heimkehrende Gatte in der Odyssee und in einem russischen Märchen“ sucht zu beweisen, dass es zu Grunde der Odyssee und eines in Gouvernement Archangelsk niedergeschriebenen Märchens ein und dasselbe uraltes Märchenmotiv liegt, wobei das russische Märchen dem Inhalte nach älter ist. I. Troitzki, „Antiker Mythos und modernes Märchen“ (S. 523—534) zeigt am Beispiele der Polyphemsage u. a. wie die archaischen Züge, die sich im Märchen bewahrt haben, im Mythos infolge einer Rationalisation verstümmelt oder verdunkelt wurden. V. Czernyszew (S. 585—609) steuert bibliographische Notizen zu den gedruckten Märchensammlungen des XVIII Jahrh. bei. Die Festschrift wird durch eine Würdigung S. F. Oldenburgs und seiner Rolle in der russischen Folkloristik, die der Feder von M. K. Azadowski entstammt, eingeleitet. Im Ganzen ist der Sammelband, der sehr inhaltsreich und anregend ist, ein erfreulicher Zuwachs für die Volkskunde wie für Literaturgeschichte und Orientalistik.

Leningrad.

Eugen Kagarow.

**D. K. Zelenin.** *Imuszczestvennye zaprety kak perežitki pervobytnogo komunizma.* (Eigentumsverbote als Ueberlebsel des primitiven Kommunismus). Trudy Instituta Antropologii i Etnografii Akad. Nauk I, 1, Leningrad 1934, 75 pp. Preis Rub. 2,25.

In vorliegender Arbeit behandelt der Verf. hauptsächlich die Verbote, die mit dem Stammfeuer (rodovoj ogori) und Ahnengedächtnis verknüpft sind; es wird gezeigt, wie sehr diese Tabuvorschriften mit den magischen Ideen, zum Beispiel mit der Furcht vor Zerreißen oder Durchbruch des Zauberkreises, zusammenhängen. Andererseits haben sich in den Eigentumsverboten die Reste des Matriarchats bewahrt. Die Produktionsmittel werden meist als verbotene Objekte betrachtet und nicht gern den fremden Menschen geliehen oder verschenkt. Diese Tabugruppe geht auf die Institution des Familieneigentums zurück. Dagegen weist die Gebrauchsordnung der Konsumartikel auf das Kollektiveigentum hin.

Wenn man auch manchen Annahmen des Verf. (z. B. der Ausdeutung von „Resten des Mutterrechts“) nicht beipflichten kann, so muss man jedenfalls zugeben, dass das neue Werk D. Zelenins voll frischer, origineller Gedanken ist und von einer eminenten Belesenheit zeugt. Wertvoll ist das Bestreben des Verf. überall die Linie einer stadialen Entwicklung zu ziehen und verschiedene Stufen der Tabuvorstellungen mit der Geschichte der sozialen Struktur der Urgesellschaft in Zusammenhang zu bringen.

Leningrad.

Eugen Kagarow.

**D. K. Zelenin.** *Totemiczeskij kul't derev'ev u russkich i belorussov.* (Totemistischer Baumkultus bei den Russen und Weissrussen). Bull. de l'Acad. d. sciences de l'URSS. 1933. Classe d. sciences sociales, 591—629.

Bekanntlich ist die Frage nach dem Totemismus bei den Völkern Europas in der Ethnologie strittig: die weit verbreitete Sitte verschiedene Bäume und Tiere als Ahnherren des Stammes mit Opfern, Tabu und anderen kultischen Handlungen zu ehren wird meistens verschieden erklärt. Daher ist der Versuch Zelenins die Elemente des Baumtotemismus bei den Ostslaven festzustellen gewiss von Interesse und Bedeutung. Der Verf. analysiert folgende Erscheinungen, die er als Formen des Totemismus ansieht: Verbote des Baumfällens, die aus der grossen wirtschaftlichen Bedeutung der Bäume in der Urgesellschaft entstanden sind, das Winden der Kränze aus den Zweigen des heiligen Baumes, rituelle Speisung des Totembaumes, Nachahmung der äusseren Gestalt desselben (z. B. Beschmückung der Mädchen mit grünen Zweigen und Blättern), Gevatterschaft und Verbrüderungsfeste, der Jungfrauen, Wahrsagung aus den Kränzen u. s. w. In der Entwicklungsgeschichte des Baumtotemismus unterscheidet der Verf. vier Stadien: 1. Verbot des Baumfällens. 2. Bundesverträge mit einzelnen Baumgattungen und Auflösung des Baumfrevelverbotes. 3. Magische Behandlung der Bäume, z. B. das Aneignen der Kraft und Jugendfrische der Bäume durch Berührung ihrer Zweige und Blätter. 4. Vorstellung vom Baume, als Sitze der Nymphe (Rusalka). Hier beginnen die individuellen Beziehungen der Menschen zu den Baumgeistern: die Baumnymphe hilft den Mädchen in ihren Heirats- und Liebesangelegenheiten u. a. Auf weiteren Stufen der Entwicklung finden wir schon eine Zersetzung dieser Vorstellungen- und Ritenkreises, der im Anfange des XX Jahrh. nur noch in spärlichen Bruchstücken und versteinerten Formen weiterlebte. — Die Abhandlung Zelenins enthält eine Fülle feiner Beobachtungen und geistreicher, zuweilen kühner, Annahmen.

*Leningrad.*

*Eugen Kagarow.*

**S. N. Bykowski.** *K voprosu o totemisme.* (Au sujet du totemisme). Iz istorii dokapitalisticheskich formacij (Études historiques sur les formations de la société précapitaliste), Leningrad 1934, p. 59—71.

L'auteur fait l'analyse des traits caractéristiques du totémisme et démontre que le totémisme n'est pas seulement une forme de religion, mais encore une organisation sociale particulière, un système clanique à l'état embryonnaire. L'auteur nous montre que le totémisme développé est un ensemble de groupes producteurs dont chacun est uni par la communauté de production: chasse à un groupe fixé d'animaux, ramassage de plantes déterminées etc. L'interdiction de l'usage d'un certain animal sacré ou d'une certaine plante sacrée (totem) n'eut d'autre origine que soit disant le droit individuel de disposer de l'animal tué ou du poisson capturé. L'organisation totémiste serait une des formes du partage de travail primitif: union du groupe à base de chasse à une race déterminée d'animaux. La spécialisation dans ce métier, spécialisation liée à celles des armes et de la technique de la chasse fut l'expression de l'accroissement des forces productrices de la société antérieure à la formation des classes.

*Leningrad.*

*Eugen Kagarow.*



**E. Hoffmann-Krayer — H. Bächtold-Stäubli:** *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Bd. V. Knoblauch - Matthias. Berlin. Walter de Gruyter et Co. 1932—33. 8 większe. Str. 1871.

Poprzednie tomy powyższego wydawnictwa omówiono już w „Ludzie“ XXVI 96—97, XXVII 133—136, XXIX 121—124, XXX 250—251, XXXI 144—145. Obecnie ukończono wydanie tomu piątego, który podobnie jak i pierwsze cztery zawiera wiele doskonałych opracowań.

Na szczególną uwagę zasługują następujące:

S. 16. *Knoten*. Zastosowanie węzła w celach tak ujemnych jak dodatnich. S. 29. *Kobold*. Nazwa, wygląd, właściwości oraz kult koboldów w wierzeniach niemieckich. S. 49. *Kochen*. Pierwotne, obrzędowe i czarodziejskie gotowanie. S. 89. *Komet*. Wyczerpująca monografia wierzeń ludowych związanych z kometami, przedstawiająca dzieje wiary ludowej w komety na całym terenie Europy, rolę komet w astrologii, oraz środki ochronne przed kometami. S. 201. *Kopf*. Głowa jako siedziba sił życiowych, oraz jej zastosowanie w praktykach czarodziejskich. S. 215. *Kopflös*. Wierzenia i opowieści o duchach bezgłowych lub głowonościach. S. 249. *Korndämonen*. Różne rodzaje demonów zbożowych, oraz zmapowanie ich, przyczem nieraz uwzględniono także obszary Polski zachodniej. S. 352. *Kräfte*. Wierzenia związane z wroną i jej rola w mitologii i demonologii. S. 381. *Kranz*. Znaczenie wianka w świecie klasycznym, oraz zastosowanie wianka w kulcie i dorocznych zwyczajach ludowych. S. 462. *Kreis*. Koło i jego rola izolacyjna. S. 516. *Kreuzweg*. Drogi rozstajne jako siedziba duchów i złych mocy. S. 608. *Kröte*. Zastosowanie ropuchy w czarach i lecznictwie ludowym. S. 645. *Kuchen*. Pieczywo w wierzeniach i obrzędach ludowych. S. 689. *Kuckuck*. Bogaty materiał do wierzeń ludowych o kukułce. S. 768. *Kuh*. Środki mające na celu ochronę bydła rogatego przed złemi mocami. S. 817. *Kunst*. Zagadnienie czarnej magii. S. 841. *Kuss*. Symbolika pocałunku w zwyczajach dorocznych i w prawie ludowym.

S. 938. *Läuten*. Dzwonienie w praktykach ludowych. S. 996. *Leder*. Skóra w lecznictwie, wierzeniach, i podaniach ludowych. S. 1024. *Leiche*. Czarodziejska moc zwłok i praktyki związane ze zmarłym, mające na celu uchronienie się przed jego szkodliwym działaniem. S. 1082. *Leichenmahl*. Różne sposoby urządzenia stypy. S. 1123. *Leichenzug*. Przepisy wynoszenia zwłok i orszaku żałobnego. S. 1167. *Leihen*. Przepisy i zakazy pożyczania. S. 1176. *Lein*. Przepisy siania lnu i stosowania go w praktykach ludowych. S. 1240. *Licht*. Światło w roli oczyszczalnej, oraz jako forma zjaw duchowych. S. 1279. *Liebeszauber*. Różne odmiany czarów miłosnych. S. 1327. *Longinussegen*. Geneza legendy o św. Longinie. S. 1351. *Los, losen*. Różne sposoby i zasady losowania.

S. 1490. *Mahl, Mahlzeit*. Znaczenie uczty w obrzędach dorocznych, domowych i gospodarczych. S. 1515. *Maibaum*. Zwyczaje związane z ustawianiem drzewa zwanego „maikiem“. S. 1597. *Märchen*. Charakterystyka baśni i jej zasadniczych elementów. S. 1638. *Hl. Maria*. Postać N. P. Marji w wierzeniach, zwyczajach i legendach ludowych. S. 1708. *Hl. Martin*. Św. Marcin w zwyczajach i wyobrażeniach ludowych, jako opiekun bydła. S. 1744. *Maske, Maskereien*. Maski w zwyczajach ludów pierwotnych, oraz u ludu niemieckiego. S. 1852. *Mass, messen*. Przesady związane z miarą i mierzeniem.

Oczywiście powyżej podkreślono tylko artykuły większe, które są jakby pewnego rodzaju monografiami etnograficznymi, ale prócz tego w tomie piątym podobnie jak w poprzednich można znaleźć bardzo wielką ilość także drobniejszych odpowiedzi na rozmaite zagadnienia etnograficzne, zawsze zaopatrzone w bogatą bibliografię i materiał porównawczy.

*Adam Fischer.*

## KRONIKA.

### DZIESIĘCIOLECIE ZAKŁADU ETNOLOGICZNEGO UNIwersYTETU JANA KAZIMIERZA WE LWOWIE (1924—1934).

#### 1. Powstanie Zakładu Etnologicznego.

Pierwsza katedra Etnologii na Uniwersytetach polskich przed wojną stworzona została w Uniwersytecie lwowskim w roku 1910. Katedrę tę powierzono Stanisławowi Ciszewskiemu, który z powodu choroby zrezygnował z niej już po dwóch latach. Od 1-go października 1913 roku katedra ta została przekształcona na katedrę antropologii i etnologii, którą objął Prof. Dr. Jan Czekanowski. Powstanie pierwszej katedry etnologii właśnie we Lwowie nie było czemś przypadkowym, ale naturalnym wynikiem ruchu etnograficznego, jaki się tu rozwijał od roku 1895, t. j. od powstania Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie i organu tego Towarzystwa, Kwartalnika etnograficznego „Lud”. W ośrodku tym pracuje od roku 1909 Adam Fischer, który od r. 1910 obejmuje redakcję „Ludu”, a w roku 1921 habilituje się z etnologii w Uniwersytecie J. K. we Lwowie i rozpoczyna wykłady i ćwiczenia, którym używa gościny Prof. Czekanowski w Zakładzie antropologicznym. Również dzięki staraniom J. Czekanowskiego w 1924 r. został Dr. A. Fischer mianowany nadzwyczaj. profesorem etnologii w Uniwersytecie lwowskim, a z tą chwilą powstał odrębny Zakład Etnologiczny U. J. K., którego lokal mieścił się przez cztery lata przy ul. św. Mikołaja w starym gmachu Uniwersytetu, w dawnej sali XIII, następnie zaś od roku 1928, przy ul. Marszałkowskiej 1, w nowym gmachu Uniwersytetu. W grudniu 1930 roku został Prof. Fischer mianowany profesorem zwyczajnym. Od chwili otrzymania przez Prof. Dr. A. Fischera katedry, pełnił obowiązki asystenta Dr. Alfred Bachmann, następnie od 1-go stycznia 1931 Dr. Jan Falkowski, w czasie zaś jego studiów zagranicą Dr. Leon Popiel i Dr. Aleksander Jaworczak. Po powrocie z zagranicy Dr. Jan Falkowski objął z powrotem obowiązki tytularnego asystenta starszego, zaś Dr. L. Popiel asystenta wolontariusza. Takie są w krótkości dzieje personalne Zakładu Etnologicznego U. J. K. we Lwowie.

#### 2. Biblioteka.

Od chwili utworzenia Zakładu etnologicznego U. J. K. główną troską jej Kierownika było stworzenie biblioteki, która obejmowałaby nie tylko najważniejsze dzieła, ale też tworzyła pewną całość, obejmującą wszystkie działy etnologii. Szybkiemu urzeczywistnieniu planów stał często na przeszkodzie brak środków materialnych, wiadomo bowiem, że nowo stworzone



katedry mają skromne budżety. Mimo to stworzono bibliotekę zakładową, liczącą w chwili obecnej 723 dzieł w 942 tomach. Nie zapomniano również o zaopatrzeniu Zakładu w niewielkie podręczne zbiory etnograficzne dla celów dydaktycznych, jak: pisanki, modele narzędzi, wyroby ceramiczne, obrazy na szkłe, próbki wyszywek i t. p. Ponadto przy Zakładzie znajduje się archiwum materiałów etnograficznych z obszaru całej Polski, zebranych pracą zespołową w terenie. Archiwum to systematycznie powiększane spełnia ważną rolę pomocniczą przy opracowywaniu rozmaitych zagadnień przez uczniów i współpracowników Zakładu. Pracę tę ułatwia zbiór klisz, fotografii i rysunków. Działy te powiększane z roku na rok, stwarzają możliwość szczegółowego opracowywania poszczególnych elementów kulturowych na obszarze Polski oraz obszarów sąsiednich.

W dziale pomocy zakupiono aparaty: fotograficzny i projeekcyjne, urządzono też ciemnię fotograficzną. Dla usprawnienia administracji zakupiono maszynę do pisania, cały szereg niezbędnych przyborów rysunkowych i t. p.

Bardzo ważnym uzupełnieniem zbiorów zakładowych a w wielu wypadkach ich podstawą, zwłaszcza w dziale bibliotecznym, są zbiory Towarzystwa Ludoznawczego, oddane Zakładowi Etnologicznemu uchwałą Walnego Zgromadzenia Towarzystwa Ludoznawczego z dnia 12 maja 1926 roku w wieczysty depozyt. Biblioteka Towarzystwa liczy 1519 dzieł, w tem 346 czasopism. Biblioteka ta wzrasta z roku na rok dzięki wymianie za organ Towarzystwa Ludoznawczego, kwartalnik etnograficzny „Lud“, który jest rozsyłany na wymianę do 62 krajowych i 152 zagranicznych pokrewnych instytucyj. Podobnie jak biblioteka, uzupełniają się nawzajem zbiory Towarzystwa ze zbiorami zakładowymi.

### 3. Ćwiczenia i seminarjum.

Ilość uczestników w ćwiczeniach etnograficznych wynosiła w poszczególnych latach szkolnych:

1924/25	10
1925/26	44
1926/27	102
1927/28	92
1928/29	58
1929/30	22
1930/31	17
1931/32	25
1932/33	26
1933/34	28

Liczba uczestników ćwiczeń szybko rośnie, a w trzecim roku istnienia Zakładu Etnologicznego, t. j. w r. 1926/27 wzrasta do 102. Ale rok ten jest również rokiem wprowadzenia magisterjów. Dlatego chociaż jeszcze w roku następnym (1927/28) było 92 uczestników, w latach późniejszych ilość nagle spada. Pochodzi to stąd, że w pierwszym i drugim roku wprowadzenia magisterjów, gdy nie weszły one dostatecznie w życie, studenci zapisywali jeszcze przedmioty, które chcieli poznać czy to dla pewnych zamiarów czy też dla rozszerzenia wiadomości w związku z innemi naukami. Z chwilą jednak, gdy zaczęły obowiązywać nowe przepisy ma-

gisterskie, studenci musieli już zdawać swoje obowiązkowe egzaminy, a nie mieli czasu na studjowanie innych przedmiotów dla własnego zadowolenia, zwłaszcza przedmiotów ściśle naukowych, nie dających żadnych widoków zarobkowych. Stąd też nagły spadek uczestników ćwiczeń, który w latach ostatnich zatrzymał się na pewnej stałej przeciętnej liczbie, dwudziestu kilku uczestnikach rocznie. Tematem ćwiczeń była szczególnie etnografia Polski na tle etnografii słowiańskiej. Ponadto uczestnicy opracowywali referaty dyskusyjne i zaznajamiali się z metodami etnologicznymi.

Ilość uczestników seminarjum etnologicznego wynosiła w poszczególnych latach szkolnych:

1924/25	8
1925/26	14
1926/27	21
1927/28	21
1928/29	34
1929/30	25
1930/31	18
1931/32	22
1932/33	26
1933/34	27

Podczas, gdy ćwiczenia wykazują duże wahania, ilość uczestników seminarjum, a więc specjalistów-etnologów, trzyma się mniej więcej na jednym poziomie. Uczestnicy seminarjum wykonywali obowiązkowe prace seminaryjne, a wielu także prace magisterskie i doktorskie, których tematem były najczęściej poszczególne zagadnienia etnologiczne, jak również monografie etnograficzne. Wiele z tych prac zostało ogłoszonych drukiem, czy to w formie prac większych, czy też mniejszych, artykułów, przyczynków i t. p.

#### 4. Działalność naukowa.

Poniżej zestawiony wykaz przedstawia ważniejsze prace Zakładu, ogłoszone drukiem, a wykonane w Zakładzie przez Kierownika i współpracowników w ostatnim dziesięcioleciu:

- Adam Fischer: Die polnische volkskundliche Forschung 1914—1924. Cz. I. Zeitschrift für slavische Philologie I (1924), s. 432—445, Cz. II. Zeitschrift für slavische Philologie II (1925) s. 181—202.
- Dziesięciolecie ludoznawstwa polskiego. Lwów 1925. s. 19.
  - Zwyczaje rolnicze ludu polskiego. Lwów 1926, s. 8.
  - Lud polski. Podręcznik etnografii Polski. Z 3 mapami i 58 ilustracjami. Lwów 1926, s. IV+240.
  - Opracowanie działu polskiego w E. Hoffmanna-Krayera i P. Geigera, Volkskundliche Bibliographie za lata 1923—1924, oraz 1925.
  - Sól św. Agaty. Kalendarz Rolnika polskiego. 1925, s. 103—107.
  - Prace ludoznawcze dotyczące Podhala. Wierchy III, s. 261—263.
  - O współpracę nauczycielstwa szkół powszechnych na polu ludoznawstwa. Szkoła i Wiedza 1926, s. 25—27.
  - Znaczenie ludoznawstwa dla szkoły polskiej. Ziemia 1926, nr. 13—14.
  - Polskie pieśni ludowe. Ruch literacki 1926, nr. 5.



- Adam Fischer: Luborowi Niederlemu w sześćdziesięciolecie urodzin. Przewodnik bibliograficzny 1926, s. 238—239.
- Karol Koranyi: Czary w postępowaniu sądowym, *Lud XXV i odb.*, s. 7—18, Lwów 1926.
- Jan Kuchta: Polskie podania o człowieku na księżycu, *Lud XXV i odb.*, s. 38—51, Lwów 1926.
- Adam Fischer: Opowieści o czarownicach z doliny nowotarskiej, *Lud XXV* s. 78—94, Lwów 1926 i odb. Lwów 1927, s. 19.
- Michał Iwaszków: Ślady pobytu południowych Słowian na północ od Dniestru, *Lud XXV i odb.*, s. 94—96, Lwów 1926.
- Karol Koranyi: Czy tortury są dalszym ciągiem sądów Bożych, *Lud XXV i odb.*, s. 96—97, Lwów 1926.
- Alfred Bachmann: Bibliografia ludoznawcza za rok 1925, *Lud XXV i odb.*, s. 140—144, Lwów 1926.
- Z badań nad dachem słowiańskim, *Przewodnik II. Z. S. G. i E.*, Kraków 1927.
  - Kwestjonariusz w sprawie ozdób nadszczytowych, *Szkoła i Wiedza, R. II*, Lwów 1927.
  - Bibliografia ludoznawcza za lata 1925—1927, *Lud XXVI i odb.*, s. 18, Lwów 1928.
- Adam Fischer: Prace ludoznawcze dotyczące Podhala. Wierchy V (1927), s. 165—167.
- Włodzimierz Hnatiuk (nekrolog), *Lud XXVI*, s. 117—119.
  - Słowiańskie bóstwa urodzaju, s. 8, Lwów 1928.
  - Okolice Lwowa pod względem etnograficznym, *Przewodnik II. Z. S. G. i E.*, s. 202—205+1 mapka, Kraków 1927.
  - Czerpaki, Wierchy V, i odb., s. 6, Kraków 1928.
  - Djabeł w wierzeniach ludu polskiego, *Studia staropolskie ku czci Prof. Dr. A. Brücknera i odb.*, s. 198—209, Kraków 1928.
  - Gałki, Prace polonistyczne ofiarowane Prof. J. Łosiowi i odb., s. 114—118, Warszawa 1927.
  - Kult Welesa u Słowian, *Sborník prací věnovaných Prof. Dr. V. Tillovi i odb.*, s. 46—51, Praha 1927.
  - Przegląd polskich wydawnictw etnograficznych i etnologicznych za lata 1925—1927, *Kwartalnik Historyczny* 41 i odb., s. 23, Lwów 1928.
  - Rusini, zarys etnografii Rusi, s. VIII+192+3 tbl., Lwów 1928.
  - Upiór, strzygón czy wieszcz, *Lud XXVI*, s. 84, Lwów 1928.
  - Kwestjonariusz w sprawie chałupy, *Szkoła i Wiedza R. I.*, s. 129—131.
  - O współpracy młodzieży na polu ludoznawstwa, *Orli lot*, Kraków 1927, nr. 2.
- Włodzimierz Marków: Słownik nazw i przezwisk ruskich grup plemiennych i lokalnych, *Lud XXVI i odb.*, s. 44—66, Lwów 1928.
- Karol Koranyi: Czary i gusła przed sądami kościelnymi w Polsce w XV i pierwszej połowie XVI wieku, *Lud XXVI i odb.*, s. 25, Lwów 1928.
- Eustachy Wasilkowski: Rozeta w zdobnictwie ludowym, *Lud XXVI*, (1927) s. 81—83.
- Alfred Bachmann: L'ornementation des combles et les ornements du toit chez les Slaves, *Congrès International des Arts populaires*, s. 54—55, Paris 1928.

- Alfred Bachmann: Biblijografja ludoznawcza za lata 1925—1928, Lud XXVII i odb., s. 17, Lwów 1929.
- Dach w słowiańskim budownictwie ludowym, Nakładem Tow. Nauk. lwowsk., s. 205 z 31 ilustr., Lwów 1929.
- Adam Fischer: Principes de croyances dans l'ornementation populaire polonaise, Congrès International des Arts populaires, Résumés, s. 23—24, Paris 1928.
- Volkstümliche Plastik, Malerei und Schnitzerei in Polen, Prager Presse z 10. X. 1928.
  - Siedmdziesięciolecie Prof. Dr. Jerzego Polivki, Lud XXVII, s. 194 i n.
  - W sprawie Muzeum etnograficznego we Lwowie, Słowo Polskie Nr. 306, Lwów 1928.
  - Dziesięciolecie ludoznawstwa 1918—1928, Słowo Polskie Nr. 313, Lwów 1928.
  - Udział Słowian w I Międzynarodowym Kongresie Sztuki Ludowej w Pradze, Ruch Słowiański Nr. 2, Lwów 1928.
  - Antoni Stoilow, Ruch Słowiański 1929, s. 45—46, Lwów 1928.
  - Siedmdziesięciolecie Prof. Józefa Skultety'ego, Ruch Słowiański 1929, s. 94—95, Lwów 1929.
- Karol Koranyi: Łysa góra, Lud XXVII, s. 57—74, Lwów 1928 i odb., s. 20.
- Beczka czarownic, Lwów 1928, s. 42.
  - Wypraszanie od kary śmierci, Lud XXVII, s. 111—112, Lwów 1928.
- Jan Kuchta: Nauki tajemne w Polsce w XV i XVI wieku, Lud XXVII, s. 75—107, Lwów 1928 i odb., s. 35.
- Historyczność postaci Twardowskiego w świetle źródeł, Lud XXVII, s. 112—124, Lwów 1928.
- Eustachy Wasilkowski: La rosace dans l'ornementation polonaise, Congrès International des Arts populaires, Résumés, Paris 1928, s. 43—44.
- Alfred Bachmann: Uroda artystyczna Huculszczyzny, Teatr Ludowy XXI, Warszawa 1929.
- Strój huculski, Teatr Ludowy XXI, Warszawa 1929.
- Adam Fischer: Zarys etnograficzny województwa pomorskiego, Serja Balticum zesz. 1, s. 70, Toruń 1929.
- Przegląd polskich wydawnictw etnograficznych i etnologicznych za rok 1928, Kwartalnik Historyczny XLIII i odb., s. 20, Lwów 1929.
  - Die polnische volkskundliche Forschung 1925—1928, Zeitschrift für slavische Philologie VI i odb., s. 231—258, Lipsk 1929.
  - Uzupełnienie dyskusji nad posągami t. zw. Światowida, Slavia VII, s. 947—948, Praga 1929.
  - Recherches ethnogéographiques en Pologne, Księga pam. ofiarowana Prof. Jos. Schrijnen z okazji 60 r. życia i odb., s. 838—845+1 mapa, Chartres 1929.
  - Polando no kekkon fuzoku (Polskie obrzędy weselne), Tokyo 1929.
  - Etnografja na wystawie poznańskiej, Słowo Polskie Nr. 174, Lwów 1929.
  - Związek etnograficzny Pomorza z Polską, Pam. Instytutu Bałtyckiego, Serja Balticum zesz. 3, Toruń 1930, s. 25—33.
  - Rośliny w wierzeniach i zwyczajach ludu polskiego, Lud XXVIII i odb., s. 240—247, Lwów 1929.

- Adam Fischer: Siedmdziesięciolecie Prof. E. Muki, Lud XXVIII, s. 105—106, Lwów 1929.
- Giza Fränklowa: Wycinanka żydowska w Polsce, Lud XXVIII i odb., s. 40—57, Lwów 1929.
- Józef Gajek: Huculskie obrzędy rodzinne i doroczne, Teatr Ludowy XXI, Warszawa 1929.
- Karol Koranyi: „Snochactwo“ we Włoszech północnych w IX wieku, Lud XXVIII, s. 113—122, Lwów 1929.
- Jan Kuchta: Rodzime wątki lokalne w podaniach o mistrzu Twardowskim, Lud XXVIII i odb., s. 123—144, Lwów 1929.
- Alfred Bachmann: Przemysł ludowy w województwie Tarnopolskiem, Województwo tarnopolskie, Tarnopol 1931.
- Jan Falkowski: Narzędzia rolnicze typu rylcowego, Sprawozdania Towarzystwa naukowego we Lwowie X, s. 138—142, Lwów 1930.
- Zarys kultury ludowej wojew. Tarnopolskiego, Województwo Tarnopolskie, s. 15—23, Tarnopol 1931.
- Adam Fischer: Stanisław Ciszewski, Lud XXIX, s. 174—176.
- III Zjazd słowiańskich Geografów i Etnografów w Jugosławji, Lud XXIX, s. 198—201.
- Międzynarodowa Konferencja sztuki ludowej w Rzymie w r. 1929, Lud XXIX, s. 201—206.
- II Międzynarodowy Kongres sztuki ludowej w Belgji, Lud XXIX, s. 206—209.
- Wpływ czynników geograficznych na zjawiska etnograficzne, Pamiętnik II. Z. G. i E. S., Kraków 1930.
- O ujednolajnienie określenia i zakresu etnografji i etnologji, Pamiętnik II. Z. G. i E. S., Kraków 1930.
- Jabłko w obrzędzie weselnym. Księga ku czci Prof. Abrahama, s. 231—236, Lwów 1931.
- Zarys dziejów etnografji łużyckiej, Ruch Słowiański 1931, s. 43—52.
- Etnografja słowiańska, zesz. 1, Połabianie, s. 40 z ryc. + 1 mapa, Lwów 1931.
- Józef Gajek: Dział etnograficzny na wystawie regionalnej w Łowiczu w roku 1929, Lud XXIX, s. 182—184, Lwów 1930.
- Jan Kuchta: Zabytki i tradycje historyczne po Twardowskim, Lud XXIX i odb., s. 55—72, Lwów 1930.
- Jan Falkowski: Narzędzia rolnicze typu rylcowego, Nakł. Tow. Nauk. we Lwowie, s. 132 z 76 ryc. i 1 mapą, Lwów 1931.
- Zbiory etnograficzne w muzeach lwowskich, Wiadomości ludoznawcze I, s. 86—88, Łódź 1932.
- Adam Fischer: Etnografja Słowiańska zesz. 2, Łużycanie, s. 41—120 z 41 ryc. i 1 mapą, Lwów—Warszawa 1932.
- Zarys etnograficzny wojew. Lubelskiego, Monografja Statystyczno-gospodarcza wojew. Lubelskiego I i odb., s. 325—370 z 16 ryc., Lublin 1931.
- Ksawery Piwocki: Zagadnienie metody w badaniach nad sztuką ludową, Lud XXX i odb., s. 1—13, Lwów 1931.
- Alfred Bachmann: L'ornementation des combles des chaumières paysannes en Pologne, Art Populaire I, s. 192 n. Paris 1932.



- Jan Falkowski: Kultura ludowa Pomorza, *Dziś i Jutro* IX, s. 79—81, Kraków 1932.
- Adam Fischer: Ochrona sztuki ludowej i przemysłu ludowego w województwie Stanisławowskiem. Ankieta w sprawie Karpat wschodnich 1931 r. Warszawa 1932, s. 125—134.
- Klon i jawor w kulturze ludu polskiego, *Ziemia* 1932, s. 124 n., Warszawa 1932.
- Dział polski w Paul Geiger: *Volkskundliche Bibliographie* f. d. Jahr 1926 i 1927, Berlin—Leipzig 1933.
- Les éléments des croyances dans l'ornementation populaire polonaise, *Art Populaire* I, s. 108 n., Paris 1932.
- Zagadnienie etnografji połabskiej, *Ruch Słowiański* 1933, s. 63 n., 1933.
- Metoda etnogeograficzna w zastosowaniu do kultury społecznej i duchowej, *Zbornik radova na III Kongresu slovenskih geografa i etnografa u Jugoslaviji*, s. 15 n., Beograd 1932.
- O współpracę nauczycielstwa szkół powszechnych na polu ludoznawstwa, *Nasza Praca*, s. 7—10, Konin 1933.
- Jan Falkowski: Lud i jego kultura, *Krótki Przewodnik po Huculszczyźnie*, s. 24—41, Warszawa 1933.
- Notatki etnograficzne z Polesia. Cmentarze, *Wiadomości Ludoznawcze* II i odb., s. 9 z 7 ryc. Łódź 1933.
- Adam Fischer: Dział polski w P. Geiger: *Volkskundliche Bibliographie* f. d. Jahr 1928, Berlin—Leipzig 1933.
- Właściwości etnograficzne ludności polskiej. *Kalendarz IKC* na r. 1934, s. 94—100.
- Aleksander Jaworczak. Szopka w Dąbrówkach pow. Łańcut, *Lud* XXXI i odb., s. 53—65, Lwów 1933.
- Karol Koranyi: O pochodzeniu zwyczaju t. z. „oślego pogrzebu“, *Lud* XXXI, s. 44—47, Lwów 1933.
- Jan Kuchta: Motyw Matki Boskiej — Ucieczki grzesznych w podaniach ludowych o czarnoksiężniku Twardowskim, *Lud* XXXI, s. 100—109, Lwów 1933.
- Alfred Bachmann: Bibliografja ludoznawcza za rok 1929, *Lud* XXXI, s. 163—175, Lwów 1933 i odb.
- Jan Falkowski: Gliniane paleniska i naczynia piecykowate, *Lud* XXXII i odb., s. 19, Lwów 1934.
- Adam Fischer: Etnografja Słowiańska, zesz. 3, Polacy, s. 121—256 z 58 ryc. i 1 mapą, Lwów—Warszawa 1934.
- Józef Gajek: Kogut w wierzeniach ludowych, *Nakł. Tow. Nauk. we Lwowie*, s. 172, Lwów 1934.
- Adam Fischer: Kaszubi na tle etnografji Polski. W wyd. zbiorowem. F. Lorentz — A. Fischer — T. Lehr-Spławiński, *Kaszubi. Kultura ludowa i język*. Toruń 1934, s. 141—247.
- Pierwiastki bałtyckie w ludowej kulturze kaszubskiej. *Zbiór prac poświęcony E. Romerowi*, Lwów 1934, s. 551—559.
- W zestawieniu powyższem pominięto szereg artykułów mniejszych, umieszczonych w prasie codziennej i t. p. oraz rozmaite sprawozdania i re-

cenzie. Prof. Fischer wydał 10 tomów *Łudu* (XXIII—XXXII), a w rocznikach tych zamieścił 147 recenzji i sprawozdań na 120 stronach druku. Ilość recenzji krytycznych i sprawozdań, napisanych przez innych współpracowników Zakładu jest też dość znaczna.

Działalność naukową Zakładu może zilustrować tabela, przedstawiająca ilość stron wydrukowanych w ostatnim dziesięcioleciu przez kierownika Zakładu i jego współpracowników:

Rok	Kierownik zakładu	Inni współpracownicy
1925	277	—
1926	549	35
1927	169	6
1928	443	183
1929	353	279
1930	287	25
1931	359	157
1932	376	6
1933	240	66
1934	485	191

Oprócz tego wykonano w Zakładzie szereg ujęć kartograficznych poszczególnych elementów kulturowych na obszarze Polski. Wykreślono mapy:

1) Polskie grupy etniczne [wykreślono 6 map, wprowadzając do nich coraz bardziej dokładne rozgraniczenie poszczególnych grup etnicznych]. 2) Ruskie grupy etniczne. 3) Ozdoby nadszczytowe w Polsce. 4) Formy ustawienia krokwi na chałupie. 5) Grupy etniczne na obszarze wojew. pomorskiego. 6) Grupy etniczne na obszarze Karpat. 7) Mapa odmian podania o Madeju. 8) Mapa nazw przodownicy przy żniwach. 9) Mapa rozmieszczenia nazw strzygów, strzyga, wieszcz i t. d. 10) Mapa rozmieszczenia nazw koszułi pośmiertniej. 11) Obszar uprawy lnu w Polsce. 12) Obszar uprawy konopi w Polsce. 13) Koń i niedźwiedź w wierzeniach i obrzędach. 14) Mapa nazw uroczystości późniwej [2 mapy]. 15) Mapa chat ruskich [materiał budowlany]. 16) Mapa techniki i typów pisanek w województwach południowo-wschodnich.

Mapy te częściowo były publikowane w rozmaitych pracach wykonanych przez Kierownika i współpracowników Zakładu.

Szczegółowa praca naukowo-badawcza Zakładu idzie w dwóch kierunkach: etnograficznym i etnologicznym.

W zakresie prac etnograficznych gromadzone są materiały etnograficzne z całego obszaru Polski. Jest to praca zespołowa, a materiały w ten sposób zebrane są dużą pomocą przy opracowywaniu różnych zagadnień,

czy to specjalnych czy też regionalnych. Rozesłano szereg rozmaitych kwestionariuszy etnograficznych do nauczycielstwa i t. p. W ten sposób zgromadzono obfity materiał, np. zebrano bardzo szczegółowe dane do stępy w ilości kilkuset (około 800) rysunków i dokładnych opisów z całej Polski. Materiał ten został opracowany w specjalnej pracy „Stępa w Polsce“ (L. Popiel, rękopis). Oprócz pracy zespołowej nad pomnażaniem materiałów, odnoszących się do całej Polski, prowadzi Zakład zorganizowaną pracę badawczą na pewnych ściśle określonych obszarach, a mianowicie na Huculszczyźnie, Bojkowszczyźnie i Łemkowszczyźnie (całokształt zagadnień górali ruskich) i na Pomorzu. Na podstawie tych terenowych poszukiwań przygotowano szereg prac, które w miarę możliwości ukażą się w druku.

W zakresie etnologicznym, oprócz prac ogólnych na rozmaite tematy, prowadzi się studia nad poszczególnymi elementami kulturowymi, przychem główną uwagę zwraca się na problemy paleoetnologiczne, oraz na światowy zasięg danego elementu. Prace dotyczą zakresu zarówno kultury materialnej jak duchowej, a studia te mają na celu przygotowanie na tej podstawie pewnych wniosków metodologicznych.

Zakład utrzymuje ścisłą łączność z uczonymi krajowymi i zagranicznymi, która objawia się podwójnie: przez korespondencję i udział w zjazdach. Uczni tak krajowi jak i zagraniczni zwracają się często o udzielenie im rozmaitych informacji naukowych. Związek z różnymi ośrodkami krajowymi i zagranicznymi zacieśnia również szereg instytucyj naukowych, mieszczących się w Zakładzie Etnologicznym, jak:

- 1) Redakcja kwartalnika etnograficznego „Lud“.
- 2) Sekretariat Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie.
- 3) Redakcja „Prac Etnograficznych“.
- 4) Biuro Polskiej Komisji Sztuki Ludowej.
- 5) Sekcja ochrony swojszczyzny Towarzystwa Przyjaciół Huculszczyzny.
- 6) Redakcja polskiego działu „Volkskundliche Bibliographie“.
- 7) Redakcja polskiego działu „Handwörterbuch des slavischen Volks-glaubens und Volksbrauchs“.

Ze względu na wielkie znaczenie osobistego zetknięcia i wymiany poglądów na międzynarodowych zjazdach, Kierownik Zakładu i jego najbliżsi współpracownicy wzięli udział w następujących zjazdach: 1) II Zjazd Etnografów i Geografów Słowiańskich w Polsce (1927), [Prof. Dr. A. Fischer, Dr. A. Bachmann i Dr. K. Koranyi]. 2) I Międzynarodowy Kongres Sztuki Ludowej w Pradze (1928) [Prof. Dr. A. Fischer i Dr. A. Bachmann]. 3) I Kongres Filologów Słowiańskich w Pradze (1929) [Prof. Dr. A. Fischer]. 4) I Międzynarodowa Konferencja Sztuki Ludowej w Rzymie (1929) [Prof. Dr. A. Fischer]. 5) III Zjazd Etnografów i Geografów Słowiańskich w Jugosławii (1930) [Prof. Dr. A. Fischer]. 6) II Międzynarodowy Kongres Sztuki Ludowej w Belgii (1930) [Prof. Dr. A. Fischer]. 7) Posiedzenie Bureau de la Commission Internationale des Arts Populaires, Paryż (1931) [Prof. Dr. A. Fischer].

Taki jest bilans działalności Zakładu Etnologicznego U. J. K. w pierwszych dziesięciu latach jego istnienia. Działalność tę utrudniały w znacznym stopniu brak środków materialnych na pomoce naukowe, oraz niemożność uzyskania odpowiednich etatów dla sił pomocniczych. Naogół praco-



wano przy pomocy środków bardzo skromnych. Wyniki tej pracy nie zawsze było można powyżej dość wyraźnie przedstawić. Wiadomo bowiem, ile trzeba w założenie, a następnie prowadzenie Zakładu uniwersyteckiego włożyć trudu i pracy bezimiennnej, którą trudno podciągnąć pod rubrykę jakiegoś wykazu. A praca ta i ten trud niewidoczny, a liczbowo nieuchwytny, zwłaszcza żywe słowo, rzucane młodemu pokoleniu, posiadają nieraz wartość zasadniczą.

*Dr. Jan Falkowski*

St. asyst. Zakładu Etnologicznego U. J. K. we Lwowie

### **XIX Walne Zgromadzenie Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie.**

XIX Walne Zgromadzenie Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie odbyło się dnia 26 czerwca 1934 o godz. 18,30 wieczorem w sali seminaryjnej Zakładu Etnologicznego U. J. K. we Lwowie, przy ul. Kościuszki 9, II p. z następującym porządkiem dziennym:

1) Zagajenie Przewodniczącego, 2) Sprawozdanie Sekretarza i Redaktora „Ludu“, 3) Sprawozdanie Skarbnika, 4) Sprawozdanie Komisji Rewizyjnej, 5) Sprawy mianowania członków honorowych, 6) Wybory nowego Zarządu i Komisji Rewizyjnej, 7) Wnioski.

Walne Zgromadzenie zagał przewodniczący Prof. Dr. Jan Czekanowski, poczem sekretarz Towarzystwa Prof. Dr. Adam Fischer przedstawił następujące sprawozdanie z czynności Zarządu za lata 1926—1933:

„W okresie sprawozdawczym, podobnie jak w latach ubiegłych, główny wysiłek Towarzystwa skupiał się w staraniach o utrzymanie organu i Towarzystwa Ludoznawczego kwartalnika etnograficznego „Lud“. W czasie tym wydano dalszych 8 tomów „Ludu“: T. XXIV za rok 1925, (str. 240), T. XXV za rok 1926, (str. 144+19), T. XXVI za rok 1927, (str. 160), T. XXVII za rok 1928, (str. 204), T. XXVIII za rok 1929, (str. 255), T. XXIX za rok 1930, (str. 212), T. XXX za rok 1931, (str. 276), T. XXXI za rok 1932, (str. 176+4) i T. XXXII (w druku) za rok 1933. Mimo ciągle rosnących trudności finansowych „Lud“ nie był wydawany gorzej, przeciwnie papier był lepszy, liczniejsze ilustracje, a zarazem układ tak zmieniony, że przy tej samej ilości stron získano około 20% tekstu. Niezależnie od wydawania „Ludu“ wydano także około 70 odbitek z rozpraw zamieszczonych w „Ludzie“, a niektóre z nich były osobnymi wydawnictwami Towarzystwa.

Zbiory, a przede wszystkim biblioteka Towarzystwa rozwijają się w dalszym ciągu nader korzystnie dzięki temu, że mają pomieszczenie w Zakładzie Etnologicznym U. J. K. we Lwowie. Biblioteka Towarzystwa wzrasta dzięki wymianie z licznymi pokrewnymi instytucjami krajowymi i zagranicznymi. W roku ostatnim pozostawało Towarzystwo w stosunkach wymiennych z 62 instytucjami krajowymi i 152 zagranicznymi, w tem: Czechosłowacja 34, Jugosławia 16, Bułgaria 6, ZSSR 20, Niemcy 19, Austria 5, Anglia 4, Danja 1, Szwecja 7, Szwajcaria 1, Holandia 1, Francja 5, Italia 5, Portugalia 3, Hiszpanja 1, Rumunia 7, Estonia 2, Finlandja 4, Węgry 2, Łotwa 3, Litwa 1, Stany Zjed. A. P. 5, Australja 1, Afryka 2, Japonja 1. Ogółem wysłano w ostatnim roku sprawozdawczym 218 egzem-

plarzy wymiennych, podczas gdy w roku 1926 wysyłano 88. Oprócz wymiany otrzymuje też Redakcja „Ludu“ egzemplarze recenzyjne.

Sekretariat wysyła rocznie około 200 pism w różnych kwestjach naukowych, a równie liczną korespondencję prowadzi Administracja w sprawach wymiany i t. p. Najważniejszą sprawą dla Towarzystwa jest pozyskanie odpowiedniej ilości członków i wogóle zdobywanie środków materialnych na wydawanie kwartalnika etnograficznego „Lud“. Trzeba sobie zdać jednak sprawę z tego, że stan materialny Towarzystwa jest obecnie bardzo zły. Gdy w roku 1926 mieliśmy 182 członków to obecnie mamy ich 100 i to słabo płacących. Dlatego bez subwencji nie byłibyśmy w stanie wydawać naszego czasopisma. Nowy Zarząd Towarzystwa musi się więc zastanowić nad przyszłością materialną Towarzystwa.

W okresie sprawozdawczym Towarzystwo poniosło szereg bardzo ciężkich strat. Wśród nich na pierwszym miejscu należy wymienić śp. Prof. Stanisława Ciszewskiego, pierwszego profesora etnologii w Uniwersytecie lwowskim, badacza o niezwykłych horyzontach naukowych. Z kolei należy się wspomnieć śp. Andrzejowi Gawrońskiemu, który był nie tylko członkiem Towarzystwa, ale także członkiem Zarządu i Komitetu redakcyjnego „Ludu“, podobnie jak Prof. Józef Kallenbach, Prof. Adam Antoni Kryński, oraz Prof. Jan Leciejewski. Odeszli od nas również wybitnie członkowie-korespondenci, Prof. Jan Baudouin de Courtenay, Prof. Jerzy Polivka i Prof. Čenek Z. rt. Byli oni dla Towarzystwa niezmiernie przychylnie usposobieni, a dla etnografii słowiańskiej o doniosłych zasługach. Wreszcie utraciliśmy z grona naszych członków cały szereg profesorów uniwersytetu, którzy pracowali prawdziwie na innych dziedzinach naukowych, ale tak dla spraw Towarzystwa jak i etnografii wogóle dobrze się zasłużyli. Należą tu tacy, jak Prof. Benedykt Dybowski, Prof. Stanisław Dobrzycki z Poznania, Prof. Ludwik Finkel, Prof. Bronisław Gubrynowicz, Prof. Jan Łoś, Prof. Stefan Pawlik i Prof. Józef Siemiradzki. Wreszcie na wspomnienie serdeczne zasłużyli tacy dawni i długoletni nasi przyjaciele jak Wojciech Biechoński, zasłużony wydawca Kazimierz Jakubowski, wybitny działacz śląski i etnograf Śląska Ks. Józef Londzin, Mieczysław Sołtys, Kazimierz Sochaniewicz, Stanisław Zarewicz i Bronisław Sokalski. Na zakończenie godzi się wspomnieć o tragicznej postaci przedwcześnie zmarłego Bohdana Janusza, który w „Ludzie“ zamieścił swego czasu wiele prac, a Towarzystwo Ludoznawcze zawsze popierał w prasie codziennej. Wogóle bowiem wszyscy wyżej wspomnieni nie byli tylko zwykłymi członkami ale także prawdziwymi przyjaciółmi naszego Towarzystwa i czasopisma „Lud“ i popierali nas w różnych naszych tak trudnych pracach. Cześć ich pamięci!”

Następnie sprawozdanie kasowe przedstawił skarbnik Towarzystwa Dr. Jan Falkowski, a nawiązując do sprawozdania Sekretarza podkreślił, zwiększające się z roku na rok trudności finansowe Towarzystwa, „Lud“ jako czasopismo wyłącznie naukowe nie może być samowystarczalne, zwłaszcza obecnie, gdy wskutek ogólnego zubożenia liczba członków, prenumeratorów i zakupujących „Lud“ zmniejszyła się bardzo znacznie. Wydawanie „Ludu“ możliwe jest jedynie dzięki subwencjom Ministerstwa W. R. i O. P., a w latach poprzednich (do roku 1931) także Magistratu m. Lwowa. Poniżej umieszczone zestawienie podaje ilość subwencji otrzymanych w okresie sprawozdawczym:



Rok	Minist. W. R. i O. P.	Magistrat m. Lwowa
1926	3.000	—
1927	3.000	500
1928	5.500	500
1929	5.000	500
1930	3.000	500
1931	—	500
1932	1.500	—
1933	1.000	—

Kwoty otrzymywanych subwencji zmniejszają się z roku na rok a nieprzerwane wydawanie „Ludu“ możliwe było tylko dzięki oszczędnościom poczynionym w latach ubiegłych, jak to udowodniają sprawozdania kasowe ogłaszane co roku w bieżących tomach „Ludu“.

Po sprawozdaniu skarbnika zabrał głos Przewodniczący Komisji Rewizyjnej, Dr. Jan Poratyński, stwierdził zgodność ksiąg kasowych, wyraził podziękowanie skarbnikowi i postawił wniosek o udzielenie absolutorjum Zarządowi, co zostało uchwalone jednogłośnie.

Następnie przystąpiono do sprawy mianowania członków honorowych. Prof. Dr. A. Fischer stawia wniosek mianowania członkiem honorowym Prof. Dr. Wilhelma Bruchnalskiego, długoletniego zasłużonego Prezesa Towarzystwa, Redaktora „Ludu“ i członka Komitetu redakcyjnego. Wniosek przyjęto jednomyślnie, poczem przystąpiono do wyborów nowego Zarządu. Na wniosek Dr. J. Poratyńskiego uchwalono naprzód wybrać Prezesa Towarzystwa i dwóch Wiceprezesów a następnie członków Zarządu. Na wniosek Prof. Dr. A. Fischera wybrano przez aklamację:

Prezesem Prof. Dr. Jana Czekanowskiego (ponownie), a Wiceprezesami Prof. Dr. Franciszka Bujaka i Prof. Dr. Jana Gwalberta Pawlikowskiego.

Dr. Jan Falkowski odczytał skład proponowanego nowego Zarządu w osobach:

Dr. Alfred Bachmann	Doc. Dr. Stefan Inglot
Prof. Dr. Wilhelm Bruchnalski	Prof. Dr. Jan Janów
Prof. Dr. Adolf Chybiński	Prof. Dr. Jerzy Kuryłowicz
Prof. Konstanty Chyliński	Zast. prof. Doc. Dr. Tadeusz Sulimski
Prof. Dr. Przemysław Dąbkowski	Red. Bolesław Wysłouch.
Dr. Jan Falkowski	
Prof. Dr. Adam Fischer	

Nowy Zarząd wybrano jednomyślnie z tem, że ukonstytuuje się on na pierwszym zebraniu organizacyjnem. Również jednomyślnie wybrano Komisję Rewizyjną w składzie: Prezes Dr. Jan Poratyński, Dr. Wilhelm Rolny i Radca Walery Włodzimirski.

We wnioskach poruszono następujące sprawy:

a) konieczność zmienienia statutu, gdyż statut dotychczasowy ułożony został jeszcze przy założeniu Towarzystwa i nie odpowiada wymaganiom obecnym,

b) mianowanie członków korespondentów, de facto istniejących, a nie zatwierdzonych oficjalnie, brak jest bowiem odpowiedniej klauzuli w statucie, który należy zmienić w tym kierunku i



c) urządzania odczytów popularnych, ewentualnie wystaw etnograficznych i t. p. imprez czy to we własnym zakresie czy też wspólnie z Uniwersytetem ludowym, Ligą ochrony przyrody, Muzeum Przemysłowem i i. Imprezy te miałyby być pomyślane w ten sposób, aby zasiliły kasę Towarzystwa.

W dyskusji nad powyższymi wnioskami zabierali głos: Prof. Dr. J. Czekanowski, Prof. Dr. A. Fischer, Prof. Dr. J. G. Pawlikowski, Prezes Dr. J. Poratyński, Dr. A. Bachmann i Dr. J. Falkowski, przyczem uchwalono: odnośnie do a) i b) poruczyć opracowanie nowego statutu specjalnej Komisji wybranej z członków Zarządu i zaproszonych osób, poczem ma zostać zwołane Nadzwyczajne Walne Zgromadzenie celem rozpatrzenia i uchwalenia nowego statutu, odnośnie zaś do c) poruczyć sprawy te nowemu Zarządowi do rozpatrzenia i ewentualnego zrealizowania.

Na tem Walne Zgromadzenie o godz. 21,40 zakończono.

*J. Falkowski.*

## ZESTAWIENIE KASOWE ZA ROK 1933

## DOCHODY

## ROZCHODY

L p.	WYSZCZEGÓLNIENIE	Zł.	gr.
1.	Pozostałość kasowa z 31. XII. 1932	1.850	82
2.	Wkładki członków	370	76
3.	Sprzedaż wydawnictw	253	40
4.	Subwencja Ministerstwa W.R.i O.P.	1.000	—
5.	Odsetki w P. K. O.	1	08
6.	Odsetki w Banku Gospodarstwa Krajowego	66	31
	Razem .	3.542	37

WYSZCZEGÓLNIENIE		Zł.	gr.
1.	Druk „Ludu“	1.800	65
2.	Klisze do „Ludu“	51	—
3.	Honorarja autorskie (odbitki i rec.)	354	72
4.	Wydatki Towarzystwa, Redakcji i Administracji Ludu	198	57
5.	Druk papierów, kopert firmowych i kopert do ekspedycji Ludu	28	—
6.	Ekspedycja Ludu Tom XXXI	118	62
7.	Koszty manipulacji i druki w P. K. O.	1	60
8.	Saldo kasowe z 31. XII. 1933	989	21
Razem .		3.542	37

*Dr. Jan Falkowski*  
skarbnik

Komisja skontrolująca sprawdziła wszystkie pozycje dochodowe i rozchodowe i stwierdziła najzupełniejszą zgodność zapisków księgi kasowej z przedłożenymi załącznikami. Stan kasy w dniu 31. XII. 1933 wynosił zł. 989,21, t. j. dziewięćset osiemdziesiąt dziewięć zł. 21/100.

We Lwowie, dnia 30 maja 1934.

*Dr. Wilhelm Rolny m. p.*

*Dr. Jan Poratyński m. p.*

# TOWARZYSTWO LUDOZNAWCZE WE LWOWIE

poieca następujące wydawnictwa własne:

	Zł. gr.
BAK ST.: Chata wiejska w okolicy Tarnobrzegu . . . . .	4.—
CISZEWSKI ST.: Czaszki ludzkie z kłódkami . . . . .	—50
DĄBROWSKI ST.: Czapka i kapelusze w Lubelskiem . . . . .	150
FRANKOWSKI E.: Zabiegi magiczne przy pożyczaniu, kupnie i sprzedaży u ludu polskiego . . . . .	2.—
FRANKOWSKI E.: Wycinanki i ich przeobrażenia . . . . .	1.—
FRANKŁOWA G.: Wycinanka żydowska w Polsce z 16 ryc. . . . .	3.—
GANSZYNIĘC R.: Czynniki racjonalne w wierze i w obrzędzie . . . . .	—50
— Pierścień w wierzeniach ludowych starożytnych i średnio-wiecznych . . . . .	1.—
GOMME G. L.: Folklor, Podręcznik dla zajmujących się ludoznawstwem . . . . .	2.—
GONET SZ.: Śpiewki z okolic Andrychowa. Z nutami . . . . .	—50
JANOW J.: „Sabałowa bajka“ H. Sienkiewicza . . . . .	4.—
KLINGER W.: Do wpływów starożytności na folklor . . . . .	—50
KORANYI K.: Łysa Góra . . . . .	1.—
KORANYI K.: Czary i gusła przed sądami kościelnymi w Polsce w XV i w pierwszej połowie XVI wieku . . . . .	1.—
KOSIŃSKI WŁ.: Widowiska świąteczne w Makowie, Kalwarii i Żebrzydowicach. Z nutami . . . . .	—25
KRZYWICKI L.: Początki własności indywidualnej . . . . .	—50
KRZYŻANOWSKI J.: „Peregrynacja Maćkowa“ . . . . .	150
KUCHTA J.: Rodzime wątki w podaniu o Twardowskim . . . . .	1.—
LUD Kwartalnik etnograficzny. Komplet. T. I—XXX (Bez wyczerpanych zeszytów III 2—3, IV 1, V 1—2, VI 1, VII 1, VIII 3, X 1—2) . . . . .	325.—
— T. XI—XXIII, XXV—XXVI można nabyć oddzielnie. Cena poszczególnego tomu . . . . .	10.—
— Cena poszczególnego zeszytu (T. XI—XXVI). . . . .	250
— Tom XXIV . . . . .	15.—
— T. XXVII . . . . .	12.—
— T. XXVIII. z. 1—4 . . . . .	20.—
— T. XXIX. z. 1—4. . . . .	18.—
— T. XXX z. 1—4 . . . . .	20.—
ŁEMPICKI Z.: Podania o bohaterach . . . . .	—50
MATUSIAK SZ.: Wieszczba i zreb . . . . .	—50
MACZEWSKI P.: Konik zwierzyński w Troi . . . . .	—25
MŁYNEK L.: Uwagi nad pieśniami ludu wielickiego . . . . .	—25
Pamiętnik zjazdu naukowego etnografów 1905 r. . . . .	—50
Pieśni nabożne. Z. 1—5. Cena poszczególnego zeszytu . . . . .	1.—
PIŁSUDSKI BR.: Poezja Gilaków . . . . .	1.—
— Trąd Gilaków . . . . .	1.—
PIWOŃKI K.: Zagadnienie metody w badaniach nad sztuką ludową . . . . .	1.—
PORĘBOWICZ E.: Berta z dużymi stopami . . . . .	—50
RECHOWICZ K.: Sztuka budowania z drzewa w okolicy Skolego . . . . .	—50
SEWERYN T.: Hafta opoczyńskie . . . . .	2.—
SEWERYN T.: Kaszubskie złotogłowie z 18 ryc. . . . .	150
— O śpiewającym zbój . . . . .	—50
— Technika malowania ludowych obrazów na szkło . . . . .	4.—
SMOLEŃSKI T.: Lud górnoegipski. . . . .	—50
ŚLIWINA W.: Lud lubartowski . . . . .	1.—
SOCHANIEWICZ K.: Miary i ceny na Podolu w XVI w. . . . .	1.—
WITORT J.: Filozofia pierwotna (Animizm) . . . . .	1.—
— Zarys prawa zwyczajowego ludu litewskiego . . . . .	1.—
ZBOROWSKI J.: Pieśń o Proćpakowej bandzie . . . . .	1.—

Do nabycia w Wydawnictwie Zakładu Narodowego im. Ossolińskich. Lwów — Kałeczka 5, Warszawa — Nowy Świat 72.



## TREŚĆ TOMU XXXII.

## II

## ROZPRAWY:

	Str.
SALVINI LUIGI: Polska w ludowych pieśniach madziarskich . . . .	1
ZNAMIEROWSKA-PRÜFFEROWA MARJA: Rybołówstwo w okolicach Druskienik . . . .	21
ZNAMIEROWSKA-PRÜFFEROWA MARJA: Paski w okolicy Druskienik . . . .	35
BYSTRON JAN STANISŁAW: Pieśń o spotkaniu się rodzeństwa . .	40
BYSTRON JAN STANISŁAW: O psie, którego uczono mówić . . .	48
FALKOWSKI JAN: Gliniane paleniska i naczynia piecykowate . . .	50
JANIK MICHAŁ: Cech rotmański i sternicki w Ulanowie . . . .	66
ZBOROWSKI JULJUSZ: O zapomnianej twórczości Żegoty Paulego	77
KACZMARCZYK ZDZIŚŁAW: Przyczynek do gospodarki halnej XVIII wieku w „Państwie Łodygowickiem” . . . . .	78
ŻYRANIK BOGDAN: Przeciwnieństwo bóstwa-drzewa i bóstwa-kamienia w wyobrażeniach ludowych . . . . .	82
RECENZJE I SPRAWOZDANIA . . . . .	174
FALKOWSKI JAN: Dziesięciolecie Zakładu Etnologicznego Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie (1924—1934) . . . . .	183
XIX Walne Zgromadzenie Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie	192
Zestawienie kasowe za rok 1933 . . . . .	196

## TABLE DES MATIÈRES.

**ÉTUDES:** SALVINI L. Pologne dans les chansons populaires hongroises. — ZNAMIEROWSKA-PRÜFFER M. La pêche dans les environs de Druskieniki. — ZNAMIEROWSKA-PRÜFFER M. Les ceintures des environs de Druskieniki. — BYSTRON J. ST. Chanson sur la rencontre du frère et de la soeur. — BYSTRON J. ST. Histoire d'un chien auquel on enseignait à parler. — FALKOWSKI J. Les fourneaux en argile et les vases formant four. — JANIK M. Corps de métier des lamaneurs et des pilotes à Ulanów. — ZBOROWSKI J. Production littéraire oubliée de Żegota Pauli. — KACZMARCZYK Z. Contribution à l'histoire de l'administration des alpages dans la seigneurie de Łodygowice au XVIII siècle. — ŻYRANIK B. Antithèse de la divinité-arbre et de la divinité-pierre dans les croyances populaires.

**CRITIQUES ET COMPTES-RENDUS. CHRONIQUE ETHNOLOGIQUE.**

DO SZANOWNYCH CZŁONKÓW TOWARZYSTWA  
LUDOZNAWCZEGO I PRENUMERATORÓW LUDU!

*Ponownie zwracamy się z prośbą do wszystkich naszych członków i prenumeratorów, ażeby nie tylko nie opuszczali naszych szeregów, ale starali się pozyskać dla nas nowych członków, a nadto nie zalegali z należną nam prenumeratą, lecz płacili ją choćby w ratach za pośrednictwem czeków na konto nasze w P. K O. nr. 143.945. WKŁADKA WYNOŚI TYLKO ŻŁOTEGO MIESIĘCZNIE. Położenie pisma w niczem się nie poprawiło, gdyż liczba członków Towarzystwa nie zwiększyła się, a natomiast uległa zmniejszeniu subwencja Ministerstwa W. R. i O. P.*

**Druk ukończono w październiku 1934.**