

Łódź, ul. Staszkiego

4521

1913

1913



4576/19



4576/49

# KWARTALNIK ETNOGRAFICZNY

© LUD ©

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

TOM XIX. — ROK 1913.



---

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

4521. 1913. 19

II

KOMITET REDAKCYJNY „LUDU“ W ROKU 1915 STANOWILI:

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

WYDAWNICTWEM KIEROWAŁ: DR. ADAM FISCHER.

x-11873  
4521 / II 19.  
1913



30.000,-

## SPIS RZECZY.

---

	Str.
<b>Drzażdżyński Stanisław.</b>	
Słowiańskie nazwy miejscowości na Śląsku pruskim . . . . .	1
<b>Fischer Adam.</b>	
Polskie widowiska ludowe . . . . .	31
<b>Malinowski Bronisław.</b>	
Totemizm i Egzogamia . . . . .	153
<b>Nartowski Wacław.</b>	
Stan włościański w utworach poetyckich pisarzy polskich doby renesansowej (XVI wieku) . . . . .	71
<b>Szyszkowski Władysław.</b>	
Pierwiastek ludowy w poezji polskiej XV i XVI w. . . . .	104

---





STANISŁAW DRZAŹDŹYŃSKI.

## Słowiańskie nazwy miejscowości na Śląsku pruskim \*).

### III. Powiat Kozielski.

#### *Źródła.*

Bueschings Magazin, XIII. Teil. Topographie von Schlesien 1779.

Codex diplomaticus et epistolaris Moraviae, wyd. Boczka.

Codex diplomaticus Silesiae, szczególnie zaś tomu VII. część pierwsza i druga p. t. Regesten zur schlesischen Geschichte, wyd. Gruenhagena.

Damroth, Die aelteren Ortsnamen Schlesiens, Bytom 1896.

Foerstemann, Altdeutsches Namenbuch, Bonn 1900.

Knie i Melcher, Geographische Beschreibung von Schlesien und der Grafschaft Glatz, Wrocław 1825—1831.

Miklosich, Die Bildung der slavischen Personennamen, Wiedeń 1866.

Miklosich, Die Bildung der Ortsnamen aus Personennamen im Slavischen, Wiedeń 1864.

Miklosich, Die slavischen Ortsnamen aus Appellativen, I. Wiedeń 1872; II. Wiedeń 1874.

---

\*) Ob. I Powiat Głubczycki, Wisła, X. str. 630—642 i XI. str. 119—133; II. Powiat Raciborski, Wisła, XIX. str. 337—364 i 497—523.

Miklosich, Etymologisches Woerterbuch der slavischen Sprachen. Wiedeń 1886.

Nehring, Schlesische Ortsnamen auf -witz (-itz). Wrocław 1885.

Pott, Die Personen- und Familiennamen, Lipsk 1833.

Regesta Bohemiae et Moraviae, wyd. Erbena.

Triest, Topographisches Handbuch von Oberschlesien, Wrocław 1865.

Weinhold, Zur Entwicklungsgeschichte der Ortsnamen im deutschen Schlesien, Wrocław 1887.

Weltzel, Geschichte der Stadt, Herrschaft und Festung Cosel, Berlin 1866.

Wojciechowski, Chrobacya, Kraków 1873.

1. *Alt-Cosel*, 1335 Antiqua Cosla (ecclesia de A. C.), 1400, 1418 Antiqua Cossla, 1441 in dem Dorfe und Gute Alden Kozil im Slaventischen Gebiet, 1447 Antiquum Cosla, po polsku *Stare Koźle*. Objasnienie drugiego wyrazu ob. niżej pod nazwą miasta Cosel. Przymiotnik „*Stare*“ w późniejszych czasach dodano dla odróżnienia tej miejscowości od później powstałej osady Koźla.

2. *Altvorwerk*, polska nazwa *Stary Folwark* jest dosłownem tłumaczeniem niemieckiej nazwy miejscowości.

3. *Amalienhof*, po polsku *Malchow*, przyswojone w uścich ludu z niemieckiego brzmienia miejscowości.

4. *Autischkau*, 1223 Cescovo, Cescouo, 1228 Usecowiz, 1295 Vcscou, Ucscov, 1339 Vczeschow, Vcscow, 1358 Vczeslav, Vcscav, Wcscav, Wescav, 1400 Uczeskaw, Vczeskaw, 1418 Utzeskaw, 1447 Uczeschkaw, 1532 Utiescowy, 1679 Ucziskow, 1775 Aulischkau, 1782 Ucziskowiz, Ucziskowa, po polsku *Ucieszków*, *Uciszków*, także *Ucieszki*, *Uciszki*, utworzone jest jako przymiotnik dzierżawczy od imienia osobowego *Ucieh*, po czesku *Utjeh*, i to w formie zdrobniałej, które odnieść należy do słowiańskiej osnowy *tjeha*, consolatio, Trost, Freude, skąd także pochodzą nasze rzeczowniki *pociecha*, *uciecha*. Por. imiona osobowe: serbsk. *Utjeh*, Tiesza, Utjeszen, Utjeszenovicz; czesk. *Tjeh*, *Utjeh*, *Uteh*, *Vteh* (Reg.), *Utjeszny*, *Tjesz*, *Tjeha* (imię żeńskie), *Tjesza*, (imię żeńskie), *Tjeszek*, *Tjeszik*; polsk. *Ciechan*, *Ciechosław*, *Cechoslaus*, *Zechoslaus*, *Teslavus* (Reg.), *Czesław*;

nazwy miejscowości: czesk. Tjeszin, Tjeszice, *Utjeszice*, Tjeszov, Tjeszovice, *Utjehov*, *Utjeszov*, *Tjeszkovice*, *Utjehovice*, *Utjehoviczky*, *Utjeszenice*, *Utjeszovice*, *Utjeszenovice*; polsk. Ciechów, Ciechowice, *Cieszyn*, po niemiecku Teschen, Cieszanów, Cieszanowice, Cieszećin, *Cieszkowo*, *Cieszkowski* (imię rodzinne). Ob. także objaśnienia, podane do nazwy miejscowości Auchwitz (po polsku Uciechowice, po czesku Utjehovice) w powiecie Głubczyckim, Wisła, X str. 637, i do Schichowitz (po polsku Czechowice, Ciechowice) w powiecie Raciborskim, Wisła, XIX. str. 511.

5. *Banatky*, po polsku *Banatki*, wołę, mimo wielkiej powagi sławisty Miklosicha, nie wywodzić od zaginionego zresztą w językach słowiańskich pierwiastku *ben*, zabić, occidere, toeten, lecz nazwę tę raczej uważać jako formę zdrobniałą, w gwarze ludowej bardzo ulubioną, utworzoną od męskiego imienia osobowego *Benedictus*, a może też i od imienia *Fabianus*. Por. nazwy na ziemiach słowiańskich często spotykane, a mianowicie imiona osobowe: czesk. *Benata*, *Bonata*, *Benada*, *Boneda*, *Bonec*; polsk. *Benanta* (Reg. Brandenb. 1268), *Beneda*, *Bienieda*, *Bianasz*, *Bieniasz*; *Bienicki*, *Bieniecki* (imiona rodzinne); miana miejscowości: czesk. *Benetice*, *Benatky*, *Bonatice*, *Bonietice*, *Benecko*; na Śląsku: polsk. *Banatki* w powiecie Wielkostrzeleckim. Ob. także objaśnienia, podane do nazw miejscowości Beneschau i Binkowitz w powiecie Raciborskim, Wisła, XIX. str. 339 i 340.

6. *Belk*, po polsku *Bełk*, imię własne, pochodzi od imienia pospolitego *bełk*, *bełch*, w formie zdrobniałej *bełko*, *bełcak*, *bełczak*, w polskich narzeczach według rozmaitych okolic przybiera także odmienne, chociaż zawsze pokrewne znaczenie „topiel, głębia, wir wodny, odmęt, bagno, bagnisty stawek”. Por. nazwy miejscowości na Śląsku: *Nieder-Belk*, *Ober-Belk*, w powiecie Rybnickim, 1480 aput *Beleonem* (pomyłone oczywiście zamiast *Belconem*), 1775 *nieder Belck*, *ober Belck*, *Belkau* w powiecie Średzkim, *Belkau* w powiecie Wołowskim. Stosownie do tego wyvodu nie upieram się też przy objaśnieniu nazwy miejscowości *Zabelkau* w powiecie Raciborskim (ob. Wisła. XIX. str. 520 i nast.), którą na podstawie form przechowanych w młodszych dokumentach (1486 *Zabikow*, 1492 *Zabkow*), wywodziłem od słowiańskiego imienia pospolitego *žaba*, rana, *Frosch*, w formie jego zdrobniałej *žabka*, ranula, *ranunculus*,

kleiner Frosch. A zatem miano *Zabelkau*, 1373 Sabulkow in polonico et in vulgo heuschurgersdorf, 1428 Zabilkow, Zabillkuow, 1482 Zabyllkuow, 1521 Zawelkow, po polsku *Zabełków*, objaśniam teraz jako wyraz złożony, z przyimka *za*, post, trans, hinter, jenseits, i z wymienionego powyżej gwarowego imienia pospolitego, w znaczeniu „za głębią, za bagnem leżąca miejscowość“. Taki właśnie sposób tworzenia nazw miejscowości za pomocą przyimka *za* znachodzimy w językach słowiańskich bardzo często. Por. objaśnienia; podane do nazwy wsi Zabrzeh w powiecie Raciborskim (Wisła, XIX. str. 521 i nast.), do których dołączam jeszcze jako dalsze twory analogiczne: Zaborowo, Zaborze, (bór, Wald), *Zabród*, *Zabrodzie*, (bród, Furt), *Zarzeczce* (rzeka, Fluss), *Zawodzie* (woda, Wasser), *Zajezerze* (przedmieście Gnieźnieńskie; jezioro, See), *Zabłocie* (błoto, Bruch, Sumpf); *Zablacz* na Śląsku austriackim, po polsku *Zabłocie*; *Sablath* w powiecie Średzkim, po polsku *Zabłoto*: *Sabagne* w powiecie Kluczborskim, po polsku *Zabagnie* (bagnó, Sumpf, Moor).

7. *Biadatz*, 1782 Biadatsch, po polsku *Biadacz*, *Biadaczów*, wywieść należy od imienia osobowego *Biadak*, *Biadacz*, utworzonego z osnowy słowiańskiej *bidje*, do której należą: serbsk. bijeda, oszczerstwo, Verleumdung; bułgarsk. bjeda, nieszczęście, Unglück; czesk. bida, bjeda, nędza, bieda, Elend, obida, niesprawiedliwość, krzywda, Unrecht; małorusk. bida, obyda, nędza, bieda, Elend; rosyjsk. obida, zabida, bieda, nędza, bieda, Elend; *polisk.* bieda, Elend, *biada!* wehe! biedny, *biedak*, arm, *biadać*, jammern; górno- i dolnołużyck. bjeda! wehe!; litewsk. bjeda, nędza, Not, abida, krzywda, Unrecht; łotewsk. bjeda, niedola, utrapienie, Ungemach. Por. nazwy miejscowości na Śląsku: *Biadacz* w powiecie Lublinieckim i Opolskim, *Biadasch* w powiecie Kluczborskim, *Biadaczow* w powiecie Rybnickim, *Biadauschke*, *Peadauschke* w powiecie Milickim, *Gross-Klein-Biadauschke* w powiecie Trzebnickim, *Biadoszek* w powiecie Rybnickim, po niemiecku Beatenhof.

8. *Birawa*, 1308 Berawa, 1416, 1445 Beraw, 1825 Bierawa, po polsku również *Birawa*, wzięta swą nazwę od rzeki *Birawa*, w formie zdrobniającej także *Birawka* zwanej, nad którą też leży. Nazwa ta jest złożona, a mianowicie z pnia słowiańskiego *ber*, legere, rapere, sammeln, nehmen, rauben, porów. starosłowiańsk. berą, brati, w formie częstotliwej przedłużonej, słowieńsk.

bierati, birati, bułgarsk. bera, serbsk. berem, brati, czesk. beru, bráti, polsk. *brać*, *biore*, *zbiór*, Sammlung, *ubiór*, Anzug, *biernia*, Steuer, górnołużyck. bjeru, brać, dolnołużyck. bjeru, braś, ma-  
 łorusk. beru, braty, białorusk. beru, berci, — i z przyrostku  
*awa*, nadającego pierwotnie takim tworom, jak się zdaje, zna-  
 czenie przymiotnikowe. Por. nazwy miejscowości: serbsk. Be-  
 ranje Berkovci, Berkasovo, Berszici, *Berisava*; kroack. Bereti-  
 nec; czesk. Berzice, Berzovice, Bernov, po niemiecku Bernau,  
 Beranov, Beroun, Berky, Berzkovice; polsk. Bierzyno, Beryno  
 (Reg.), Bernów, Bierzanów, *Berawa*, Braśław; miana osobowe:  
 serbsk. Beroje, Berilo, Beriko, Berko, Berosz, Berivoj, Berislav;  
 czesk. Beran, Berka, Berzisz, Pobraslav; polsk. Brazlavo dux  
 Pannoniae (Monum. Germ.), Braśław, Zbrozlaus (Reg.), Zbro-  
 sław. Pod względem przyrostku *awa* por. następujące nazwy  
 miejscowości: Czrnave, Krasava, Resava, Tmava, Vrtava; ma-  
 łorusk. Mchava, Tarnava, Żyrava; rosyjsk. Bobrava; czesk.  
 Bjelava, Bobrava (strumyk), Dobrava, Chrastava, Jitrava,  
 Ostrava, Svatava, Trnava, Vlkava, Zelenava; słoweńsk. Trnava;  
 kroack. Joszava; słowack. Ilava, Kalava, Jelszava; polsk.  
 Brzezawa, Kurzawa, Łakawa, Motława, Rudawa, Stobrawa,  
 (strumyk), Żuławy.

9. *Bitschinitz*, 1531 Bitzinitza, 1775 Bytschinitz, 1782  
 Bytschiniz, Byczinica, 1825 Biczinic. po polsku *Byczynica*, ob-  
 jaśnić należy jako wyraz złożony z osnowy rzeczownika *by-  
 czyna*, miejsce rozplodowe dla buhai, stado wołów, Station für  
 Zuchtstiere, Rinderherde, i z przyrostka *ica*. Imię pospolite (by-  
 czyna) pierwotnie przymiotnik rodzaju żeńskiego, pochodzi od  
 rzeczownika *byk*, taurus, Stier, znanego we wszystkich językach  
 słowiańskich. Por. nazwy miejscowości: małorusk. Bykov, By-  
 kovci; na Śląsku: *Beikau* w powiecie Głogowskim i Milickim,  
 po polsku *Bykowo*; Beigwitz w powiecie Niskim, 1480 Byco-  
 wicz, po polsku *Bykowice*; Bykowine w powiecie Katowickim,  
 po polsku *Bykowina*; Baitzen w powiecie Zębowskiem, 1293  
 Bycen, po polsku *Byczyn*; Pitschen w powiecie Strzegowskim,  
 1213 Pyshyn, po polsku *Byczyn*; Bitschin w powiecie Gliwic-  
 kim. po polsku *Byczyna*; Pitschen w powiecie Kluczborskim,  
 1283 Bitzina, 1380 Bicina, po polsku *Byczyna*. Nadto por. na-  
 zwy miejscowości: słoweńsk. Bistriczica, Dobravica, Goriczica;  
 chorwac. Dražica, Hruszvíca, Jelszica, Topliczica; serbsk. Ban-  
 jica, Czervínica, Ribiczica (strumyk); małorusk. *Korovycza*, Vo-

*łyca*; czesk. *Doubravice*, *Hlohovczice*, *Jablkynice*, *Rzeczice*; polsk. *Cerekwica*, *Cirkwica*, *Dąbrowica*, *Kruszwica*; dolnołużyck. *Cerkwica*.

10. *Blazeowitz*, także *Blaschowitz*, 1305 (?) *Blasegowitz*, 1433 *Blassowicz*, *Plaschowicz*, 1437 *Blaziewicz*, 1447, 1487 z *Blazeowicz* (2 przyp.), 1492 *Blazejowitz*, z *Blazowicz* (przyp. 2-gi), 1775 *Blaziesowitz*, 1782 *Blazeowiz*, *Blazewiz*, 1825 *Błazeowice*, po polsku *Błazejowice*, utworzone od imienia osobowego *Błazej*, *Blazius*, z przyrostkiem rodowym odojcowskim *owice*, oznacza: rodzinę, potomków, posiadłość *Błazeja*. Por. takie same lub podobne nazwy na Śląsku: *Blaschwitz* w powiecie Gliwickim i *Blaschewitz* w powiecie Prudnickim, po polsku *Błazejowice*, *Blasewey* w powiecie Kłodzkim.

11. *Blechhammer*, w r. 1719 założona przez Adolfa Magnusa hr. Hoyma; polsk. *Blachownia* jest przetłumaczeniem nazwy niemieckiej. Wyraz sam, właściwie imię pospolite, powstał z polskiego rzeczownika *blacha*, brzmiącego także po małoprusku i białorusku *blacha*, po rosyjsku *bljacha*, po czesku i słowacku *plech*, po górnołuż. *blach*, a zapożyczonego przez Słowian zachodnich z języka niemieckiego. Por. nazwy miejscowości na Śląsku: *Blachow* w powiecie Lublinieckim, *Blachotta* w powiecie Tarnowogórskim.

12. *Borek* jest formą zdrobniałą nazwy miejscowości *Bór*, oznaczającej jako imię pospolite w języku starosłowiańskim *borъ* (*borije* imię zbiorowe) i w słoweńskim *bor* — sosnę pospolitą, *pinus silvestris*, *Fichte*, w bułgarskim *jodłę*, *Tanne*, w chorw. *modrzew*, *larix*, *Laerche*, w serbskim *sosnę*, *świerk*, *Foehre*, *Kiefer*, w czeskim i *polskim las świerkowy*, *sosnowy*, w małoprus. *las iglasty*, albo ogólnie *las*, w rosyjsk. *las iglasty*, znaczy zatem dosłownie: *lasek świerkowy*, *sosnowy*, albo wogóle *lasek*. Por. nazwy miejscowości, które, od tegoż pierwiastku utworzone, bardzo licznie na ziemiach polskich się pojawiają: słoweńsk. *Borje*, *Borovak*, *Borovnica*, po niemiecku *Braunitzen*, w Karyntyi, *Franzdorf* w Styryi, *Borovlje*, po niemiecku *Ferlach*, *Foerlach*, *Farchern*, w Karyntyi, *Borcze*, po niemiecku *Foerk*, *Zucco di Bor*, na pograniczu Karyntyi; chorwackie *Borje*, *Borovo*, *Borovik*, *Borik*, *Borki*, *Borczec*, *Borkovec*, serbsk. *Bor*, *Borovo*, *Borovci*, *Bork*, *Borci*, *Borc*, *Borak*, *Boracz*, *Borkovo*, *Borkovac*; małoprusk. *Borove*, *Borovka*, *Borky*, *Podborje*, *Podborci*, *Zaborje*, *Borova Hora*; rosyjsk. *Bor*, *Bore*,

Borovikova, Borovici, *Borek*, *Borki*, *Borec*, Zabore; czesk. *Bor*, po niemiecku Haide, *Bory*, *Borové*, *Borová*, *Borovka*, Borovno, Borovná, Borovnik, Borovsko, *Borek*, po niemiecku *Burg*, *Wurken*, Franzdorf, Borczice, Borczany, Meziborzi, Podbor Podborzi, Podborzany, po niemiecku Podersam, Podborzanky, Zabor, Zaborna, Zaborov, Zaborzi, Borohradek; polsk. *Bór*, *Borek*, *Borki*, *Borków*, *Boreczek*, *Borów*, *Borówiec*, *Borowe*, *Borowa*, Borowica, Borowice, Borowna, Borowno, Borownica, Borój, Międzybórz, Nadbory, Podborze, Podbórz, Przedbórze, Zaborów, Zaborze, Białobór; górnośląz. *Borek*, po niemiecku *Burk*, *Burg*; dolnośląz. Bory, po niemiecku Bohre, *Bork*, po niemiecku *Borka*, Boryń, po niemiecku Bahren; na Śląsku *Kleinburg* w powiecie Wrocławskim, 1316 Borek bei Gaywitz, 1326 Borgk, polsk. *Borek*, Borkowitz w powiecie Niemodlińskim, polsk. Borkowice, *Borek*, Burkau w powiecie Głogowskim, polsk. *Borek*, Bork w powiecie Zielonogórskim, polsk. *Borek*, w powiatach Kluczborskim, Oleskim, Prudnickim, Borken w powiecie Oleśnickim, polsk. *Borek*, *Borrek*, w powiecie Opolskim, polsk. *Borek*, Grossburg w powiecie Strzelińskim, 1480 Bork, polsk. *Borek*, *Waeldchen* w powiecie Strzelińskim, 1321 Bork, polsk. *Borek*, Borkwitz w powiecie Oleskim, polsk. Borkowice, Bohren w powiecie Lubieńskim, 1454 Borrka, 1492 Borau, 1503 Boren, polsk. Borów, Borin w powiecie Pszczyńskim, polsk. *Borów*, Bohrau w powiecie Strzelińskim, 1202 Bor-nov, 1376 Borov, polsk. *Borów*, Krumpach w powiecie Trzebnickim, 1480 Borov sive Grunbach, polsk. *Borów*.

13. *Borislawitz*, 1267 (?) villa Borizlai, 1305 Borislavitz, 1480 z Borzeslavicz (przyp. 2-gi), 1501, 1513, z Borzislawicz (przyp. 2-gi), 1506 Boszyslawicz, 1531 Borzeslawice, 1659, 1775 Borzislawitz, 1782 Borzislawiz, 1832 Borzesławice, po polsk. *Borzysławice*, jest tworem rodowym, odojcowskim, powstałym z imienia osobowego *Borzislav*, *Borzysław*, oznaczającym rodzinę, potomków, posiadłość Borzysława. Imię to składa się z dwóch osnów słowiańskich: *bor*, walka, pugna, Kampf, i *sław*, imię, sława, nomen, gloria, Name, Ruhm, i oznacza „a pugnando nomen habens“, odpowiada więc dosłownie greckiemu imieniu osobowemu *Κλεόμαχος*. Por. imiona osobowe: serbsk. Borislav; czesk. Borzislav, Borizlau (Reg.), Borzislava (imię żeńskie), Borizlaua (imię żeńskie, Reg.); polsk. Borislaus (Reg.); nazwy miejscowości: czesk. *Borzislav*, *Borzislavice*;

polsk. *Borzystawiec, Borzystawice*. Zwyczajne objaśnienie tej nazwy, jakoby powstała z imienia osobowego Bohuslav, Bogusław, *Bożysław*, jest mylne, już choćby ze względu na pisownię starodawnych autentyków, wykazującą stale charakterystyczną spółgłoskę *r* (rz).

14. *Brodek*, 1775 Brodeck, jest formą zdrobniąłą rzeczownika słowiańskiego *brod*, vadum, Furt, który rozwinął się z osnowy *bred*, vado, transire, waten; por. starosłowiańskie *bredą, bresti*; słoweńskie *bredem, bresti*; serbskie *brod, broditi*; czeskie *brzedu, brzisti, brzednouti*, w narzeczach *brydnuć*; słowackie *brdnuti*; *polskie bród, brodzić, brnąć*; małopruskie *brid, bresty*; rosyjskie *brod, bred, bresti*; górnołużyckie *brod*; rumuńskie *brod, brudine*; litewskie *bredu, bristi*; *brada, braditi*. Por. też nazwy miejscowości: słoweńskie *Brod, Brodi*; chorwack. *Brod, Brodac*; serbsk. *Brodar, Brodarevo, Brodnici, Tri Brodi*; małoprusk. *Brody, Bridok, Bezbrody, Meżybrid, Meżybrodz, Zabrid*; czesk. *Brod, Brody, Brodek, Brudek, Brodec, Brodce, Brodeczno, Brozany, Brodany* (po madziarsku *Brogyan*); *polsk. Bród, Brody, Bródek, Bródki, Zabrodź, Międzybrodź*; po górnołużycku *Zabrod*, po niemiecku *Sabrodt*; dolnołużyck. *Brody*, po niemiecku *Foerden, Furten, Pfoerten*; *Schabroda* (Cod. Pomer.), po niem. *Schaprode*; *Dolgenbrod* (Cod. Brandenb.); na Śląsku: *Brodek* w powiecie Rybnickim, *Herrnprotsch* w powiecie Wrocławskim, dawniej *Protsc* nad Odrą, po polsku *Bródź*; *Protsc* nad rzeczką Wejdą w powiecie Wrocławskim i Milickim, po polsku *Bródź*; *Brody* w powiecie Opolskim.

15. *Brzezetz*, 1416 Brzescie, Brzesczin, 1534 Brzeste, 1604 Brzeczcz, po polsku *Brześć, Brzeście*. wywodzi się od prasłowiańskiego *berstu*, brzmiącego po starosłowiańsku, słoweńsku, bułgarsku *brjest*, ulmus, brzost, wiąz, Ulme, Ruester, po serbsku *brijest*, po polsku *brzost*, po małoprusku *berest*, ulmus effusa, po rosyjsku *berest*, ulmus campestris, a w złożeniu z przyrostkiem *ije*, tworzącym imiona zbiorowe, oznacza „miejsce brzostami porośnięte”. Często i z zbyt wielką pewnością głoszone objaśnienia tej nazwy miejscowości, jakoby powstała z imion pospolitych *brzoza, baetuła alba, Birke*, albo *brzeg, ripa, Ufer*, mijają się zupełnie z prawdą. Por. nazwy miejscowości: słoweńsk. *Brjest* w Krainie i w Karyntyi, po niemiecku *Wrest, Wrist*; *Brstovec, Podbrest*; chorwack. *Brest, Brestje*,

Brestovec, *Brestik*, Bresztane; serbsk. *Brjest*, *Bres*, *Brist*, *Brjestije*, *Brestje*, *Breszće*, Brestovo, *Brjestovi*, Bristivica, Brestovik, Bresna, *Brjestnica*, Brjesnica, Bresnik, Bresno Polje; małorusk. *Berest*, *Berestek*, *Berestje*, *Bereste*, *Berestjany*, *Berestov*, *Berestovoje*, *Berestovec*, *Berestovka*, *Berestoveńka*, *Beresteczko*; rosyjsk. *Berestic*, *Berestovo*; czesk. *Brzest*, *Brzestek*, *Brzistje*, *Brzesztany*, *Brzisztany*; polsk. *Brześć*, *Brzeście*, *Brześciany*, *Brzostek*, Brzostowa Góra; nowogreck. *Βρεστόν*, *Βερεστιά*, w Tessalji, *Βρεσθένιτσα*, *Πρεστιανή* w Epirze, *Βρεσθενά* w Lakonii. Por. nazwy miejscowości na Śląsku: Finkenstein w powiecie Opolskim, po polsku *Brzeście*, Brzest w powiecie pszczyńskim, po polsku *Brześć*.

16. *Brzozowa* jest prawidłowym tworem przymiotnikowym rodzaju żeńskiego od imienia pospolitego *brzoza*, *baetula alba*, *Birke*, i oznacza z uzupełnieniem bliżej go określającego rzeczownika odpowiedniego, jako to rola, włość, góra, który według ogólnego prawidła plemion słowiańskich zwyczajnie opuszczano, „rolę, włość, górę brzezina porośłą“. Por. nazwy miejscowości na Śląsku: *Bresowie* w powiecie Kłodzkim, *Brzozow* w powiecie Pszczyńskim, *Proschau* w powiecie Namysłowskim, 1315 *Broszow*, *Proszow*, po polsku *Brzezowo*; na Śląsku austriackim: *Brzezówka*; ob. także objaśnienia, podane do nazw miejscowości Brzesnitz i Brzezie w powiecie Raciborskim, *Wiśła*, XIX. str. 343 i nast.

17. *Buda*, jest pierwotnie imieniem pospolitem *buda*, *Bude*, które Słowianie zachodni już wcześniej przyjęli z niemieckiego języka. Pokrewieństwo tego rzeczownika z starosłowiańskim pierwiastkiem *bud*, *czuć*, w znaczeniu przechodniem *budzić*, *vigilare*, *wachen*, jak to jeszcze w nowszych czasach twierdzono, należy jako nieprawdziwe odrzucić. Por. nazwy miejscowości na Śląsku: *Bud*, *Bude* w powiecie Prudnickim, *Budi* w powiecie Pszczyńskim, po polsku *Budy*, *Budzisk* w powiecie Raciborskim, po polsku *Budziska*, *Schloss-Ottitz* w powiecie Raciborskim, po polsku *Budy*. Ob. także objaśnienia, podane do ostatnich dwóch nazw w powiecie Raciborskim, *Wiśła*, XIX. str. 444 i 512.

18. *Buttermilchhof*, 1782 B., także *Zerwotkow*, po polsku *Serwatków*, w ustach ludu *Serwotków*, jest właściwie jako dosłowne tłumaczenie nazwy niemieckiej tworem przymiotnikowym rodzaju męskiego od polskiego imienia pospolitego *ser-*

*watka*, także *syrowatka*, Molke, Buttermilch, którego postaci w innych językach są: w słoweńskim *sirootka*, *sirotev*, w bułgarsk. *surovatka*, w serbsk. *surutka*, w czeskim, małoprusk. i górnołużyck. *syrovatka*, w słowackim *servatka*, w dolnołużyck. *srovatka*, białorusk. *syrovodka*, w rosyjsk. *syvorodka*. Wszystkie te rzeczowniki, a między nimi i znacznie przekrecone, odnieść trzeba do przymiotnika, który w znaczeniu „sery, serowy, serzysty“ brzmiał kiedyś niezawodnie *syrovat*, polsk. *serowaty*. Por. nazwy miejscowości Mlekówka, Mlecewo, Mleczewo, Melkewnia, Mlekarnia w Prusach książęcych, utworzone od polskiego rzeczownika mleko, Milch.

19. *Chrost*, 1775 *Chrost*, 1782 *Chrurst*, 1865 *Chruste*, po polsku *Chróst*, *Chrósty*, jest właściwie imieniem pospolitem, w drugiej formie w liczbie mnogiej, pochodzi od prasłowiańskiego *chvorstъ*, w innych językach słowiańskich brzmi: w starosłowiańskim *chvrastъ*, sarmentum, Gebüsch, Eiche, w słoweńskim *chrast*, *quercus*, dąb, Eiche, w bułgarsk. *chrast*, *chraste* i *fraste* (Zweige), w serbskim *chrast*, w czesk. *chrast*, *chvrast*, w kaszubskim *chłost*, w górnołużyck. *khrost*, w małoprusk. *forrost*, *chvorostyna*, w białorusk. *chvorost*, *chrust*, w rosyjsk. *chvorost*. po polsku *chróst*, *Gesträuch*, *Gestrüpp*, *Dürres Reisig*: por. także *madziarsk. haraszt*, *lasek dębowy*, *rumuńsk. hrjest*, *krzaki*, *chróst*, *zarośla*, jako też *starogórnoniemieck. hurst*, *horst*, *gęstwina*, *chróst*, *lasek*, *rubus*, *silva*, *hris*, *gałąź*, *odrośl*, *Zweig*, *Reis*. Por. nazwy miejscowości: słoweńsk. *Hrast*, *Chrazt*, *Hrastek* w Krainie, *Hrastje* w Krainie i Styryi, *Hraszczce*, po niemiecku *Kratschach* w Karyntyi, *Hrastno*, *Hrastnik*, *Hrastov Dol* w Krainie; chorwack. *Hrastje*, *Hraszća*, *Hrastina*, *Hraszćina*, *Hrastoki*, *Hrastovec*, *Hraszćani*; serbsk. *Hrasno*, *Hrasttani*, *Raszćane*, *Hrastno Brdo*; małoprusk. *Chorościec*, *Chorostkiw*, *Chorosno*; rosyjsk. *Chvoroszczovka*; czesk. *Chrast*, *Chrastné*, *Chrastna*, *Chrastevo*, *Chrastava*, *Chrastavec*, *Chrastavice*, *Chrasztany*, po niemiecku *Kroschau*; *Hurasten* (dicit Cosmas urbem Vyszegrad olim ab arbustis traxisse nomen H.); polsk. *Chrosna*, *Chorościna*, *Chrostowiec*; górnołużyck. *Kuróst*, po niemiecku *Krostau*, *Khróstava*, po niem. *Krostau*; dolnołużyck. *Krost*, po niem. *Krosta*; nowogreck. *Φραστανά*, *Φρεαστανά* w Epirze; na Śląsku: *Weissdorf* w powiecie Niemodlińskim, po polsku *Chróścina*, 1239 *Chroschine* vulgariter *Wiganddorf*, 1337 *Crosćina*; *Kroschen* w powiecie Grotkowskim, po polsku

*Chróścina*, 1480 Croscina, Crestina; Kraschen w powiecie Górskim, po polsku *Chróścina*, 1375 Croscina; Kroitsch w powiecie Lignickim, po polsku *Chróścice*, 1414 Crotschicz; Chroustau w powiecie Opolskim, po polsku *Chróścina*; Chroszczuetz w powiecie Opolskim, po polsku *Chróścice*; Gross- i Kleinkrutschchen w pow. Trzebnickim, po polsku *Chróścina*, 1297 Croscyna, 1321 Kroszczina, 1480 Crosczina.

20. *Chudoba* jest pierwotnie także imieniem pospolitem, które, utworzone od pierwiastku słowiańskiego *chud*, parvus, vilis, klein, aermlich, schlecht, brzmi po starosłowiańsku *chudъ*, po słoweńsku serbsku *chud*, po czesku *chudy*, malus miser, macer, po białorusku *chud*, vilis, po małorusku *chudyj*, rzeczownik *chudoba*, po rosyjsku *chudoj*, po litewsku *kudas*, mager, po łotewsku *kuds*, *kods*, po polsku *chudy*, staropol. *chud*, mizer, macer, mager, elend, rzeczownik zaś *chudoba* znaczy: „b'eda, nędzota, marna posiadłość“, a także „rogaczna, bydło rogate“. Por. nazwy miejscowości: słoweńsk. Hudo w Krainie, po niemiecku Boesendorf, Hudi kraj w Karyntyi, po niemiecku Boesenort. Hudi Vrh w Krainie, po niemiecku Boesenberg; chorw. *Hudovo*, *Hudovljani*, *Hudi Bitek*; dolnołużyck. *Chudovina*, po niem. *Mittenwalde*; na Śląsku: *Cudowa* w powiecie Kłodzkim, po czesku i polsku *Chudoba*; *Chudoba* w powiatach Kluczborskim, Oleskim i Prudnickim; *Chudow* w powiecie Zabrzeżskim, 1447 *Chudoba*, po polsku *Chudów*. Ob. także objaśnienia, podane do nazwy miejscowości *Nendza* w powiecie Raciborskim, *Wiśła*, XIX. str. 362 i nast.

21. *Comorno*, 1202 (?) *Comorno*, 1337 *Comorov*, *Kumnerow* (na pieczęci), 1411 *Cumernaw*, 1775 *Komorno*, 1782 *Comorn*, po polsku *Komorno*, powstało z osnowy tej samej co i rzeczownik *komora* i z przyrostku *n*, nadającego nowemu tworowi znaczenie przymiotnika. Wyraz *komora* zapożyczaliśmy z niemieckiego, gdzie *Kammer*, w średniowiecznej łacinie *camera*, oznacza izdebkę przyboczną, kameraryę albo kamelaryę, własność kameralną, skarbową. W języku serbskim i słoweńskim ma on to samo brzmienie i znaczenie, jak w polskim. Por. nazwy miejscowości: chorwack. *Komor*, *Komorica*; czesk. *Komoržice*, *Komorno*; polsk. *Komorów*, *Komorowo*, *Komorowice*, *Komorniki*; dolnołuż. *Komorów*, po niem. *Senftenberg*; na Śląsku: *Gross-klein-Commerowe* w powiecie Trzebnickim, 1360 *Comorow*, *Kummernik* w powiecie Głogowskim, *Kommor-*

*niken* w powiecie Wielkostrzeleckim, Ober- Nieder- Kummernick w powiecie Lignickim, 1245 Comornice, *Kommornik* w powiecie Prudnickim, po polsku *Komorniki*, Kummernick w powiecie Trzebnickim, po polsku również *Komorniki*. W analogiczny sposób, jak *Komorno*, utworzone są nazwy miejscowości: słoweńsk. *Cirkno*; chorwack. *Brezno*, *Dubno*; serbsk. *Broczno*; czesk. *Borovno*, *Brzezno*, *Brodeczno*, *Broczno*, *Bukovno*, *Debrno*; polsk. *Dębno*, *Gniezno*, *Iwno*, *Strzelno*, *Trzemeszno*.

22. *Cosel*, po polsku *Koźle*. Chociaż objaśnienie tej prastarej osady nazwy polskiej nie ulega żadnej wątpliwości, wydaje się wszakże stosowną na tem miejscu rzeczą, zestawienie wszystkich wariantów jej pisowni, zaczerpniętych po większej części z śląskich Regestów, aby także mniej wtajemniczonym pokazać, na jakie to zmiany albo też dziwne oszpecenia miano dla skryby dokumentu niezrozumiałe, w tym zaś razie nawet łatwe, z biegiem wieków było wystawione. Długi ten szereg, rozwijający się w kalejdoskopowej przemianie, brzmi jak następuje: 1104 *Kosle*, 1155, 1223 *Cozli*, 1229, 1303, 1376, *Kozle*, 1234 *Cosli*, 1234, 1235, 1258, 1313, 1339 *Cozle*, 1239 *Quosle*, 1243 *Koli*, 1253 *Cozela*, 1258 *Kozelska* (przymiotnik rodz. żeńskiego), *illustrium ducum Koslensium*, 1264 *castellatura Coslensis*, 1283 *Kazimirus dux Opoliensis et dominus Cosle* (przypadek drugi), 1283, 1292 *Chosle*, 1283, 1295, 1304 (na pieczęci), 1310, 1311, 1313 (na pieczęci), 1339 *Cosle*, 1305, 1337 *circa Coslam* (przypadek 4-ty), 1316 *apud Cozlam* (przyp. 4-ty), 1316, 1339 (*dux, districtus*), 1376 (*dominus*), 1418 (*ecclesia*), 1425 (*dux*), 1447 (*sedes*) *Coslensis*, także *Cozlensis*, 1341, 1379, 1679 *Kosla*, 1366, 1408, 1442, 1443, 1471 *Kozel*, 1369, 1401, 1402, 1408, 1411, 1412, 1435, 1443, 1446, 1450, 1453, 1457, 1471 *Kozil*, 1385 *Cosil*, *Koslania*, 1390, 1431 *de Cosla* (*ablativus*), 1392 *Cosiliensis* (przymiotnik), 1400 *Cossla*, *Cossla civitas*, 1405 *Kosyl*, 1443 *in vnserem Kozilischen Weichbilde*, 1447 *Cosla*, 1450, 1453, 1457 *in deme Kozlischen Gebite*, 1457, 1488 *Kosel*, 1475 *na Kozlym* (miejscownik), *Kozelske* (przymiotnik), 1478 *Kozelsky* (przymiotnik), 1478, 1493 *w Kozli* (miejscownik), 1488 *Cozel*, 1492 *na miasteczku Kozlowczy* (miejscownik), 1495 *w Kozly* (miejscownik), *pan na Kozlij* (miejscownik), 1496 *przed zemany a miesztiany Kozelskymi* (narzędnik przymiotnika w licz. mnogiej rodz. męskiego), 1497 *na Koslij* (miejscownik), 1616 *Kohsell*. Polska nazwa *Koźle* utworzona jest jako prawidłowy

przymiotnik rodzaju nijakiego od osnowy *Kozł*, od której rzeczownik starosłow. ma postać *Kozьlъ* hircus, Ziegenbock, w języku słoweńskim i czeskim brzmi kozel, w *polskim* *Koziel*, *Kozioł*, w górnołuż. kozoł, w małoruskim kozoł, a w rosyjskim koziel. Oznaczenie nazwy owej miejscowości, zapewne pola, campus, Feld, było przymiotnikowe: *Koźle*, którego forma dopełniacza deklinacji rzeczownikowej, brzmi *Koźla*. Starodawny herb miasta *Koźla*, przedstawiający trzy łby koźle w równym polu, ilustruje trafną etymologię nazwy miejscowości i przyczynił się też niezawodnie do powstania legendy ludowej o trzech braciach, nazwiskiem *Koziel*, którzy około połowy wieku XII. jako rycerze rozbójniczy z warownego zamku *Koźle* napastowali sąsiednich mieszkańców i przejezdnych. Z pomiędzy niezliczonych nazw miejscowości, po wszystkich ziemiach słowiańskich z tego samego pierwiastku utworzonych, przytaczam tylko następujące: słoweńsk. *Koźljek*, *Kozlov-Hrib* w Krainie; chorwack. *Kozlikovo*, *Koźljak*, *Kozlek* (strumyk), *Kozalj Vrh*; serbsk. *Kozł*, *Kozelj*, *Kozlovac*; małorusk. *Kozoł*, *Koźły*, *Kozelec*, *Koźtów*, *Koźtówek*, *Kozielsk*, *Kozielszczyna*; rosyjsk. *Koźłowo*, *Koźłov*, *Koźłowa*, *Koźłovka*; czesk. *Koźly*, *Koźle*, *Koźli*, *Koźlov*, *Koźlovice*, *Koźlovky*, *Koźlany*; polsk. *Koźły*, *Koźłowo*, *Koźłóvko*; *Kozielski*, *Koźłowski* (imiona rodowe); górnołużyczk. *Koźły*, po niemiecku *Kosel*; dolnołużyczk. *Koźle* (przyj. drugi *Koźlego*), po niem. *Kasel*, *Koźłov*, po niemiec. *Kasel*; *Koslau*, *Kosłowo*, *Kosłowitz*, *Koslinka*, *Koslitz*, *Koeslitz*, *Cosele* (Reg. Sax.), po niemiec. *Koessuln*; na *Śląsku*: *Kosel* w powiecie Wrocławskim (1255 *Cosanovo*, 1381 *Cosnow*), w powiecie Bolesławskim (1600 *Koselitz*), w powiecie Głogowskim (*Cosel*), w powiecie Niskim (1480 *Koselno*), *Żegańskim* (1376 *Cozla*), *Gross-*, *Klein-Kosel* w powiecie Sycowskim, 1328, 1457 *Koza*, 1376 *Koźlov*, 1480 *Choza*, *Ober-*, *Nieder-*, *Neu-Cosel* w powiecie Rotenburskim, po wendyjsku *Koźla*, *Koslitz* w powiecie Lubieńskim, *Koźlov* w powiecie Opolskim i *Tosko-Gliwickim*, *Koslau* w powiecie Średzkim, 1389 *Czosłowe*, *Koselwitz* w powiecie Oleskim, *Gniefgau* w powiecie Średzkim, 1480 *Koschwitz*, *Kosłowagora* w powiecie Tarnowogórskim, po polsku *Koźłowa Góra*, *Kozielskemuehle* w powiecie Głogowskim, po polsku *Kozielsko*. Por. objaśnienia, niżej podane do nazwy miejscowości *Koske* w powiecie *Kozielskim*.

23. *Czienskowitz*, 1402 *Czeschkowitz*, 1488, 1492 z Cze-

chowicz (przyp. drugi), 1532 Tieskowitz, 1775 Czinckowitz, 1782 Czeskowice, Czenskowiz, Czienskowiz, Tienskowiz, po polsku *Ciężkowice*, zwało się, według najstarszej tradycyi autentycznej, pierwotnie zapewne *Cieszkowice*, a zatem objaśnić je wypada jako prawidłowe imię odojcowskie, utworzone z polskiego imienia osobowego *Cieszek*, po czesku *Tjeszek*, przynależnego do osnowy słowiańskiej *tich*, od której pochodzi przymiotnik starosłowiański *tichъ*, słoweński, bułgarsk., serbsk. *tich*, czeski *tichý*, *polsk. cichy*, stpol. cich, tranquillus, ruhig, still, następnie przez postąpienie *i* na *je* starosłowiańsk. *tjeha*, consolatio, gaudium, Trost, Freude, *polsk. po-ciecha*, u-ciecha, i z przyrostka *owice*. Por. objaśnienia, wyżej podane do nazwy miejscowości *Autischkau*. Nazwa miejscowości dzisiaj przyjęta *Ciężkowice*, która, według dokumentów dopiero pod koniec wieku XVIII się pojawiła, polega oczywiście na błędnej etymologii ludowej, która, jak zawsze chybiając celu, utożsaiała pierwszą niezupełnie jej jasną część nazwy z powszechnie znanym przymiotnikiem *ciężki*, *gravis*, *schwer*, i w takim właśnie brzmieniu miano miejscowości sobie przyswoiła.

24. *Czissek*, 1239 Chischi, 1241 Ciska, 1532 Cziszky, Cisek, 1775 Czisseck, 1782 Czyseck, po polsku *Cisek*, *Ciski*, *Czyżki*, jest w pierwszym brzmieniu zdrobnieniem rzeczownika słowiańskiego *tis*, *taxus*, *Eibe*; słoweńsk., bułgarsk., serbsk. (*pinus larix*, modrzew, *Laerche*), czesk., rosyjsk. również *tis*, *polsk. cis*, rumuńsk. *tise*, madziarsk. *tisza*, i to w liczbie pojedynczej, w drugim zaś brzmieniu *Ciski* — w liczbie jego mnogiej, podczas gdy trzecia forma *Czyżki* powstała drogą upodobnienia do więcej znanego rzeczownika *czyż*, *czyżyk*, *fringilla caelebs*, słoweńsk. *cižek*, czesk. *číž*, górnołużyck. *cižiks*. Nawiasowo dodać warto, że plemiona germańskie zapożyczyły nazwę tego ptaka od Słowian; zowie się on bowiem po średniowiecznogórnoniemiecku *zisec*, zwyczajnie *zise*, po nowogórnoniemiecku *Zeisig*, po dolnoniemiecku *zisece*, *sieske*, po holendersku *sijsje*, po angielsku *siskin*, po duńsku *sisgen*, po szwedzku *siska*. Por. nazwy miejscowości: słoweńsk. *Tisovec*, *Tisav*, *Tisov*, po niemiecku *Eiben*; chorwack. *Tisovac*; serbsk. *Tisovica*; małorusk. *Tysov*, *Tysova*, *Tysovec*, *Tysovica*; czesk. *Tis*, *Tisek*, *Tisá*, *Tisov*, *Tisova*, *Tisovka*; *polsk. Cisiec*, *Cisna*, *Cisowiec*, *Cisów* Las; kaszubsk. *Cisine*, po niemiecku *Eibenhorst*; górnołużyck. *Cisow*: *Tizou*, *Tyzove* (Reg. Sax.); na *Śląsku*: *Gross-*

Zeissig, po łużycku *Cisk* Wielki, Klein-Zeissig, po łużycku *Cisk* Mały, Zeisholz, po łużycku *Cisowa*, w powiecie Wojezierskim; Czischowa w powiecie Lublinieckim, 1305 Cessowa, po polsku *Cieszowa*, *Cisowa*; Czissowka w powiecie Rybnickim, 1416 Tysschowffka, po polsku *Cisówka*; por. następującą nazwę miejscowości *Czissowa*.

25. *Czissowa*, *Czischowa*, 1775 *Czissowa*, 1782 *Czischowa*, *Czissewa*, po polsku *Cieszowa*, właściwie zapewne *Cisowa*, jest tworem przymiotnikowym rodzaju żeńskiego od imienia pospolitego *cis*, taxus, wymienionego przy poprzedzającej nazwie miejscowości, i z uzupełnieniem bliżej określonego rzeczownika wieś, vicus, Dorf, włość, dominium, possessio, Besitz, który języki słowiańskie zwyczajnie opuszczają, oznacza „między cisami położoną wieś, włość“, po niemiecku „Eibendorf“. Brzmienie nazwy nieprawidłowe „*Cieszowa*“ powstało z pewnością w uszach ludu, oswojonego więcej z często zachodzącym słowem *cieszyć*, delectare, erfreuen, należącym do osnowy *tich*, *tjecha* (por. wyżej nazwy miejscowości *Autischkau*, *Czienschwitz*). Ob. powyżej podane objaśnienia nazwy wsi *Czissek*.

26. *Damnik*, po polsku *Dębnik*, tłumaczyć należy jako nazwę, powstałą z osnowy przymiotnikowej *dębn* — (utworzonej od pnia słowiańskiego *dąb*, — po polsku *dąb*, w dopełniaczu *dębu*) i z przyrostka *-ik*, nadającego całemu wyrazowi znaczenie rzeczownika zbiorowego, collectivum. Por. nazwy miejscowości, utworzone w ten sam sposób, szczególnie zaś od nazw drzew i wogóle roślin: słoweńsk. *Blatnik*; *Brebrovnik*, *Trstenik*; chorwack. *Bruznik*, *Cerovnik*, *Ilovik*, *Ledenik*; serbsk. *Bresnik*, *Drvnik*, *Klenovnik*, *Topolivnik*; małorusk. *Zuravnyky*, *Zaliszczyky*, obok *Dubno*, *Dubenko*, *Dubnaki*; rosyjsk. *Dubna*, *Dubenka*; czesk. *Blatnik*, *Borovnik*, *Bukovnik*, *Beznik*, *Javornik*, po niemiecku *Jauernig*, *Lipnik*, *Mjelnik*, również *Okrouhlik*, obok *Dubno*, *Dubne*, *Dubna*, *Dubina*, *Dubenky*, *Dubeneč*, *Dubeczno*, *Dubecko*, *Dubany*, *Dubiczany*, *Dubczany*, *Dubnjany*, *Dubovany*; polsk. *Chmielnik*, *Jarzębnik*, *Paprotnik*, *Jastrzębnik*, obok *Dębnik*, *Dębno*, *Dębnica*, *Dębnica*, *Dębiany*, *Dubienka*, *Dębsko*; nowogreck. *Δουβιάνα*, *Δουβιάνη*, w Epirze; na Śląsku; *Damnik* w powiecie Namysłowskim, po polsku *Dębnik*; *Dahme* w powiecie Lignickim, 1245 *Dambe*, 1480 *Damb*; *Dammitsch* w powiecie Ścinawskim, 1287 *Tampz*, po polsku *Dębcz*; *Dahme* w powiecie Wołowskim, 1480 *Dambe*, po polsku *Dęby*; *Dempe*

w powiecie Wrocławskim, po polsku *Dęby*; *Damb* w powiecie Bytomskim, 1299 Krasny *Dąb*, po polsku dzisiaj *Dąb*; *Damb* w powiecie Lublinieckim, po polsku *Dąb*; *Daubitz* w powiecie Rotenburskim, po wendyjsku *Dubc*; *Dubensko* w powiecie Rybnickim, 1335 *Dambin*, po polsku *Dubieńsko*, *Dębińsko*; *Potsdam*, w najstarszej formie autentycznej *Pozdupini* (dosłownie — Pod dębami), dzisiaj po polsku *Poczdami*.

27. *Dembowa*, 1305 *Dambowa*, 1532 *Dubowa*, 1775 *Dembowa*, 1775 *Dembrowa*, *Tewnpowa*, po polsku *Dębowa*, jest przymiotnikiem rodzaju żeńskiego, prawidłowo utworzonym od wspomnianego dopiero co słowiańskiego imienia pospolitego *domb*, czesk. *dub*, polsk. *dąb*, quercus, Eiche, i z uzupełnieniem bliżej określającego rzeczownika, jako to wieś, vicus, Dorf, góra, collis, mons, Berg, oznacza wieś pomiędzy dębami położoną, górę porośłą dębina, po niemiecku *Eichendorf*, *Eichenberg*. Por. nazwy miejscowości: słoweńsk. *Dôbovo*, *Dobovica*, *Dobavica*, *Dôbja Meja*, po niemiecku *Aichleiten*, *Dôbja Vas*, po niemiecku *Aichdorf*, w *Korątanach*; chorwack. *Dubovac*, *Dubovec*, *Dubovica*, *Dubovik*; serbsk. *Dubica*, *Dubnica*, *Dubovo*, *Dubovica*, *Dubljanje*; małorusk. *Dubovyca*, *Dubówka*, *Dubno*, *Dubowyj Haj*, *Dubovyja Hryady*; rosyjsk. *Dubovoe*, *Dubna*; czesk. *Doubek*, *Doubí*, po niemiecku *Aicha*, *Dubi*, po niemiecku *Aichwald*, *Dubice*, po niemiecku *Daubitz*, *Dubovo*, *Dubové*, *Dubová*, *Dubovka*; górnołużyck. *Duby*, po niemiecku *Dauben*, *Dubo*, po niemiecku *Tauban*; dolnołużyck. *Dubé*, po niemiecku *Duben*, *Dubojce*, po niemiecku *Daubendorf*; polsk. *Dęby i Dębe* (w dopełniaczu *Dębego*), *Dęba*, *Dąbowa*, *Dębowa*, *Dębówka*, *Dębowica*, *Dębowiec*, *Dębica*, *Dąbki*, *Dębno*, *Dąbnica*, *Dębina*, *Dębiany*; na *Śląsku*: *Dembowagora*, w powiecie Lublinieckim, po polsku *Dębowa Góra*, *Nieder-Pomsdorf* w powiecie Niskim, 1261 *villa Pomansdorf que Dambovez vulgariter nuncupatur.*, *Gross-Duppine* w powiecie Olawskim, po polsku *Dębina*, *Klein-Duppine* w powiecie Olawskim, po polsku *Dębinka*, *Dembina* w powiatach *Pszczyńskim* i *Rybnickim*, po polsku *Dębina*; *Eichau* w powiecie *Kłodzkim*, 1268 *Dubenina*; *Dembine* w powiecie *Pszczyńskim*, po polsku *Dębina*; *Dembio* w powiecie *Opolskim*, 1376, 1447 *Dobre Dembie*, 1390 *Dobre Danibe*, po polsku *Dębio*, *Dębie*; *Baumgarten* na *Śląsku* *austriackim* po polsku *Dębowiec*.

28. *Dobroslawitz*, 1204 *Dobroslavici Villa*, 1264 *Dobrosla-*

uici, 1272, 1292 Dobroslauiz, 1292, 1303 Dobroslavicz, 1303 Dobroslauicz, 1316, 1339 Dobroslawitz in districtu Coslensi, 1456 Dobroslawicz, 1772 Dobroslawitz, 1782 Dobroslowiz, po polsku *Dobroślawice*, jest nazwą rodową; odojcowską od imienia osobowego *Dobroślaw* i oznacza „rodzinę, potomstwo, własność Dobroślawa“. Imię osobowe składa się z dwóch wyrazów słowiańskich: *dobr*, bonus, *dobry*, gut, i *slawa*, nomen, gloria, Name, Ruhm, *imię, sława*, i oznacza „boni viri nomen habens“, odpowiada zatem dosłownie greckiemu imieniu osobowemu Ἀγαθοκλῆς, *Agathocles*. Por. słowiańskie imiona osobowe: serbskie: *Dobroslav*, *Dobroslauus* (w dokumentach Raguzzańskich z r. 1243, 1256, 1265), *Dobrosav*; czesk. *Dobroslav*, *Dobrazlav* (Monum. Germ. 11, 53), *Dobroslava*, *Dobrozlawa* (imiona żeńskie, Reg.); *polsk. Dobroślaw*, *Dobroślawa* (imię żeńskie), *Dobroslawa* (imię żeńskie, Reg. Pomer.); nazwy miejscowości: serbsk. Dobrosz, Dobraszewci, Dobroljubci; czesk. *Dobrovíce*, *Dobroszovice*, Dobrohostov; *polsk. Dobroślaw*, *Dobroslawici* (Reg.), *Dobrosołowo*, *Dobrzyszów*, Dobrogosty, Dobrogostowo, Dobrogoszcz, Dobrociesz; *Dobroslawitz*, na Śląsku austriackim, po polsku *Dobroślawice*, *Dobroślawski* (nazwisko rodowe).

29. *Dobischau*, 1305 Debeszowa, 1441 Dobieschowicz, 1445 Dobieschowsky (imię rodowe), 1453, 1457 Dobeschaw, 1457 Dobeschow (imię osobowe męskie), Dobeschowsky (nazwis. rodowe), Dobeschowska (nazwis. osobowe żeńskie), Dobeschowskeu (nazwis. osobowe żeńskie w trzecim przypad. i osobowe męskie w przypad. czwartym licz. pojed.), 1496 Dobiessowicz, 1775, 1782 Dobischau, po polsku *Dobieszowe*, *Dobieszowo*, jest właściwie przymiotnikiem dzierżawczym rodzaju nijakiego, utworzonym od imienia osobowego *Dobiesz*, z uzupełnieniem zaś rzeczownika jako to pole, campus, Feld, który to języki słowiańskie zwyczajnie opuszczają, oznacza „pole, własność Dobiesz“. Samo imię osobowe wywodzi się zaś od osnowy *dob*, bonus, *dobry*, gut. Por. imiona osobowe: czesk. Dobek, Dobka (imię żeńskie), *Dobesz*, *Dobes* (Reg.), *Dobesta*, Dobislav, Dobislava, (imię żeńskie); *polsk. Dobek*, Dobko (Reg.), *Dobiesz*, *Dobesius* (Reg.), *Dobosz*, *Doboszius* (Reg.), Dobięgniew, Dobiemiarn, Dobemarus, Dobimarus, Dobemerus (Reg. Meklemb.), Dobieślaw, Dobizlaus, Dobezleu, Dubislavus, (Reg. Meklemb.); nazwy miejscowości: czesk. Dobeč, *Dobeszov*, *Dobszin*, *Dobeszice*, *Dobeszovice*; małorusk. Debesławci; *polsk. Dobieszów*, *Dobieszowice*, *Dobieszyn*,

*Dobieszewo*, Dobieszewice; imiona rodzinne: Dobiejowski, Dobkowski, *Dobiesz*, *Dobieszewski*, *Dobieszewski*, *Dobieszewski*, *Dobieszewski*; nazwy miejscowości na *Śląsku*: Dobersdorf w powiecie Prudnickim, po polsku *Dobieszowo*, *Dobieszewo*; Dobersdorf w powiecie Głubczyckim, 1283 *Dobesovy*, (ob. objaśnienia, podane do nazwy tej miejscowości, Wiśla X. str. 641), Duckwitz, w powiecie Wrocławskim, 1315, 1353 Dobchowicz, 1360 Dobkowicz; na *Śląsku* austriackim: *Dobischwald*, po polsku *Dobieszów*.

30. *Dollendzin*, 1305 Dolanzin, 1775, 1782 Dolenzin, po polsku *Dołężyn*, *Dołędzin*, objaśniają zwyczajnie jako wyraz złożony z przyimka polskiego *do* i z imienia pospolitego *łęg*, loca uliginosa. palustria, Moorland, Bruchland, przyczem wszakże funkcję przyimka, rządzącego drugim przypadkiem, całkiem milczeniem zbywają. Nazwę owej miejscowości uważać raczej na leży jako imię odojcowskie, które powstało z imienia osobowego *Dołęga* i przyrostka dzierżawczego *in*, *yn*, i przybrało znaczenie „włość, dwór Dołęgi“. Imię zaś to odnieść wypada do osnowy słowiańskiej *dolē-*, z którego powstały: starosłowiańsk. *dolēti*, parem esse, być *zdołnym*, sposobnym, gewachsen sein, udolēti, prēdolēti, udolēti i odelēti; słoweńsk. *nadloga*, *nadlega*, ucisk, *dolegliwość*, Drangsal; czesk. *odol*, Widerstand, opór, odolati, nedoluha, choroba, Krankheit; małorusk. odolity *nedola*, Ungemach, przykrość (*niedola*), *nedołuha*, ułomność, kalectwo, Gebrechlichkeit, *nadołuha*, Ersatz, zastąpienie, odwet; białorusk. zdołać, vzdolēc, zdolici, gesund sein, być zdrowym, *nedola*, niepowodzenie (*niedola*); rosyjsk. odolēt', odolit', razdolēt', wzmóc się, nevzdolit', być niezdołnym (*niezdołać*); polsk. *dołać*, gewachsen sein, być sposobnym (*zdołnym*), *zdołać*, *zdoływać*, *zdolici* co, *zdołny*, *udolny*, faehig, *niezdołać*, *niezdołny*, *nieudolny*, unfaehig, *dołęga*, *dołęka*, Gewalt, siła, przemoc, *niedołęga*, *niedołęka*, Schwaeche, Unfaehigkeit, słabość, *niedołężny*, *niedołęstwo*, unfaehig, Unfaehigkeit, gebrechlich, Gebrechlichkeit. Por. polski herb i imię rodowe *Dołęga*.

31. *Dombrowa*, po polsku *Dąbrowa*, jest właściwie imieniem pospolitem, które utworzone z rzeczownika słowiańskiego *dąb*, pierwotnie *dąbr*, quercus, Eiche, i z przyrostka *ava*, oznacza „lasek dębowy“ lub ogólnie „lasek, gaj“, quercetum, ilicetum, arbores, nemus, Eichenhain, Hain, Waeldchen. Z pomiędzy licznych nazw miejscowości na ziemiach słowiańskich por. tylko następujące: słoweńsk *Dobrava*, *Dobrave*, w Krainie;

chorwack. *Dubrava, Dumbrava, Dubravec, Dubravci*, serbsk. *Dubrava, Dubravica*; małoprusk. *Dubrava, Dubrovoje, Dubróvka, Dubravka*; rosyjsk. *Dubrava, Dubrova, Dubrovo, Dubrovna, Dubrovka, Dubrovki, Zadubrove*; czesk. *Doubrava, Dubrava, Doubravka, Doubravnik, Doubravany, Doubravska Hora*; górnośląż. *Dubrava*, po niemiecku *Dubrau*; dolnośląż. *Dubrava*, po niemiecku *Dubrau, Tratendorf, Dubravka*; polsk. *Dąbrowa*, po niemiecku *Dombrau, Dammer, Dąbrowa, Dąbrowica, Dąbrówka, Zadąbrowie*; *Dąbrowski* (imię rodowe); na Śląsku: *Dombrowa* w powiatach Bytomskim, Kluczborskim, Lublinieckim, Opolskim, Tosko - Gliwickim, Wielkostrzeleckim, Zabrzeskim; *Dombrowe* w powiecie Kozuchowskim, Sycowskim, Trzebnickim; *Dombrowitz* w powiecie Opolskim, *Dombrowitze* w powiecie Lublinieckim, *Gross-Dombrowka* w powiecie Bytomskim, *Klein-Dombrowka* w powiecie Katowickim, *Dombrowke* w powiecie Tosko-Gliwickim, Wielkostrzeleckim, Opolskim, Pszczyńskim; *Dombrowkamuehle* w powiecie Bytomskim, Kluczborskim, *Dubrau* w powiecie Rotenburskim, po wendyjsku *Dubravka, Dubring* w powiecie Wojezierskim, po wendyjsku *Dubrjenk, Dambrau* w powiecie Niemodlińskim, 1305 *Dambrowa, Dammer* w powiecie Milickim, 1245 *Dombrova, 1288 Dambrov, 1290, 1480 Dambrowa, Dammer* w powiecie Głogowskim, Namysłowskim, Oleśnickim, Opolskim, Ober-, Mittel-, Nieder-*Dammer* w powiecie Ścinawskim, *Dammer-Hammer, Dammer-Wolz* w powiecie Namysłowskim, *Eichberg* w powiecie Bolesławskim, 1480 *Dambrowa, Dammerau* w powiecie Zielonogórskim, po polsku *Dąbrowa*; *Dombrau* na Śląsku austriackim, po polsku *Dąbrowa*. Ob. objaśnienia, podane do nazw miejscowości Taumlitz w powiecie Głubczyckim, Wisła, X. str. 130, i Plania w powiecie Raciborskim, Wisła, XIX. str. 501 i nast.

32. *Dzielau*, 1228 (?) Dzelco, 1493 z Dielaw (dopełniacz), 1531 Dielau, 1775, 1782 *Dzielawy*, 1782 *Dziela*, 1825 *Dzielow*, po polsku *Dzielow, Dzielow*, prawdopodobnie wywieść należy od osnowy słowiańskiej *děl-*, dividere, teilen, od której utworzone są rzeczowniki: starosłowiański *dělъ*, słoweński *del*, bułgarski *dělъ*, pars, część, Teil, i słowa: *děliti*, dividere, teilen, w serbskim *dijeł*, w czeskim *dil, děliti*, w polskim *dział*, pars, Teil, część, *dzielić*, dividere, teilen, w górnośląż. *dzeł*, w dolnośląż. *żeł*, w małopruskim *dilyty*, w białoruskim *dzeł*, w rosyjskim *děl, dëliti*; z osnową tą pokrewne są także gockie *dails*,

staro- i nowogórnoniemieckie Teil część, dział. Ob. również następujące objaśnienia do nazwy wsi *Dzielnitz*.

33. *Dzielnitz*, 1228 Dzelnicza, 1234 Delnica, Delnicam (przypadek 4-ty), 1336 Dilnicza, 1364 Delnicia, 1775 Dzielnitz, 1782 Dzielniz, Dzielnica, po polsku *Dzielnicza*, jest imieniem pospolitem, *po polsku* część w sensie ogólnym, lecz szczególnie część miasta, krainy, wyniesionem do rzędu imion własnych, i przynależy do tej samej osnowy, jak poprzedzająca nazwa miejscowości. Miano strumienia *Dzielnitzka*, po polsku *Dzielniczka*, nad którym w tym samym powiecie leżą wsie Łony i Błażejowice, jest nazwą zdrobniałą z Dzielnicy. Por. nazwy miejscowości na *Śląsku*: *Dzielnitz*, *Dzielunke*, w powiecie Oleśnickim, *Dzielna* w powiecie Lublinieckim.

34. *Dziergowitz*, 1380 Dirgowicz, 1679 Dziergowic, 1775 Dziergowitz, 1782 Dziergowiz, po polsku *Dziergowice*, jest oczywiście, jak to przyrostek *-owice* stanowczo dowodzi, imieniem rodowem, odojcowskim. Osnową miana tego jest *derg-*, tenere, possidere, halten, besitzen, starosłowiańsk. sdrnǫti, retinere, zurueckhalten, rosyjsk. dergat', dergnut', dernut', zerren, *polsk.* *dziergać*, knoten, schuerzen, *dzierg*, *zadzierzg*, knoten, geknuepfter knoten, *zadzierzgnąć*, *zadzierzgnąć*, zuknuepfen, kaszubsk. *zadzerzgunaue*, *zadzerzga*. W źródłach wprawdzie odpowiedniego imienia osobowego słowiańskiego z stałą, różniczkującą spółgłoską *g*, oprócz serbskiego *Drg* i może jeszcze czeskiego *Drhan*, nie znalazłem, chociaż na ziemiach słowiańskich, powstał długi szereg imion osobowych i nazw miejscowości, rozwiniętych z tej samej głównej osnowy, w pokrewnem, lecz co prawda, ogólniejszem znaczeniu. Por. imiona osobowe serbsk. Drzimir, Drzichna (imię żeńskie); rosyjsk. Derżikraj; czesk. Drżena, Drżało, *Drżek*, *Drsek*, *Drisek*, Drischo (Reg.), Drżikraj, Drisicray, Drsikray, Drisicray (Reg.), Drisikray (Monum. Germ.), Drżkraj, Drżimir, Drisimir, (Monum. Germ.), Drżislav, Drslav; *polsk.* Dzierzek (w dopełniaczu *Dzierzka*), *Dirzek* (Reg.), *Dirsco*, *Dirsek*, (Monum. Germ.), *Dirsiko* (Reg.), *Drosoco* rex Obodritorum (Monum. Germ.), *Dzierzka* (imię żeńskie), *Dirska* (imię żeńskie, Reg.), *Dzierżykraj*, *Dyrsykrayus* (Reg.), *Dirsicray* (Reg.), *Dirsicragius* (Reg.), *Dzierżystaw*, *Dzierstaw*, *Dirslaus*, *Derstavus*, *Derstavus* (Reg.), *Derstaw*, *Dzierstawa* (imię żeńskie); nazwy miejscowości: chorwack. Drżimovec, Drszkovci; czesk. *Drhovice*, *Drhovec*, Drżow, Drżovice, Drhonice, Drhotin, *Drżkov*, Drżkrajov, Drżkra-

jovici, Drslavice; *polsek.* Dzierżanów, Dzierżęcín, *Dzierżków, Dzierżkowice, Dzierżybądz, Darseband* (Reg.), Dzierżysławice; Dzierżkowski (imię rodowe). Ob. także objaśnienia podane do nazwy wsi Dirschel w powiecie Głubczyckim, Wisła, X. str. 641.

35. *Ellguth*, po polsku *Ligota*, jest właściwie imieniem pospolitem słowiańskim *lhota*, oznaczającym levatio, ulżenie, zwolnienie, Erleichterung, Befreiung, wyniesionem do godności imienia własnego. Nazwa ta miejscowości często na zachodnich ziemiach słowiańskich zachodząca, w wielu razach, co prawda, niemiłosiernie pokaleczona, czesk. *Lhota*, polsk. *Ligota*, którą w Czechach przeszło 300, a na Śląsku około 50 razy napotykamy, oznacza pierwotnie osadę, z *woli* książęcej na czas ograniczony od pewnych ciężarów podatkowych zwolnioną. Por. objaśnienia podane do nazwy miejscowości *Ellguth-Herzoglich* w powiecie Raciborskim, Wisła, XIX. str. 347.

36. *Fischerei*, 1782 Rybarzi, po polsku *Rybarze*, wioska bezpośrednio nad lewym brzegiem Odry położona, zawdzięcza nazwę mieszkańcom swym, którzy rybołówstwem się trudnili, albowiem rzeczownik starosłowiański *rybarь*, serbski *ribar*, które pochodzą od słowiańskiego imienia pospolitego *ryba*, piscis, Fisch, znaczy tyle, co w dzisiejszej polszczyźnie „*rybak*”, piscator, Fischer, Por. nazwy miejscowości: chorwack. *Ribari, Ribarica, Ribarsko*; serbsk. *Ribar, Rybary, Ribari, Ribare, Ribarica*; czesk. *Rybar, Rybary*; na Śląsku *Fischerei*, ongi wieś, dzisiaj przedmieście Opolą, po polsku *Rybaki, Rybnik*, miasto powiatowe po polsku częścią *Rybniki* (imię pospolite rybnik = sadzawka rybna, sadz), Riebnig w powiecie Brzeskim, po polsku *Rybniki i Rybno*.

37. *Franzdorf*, po polsku *Głogowiec*. Nazwa ta powstała z słowiańskiego imienia pospolitego *głogъ*, crataegus, oxyacantha, Hagedorn, Weissdorn, mającego brzmienie *głog*, również w jęz. bułgarskim, serbskim i dolnołużyckim, w słowen. *glog*, w czeskim *hloh*, w polskim *głóg*, w górnołużyckim *hlohonc*, *hłowonc*, w małopolskim *hloh*, w rosyjskim *głog* (*głoch*); od tej osnowy zapomocą przyrostka *-ow* utworzony został przymiotnik *głogow*, a z tego końcowy przyrostek *c*, nadający pierwotnej formie przymiotnikowej funkcję rzeczownikową, wytworzył postać *głogowiec*, która zatem oznacza „miejsce *głogiem* pospolitym zarosłe”. Por. nazwy miejscowości: nowosłoweńsk. *Glogovica* w Krainie, *Glogov Brod* w Styrii; kroack. *Glog, Glogovo*,

*Glogovec, Glogovac, Glogovica, Glogovnica*; serbsk. *Glogovac, Glogovica*, Glożane, Glogova Greda; czesk. *Hlohov, Hlohova, Hlohovice, Hlohoviczky, Hlohovczice*; polsk. *Głogów*, w Królestwie i w Galicyi, *Głogowiec* w Galicyi; nowogreck. *Γλόγοβα* w Arkadii, *Γλόξιανη*, starosłowiańsk. Glożane, w Epirze; na *Śląsku*: Gross-Glogau, miasto powiatowe, po polsku *Głogów, Głogowa*, Glogisch w powiecie Głogowskim, po polsku *Głogów*, Ober-Glogau, w powiecie Prudnickim, po polsku *Głogówek*, zdrobnienie nazwy »*Głogów*«, 1217 Glogow, Gloecklichen w powiecie Prudnickim, po polsku *Głogowice*, Glockschuetz w powiecie Trzebnickim, po polsku *Głogczyce*, 1290 Glokszicz, 1354 Glogszycz, 1361 Klocschicz. Co do przyrostka *c* urabiającego rzeczowniki, por. nazwy miejscowości: słoweńsk. *Bezgovec, Brježce, Czrnc, Krivoglavce, Lipovec, Žeravinec*; chorwack. *Bobovec, Borczec, Borkovec, Brezovec, Dolec, Drenczec, Križevczec*, serbsk. *Bobovc, Borkovac, Loznac, Zverinac*; małorusk. *Berezeć, Berestoveć, Chorostecz, Łoboveć, Łypoveć, Vołoveć*; w formie liczby mnogiej: *Meżyhorci, Podborci, Podberezci, Pohorci, Tarnavci, Zabołotci, Zabołotovci*; czesk. *Borovec, Brodec, Bystrzec, Dubec, Dubenec, Dvorzec, Hvozdec, Kostelec, Lipec, Lipenec, Mlync, Modrzec, Mokrzec, Podolec, Rohatec, Sokolovec, Trzesznowec, Zelenec, Zvjrzinec*; polsk. *Bukowiec, Cisiec, Dębowiec, Łysiec, Mielec, Węgrzec, Zwierzyniec*; górnołużyck. *Bukorc, Dubc*; dolnołużyck. *Bagenz* (od *bagno, Sumpf*), *Bukojc*.

38. *Gaschiniok*, po polsku *Gaszyniak, Gaszyniok*, jest nazwą utworzoną z pomocą przyrostka *jak*, nadającego całemu wyrazowi funkcję rzeczownikową, od imienia rodzinnego *Gaschin*, po polsku *Gaszyn*, na Górnym Śląsku w dawniejszych czasach bardzo głośnego, oznaczając „osobę, zostającą na służbie, poddanego Gaszyna“, albo też może „miejscowość należąca do Gaszyna, posiadłość, własność Gaszyna“. Forma *Gaszyniok* polega na wymowie ludowej tej nazwy z przedkońcówem á pochylonem (= o). Por. kilka nazw miejscowości, utworzonych z przyrostkiem *jak*: słoweńsk. *Kozlovszczak, Trnovczak*, chorwack. *Bukovszczak, Dubravszczak, Jelenszczak, Kamenjak, Korenjak, Lipovjak, Lipovszczak, Slivnjak*; serbsk. *Debeljak, Meljak, Zmijnjak*; małorusk. *Dubniaky*; polsk. *Dębczak*, także imię rodzinne, *Dębniak*.

39. *Gieraltowitz*, 1400 Geraeltowicz, 1418 Gieraltowice, 1418, 1447, 1457 Geraltowicz, 1457 Geraltowicz, 1531 Geralto-

witze, 1679 Geroltowic, 1775 Gieraltowitz, 1782 Gieraltowiz, 1825 Gierotowice, po polsku *Gieraltowice*, jest imieniem rodowym, odojcowskiem, powstałem z imienia osobowego starogórnoniemieckiego *Gairard, Gaerhart, Gerhard, Gerhart, Girard, Girart, Gerard, Gerald*, i z przyrostka słowiańskiego *owice*. Por. *na Śląsku* tę samą nazwę miejscowości *Gieraltowitz* w powiecie Tosko - Gliwickim, 1295 Gerartowitz, po polsku *Gieraltowice*.

40. *Gnadenfeld*, kupione w r. 1766 przez Ernesta Juliusza von Seidlitz, dziedzica majątności, *Pawłowiczki* zwanej, dla syna Fryderyka, ażeby na przyległej nowej włości założyć osadę, mającą tworzyć punkt zborny dla sekty Braci Czeskich albo Morawskich, zwanych po niemiecku Herrnhuter, żyjących dotąd w rozsypce po całym Górnym Śląsku; dzisiejszą nazwę niemiecką dostało na mocy reskryptu królewskiego z dnia 12-go kwietnia 1780, podczas gdy okoliczny lud polski zowie ową nową osadę po dziś dzień *Pawłowiczki*. Polska nazwa, wspomniana w r. 1775 jako *Pawłowitzke*, 1832 *Pawłowizny*, jest formą zdrobniąłą nazwy miejscowości *Pawłowice*, która jako imię odojcowskie wywodzi się od osnowy imienia osobowego *Paweł, Paulus, Paul*, i przyrostka *owice*. Por. nazwy miejscowości *na Śląsku*: *Pawłowitz* w powiecie Pszczyńskim i Tosko-Gliwickim, *Pawelwitz* w powiecie Trzebnickim, 1350 *Paulow*, 1380 *Paulowicz*, po polsku *Pawłowice*; *Paulau* w powiecie Raciborskim, po polsku *Pawłowo*; *Pawelschowe* w powiecie Wołowskim, 1480 *Podlischewo*, po polsku *Pawłoszewo*; *Pawelau* w powiecie Sycowskim, po polsku *Pawłowo*; *Pawelau* w powiecie Trzebnickim, po polsku *Pawłów*. Ob. także niżej nazwę miejscowości *Pawłowitzke*, jako i objaśnienia podane do nazwy wsi *Paulau* w powiecie Raciborskim, *Wiśła*, XIX. str. 501.

41. *Gniewow*, 1775, 1782 *Gniewof*, 1782 *Gniwow*, po polsku *Gniewów*, wytłumaczyć należy jako przymiotnik dzierżawczy, utworzony od imienia osobowego *Gniew* i przyrostka *-ów*. Odpowiednie imię pospolite, oznaczające ira, *Zorn*, brzmi w starosłowiańskim *gněvъ*, słoweńskim, bułgarskim, serbskim i rosyjskim języku *gněv*, w czeskim *hněv*, po polsku *gniew*, po górnołużycku *hniev*, po dolnołużycku *gniv*, po małorusku *hniv*. Por. imiona osobowe: serbsk. *Gněvota*; rosyjsk. *Gněvosz, Gněvoszev, Gněvasz*; czesk. *Hněva, Gneua* (imiona żeńskie, Reg.), *Hnievonj, Gneumon* (Reg.), *Hněvata, Gnueata* (Reg.), *Hněvek, Gnu-*

avec (Reg.), *Hněvka* (imię żeńskie), *Gneuca* (Reg.), *Hněvisa*, *Hněvsza*, *Gnevsza* (imiona żeńskie, Reg.), *Hněvomir*, *Gnevomir* (Reg.); *polsk. Gniew*, *Gneuo* (Reg.), *Gniewan*, *Gnevan* (Reg.), *Gniewiesz*, *Gniewosz*, *Gniewomir*, *Gnevemarus* (Reg.), *Mścigniew*, *Stojgniew*, *Zbigniew*, *Jarogniew*, *Naszegnevus* (Reg.); *Gniewosz*, *Gniewoszewski*, *Nasięgniewski* (imiona rodowe); nazwy miejscowości: serbsk. *Gniviljani*; czesk. *Hněvin*, *Hněvice*, *Hněvanice*, *Hněvanovice*, *Hněvnice*, *Hyěvotin*, *Hněvětice*, *Hněvkov*, *Hněvczice*, *Hněvkovice*, *Hněvczeves*, *Hněvsin*; *polsk. Gniewy*, *Gniewięcin*, *Gniewków*, *Gniewkowo*, po niemiecku *Argenau*; *na Śląsku: Gniefgau* w powiecie Średzkim, 1480 *Koselwitz*, po polsku *Gniewków*.

42. *Golaschka*, 1782 *Galaschka*, po polsku *Gołaszka*, *Gołazka*, jest tworem zdrobniałym z pierwiastku słowiańskiego *goł-*, od którego i przymiotnik *gołъ*, nudus, nackt, bloss, brzmiący po bułgarsku, serbsku *goł*, po słoweńsk. *gol*, po czesku *holy*; *hole*, góra bez drzew, goła, łyśa; po polsku *goły*; *gola*, otwarte, odkryte miejsce, *ogół*, miejsce bez drzew, łyse, puste; po górnołużycku *hoły*, po dolnołuż. *goły*, po małorusk. *hołyj*, po rosyjsku *gołyj* i rzeczownik *gol'*, golizna, — oznacza zatem „miejsce gołe, drzew pozbawione, wykarczowane“. Por. nazwy miejscowości: słoweńsk. *Golo*, *Na Golem*, po niemiecku *Golhof*, *Gullhof*; *Golek*, *Golica*, *Golisze*, *Golszey*, po niemiecku *Goeltschach*; chorwack. *Gola*, *Golac*, *Goleszi*, *Golo Brdo* (Goła Góra); serbsk. *Gola*, *Golija* (góra), *Golja* (góra), *Golicz*, *Golusz*, *Goliszte*, *Golesznica*, *Golaszenica*; małorusk. *Hołyń*, *Hołyńka*, *Holiske*, *Hołycia* (pagórek); rosyjsk. *Golino*; czesk. *Holy*, *Hola*, *Hole*, *Holice*, *Holisz*, *Holany*; *polsk. Gola*, *Golec*, *Golce*; górnołużyc. *Hola*, po niemiecku *Heide*, *Holca*, *Holica*, po niem. *Golenz*; dolnołuż. *Gola*, *Golin*, po niem. *Gahlen*, *Golink*, po niem. *Galinchen*, *Goliszyn*, po niem. *Golssen*; *Golis*, (Reg. Sax.) po niem. *Gohlis*; nowogreck. *Γόλα* na półwyspie Peloponeskim, *Γόλιανη* w Akarnanii; *na Śląsku: Gohle* w powiecie Oleskim i Sycowskim, po polsku *Gola*; *Goile*, *Goyhl* w powiecie Koźuchowskim, po polsku *Gola*; *Gohlau* w powiecie Średzkim, 1202 *desertum Gola*, 1376 *Golow*; *Guhlau* w powiecie Głogowskim, Górskim (1335 *Gola*), *Grotkowski*, *Lubieńskim*, *Milickim* (1288 *Gola*, 1480 *Golo*), *Żychenbachskim*, *Świdnickim* (1247, 1376 *Gola*); *Guehleken* w powiecie Namysłowskim, *Gollendorf* w powiecie Ziębickim, *Golschwitz* w po-

wiecie Głogowskim, 1480 *Gola*, Goloviczi, olim *Gola Suatonis*, po polsku *Gola*, Kreuzendorf w powiecie Głubczyckim, 1131 Golesovizi, 1237 Holaspiz, 1301 Holospitz, po czesku *Holasoviczky*, po polsku *Gołaszowiczki*, *Małe Gołaszowice*, podczas gdy Kreuzendorf na Śląsku austriackim zowie się po czesku *Holasovice*, po polsku *Gołaszowice*; Guhlow w powiecie Krośnieńskim, 1480 *Gola*; Golisch, *Goleschau* na Śląsku austriackim.

43. *Goschuetz*, 1534 Goschtitz, 1604 Goschitz, Goschietz, po polsku *Goszyce*, *Goszczyce* jest pierwotnie imieniem odcowskim, utworzonym od imienia osobowego, brzmiącego po polsku *Gość*, *Gostek*, po czesku *Host*, *Hostek*, którego osnowa ta sama co w starosłowiańskim *gostъ*. Rzeczownik *gostъ*, *hospes*, oznacza według twierdzenia Miklosicha nie tylko tę osobę, która z obczyzny do nas w *gościńę* przychodzi, a zatem *gościa*, lecz i taką, która od nas na obczyznę wyrusza, sama niby jako *gość* w obce strony się wybiera, podobnie jak i w niemieckim wojaka, który w pole wyruszył, rodacy jego „*Gast*“ zowią. Słowiański wyraz ma nadto znaczenie „*gospodarz*“, Wirt, równie jak w greckim *ξένος*. Por. imiona osobowe: serbsk. *Gost*; czesk. *Hostak*, *Hostek*, *Gostek* (Reg.), *Hostik*, *Gostik* (Reg.), *Gostic* (Reg.), *Hostisa* (imię męskie i żeńskie); polsk. *Gościna*, *Goszczina* (Reg.), *Gostek*, *Gościcz*, *Gosticius* (Reg.), *Gościśław*; imiona pospolite: *gość*, *Gast*, *gościna*, Bewirtung, *gościniec*, Wirtshaus; Reisesegen; Kunststrasse; greck. *Ξενας*, *Ξένος*, *Ξένων*; nazwy miejscowości: serbsk. *Gostilje*, *Gostil*; czesk. *Hostin*, *Hostinov*, *Hostinici*, *Hostjenice*, *Hostynj*, *Hostynje*, *Hostivice*, *Hostakovici*, *Hostikovice*, *Hostkovice*, *Hostaczev*, *Hosteszev*, *Hostiszov*, *Hostiszova*, *Hostviz*, *Zahost*, *Hostiszovice*; polsk. *Gościejów*, *Gościejewo*, *Goszczewo*, *Gostolin*, *Gostyń*, *Goszczanów*, *Gostom*, *Gostków*, *Gostkowo*, *Gościeszyn*, *Zagość*, *Ugoszcz*, *Gosław*, *Gosławice*, *Goszcza*, *Bydgoszcz*, *Małogoszcz*, *Samogoszcz*; na Śląsku: *Kostenthal*, w powiecie Kozielskim, po polsku *Gościęcín*, *Goslawitz* w powiecie Lublinieckim i Opolskim, *Goslau* w powiecie Kluczborskim, *Gustau* w powiecie Głogowskim, 1315 *Gostym*, 1360 *Gustinze*, *Kuschdorf* w powiecie Niskim, 1315 *Coschowitz*, 1371 *Goschwicz*, *Gostitz* w powiecie Niskim, 1390 *Gostiz*, 1480 *Gostzeczna*, *Goschuetz* w powiecie Sycowskim, 1155 *Gostech*, 1226 *Gosc*, 1304 *Gosch*, *Goschez*, 1358 *Kostitz*, *Milogoschowicz*, po polsku *Gościec*, *Miło-*

*goszowice*, *Muehlgest* w powiecie Ścinawskim, 1480 Mylogoszcz, po polsku *Miłogoszcz*, Simsdorf w powiecie Prudnickim, po polsku *Gostomia*, *Gosczinietz* w powiecie Pszczyńskim, po polsku *Gościniec*. Ob. także niżej podane objaśnienia pod nazwą miejscowości Kostenthal, jako i uwagi do nazwy miejscowości *Gross-Hoschuetz* w powiecie Raciborskim, Wisła, XIX. str. 350 i nast.

44. *Groetsch*, 1155 Gradice Golensieczke (?), 1234 Grodische, 1292 Grodisce, 1411 Grecz, 1469 Grodziecz, 1472 z Grodcza (dopełniacz), Groditz, 1495 Grodiszczy, Gradiersstij (imiona rodzinne właścicieli w liczbie mnogiej), 1496 Grodiczsky (imię rodzinne), 1497 Grodiczsky (imię rodzinne), 1775 Groetsch, 1782 Grodziskow, po polsku *Grodzisko*, wywieść należy jako imionisko, formę zgrubiałą od prasłowiańskiego \**gord*, któremu w starosłowiańskim odpowiada *grad*, murus, hortus, urbs, Mauer, Garten, Feste, w słoweńskim *grad*, castellum, zamek, Schloss; *gradiszę*, miejsce, gdzie dawnymi czasy stał zamek, w bułgarskim *grad*, warownia, miasto, *gradina*, hortus, ogród, Garten, w serbskim *grad*, arx, zamek warowny, Burg, w czeskim *hrad*, arx, zamek, Burg, w polskim *gród* (dopełn. *grodu*), arx, zamek warowny, Burg, *zagroda*, oparkanie, gospodarstwo chłopskie, Verzaeunung, Bauernwirtschaft, *ogród*, hortus, *Garten*, w kaszubskim *ogard*, *wągarda*, *wągard*, Garten, w jęz. połabskim *gord*, zamek, ogrodzenie, ogród, w górnołużyckim *hrod*, w dolnołuż. *grod*, w małorus. *horod*, Garten, hórod, miasto obwarowane, w rosyjsk. *gorod*, arx, Burg, *ogorod*, ogród warzywny; wyraz ten z przyrostkiem *-sko*, oznacza zatem: wielki, groźny, szpetny gród, zamek, zamczysko, grosse, haessliche Burg. Z długiego szeregu rozsianych po całej Słowiańszczyźnie nazw miejscowości, jakie z osnowy tej wywodzą swój ród, ograniczam się jedynie na przytoczeniu najznamienniejszych i z nazwą miejscowości, o której właśnie mowa, najbardziej pokrewnych: słoweńsk. *Grad*, *Gradac*, *Gradicz*, *Gradec*, w Krainie, po niemiecku *Grades*, *Gradcze*, po niemiecku *Gratschach*, *Gradiszcze* w Krainie, *Gradisze*, po niemiecku *Gradisich*, *Graditschach*, Radsberg w Karyntyi, *Gradiszko*, *Gradeż*, Bielsgrad na granicy Karyntyi; chorwack. *Gradec*, *Gradczac*, *Gradiszcze*, *Gradiszie*, *Gradiszte*, *Gradiszka*, *Gradiszcak*; serbsk. *Gradac*, *Gradiszte*, *Bjelgrad*, po polsku *Białogród*, po niemiecku *Belgrad*, małorusk. *Horod*, *Horodec*, *Horodyszcze*, *Horodyska*, *Horożany*; ro-

syjsk. *Gorodec, Gorodnja, Novgorod*, po polsku *Nowogród*; czesk. *Hrad, Hradec*, po niemiecku *Graetz, Hradek, Hradce, Hradci, Hradice, Hradkov, Hradecko, Hradeczno, Hradeczna, Hradisko, Hradisztje*, po niemiecku *Ratsch, Hradisztko, Hrazsko, Hradczany, Velehrad, Nowe Hrady*, po niemiecku *Gratzen*; polsk. *Grodków, Grodziec*, po niemiecku *Graetz, Groeditzberg, Grodzisk, Grodzisko*, po niemiecku *Graetz, Grodziszcze, Zagrodzie*; górnołużyck. *Hrodziszcio*, po niemiecku *Groeditz*, dolnołuż. *Grodk*, po niemiecku *Spremberg* (w dokumentach *Sprevenberc*), *Groziszcio*, po niem. *Sonnenwalde*; *Altenburg* (*Oldenburg* w *Holsztynie*), quae slavica lingua *Starigard* hoc est *antiqua civitas* dicitur (*Helmolda Kronika*), *Grodice* (*Reg. Sax.*), po niem. *Roitzsch, Belgard (Belegard, Reg. Pomer.)*. *Stargard (Stargrod, Reg. Pomer.)*; nowogreck. *Γραντέτζι, Γρατίστα* (słowiańsk. *Gradiszte*) w *Epirze, Γαρδίκια* w *Arkadyi i Messenii, Γάρδιττα* w *Messenii, Γαρδενά* w *Achai, Γαρδενίτσα* w *Focydzie*; na Śląsku: *Grodzisko* w powiecie *Wielkostrzeleckim, Alt-Loslau* albo *Schlossgemeinde Loslau* w powiecie *Rybnickim*, po polsku *Grodzisko*, *Kritschen* w powiecie *Oleśnickim*, 1391 *Grodzisch*, po polsku *Grodzisk*, *Graeditz* w powiecie *Grodzkowskim*, 1370 *Grodisz*, 1490 *Gradiscza, Grosziste*, po polsku *Grodziszcze, Grottkau*, miasto powiatowe, 1268 *Grotchov*, po polsku *Grodków*, *Grodofke* w powiecie *Milickim*, po polsku *Grodówko*, *Groditz* w powiecie *Namysłowskim i Niemodlińskim*, po polsku *Grodziec*; w obrębie czeszczyzny: *Hratschein* w powiecie *Głubczyckim*, po czesku *Hradczany*, *Ratsch* w powiecie *Raciborskim*, po czesku *Hradczany, Raczany, Hradczanky, Raczanky*, *Wuenschelburg* w powiecie *Kłodzkim*, po czesku *Hradek*, *Ratschin* w powiecie *Bystrzyckim i Szenawskim*, po czesku *Hradczyn*; *Graetz* na Śląsku austriackim, po czesku *Hradec*, po polsku *Grodziec*. Ob. także objaśnienia, podane pod nazwą miejscowości *Hratschein* w powiecie *Głubczyckim*, *Wiśła*, XI. str. 120, i pod nazwą wsi *Ratsch* w powiecie *Raciborskim*, *Wiśła*, XIX. str. 507.

45. *Gross-Ellguth*, 1488 ze *Lhoty* (przypadek 2 gi), 1496 *Ellgut*, 1513 *Ellguth*, 1532 *Ellgott*, 1775 *Ellgoth*, 1782 *Wielka Ligotta*, po polsku *Wielka Ligota*. Objasnienie nazwy *Ligota* ob. wyżej pod nazwą miejscowości *Ellguth*, „Wielką“ zaś zowie się dla odróżnienia od swej skromniejszej imienniczki.

46. *Gross-Grauden*, 1223 *Brudina*, 1223, 1228, 1234, 1447

Grudina, 1335 ecclesia de Grudin, 1381 Grudyn, 1400, 1418 Grawdin, 1416 Magna Grudina, 1437 Grawtten, 1532 Gross-Grudny, 1679 Grudnia, 1775 gross Grauden, 1782 Wielka Grudeni, po polsku *Wielka Grudynia*. Z osnowy słowiańskiej *grud*, gleba, skiba, bryła ziemi, grunt zmarzły, kamienisty, Scholle, Erdscholle, gefrorener, steiniger Boden, mamy w starosłowiańskim, słoweńskim, chorwacko-serbskim i polskim rzeczownik *gruda*, w czeskim, małoprusk. i białorusk. *hruda*, po rosyjsku *gruda*, kupa, Haufe, w narzeczach zmarzłe błoto, gefrorener Strassenkot; z tej samej osnowy i z przyrostku *-ynja*, nadającego nowemu tworowi funkcję przymiotnikową, powstała nazwa *Grudynia*, która według ogólnego prawidła języków słowiańskich oznaczenie bliżej ją określające, jako to wieś, vicus, Dorf, włość, dominium, possessio, Besitz, odrzuciła. „*Wielką*“ zaś nazwano tę starą osadę dopiero w późniejszych czasach, dla odróżnienia od *Małej Grudyni*, wioski w tym samym powiecie leżącej; ob. niżej *Klein-Grauden*. Por. nazwy miejscowości: słoweńsk. Rjepnje, Svibenj; chorwack. Brotnja; serbsk. Dobrinja, Jagodnje: *Gruda, Grude, Zagroda*; małoprusk. Bołotnia, Borynia, Czeremosznia, Javornia, Jemelnia, Krapyvnia, Medynia, Ostrynia, Uhryń; Berezyna, Buczyna, Liszczyna; rosyjsk. Ivnja; czesk. Husnia; Błatina, Borovina, Buczina, Bukovina, Dubina, Dubiczina, Habrzina, Lesztina, Hliniena; polsk. Brzezina, Męcina; Bukowina (kraina i miejscowość); *Grudek, Grudza, Grudna, Grudynia*; górnołuż. Bukojna zamiast Bukowina; dolnołuż. Gribovnia; nazwę miejscowości na *Śląsku*: Grudschuetz w powiecie Opolskim, po polsku *Grudzice*. Warto przytem zwrócić także uwagę na słowiańskie nazwy miesiąca *grudnia*, powstałe z tej samej osnowy; brzmi zaś on po słoweńsku *gruden*, po chorwacku *grudan*, po czesk. *hruden*, po małoprusku *hrudeń*, po polsku *grudzień* (w dopełn. *grudnia*); po litewsku *grodinis*.

47. *Gross-Nimsdorf*, 1223 villa Nazhlai, villa Nacezchlai, 1234 Naceslavichi, 1305 Naceslavicze, 1306 Naculchsicz, 1400 Nymmsdorf, 1400, 1418 Nymsdorff, 1447 Nymandsdorff, 1479 z Neczslawicz (przypadek 2-gi), 1488 Naczslowska (nazwisko posiadzielki włości), 1488, 1497, 1513 z Naczslawicz (drugi przypadek), 1511 Naczslawicz, 1679 Nacisłowic, 1775 gross Nimbsdorf, 1782 Gros-Niemsdorf, Gros-Niembsdorff, Wielki Naczisławice, 1825 Naczisławice, po polsku *Naczestawice, Nacista-*

*wice*, utworzone jest od imienia osobowego słowiańskiego *Naczestaw*, w Regestach śląskich mającego postaci: 1222 Naceslaus, Nachazlaw, 1223 Naczschlaus, Nazschlaus, 1224 Machezlaw, 1228 Nachezlaw, Nachezlawus, 1267 Nacesslaus z przyrostkiem odojcowskim *ice* i oznacza: potomków, poddanych, własność Naczestawa. Naceslaus, Nachazlaw, którego źródła pod r. 1222 wymieniają jako kasztelana kozielskiego, był prawdopodobnie założycielem starodawnej tej osady. Imię osobowe *Naczestaw* objaśnić wypada jako złożone z osnowy słowiańskiej *naczę*, (por. stśłow. čę-ti, načęti), incipere, anfangen, i rzeczownika *slaw*, *sława*, nomen, gloria, imię, sława, Name, Ruhm, i znaczy „ab incipiendo nomen habens“, odpowiada zatem dosłownie greckim imionom osobowym Αρχικλῆς, Αρχίας. Por. imiona osobowe: czesk. *Naczek*, *Naczus*, *Naczesa* (imię żeńskie), *Naczehost*, *Naczepluk*, *Naczerad*, polsk. *Naczestaw*, *Naceslaus* (Reg.); nazwy miejscowości na Śląsku: Netsche w powiecie Oleśnickim, 1288 Necischov, po polsku *Naczystaw*, Naselwitz w powiecie Niemieckim, 1335 Nasłowicz, po polsku *Nastawice*. Ob. objaśnienia podane niżej do nazwy miejscowości *Klein-Nimsdorf*.

48. *Grzendzin*, 1264 Grezen, 1316 Grenzyn, 1384 Grensens, 1400 Grensens, 1418 Grensens, Grensizin, 1447 Grenzen, 1532 Grzetzyn, 1679, 1775 Grzenzin, 1782 Grzendzin, Grzensin, Grssenzin, po polsku *Grzędzin*, powstało z osnowy słowiańskiej *grend*, trabs, Balken, od której pochodzi w jęz. starosłowiańskim *gręda*, w słoweńskim *greda*, bierwiono, zagon, Balken, Beet; *gred*, Huehnersteig, kurza grzęda; w bułgarskim i serbskim *greda*, w czeskim *hrzad*, bierwiono, zagon, Balken, Beet, w polskim *grzęda*, pręt, grzęda kokosza, Stange, Huehnerstange; zagon, Beet; w małopolskim *hrjada*, zagon; *hrydy*, *hrjady*, zrąb, rusztowanie, Geruest; w rosyjskim *grjadá*; w rumuńskim *grinde*; w madziarskim *gerenda*; w nowogreckim γρέντα; w staropruskim *grandico*; w litewskim *grindis*, *greda*; *gristi*, *grindzu*, balami obłożyć; w łotewskim *gride*, tarcica, podłoga, Diele; *gruda*, zagon, Beet, — i z przyrostka *in*, nadającego wyrazowi całemu funkcję przymiotnikową. Wywodzenia nazwy tej miejscowości od słowiańskiego *Gradъ*, po polsku gród, po czesku *hrad*, po rosyjsku *gorod*, jak to niezbyt jeszcze dawno stanowczo twierdzono, nie można zatem uważać za słuszne; por. objaśnienia wyżej podane pod nazwą wsi *Groetsch*. Por. nazwy miejscowości: chorw. *Greda*, *Pod Gredom*, *Gredice*, *Gredjani*,

*Babina Greda*; czesk. *Hrádky*; małorusk. *Hrjada*; madziarsk. *Gerenda*; *Grindiz* (Reg. Pomer.); z przyrostkiem zaś *in*: czesk. *Banin*, *Holubin*, *Kozin*, *Zajeczin*; polsk. *Gołębino*, *Gąsino*, *Gąsocin*, *Łączyn*, *Żabino*; małorusk. *Horoszyn*, *Kozyn*, *Łebedyn*, *Łoszatyn*, *Łypyn*, *Rohatyn*, *Smołyn*, *Żuravyn*, na *Śląsku*: *Gogolin*.

49. *Habicht*, 1775 *Jastrzemb*, 1782 *Jastrzomb*, *Jastrzomb*, 1825 *Jastrzab*, po polsku *Jastrząb*, w dopełniaczu *Jastrzębia*. Nazwa niemiecka jest tylko dosłownem tłumaczeniem polskiej, albowiem w językach słowiańskich, mamy: po starosłowiańsku *jastrębъ*, po słoweńsku *jastreb*, *jastrob*, *jastran*, po serbsku *jastreb*, *jastrijeb*, po czesku *jestřab*, po polsku *jastrząb*, (*jastrzębia*), w górnołużyc. *jatszob*, w dolnołużyc. *jaszczeb'*, *jaczeb'*, w małoruskim *jastrjab*, *jestrub*, w rosyjskim *jastreb*, accipiter, *Habicht*. Por. nazwy miejscowości: słoweńsk. *Jastroble*, *Jastroblek*; chorwack. *Jastrebiga* (strumień), *Jastrebarsko*; serbsk. *Jastrebac*, *Jastrebnica*; czesk. *Jestřab*, *Jestřab*, *Jestřibec*, *Jestřebi*, po niemiecku *Habstein*, *Jestřebice*; polsk. *Jastrzębie*, *Jastrzębia*, *Jastrzębiec*, *Jastrzębica*, *Jastrząbka*, *Jastrzębniki*; małorusk. *Jastrjabyk*, *Jastrubec*, *Jastrubkov*, *Jastrubyczy*; rosyjsk. *Jastrebino*; górnołużyc. *Jatszob'*, po niemiecku *Jetscheba*; *Wiztrop*, *Wistrop* (Reg. Sax.), po niemiecku *Weisstropp*; *Jastriuba*, *Jastroue*, *Jastrove*, (Reg. Pomer.); na *Śląsku*: *Jaestersheim* w powiecie Górowskim, 1306 *Jestremba*, po polsku *Jastrzębie*; *Nassadel* w powiecie Namysłowskim, po polsku *Jastrzębie*; *Jastrzemb* w powiecie Rybnickim, po polsku *Jastrzębie*. Por. także imiona osobowe: polsk. *Jastrzębiec* (herb), *Jastrzębski* (imię rodzinne).

(Ciąg dalszy nastąpi).





ADAM FISCHER.

## Polskie widowiska ludowe.

I.

### Szopki i Herody.

Ponurą jednostajność długich zimowych wieczorów rozjaśnia starodawne święcenie Bożego Narodzenia. Grudniowy wiatr oknami sennie podzwania, gdy radosny śpiew kolendy, a wśród tego śpiewu ucieznie podrygi jasełkowych figurek wrywiają nas z odrętwienia wieczornego zacisza.

» Jaskrawa gwiazda na żerdzi wybłyska  
Ścieląc snop światła krwawego po ziemi, —  
Kometa drżąca, dziwna bez nazwiska,  
Co raz do roku zjawia się i świeci,  
Ponad głowami bosych chłopskich dzieci...«

Ciekawe te zwyczaje obchodzi lud nasz na całej przestrzeni ziem polskich; forma zasadnicza prawie wszędzie jednakowa, ale barwność i bogactwo szczegółów wielce różne. Usiłowano więc już nieraz zbadać pochodzenie tych świątecznych widowisk; próby w tym kierunku podjęte były jednak dotąd przeważnie nieudane, jużto z powodu małego znawstwa materyału, jużto ze zasadniczo mylnych przesłanek.

Powstanie szopki polskiej zrozumieć będzie można dopiero wtedy, gdy się zbada jej stosunek do wzorów obcych a więc przedewszystkiem do średniowiecznych tekstów łąciń-

skiego misteryum. Przekonamy się naonczas, jak ciekawym przekształceniom uległa pierwotna forma, jak twórczość ludowa niejako naklejała na starem tle coraz to nowe obrazki, brane czyto ze współczesnego mu życia, czyto nawet ze sceny dramatycznej.

Polska szopka z biegiem swego rozwoju przeszła niejedną ważną zmianę; działały oczywiście różne przyczyny, wpływy miejsca i czasu, wpływy literackie i kulturalne, a przedewszystkiem zmiana warstw społecznych, które ujmowały w swe ręce wystawianie tych widowisk. Rzecz ciekawa, że mimoto pewne formy po dziś dzień przetrwały, tak, że to, co jest w tym dramacie typowe, wybija się na plan pierwszy, przed zmianami indywidualnemi. A ten fakt stwarza możliwość naukowego ich zbadania. Poszukiwanie więc pójdzie głównie w tym kierunku, który pozwoli odtworzyć pierwotną formę widowisk polskich na Boże Narodzenie, zbadać ich kolejne przemiany, wykryć istniejące wpływy. A że typ zasadniczy nie jest pochodzenia rodzimego, więc wynika stąd nowe zagadnienie: jaki był typ misteryum, do którego twórczość dramatyczna polska nawiązała.

W Polsce, podobnie jak w innych krajach, kościół wprowadził widowiska około świąt Bożego Narodzenia. Zrazu urządzano je w murach kościelnych, później jednakowoż, wskutek zbytniego rozrostu widowisk i przybrania charakteru więcej świeckiego, musiały się one przenieść na kościelne dziedzińce, a z czasem jeszcze dalej, na ulice i rynki.

Szopka polska wzorowała się na tekstach obcych. A misterya o Bożem Narodzeniu powstały na Zachodzie w XI w., o ile możemy sądzić, na podstawie tropów z Limoges i Oxfordu. Treścią tego tropu był śpiew anioła i pastuszków, szukających źłóbka Chrystusowego. Jakie były pierwsze stopnie rozwoju misteryum, trudno właściwie dokładnie określić z powodu braku odnośnych tekstów. Tekst z wieku XIII, prawdopodobnie z Rouen, ma już cechy wybitne dramatu religijnego. Występuje Marya z dzieciątkiem i babami — aniołowie i pastuszerze — rozgrywa się akcja już wcale dobrze spojona i logicznie umotywowana. Misteryum w tej postaci rozwija się też bardzo pomyślnie w swej ojczyźnie t. j. we Francyi, zataczając przytem coraz szersze kręgi po wszystkich okolicznych krajach. Przyjmują nowy rodzaj dość szybko Niemcy, i już Gerhoh

z Reichersbergu (†1169) wspomina o „herodach“, jakie miano wystawiać w Augsburgu. Rozpowszechniły się też misterya we Włoszech, gdzie nieraz urządzano je z olbrzymim przepychem. Tak czytamy n. p. w „Pamiętkach medyolańskich“ Giuliniego opis wspaniałej uroczystości, jaką urządzili Dominikanie medyolańscy w dzień 6. stycznia 1336 r. Ulicą S. Maria delle Grazie ku kościołowi św. Wawrzyńca posuwał się wspaniały orszak jeźdźców. Byli to Trzej Królowie, z olbrzymim dworem i służbą. Przy dźwięku trąb zajeżdżali przed kościół, gdzie u stóp kolumn siedział na bogatym tronie król Herod — w otoczeniu uczonej żydowskiej rzeszy. I odgrywała się przepyszna scena, stosownie do tekstu Pisma św. Wszyscy zwracają się następnie ku Betleem, które urządzono w kościele św. Eustorgiusza. Trzej Królowie składali w szopce, urządzonej w głównym ołtarzu, ofiarne dary, poczem zapadali w sen, a budził ich anioł, każąc wracać „Bramą rzymską“. — W Hiszpanii znajdujemy już przy końcu XII. w. teksty podobnych religijnych dramatów, nie obce też są one literaturze niderlandzkiej.

Badacze polskiego teatru twierdzili, że o polskich misteriach można mówić dopiero od wieku XV. A jednak zdaje się, że trzeba będzie z wielu względów datę wstecz jeszcze przesunąć. Dowodem na to będą najpierw zakazy przedstawień religijnych, gdy się z czasem charakter ich wyrodził i nie umiano w nich uszanować ani świętości miejsca, ani przedmiotu. Władze kościelne występują z zakazami już od XIII-go wieku. Mamy np. list papieża Innocentego III. do Henryka Kietlicza, arcybiskupa gnieźnieńskiego, z dnia 5. stycznia 1207 roku, dotyczący się przedstawień scenicznych po kościołach <sup>1)</sup>. Dnia 7 maja 1230 r. wydaje Grzegorz IX *breve* do opata brzeskiego i przeorów klasztoru zwierzynieckiego i dominikańskiego w Krakowie, w którym zakazuje widowisk urządzanych przez krakowskich scholarów <sup>2)</sup>. Ślady pierwotnych jasełek przetrwały po-

<sup>1)</sup> Ks. prof. Fijałek, Średniowieczne ustawodawstwo synodalne biskupów polskich. (Rozpr. wydz. hist. filoz. Akad. Um. w Krakowie t. XXX), s. 221; Szujski, Dzieła. ser. II. t. VIII, s. 316; Dr. W. Nehring, Początki poezyi dramatycznej w Polsce. (Roczn. Tow. przyjaciół nauk Pozn. t. XV. s. 193); L. Lepszy, Lud wesołków w dawnej Polsce, Krak. 1899, s. 27; Kraszewski, Gawędy o literaturze i sztuce, Lwów 1866, s. 130, 144.

<sup>2)</sup> Kodeks dypl. tyński, Lw. 1871. s. 20. Lepszy L. Lud wesołków j. w. s. 27—8.

nadto w rzeźbionych figurkach, sięgających jeszcze XIV wieku, jak n. p. w klasztorze św. Andrzeja w Krakowie, sprawionych prawdopodobnie przez królowę węgierską Elżbietę, siostrę Kazimierza W. <sup>1)</sup>). Opierając się na powyższych danych, należałoby więc może wcześniej oznaczyć początek polskich jasełek.

Zachowane teksty polskich widowisk na Boże Narodzenie należą przeważnie do wieku XVII. Zasadnicze sceny wzorują się na tekstach obcych, łacińskich, jak n. p. scena proroków, zwiastowania anielskiego, szukania noclegu, pasterzy z aniołem, pokłonu pasterzy i Trzech Króli. Oryginalność polskich prze-rabiaczy zaznaczyła się przeważnie we wtrącaniu komicznych epizodów, pomnażaniu ilości figur ewangelicznych, dodawaniu niekiedy zupełnie nowych piosenek i kolend. Należy jednak podkreślić, że w XVII wieku jest to jeszcze dramat szkolny, nie ludowy.

Dopiero po długim okresie lat, gdy widowiska, usunięte z kościołów i miejsc publicznych, przeniosły się do domów tak stolicy, miast i miasteczek, jak i chat wieśniaczych, zdane na ręce klechów, bursarzy, żaków i wiejskiej gawiedzi, straciły dawne znaczenie kościelnego obrzędu i zmieniły swą pierwotną formę.

Nikłe okrychy starodawnych, dramatycznych przedstawień religijnych przechowały się do dziś w postaci pieśni kołędowych, szopki, t. zw. „Herodów“, lub „Maryjki“, „Gwiazdy“ trzechkrólewskiej i „pastuszków“.

Wiele kolend — to przecież jakby resztki dawnego dramatu, a więc n. p. kolęda: „Ach bieda, bieda mnie Herodowi, utrapionemu wielce królowi“, lub inne, jak: „A śpis Bartek? Symek? Wojtek?“

Wtórym pomnikiem dawnego teatru nazwałem szopkę, przez którą rozumiemy mały obnośny teatrzyk ze sceną Bożego Narodzenia i ruchomymi figurkami. Zapewne niegdyś przed tego rodzaju urządzeniem (większych jednakże rozmiarów) odbywały się religijne przedstawienia, później atoli z ich upadkiem teatrzyki one przybrały ten kształt, jaki dziś noszą — niemal dziecięcej zabawki.

Miejsce osób działających w dawnym religijnym dramacie

<sup>1)</sup> Pagaczewski Julian, Jasełka krakowskie. Rocznik krakowski, t. V. s. 94—137.

zajął obecnie pospolite lalki, przesuujące się po scenie, urządzonej w samej szopce, które ożywia „udawany“ głos pokazującego. Małemu temu teatrzykowi ludowemu towarzyszy często krocć muzyka, złożona ze skrzypków i basów; czas przedstawień: od św. Szczepana do Matki Boskiej Gromnicznej.

Na podłużnej czworobocznej podstawie z deski wznoszą się z trzech jej stron wieże z różnokolorowego papieru, pod wydatniejszą, środkową, umieszczona prawdziwa szopka, czyli stajenka, w której w żłóbku udane Dzieciątko Jezus, a obok niego Matka Najświętsza ze św. Józefem i nieodstępni wół i osieł. Z narożnych wieżyczek występują z jednej strony męskie, z przeciwnej żeńskie osobki na scenę, zamkniętą z trzech stron, wolną od strony widzów; i przesuują się w szparze, przecinającej podłużnie scenę, podtrzymywane na patykach i kierowane zręczną ręką pokazującego.

Różne występują w tej szopce figurki — zależnie od okolicy. W Krakowskim<sup>1)</sup> wychodzi naprzód szlachcic polski z zardzewiałą karabelą, ku niemu kroczy poważna towarzyszka w czepku, a po ukłonie wzajemnym, przetańczywszy poloneza, ustępują miejsca kozakowi, który prysiadami swymi ubawia widzów, poczem wyskakuje ze swą sudarnią. Pokazują się następnie kusy Niemczyk w opiętych pluderkach i tłusta Niemka; wypada dalej mały, lecz krępy Krakowiak — kierezya granatowa obszyta kólkami, pas długi kowany, buty wysokie i czapka czerwona z pawiem piórkim, na prawe ucho zbakierowana, w ręku kij sękaty, oto jego ubiór i obrona. Tańczy gracko ze swą Kasią. A gdy i wysmukły góral z niedźwiedziem i wędrujący robotnik, poskakawszy, odchodzą, wtaczają się wtedy wolno na scenę napuszysty Herod z przewrotnym zausznikiem Żydem i Feldmarszałkiem; Herod grozi berłem całemu światu, w końcu hardy łeb oddaje kościstej śmierci, która go kosą ścina. Tegoż losu doznaje i Żydek, a gdy płacziwa Rebecka głośno rozwodzić poczyna swe żale, porywa ją dyabeł z mężem do piekła. Po czarownicy, robiącej masło, po dyable, co jej wypija śmietanę, zjawia się wreszcie dziadek stary z torebką na pieniądze, zamykając ten orszak jasełkowy.

Pod wielu względami odmienną jest szopka siedlecka (wydana przez Z. Wasilewskiego<sup>2)</sup>). Obok zwykłych epizodów

<sup>1)</sup> Konopka, Pieśni ludu krakowskiego. str. 85 i n.

<sup>2)</sup> Z. Wasilewski, Szopka i Herody, Wisła, t. VI (1892) s. 564—586.

z szlachcicem, żydem, kozakiem, pastuszkami, Węgrem, Krakowiaczem z Krakowianką, występuje kowal z niedźwiedziem, druciarz, Cygan z niedźwiedziem, kominiarz, lekkomyślna Małgorzatka i rozgrywa się bardzo ciekawa anekdotka o majtku i jego żonie.

Szopka kaliska<sup>1)</sup> nie odznacza się już takim bogactwem szczegółów, wyjąwszy ciekawą figurę miejskiego politycyanta, w której przebija się zawsze aktualny dowcip ludowy. Uzupełnienia M. Parczewskiej<sup>2)</sup> nie dodały czegoś niezwykłego.

Kurpie w Myszyńcu znali też zwyczaj szopki. A jeśli tekst jej był równie oryginalny, jak zachowane jeszcze figurki jasełkowe z pasterzami w narodowym stroju kurpiowskim, wielką ponosimy stratę w ogólnym obrazie tych widowisk na ziemiach polskich<sup>3)</sup>.

Wcale znaczna ilość figurek przesuwa się przez szopkę lubelską<sup>4)</sup>. A jakiś ludowy „pan dyrektor“ wprowadził tu cały szereg motywów teatralnych, jak damę chętną zamążpójścia, „grubego pana“, żarłoka i sybarytę, dwóch Turków etc.

Tekst podhorecki<sup>5)</sup> z pow. złoczowskiego wprowadza oczywiście typy lokalne, jak Rusinów, rozbójnika, a szczególnie szeroko traktuje dowcipy żydka garbatego.

W Rabce<sup>6)</sup> przedstawiono wszystkie zawody i narodowości; pilarz, dwóch młocków, pajac, stolarz, szewc, krawiec, bednarz i żołnierz. W szopce wielickiej<sup>7)</sup> np. pojawiają się fliśak z dziewczyną, Madziar i osławionych obyczajów Wieliczanka, Cygan z Cyganką, kominiarz wielicki, górnik miejscowy, żalący się na niegodziwą żonę, Żyd ze skórkami na plecach.

<sup>1)</sup> Dr. J. Peszke, Urywki dawnej szopki kaliskiej. *Wiśła*, T. XI (1897) s. 1—8.

<sup>2)</sup> Melanja Parczewska, Szopka w Kaliszu. *Wiśła*, t. XVII (1903) s. 476—483.

<sup>3)</sup> K. B. Sk. Szopka w Myszyńcu. *Wiśła* t. IX, s. 112—113.

<sup>4)</sup> Ignacy Wolanowski, Szopki w Lubelskiem, *Wiśła* t. X. s. 465—489. Tenże, O szopce lubelskiej z przed lat trzydziestu, *Wiśła* t. XVI, s. 283—290.

<sup>5)</sup> Bronisław Kryczyński, Szopka w Podhorcach. *Lud* V. (1899) s. 154—164.

<sup>6)</sup> J. Cieplik, Boże Narodzenie w Rabce i w okolicy (w powiecie myślenickim). *Lud* X. s. 291—298.

<sup>7)</sup> *Czas* 1867, nr. 86 i n. X. R. F. Nasze zwyczaje, zabobony i zabawy czasu świąt Bożego Narodzenia.

A w innych tekstach występują: ułan, huzar, kozak, żaczek, Tęga dziewa i parobek, Turcy, pani Kogucina, gruby pan, pan Jabłoński z żoną, dwie żniwiarki i cały szereg jeszcze figurek zupełnie już lokalnych, których nę sposób tu wyliczać.

Rozmowy i piosenki tej szopki mają charakter wybitnie miejscowo-satyryczny. Swego czasu ułożono podobną szopkę w Makowie, gdzie wprowadzono wiele znakomitości miejscowych z wszystkimi ich wadami i zaletami.

W publikacjach etnograficznych spotykamy bardzo liczne wzmianki o zwyczaju chodzenia z szopką <sup>1)</sup>. Poważnie zainteresował się tym rodzajem twórczości ludowej u nas pierwszy Anczyc<sup>2)</sup>, choć już przed nim liczne były wzmianki.

Rozwój naszej szopki mogą nam zilustrować dobrze następujące cytaty. Tak pisze np. w swych pamiętnikach Kitowicz: „Franciszkanie to (widząc z jaką uciechą ogląda lud jasełka w czasie świąt Bożego Narodzenia po kościołach kapucyńskich ustawiane) dla większego powabu ludu do swoich kościołów,

<sup>1)</sup> Kolberg, Lud V, IX, s. 119, X, s. 60, XVI, s. 104, XXIII, s. 66. Dr. Jan Krupski, Szopka krakowska, Krak. 1904 (Bibliot. Krak. T. 24). Chociszewski, Gwiazda i gwiazdor. Gniezno 1902. I. Piątkowska, Zwyczaje świąteczne ludowe. Kaliszanie, 1886, nr. 37, 39. Władysław Semkowicz, Boże Narodzenie w Radłowie. Lud X, s. 167. Fr. Gawełek, Boże Narodzenie w Radłowie, Lud T. XIV, s. 154, Mikołaj Janczuk, Szopka w Kornicy, Wisła t. II, s. 729. B. J., Jasełka w kościele w Ostrołęce, Gazeta Świąteczna, 1895, nr. 733. Czaja Stanisław, Szopka krakowska, Lud XI, s. 17—50, 130—163, Z. D. Jasełka, Tyg. ilustrowany 1909, II, s. 1095. Dienstl M. Średniowieczna scena a szopka krakowska. Czas 1909, nr. 135, 136, 137. Fr. Gawełek, Jasełka, Głos narodu 1913, nr. 9. Jastrzębowski S., Szopka radomska, Materiały do dziejów teatru ludowego, Wisła VIII, s. 281. Tenże, Jasełka, Gaz. Narod. 1892, nr. 309. K. P., Szopki, Zorza 1844, t. V, s. 54—57. Mellerowa Z., Jasełka, Kur. Warsz., 1894 nr. 355. Skrzynecki Antoni, Szopka warszawska, Wędrowiec 1891, II, 208. Szczepański Alfred, Szopka, Kur. warsz. 1883, nr. 1. Wacławski, Szopka, Czytelnia niedzielna 1861, s. 23, 33, 41, 49, 57, 65, 74. Wójcicki K. Wł., Misterya polskie, Kron. wiad. kraj. 1856 nr. 91 i nast. Tenże, Szopka, Kłosa II, 351. Oczykowski R., Szopka w Łowiczu, Wisła, VII, s. 518, Piątkowska I., O szopce w sieradzkich stronach, Gaz. Kaliska, 1897, nr. 52. S. M., O pasterzu, szopkach i jasełkach, Gazeta świąteczna, 1899, nr. 941—946, Zbiór wiadomości do antr. kraj. XIII, s. 59, XIV, s. 49—52, Bruchnalski W. Prof. Z dziejów teatru ludowego. Por. teatr. i chórów włość. 1912—3, Fischer A. Polskie widowiska ludowe, Por. teatr. i chórów włość. 1913 s. 9, 37, 49, 80, 114, 154, 181, Por. zresztą Fr. Gawełek, Bibliografia ludozn. pols. Krak. 1914, s. 88, 105 i passim.

<sup>2)</sup> Anczyc Wł. L., Szopka, Tygodnik ilustr. 1862, V, s. 166.

przydali tym jasełkom ruchawości, między osoby stojące umieszczając chwilami ruchome, które przez szpary w rusztowaniu na ten koniec zrobione, wytykając na widok, braciszkwowie zakonni rozmaite figle niemi wyrabiali.

Tam żyd wytrząsał futrem, pokazując go z obu stron, jakoby do sprzedania, drugi żyd mu je ukradł, stąd kłótnia wielka, aż żyd skrzywdzony pokazał się z żołnierzami i instygatorem, biorącym pod wartę złodzieja. Gdy taka scena zniknęła, pokazała się druga, naprzykład: chłopów pijących, bijących się, albo szynkarka, tańcząca z kawalerem, albo śmierć z dyabłem, naprzód tańczące, a potem się bijące z sobą i w bitwie znikające. To znów musztrujący się żołnierze, tracze drzewo trący i inne t. p. akcye ludzkie, do wyrażenia łatwiejsze, które to fraszki dziecinne tak się ludowi prostemu i młodzieży podobały, że kościoły napełnione bywały spektatorem, podnoszącym się na ławki i na ołtarze włączającym; a gdy ta zgraja tłocząc się i przemykając jedna przed drugą zbliżyła się na metę, założoną do jasełek, wypadał wtenczas z pod rusztowania, na którym stały jasełka, jaki sługa kościelny z prętem i kropiąc nim żywo bliżej nawinionych, nową czynił reprezentacyę dalszemu spektatorowi, daleko śmieszniejszą od akcyi jasełkowych“.

J. Łukaszewicz (Obraz miasta Poznania, 1838, t. I. s. 129) mówi: „Uczniowie jezuitcy i szkoły Lubrańskiego, od Trzech Króli począwszy, przebierali się jako trzej królowie i chodzili z jasełkami po domach, bawiąc mieszkańców śpiewaniem i oracyami. W tej samej porze proboszczowie kilku parafij w Poznaniu, otoczeni liczną kalwakatą, z kościelnych, organistów i żaków złożoną, odwiedzali swoich parafian z kolendą, którą zabawne piosnki kantyczkowe rozpoczynały, a kielich kończył. Kolęda więc, acz w pewnym względzie obrządek religijny, należała istotnie do zabaw karnawałowych“.

Wreszcie S. Z. Sierpiński (Historyczny obraz miasta Lublina. Warsz. 1843, s. 142) powiada: „Od tych świąt aż do popielcu, chłopcy noszą po mieście Lublinie szopki, znajome wszystkim. Inni chodzą z gwiazdami z papieru klejonemi, na wysokim kiju; w środku tej gwiazdy pali się świeca i śpiewają przytem piosneczki, jak wszędzie w Polsce“.

W trzech tych cytatach można zauważyć jakby trzy stadya rozwoju tego widowiska świątecznego. Za czasów Kitowicza szopka odgrywa się jeszcze w murach kościelnych, wedle Łu-

kaszewicza w Poznaniu opiekują się jeszcze jasełkami księża, ale już przeniesiono je na ulicę i do domów, a wreszcie w Lublinie zdano ją na łaskę chłopaków kołędników.

Zrazu skaczące te osóbkki prowadzą dyalog, przeplatany śpiewkami. Nie wszędzie już atoli pojawiają się osóbkki ożywione, w niektórych miejscowościach podrygują już tylko nieme <sup>1)</sup>).

\*  
\*  
\*

Podobnie jak z szopką chodzą u nas wieczorami przez cały czas „kolendowy“ z Maryjką, czyli t. zw. „Herodem“.

Chłopiec, białą chustką okryty, w koronie na głowie, przedstawiający N. P. Maryę, Heród w złotym pancerzu, z ogromnym pałaszem, Biskup w infule, z pastorałem, dwaj służący Heroda z wyciągniętymi szablami, feldmarszałek i żyd — stanowią całą trupę aktorską. Wszedłszy w dom, ustawiają na środku izby stołek; na nim siada Maryjka, a inni, wyjąwszy żyda, obchodzą ją do koła, kończąc kolędę, z którą weszli. Po ukończonym śpiewie ustępuje Maryjka miejsca Herodowi, który rozkazującym i doniosłym głosem prowadzi dyalog z jednym ze służalców, przyczem opowiada, że on jest Heród, król, pan świata, słońca i księżyca i t. p. plecie niedorzeczności. Każe wreszcie przywołać Żyda; Żyd, ukryty w kącie, ociąga się, wreszcie zbliża się do Heroda, a ten zapytuje go o rozmaite rzeczy, bardzo często o wojnę z Turkiem. Żyd, w odpowiedzi, wyczytuje niby z książki cały szereg nieraz wcale rubasznych zdań. Heród każe mu tańczyć. Żyd zrazu wymawia się szabasem i błotem, wreszcie jednak tańczy, śpiewając: „Hocki ino hocki! Przed panem Potocki“. I znów siada na stołku Maryjka, i znów ją wszyscy dokoła z kolędą obchodzą. Żyd tymczasem zbiera pieniądze dla siebie na brodę, poczem kolędnicy, otrzymawszy podarek, oddalają się, śpiewając: „Za kolędę dziękujemy, zdrowia, szczęścia winszujemy“.

Przytoczyłem tekst „Herodów“ wielicki, widowisko to jednak jako takie, podobnie zresztą jak szopka, znane jest w różnych formach <sup>2)</sup>). W niektórych stronach występują też Trzej

<sup>1)</sup> J. Świętek, Lud nadrabski. Od Gdowa po Bochnię. Kraków 1893. s. 99.

<sup>2)</sup> Wisła VI, s. 564, X s. 709. XV s. 401, XIX s. 145, Lud X s. 280, XIV s. 131, IX s. 19. Zbiór wiadomości do antrop. kraj. X s. 177, 216,

Królowie, których Herod pyta o dzieciątko, występuje i śmierć i dyabeł, odnosząc się jednakże nieco łagodniej do Heroda, niż to mamy w szopce. Zwyczaj ludowy „Herodów“ jest o tyle ważny dla odtworzenia dawnego teatru religijnego, że mamy tu bądź co bądź do czynienia z trupą aktorską, która przebrana z pewną pretensją do ścisłości historycznej odgrywa niby teatralną manierą „skrawki“ dawnego misterium. Rzecz ciekawa, że i forma „Herodów“ bardziej zbliżona do dawnego dramatu i mniej przeładowana późniejszymi wstawkami, aniżeli forma szopki.

Lud nasz zna jeszcze inne gry świąteczne (stosunkowo nieco rzadsze), a mianowicie t. zw. „Staszki“ i „Pastuszki“.

„Staszki“, — właściwość ludu makowskiego; występuje w nich góral Staszek i huzary. „Pastuszki“, bardziej od poprzednich rozpowszechnione, polegają na tem, że trzech chłopców, ubranych w czapki z kolorowego papieru i także pasy, a z łaskami w ręce, odgrywają role betlejemskich pastuszków, poczem wyspiewują kolendy.

Wreszcie „Gwiazda“; trzech chłopcy, przebrani w białe koszule, ornaty z czarnego papieru, odpowiednio ozdobione i w tekturowe korony, obchodzą domy przy wtórze kolędy, obracając w rękę papierową gwiazdą.

Gdy weźmiemy pod uwagę całokształt tych ludowych widowisk, widzimy już na podstawie powyższych zestawień, że główną postacią repertuaru jasełkowego jest król Herod. Dlaczego Heroda właśnie tak upodobała sobie twórczość ludowa wykażę przy końcu niniejszego studium, obecnie zaś zajmę się omówieniem scen z Herodem, w stosunku do dawnego misterium — czy to polskiego, czy obcego.

Wiadomości o Herodzie czerpały ludy zachodu z dwojkich źródeł:

1) Drogą kościelnej tradycji, która przedstawiała go jako wroga chrześcijaństwa, małego Chrystusa, i mordercę betlejemskich dzieci. Głównem źródłem była tu Ewangelia św. Mateusza.

2) Drogą dzieł naukowych, przedewszystkiem na podstawie łacińskich opracowań dzieł żydowskiego historyka — Jó-

zefa Flawiusza. Przyłączyły się do tych dwu źródeł ludowe legendy, oraz komentarze, jakimi opatrzyli Ewangelię Mateuszową zarówno pisarze kościoła, jak średniowieczni historycy, i na podstawie tych tak różnorodnych materiałów powstało średniowieczne misteryum łacińskie, które niebawem ujęło cały epizod Heroda w pewną stałą nieodmienną formę.

Akcya Heroda w łacińskim liturgicznym dramacie składa się odtąd zawsze z następujących 7 scen:

1. Przesłuchanie Mędrców ze wschodu. Herod wzywa ich, by w powrotnej drodze doń wstąpili.
2. Należąca do pierwszej sceny, scena z posłem.
3. Scena z uczonymi w Piśmie św.
4. Druga scena z posłem.
5. Wiadomość o zniknięciu Magów. Gniew Heroda. Narada. Rozkaz rzezi niewiniątek.
6. Wykonanie rozkazu.
7. Śmierć Heroda.

I zasadniczy ten schemat przechował się nietylko w całym średniowiecznym misteryum, ale przetrwał prawie w całości w naszym l u d o w y m dramacie. Wystarczy wziąć przecież którykolwiek tekst szopki, czy Heroda, by znaleźć tam scenę Trzech Króli z Herodem i rozmowę z adjutantem, czy feldmarszałkiem, dawnym posłem i scenę z uczonym w Piśmie św. Żydem (dziś komicznie już przekształconą), scenę gniewu Heroda na wiadomość o zniknięciu Trzech Króli, rozkaz rzezi niewiniątek, scenę z własnym synem, a wreszcie haniebną śmierć Heroda.

Gdy się oddzieli zasadniczą scenę Heroda od innych późniejszych dodatków, przekonać się można łatwo, że tańce i śpiewki występujących w szopce figurek, to nic innego jak refleks dawnych operetek i melodramatów. Scena, przedstawiająca dziewczynę wiejską, chłopca i ekonoma, okaże się wyjątkiem popularnej sztuki: „Ekonom w zalotach“, dyalog dwóch wędrowców jest urywkiem z głośnego w swoim czasie melodramatu: „Młyn dyabelski“, scena chłopka z dziewczyną — wyjątkiem z „Czartowskiej Ławy“ Galasiewicza. I tak przechodząc po kolei każdą z par figurek, możnaby prawie wszystkich ich źródła powykrywać.

Dziś Szopka polska już się prawie zupełnie nie rozwija i z dniem każdym staje się rzadsza. Niekiedy jednak ponownie przekształca się i występuje w odmiennej formie. Naoczny tego

przykład udało mi się spotkać w czasie świąt Bożego Narodzenia w Olejowie, wiosce, leżącej obok Zborowa. Grupa chłopaków chodziła z „Herodem“, ale skład szopki tej, zarówno jak i jej tekst, był zupełnie różny od tych, jaki się spotyka w innych polskich okolicach. Trupę składa 9 osób, a mianowicie król Herod, 3 Królowie, Ułan, Kozak, Żyd, Firszt i Koza<sup>1)</sup>.

*(Wchodzą, rozpoczynając przedstawienie odśpiewaniem następującej kolędy):*

CHÓR: Ze wschodu słońca  
Trzej króle jadą  
Naszemu Panu narodzonemu  
Korony kładą.  
Jeden da mirę  
Drugi da kadzidło  
Trzeci złoto,  
Trzymali oni  
W moc Korony  
Wszystkie trzy za to.  
A Herodowi, a złośnikowi  
Znać niedawali,  
Gdy się król Herod o tem dowiedział  
O tej powieści,  
Kazał wyrębać maluśkie dzieci  
Po całym świecie.  
A Matka Boska z Panem Jezusem  
Gdy usłyszała  
Aż do Jęgiptu z Nim uciekała.  
Biegła przez pole,  
Biegła przez rolę,  
Chłop pszeniczkę siał.  
»Daj-że ci Boże  
Szczęście i zdrowie,  
Jutro będziesz żął«.  
Oj leci, leci  
Król Herod z mieczem  
W polu po łące,

<sup>1)</sup> Tekst podyktował mi w r. 1912 po przedstawieniu jeden z uczestników tej szopki, 13-letni Mikołaj Łuciov.

Zdybuje chłopka  
W polu robiący.  
»Oj czyś nie widział  
Jakiej niewiasty  
Z dzieckiem bieżący?«  
»Widziałem królu,  
Widziałem panie,  
Jak pszeniczkę siał.«  
»Bodajże-ż tobie  
Kat głowę zeciał,  
Czemuś znać nie dał«.

Winszujemy !

HEROD : Winszujecie ?

JEDEN Z CHÓRU : Po kolendzie

Tu Maryja z dzieckiem przybędzie.  
I my tu przybyli ze swojej ochoty,  
Abyście podawali choć po dwa, trzy złote.  
Nie jest to rzecz przymuszona, ale z łaskawości  
A Pan Bóg wynagrodzi z wysokości.  
Dobry wieczór.

3 KRÓLOWIE : Dobry wieczór, dobry wieczór.

HEROD : Moi mili panowie, skąd pochodzicie ?

3 KRÓLOWIE : Ze wschodu słońca.

HEROD : Kogo szukacie ?

3 KRÓLOWIE : Jezusa narodzonego,  
Przez pańskie pieśni chwalonego.  
Chwalmy Boga naszego,  
Dziś nam narodzonego.

HEROD : Który król Boga szuka niech mi się tu ukaże.

I KRÓL : Jestem sobie Król Alper z zachodniego kraju. Słyszałem  
albowiem, że się Pan Jezus w Betlejem narodził. Ptaszki  
w powietrzu, a ryby w wodzie chwaliły go i ja go też  
chwałę i z uszanowaniem pokłon oddaję.

HEROD (zwracając się drugiego króla) : Chciałbym się dowiedzieć,  
co tyś jest za król ?

II KRÓL : Jestem sobie król Melcher z zachodniego kraju. Albowiem  
słyszałem, że się w Betleem mieście nowy król narodził.  
Ptaszki w powietrzu latają, a ryby w wodzie Boga wy-  
chwalają i ja go też chwałę i z uszanowaniem pokłon  
oddaję.

- HEROD: Chciałbym się dowiedzieć, co tyś jest za król?
- III KRÓL: Jestem sobie król Baltezer... (*i t. d. jak drugi*). A chciałbym się dowiedzieć, co tyś jest za król.
- HEROD: Jak ty się śmiesz pytać, co ja jestem za król. Jestem król Herod. Jakem jechał na pańskim koniu i przez pański las, to się podemną ziemia i niebo trzęsła. Bójcie się mnie.
- KOZAK I UŁAN: Jak my się ciebie mamy bać. Cośmy widzieli, cośmy słyszeli, tośmy do świętej biblii zapisali.
- KOZAK: Jestem sobie kozak rodowity. Mam na sobie srebrny, złoty czak wybity. Na to potrzebuję żyda arendarza.
- UŁAN: Kozak! Czapka!
- KOZAK: Słucham pana!
- UŁAN: Zawołaj żyda arendarza.
- KOZAK: Żydzie, idź do pana, Żydzie, idź do pana, Żydzie, idź do pana. Ja ci mówię wyraźnie, idź do pana. Psia cię babka za-telepana.
- ŻYD: Ty moi babki nie tełypaj,  
Moje babki byli z pańskiego rodu,  
Nie chcieli robić, taj zdechli z głodu.  
Słucham pana.
- UŁAN: Zakolędowałbym sobie moi panowie, kiedy wódki nie ma.  
do kołedy tłustów nie ma. Już po kołendzie. Żydzie!  
Jakiś miał majątek?
- ŻYD: Miałem kamienice,  
Pod kamienicami piwnice,  
Pana Bebelisa (?) świnię powaliły.
- UŁAN: Jaki był mocny?
- ŻYD: Z oczeretu słupy,  
Ze słomy łaty,  
Nitkami poszyty.  
Spodobało się panu?
- UŁAN: Potańcuj sobie żydzie.  
(*Muzyka gra a Żyd śpiewa i tańczy*):
- ŻYD: Jak dzień, tak dzień, tak bim, bam,  
Jak pan mówi — tak ja gram,  
Jak pan smyczkiem, tak ja nogę —  
Łupu, cupu, po podłogę.  
Wid koły toj świt nastaw,  
Szczę żyd w szabas ne hulaw.

(*Koza zdecha*)

KOZAK: Żydzie, koza zdechła! Żydzie, koza zdechła!

ŻYD: Moja koza żyje. Ach, Boże mój! Ani kawałka ducha! Ktoby mi obratował kozę?

UŁAN: Idź do pana firszta.

ŻYD: Gdzie jest pan firszt?

FIRSZT: Ja jestem pan firszt. Zapłać mnie.

ŻYD: Nie mam pieniędzy.

FIRSZT: Idź sobie pożyczyć, albo wyprosić.

(*Żyd zbiera teraz ze skarbonką na odratowanie kozy. — Koza wstaje i ponownie straszy widzów*)

UŁAN: Już koza odżyła. Teraz sobie żydzie potańcuj z kozą.

(*Żyd tańczy z kozą, poczem śpiewają chórem ciekawą piosenkę żołnierską*):

Jak ułana zawierbują,  
Złote góry obiecują;  
Uczą jego zecerować,  
Jeszcze lepiej jak tańcować.  
Uczą jego ezecyrki,  
Jeszcze lepiej jak spacerki.  
A gdy ułan z konia spadnie,  
Oni jego nie żałują,  
No nogami potratują.  
Widzą jego nieżywego,  
Wołają doktora do niego.  
Doktor każe trumnę zrobić,  
Jego ciało w trumnę złożyć.  
A za jego marne lata  
Zagrają mu tromtatata.

(*Poczem śpiewają*):

Tamburije, Tamburije  
Nasz sam cisar, win maszeruje.  
Wiwat, wiwat już idziemy,  
Za kolędę dziękujemy  
A na drugi rok w ten czas przyjdziemy.

W powyższym sposobie przedstawienia nastąpiła kompilacja motywów szopki z typem przedstawienia „Heroda“, a nawet z „turoniem“ — odbywa się bowiem nie tylko scena Heroda i Trzech Króli, ale i Żyd kłóci się z Kozakiem i Ułanem, jak w szopce. Weszła też do tego widowiska koza, z którą po

innych wsiach chłopcy chodzą oddzielnie, tu zaś włączona została do akcji. Grę przeplatają chłopcy śpiewem kolend i piosenek, a z tych wstępna śpiewka o ucieczce Najśw. Rodziny do Egiptu kryje znaną legendę o tym cudzie Matki Bożej, wskutek którego chłopu wyrasta pszenica tuż po zasianiu. Podobny wypadek, bardzo zresztą rzadki, spotykamy w szopce lubelskiej podanej przez I. Wołanowskiego <sup>1)</sup>).

Tekst powyższy — to jeden z licznych dowodów na to, że twórczość ludowa do dziś jeszcze przekształca dawniejsze formy, a tworzy nawet rzeczy nowe. Tem bardziej, że nieraz trafi się dłoń ofiarna nauczyciela na wsi, czy akademika na guwernerce, który na podstawie ustalonych już tekstów etnograficznych odradza formę dawno zapomnianej szopki. Tak zwyczaj, zamarły prawie, odżywa z nową siłą.

A teraz na zakończenie godzi się może zapytać, skąd to pochodzi, że między postaciami jasełkowymi a ludem, który je tworzy, istnieje taki węzeł idealnej sympatii, dlaczego wieśniacy zastęp widzów radował się zawsze sromotnym końcem kukielki Herodowej, która istotnie wywierała największe wrażenie. Oto patrząc na zabawne podskoki i słuchając drwin — lud niejako sam p r z e m a w i a ł przez te ruchome karykaturki. Zagraniczne maryonетки nie darmo cieszyły się tak wielkiem powodzeniem u ludu, którego przygniatały różne ciężary, wynikłe ze społecznego ustroju; radował się więc kmiotek, gdy figurka, drwiąc ze wszystkiego i wszystkich, tłukła kijem tyrańskich przedstawicieli władzy i społeczeństwa. Radował się nędzarz, gdy patrzył na zręcznego poliszynela, umiającego zawsze zdobyć pieniądze i zawsze pokonać dyabła. W Polsce — lud, mniej oświecony, nie śmiał dotknąć satyrycznie ustroju społecznego, nie śmiał oponować przeciw ustalonemu porządkowi rzeczy. Polska szopka w zasadzie pozostała w przejściowym, świecko-religijnem stadium, lecz i tu pod jednym względem zaznaczyło się usposobienie ludu, choć może nie tak wyraziście, jak za granicą. Lud, radując się ze śmierci Heroda, cieszył się nie tylko dlatego, że ginął wróg Chrystusa i wielki grzesznik, ale i z tego powodu, że spotykała kara możnego b o g a c z a. I w niektórych szopkach lud wyraźnie podkreślał ten rys jako zasadniczą

<sup>1)</sup> Wiśła X, s. 478. Por. Pastorałki i kolędy częstochowskie Kohna i Oberfelda z r. 1893, s. 293. Zresztą Dähnhardt, Natursagen, t. II, s. 61 i nast.

winę Heroda, a nawet, jak twierdzi Wójcicki, występował w nich osobny typ nadętego bogacza, chcącego się okupić śmierci, która nie daje się jednak przebłagać i ścina mu głowę. Ta niechęć do możnych przejawiała się w naszej szopce jednak dość rzadko, przeważnie poprzestawał ten ludowy teatr na przedrzeźnianiu żydowskiego żargonu, wyśmiewaniu głupoty mężczyzn i kłótności niewiast <sup>1)</sup>).

## II.

### Intermedya.

Na tle poważnego, teatru religijnego spotykamy cały szereg pierwiastków komicznych, nieraz nawet dość rubasznych. Odbijają one tak silnie od widowiska samego, że fakt ten od dawna już zwrócił uwagę wielu badaczy w kierunku pochodzenia, zdawałoby się napływowych pierwiastków.

A że pozornie obce wtręty spotykamy już we wzorach ła-cińskich i ich dalszych odblaskach, we Francyi, Niemczech, Włoszech etc., więc na tem tle ogólnoeuropejskiem musimy przedewszystkiem szukać wyjaśnienia.

Zagadnienie powyższe starano się rozwiązać n. p. zrazu w ten sposób, że źródeł owych motywów doszukiwano się poza kościołem i poza samym dramatem. Twierdzono n. p. w odniesieniu do teatru starofrancuskiego, że pierwiastki komiczne miały napłynąć z zewnątrz, ze źródeł średniowiecznych francuskich „fabliaux“. A skoro motywy komiczne zostały zupełnie dowolnie doczepione, więc też i pod pseudoewangelicznymi postaciami dopatrywano się wspomnień dawnych uciesznych fa-cecyi.

Pogląd ten utrzymywał się przez dłuższy czas prawie powszechnie. Mimo to trudno mu przyznać słuszność, bo gdy się zestawi i porówna wszystkie dane, wyjdą naoczas na jaw wcale zasadnicze sprzeczności. Przypuściwszy bowiem, że w pewnym okresie dokonał się przyrost elementu komicznego, należałoby chyba przyjąć, że wszelkie źródła i ślady przeobrażenia zaginęły. W rzeczywistości nie mamy żadnych dowodów na to, że pierwiastki komiczne, zawarte w misteryach śre-

<sup>1)</sup> Matuszewski Ign. Bohaterowie jasełek, Tygodnik ilustr. 1897, 1, s. 12, 32, 48, 89, 109, 135, 153. Tenże, Filozofja jasełek. Upominek na cześć E. Orzeszkowej. Krak. 1893 s. 412.

dniowiecznych, istniały oddzielnie w XII i XIII wieku. W przeciwnym razie byłyby się nam dochowały może najbardziej typowe komiczne dyalogi z misteryów, a więc tak częste sceny lekarza ze służącym, albo handlarza wonnościami z żoną i synem.

Tymczasem dokładniejsze przyjrzenie się wewnętrznej budowie średniowiecznego misteryum, pozwala nam ustalić fakt, że pierwiastki owe wynikły z samych utworów, nie były zaś ich zewnętrznym przyrostem. I możemy rzeczywiście stwierdzić, że z „czterech wierszy“ tekstu apokryficznego powstał na scenie średniowiecznej cały orszak magów, pasterzy, żydów, żołnierzy, wykładowcy snów, akuszerki. Około żłóbka zrobiło się nagle gwarno i rojno. Nie dziw więc, że i swoboda większa wnet się rozigrała, a z nią wraz i śmiech bardziej pusty.

Rozwój scen komicznych od drobnych zawiązków aż do wielkiej bufonady, ilustruje nam doskonale tekst misteryum na Boże Narodzenie (z XII w.) przechowany wśród rękopisów Biblioteki monachijskiej. W misteryum tem toczą zawzięty spór chrześcijanie i żydzi, jedni pod wodzą św. Augustyna, drudzy pod kierunkiem Archisynagoga. Przeciwnicy prawdziwej wiary, przedstawieni w świetle arcykomicznem, wchodzą na scenę z wielkim gwarem, sam Archisynagogus wyprawia ciągłe hałasy, bije o ziemię nogą i łaską, dyskusya zaś jego z św. Augustynem jest nader ucieszna.

Z biegiem czasu liczba tych komicznych postaci coraz się powiększa. Więc przedewszystkiem postać Heroda; nadawała się ona doskonale do wywoływania wesołych momentów. Często spotyka się też typ syna Herodowego.

W innych utworach jest takim typem wesołym poseł, uskarżający się ustawicznie na dolegliwe kurcze żołądkowe. Postaciami w misteryum niewątpliwie najważniejszymi są atoli magowie i pasterze.

Mogłoby się pozornie zdawać, że magowie mają odtwarzać typy poważne, zwiastujące jedynie dobrą nowinę. I oni jednak w niektórych misteryach, jak n. p. w rękopisie z Montpellier, występują w komicznem świetle, gdy mówią niezrozumiałym bełkotem, mającym naśladować mowę wschodnich ludów.

Pasterze przedstawiają zrazu charaktery poważne. Niedługo atoli typ ich przekształca się i już w utworach Herrady de

Landsberg, a jeszcze bardziej w przeróbkach XIV i XV w., rola pasterzy jest wybitnie komiczna. Odtąd prawie zawsze w misterjach o Bożem Narodzeniu, przed ukazaniem się aniołów, zabawiają pastuchy widzów wyprawianiem różnych ucieśnych figlów. W jednej ze sztuk n. p. dowcipny pastuszek umazał śpiącemu towarzyszowi dłonie błotem, zbudził go następnie a publiczność średniowieczna niepomiernie się radowała, gdy zaspany pasterz przecierał tak usmarowaną ręką oczy, oszpecając sobie tem samem całą twarz.

Sceny z pasterzami doznają z czasem ciekawej przemiany. Doszedłszy do pewnego stopnia rozwoju, wyodrębniają się z dramatu liturgicznego, a ostatecznem odgałęzieniem religijnego repertuaru staje się dramat pasterski, o zabarwieniu poniekąd świeckiem. Pasterze rozprawiają w wyszukanych słowach o przeróżnych rzeczach, które odbiegają zupełnie od Ewangelii, misterjów o Bożem Narodzeniu, a zapowiadają już artyzm Guariniego, czy Racana. To jednak, gdy się ten już przekształcony dyalog pasterski zestawia z motywami dawnych misterjów, stwierdzić będzie można mimo wszystko ciągłość tradycyi literackiej w misterjum średniowiecznem od XI wieku aż po XV.

Tak więc dyalog pasterski już to szlachetnieje i udoskonala się, już to zmienia w rubaszne, pełne rozgłośnego śmiechu intermedyum; oba typy możemy spotkać w naszym teatrze ludowym, do typu pierwszego zbliża się widowisko „pastuszków“ czy „Staszków“, do typu drugiego zaś ucieśne dramaty, które pozostają w ścisłym związku z teatrem staropolskim.

W jasełkach krośnieńskich z r. 1661 ogłoszonych przez dr. Kręka<sup>1)</sup> występują postacie pasterzy Kuba, Dameta, Matys i in. obok Maryi, Józefa i Aniołów. A tych samych prawie bohaterów spotykamy w gminnym dramacie polskim wydanym przez Karola Mátyása<sup>2)</sup> z Sosnowic pod sławną Kalwaryą zebrzydowską. Górale w widowisku tem zowią się również Kuba, Dameta, Matys. Także zaś i teksty oba wykazują dość wiele pokrewieństw, by pewną wzajemną zależność przypuścić.

W niezbadanym dotąd rękopisie petersburskim z początku XVIII wieku znajduje się Drama de nativitate Jesu Christi, złożone

<sup>1)</sup> Dr. Franciszek Kręek, Jasełka krośnieńskie. Przegląd powszechny. 1899 t. IV. S. 389—418.

<sup>2)</sup> Karol Mátyás, Dramat gminny polski. Wisła I. (1887) s. 20, 62.

z siedmiu aktów i zaczynające się sceną pasterską z satyrycznie przewanymi pasterzami Maścibrzuch, Nierobot i Drzymała<sup>1)</sup>. Przypuszczam, że tekst ten musi pozostawać w pewnym związku z intermedyami ludowymi, jakie znamy z Radłowa<sup>2)</sup>, gdzie występują podobnie przewani pasterze, Siwykuba, Maścibrzuch, Furgoł, Cędzimlik, Sufla.

Prof. Windakiewicz<sup>3)</sup> podał w swem dziele cały szereg karnawałowych moralitetów, których liczne ślady pozostały w twórczości ludowej. Szczególnie ulubione sztuki bachiczne, grywane w t. zw. ostatki ze stałymi typami, jak Łapikufel, Gryzidzban, Moczygęba, Liziczop, Skoczyłas, przechowały się w niektórych naszych „betlejkach“, n. p. w powiecie lidzkim gubernii wileńskiej<sup>4)</sup>.

Występują trzej pasterze, Matys, Moczymorda i Koliban<sup>5)</sup>, a dialog ich przypomina zupełnie dawne karnawałowe igraszki.

Resztki tych uciech mięsopustnych przetrwały zresztą u ludu, jak na to wskazał już prof. Windakiewicz<sup>6)</sup>. W Krakowskiem i Lubelskiem pojawiają się jak w XVI w. kompanie chłopców, nazywających się bachusami lub bekusami. W Krakowskiem urządzają tylko krzykliwą maskaradę, w Lubelskiem zaś ubierają jeszcze Bachusa, dając mu do ręki kwartę na kij i sadzając go na becze, którą ciągną na sankach i zajeżdżają z nią do bogatszych gospodarzy<sup>7)</sup>.

A czasami przechowało się nawet intermedyum w całości<sup>8)</sup>, jak historia chorego chłopca na gardło, któremu doktor ząb wrywa, by go z urojonej słabości wyleczyć. W Grybowie i Radomiu jednak zmienia się lekarz w bardziej popularnego cyrulika.

<sup>1)</sup> Morozow, Istorja ruskago teatra s. 90, por. Windakiewicz, Teatr ludowy w dawnej Polsce s. 41.

<sup>2)</sup> Dr. Władysław Semkowicz, Boże Narodzenie w Radłowie. (Powiat brzeski). Lud X, s. 157, Franciszek Gawętek, Boże Narodzenie w Radłowie. Lud XIV s. 136.

<sup>3)</sup> Windakiewicz, Teatr ludowy s. 145—168.

<sup>4)</sup> Jerzy Iwanowski, Betlejki w powiecie lidzkim gubernii wileńskiej. Wisła XV. S. 403—406.

<sup>5)</sup> W Grybowie przedstawiają intermedyum Pana ze sługą, któremu na nazwisko również tak częste dawno „Piwolubski“.

<sup>6)</sup> Windakiewicz Teatr ludowy. S. 167.

<sup>7)</sup> Kolberg, Lud. V, 263, XVI, 113, Zbiór wiadomości, XIV, 3, s. 63—7.

<sup>8)</sup> Windakiewicz. S. 175, Zbiór wiad. X, 179, Wisła VIII, 285.

Intermedyum z komiczną figurą pielgrzyma <sup>1)</sup>, który nosi przy sobie relikwie tak drogocenne jak

pas od Adamowego kozucha,  
którym popasywał swojego brzucha,  
Oto gałka z laski Kaina,  
który zabił swego brata.  
A oto czapka Noego,  
A oto okulary Abrahama starego etc.,

również musi mieć źródła swe w dawnym repertuarze. Pielgrzym pojawiał się na scenie staropolskiej dość często, a więc n. p. w Rozmowie podróżnych z Jeruzalem do Emaus Kaspra Miaskowskiego <sup>2)</sup> czy wreszcie w nieznanem bliżej intermedyum, o którym czytamy w „Memoryale Kościołów Parochiey Milowskiej y Rayczańskiej“ <sup>3)</sup>: „Roku 1713 d. miesiąca sierpnia, nowe bractwo św. Barbary do kościoła milowskiego introdukowano... przeciwko był theatrum we środku prawie kompaniey, na tym intermedyum do materyey służące było, to jest były osoby: Pielgrzym i Angieli dwa“.

Wreszcie kobyłka radłowska <sup>4)</sup> kończy się sceną, również o charakterze podobnym. Występują: ojciec z synem i szlachcic. Treść obraca się w stereotypowem kole bijatyki i kłótni.

Z powyższych przykładów wynika, że dzisiejsze widowiska ludowe pochodzą w prostej linii od dawnego szkolnego teatru polskiego. Zależność tę trudno niestety dziś jeszcze dokładniej zaznaczyć, bo brak dotąd wydania kompletnego zarówno źródeł jak pozostałych fragmentarycznych resztek.

Na zakończenie wspomnę jeszcze w tym rozdziale o naszych gregoryankach <sup>5)</sup>, które pierwiej były prawie widowiskiem dramatycznym i w tej postaci po ostatnie czasy nieraz się przechowały. Więc np. w Jedlni <sup>6)</sup> „z odwiecznych czasów studenci tutejsi do niedawna zachowywali zwyczaj chodzenia po gregorkach“. Jeden ubierał się za biskupa, dwaj za księży, a czwarty za sługę kościelnego. Ubiory mieli klejone z papieru.

<sup>1)</sup> Jerzy Iwanowski, *Betlejki*. Wisła XV, s. 406.

<sup>2)</sup> Windakiewicz, *Teatr ludowy*. S. 67.

<sup>3)</sup> Roman Zawiliński, *Intermedya wiejskie w Polsce na początku XVIII. wieku*. Świat. 1891 s. 561.

<sup>4)</sup> Fr. Gawełek. *Zwyczaje świąteczne w Radłowie*. Lud t. XIII, s. 135 i n.

<sup>5)</sup> Jan Karłowicz, *Gregoryanki*, Lud. II s. 198.

<sup>6)</sup> Kolberg, *Lud, Radomskie I*, s. 99.

W dzień św. Grzegorza, w marcu obchodzili przy dzwonku wszystkie domy i w każdym śpiewali:

»Ojcowie, matki  
Swoje miłe dziatki  
Do szkoły dajcie...  
Dajcież nam miód i na obwarzanki,  
Sprawimy sobie gregoryanki..«

Ubranemu za służbę kościelnego dawano do koszyka jaja i suszone gruszki polne. Drobna dziatwa ze wsi całej biegła za gregórkami, a wróciwszy do rodziców, napierała się, aby ją zaprowadzili do szkoły.

Podobnie w pow. przemyskim <sup>1)</sup> chłopcy przebrani za biskupa, księdza i Grzegorza chodzą po domach od nowego roku do 12. marca i zbierają do kosza chleb, jaja itp., oraz śpiewają.

»Gre gre gregoty,  
Dejcie chłopca do szkoły...«

Potem przemawia biskup: „A ja sobie zaczek, wylazem na krzaczek..“, po nim ksiądz wychwala cnotę, wreszcie Grzegorz opowiada, jak „pun profesor napisał na tablicy abecadło: a, ą, b, c, d, k i ko“; poczem śpiewają razem o Najśw. Panie, biskup mówi o śniadaniu, a Grzegorz kończy tak:

»Szanowne państwo.  
Powiadam wam racyjo:  
Mum na brzuchu wielgo turbacyjo;  
Powiedziałbym jeszcze,  
Ale mi się jeść chce«.

W innych stronach Polski <sup>2)</sup> zwyczaj ten jużto zaginął jużto ogranicza się do zwykłego śpiewania, kiedyś musiało to być intermedyum dłuższe i wcale ucieszne. Boć w onych minionych czasach mile widziano zawsze śmiech wesoły, choćby czasem rubaszny i wszelki żart krotochwilny, choćby nieraz zbyt swobodny a nawet i sprośny. Śmiech miał być jakimś ogólnym środkiem na wszelki ból i całe złe tego świata, miał nawet występki smagać i „czyścić obyczaje“. Nieznany był jeszcze

<sup>1)</sup> Zbiór wiadom. do antrop. kraj. XIII s. 64.

<sup>2)</sup> Konopka, Pieśni ludu krakowskiego s. 141, Pauli, Pieśni ludu polskiego s. 26. Kolberg, Mazowsze t. I, s. 127. Bieleś, Zwyczaj chodzenia „po Grzegorzu“ w Jordanowie i okolicy. Lud X s. 93, Kucz M., Gregoryanki. Wisła XIV, s. 73. Gustawicz Br. Gregoryanki. Lud. VII. s. 324.

modernistyczny dostojny pesymizm, a hasłem była Rabelaisowska zasada: „Śmiejmy się, bo śmiech to najistotniejsza właściwość ludzka“.

### III.

#### **Pobożne misterya o Męce Pańskiej.**

Już bardzo wczesnie pojawia się w Kościele katolickim dążenie, aby najbardziej zasadnicze prawdy i tajemnice wiary chrześcijańskiej unaocznić nieuczonemu pospółstwu możliwie plastycznie. Powstaje pantomina jako część kościelnego nabożeństwa i w związku z tem wytwarza się około X wieku, w święto wielkanocne, obrzęd liturgiczny, polegający na ustawieniu krzyża w Wielki Piątek przed ołtarzem i symbolicznem pochowaniu w grobie. Pantomina zaś przekształca się w misteryum wielkanocne z chwilą, gdy złączono z nią śpiew celebrujących duchownych, utworzony na podstawie słów ewangelii o przybyciu 3 Maryi do grobu Chrystusowego. W wieku XIII dramat ten przekształca się pod wpływem kultu Maryi; misteryum o Zmartwychwstaniu poprzedzają żale Matki Bożej u stóp Krzyża, około tej skargi grupuje się cała historia męki Chrystusowej i misteryum wielkanocne przemienia się na misteryum pasyjne.

Widowiska pasyjne rozszerzyły się wnet po całej Europie i budziły niezwykle zajęcie, robiąc na patrzących silne wrażenie.

Widok Zbawiciela uginającego się pod ciężarem krzyża, wywoływał okrzyki boleści i zgrozy, zarówno jak widok Bogarodzicy, oplakującej śmierć Najdroższego Syna, pobudzał do serdecznego żalu i rzewnych łez.

Zachwycony scenicznym przedstawieniem widz przenosił się myślą na wschód, gdzie przed kilkunastu wiekami odgrywał się w rzeczywistości krwawy dramat odkupienia. A gdy Zbawiciel, po przedstawionych cierpieniach i męce na górze Golgoty, zawisł wreszcie na krzyżu, prawdziwa rozpacz ogarniała wszystkich, rozjaśniały się zaś czoła dopiero wtedy, gdy Chrystus, zmartwychwstawszy, ukazywał się ze zwycięską chorągwią jako pogromca szatana.

Kościół przyczyniał się zrazu do uświetniania tych widowisk, oceniając ich doniosły moralny wpływ na widzów. Przyjął je też z całym repertuarem ówczesnym i polski teatr szkolny.

Do historii misteryum pasyjnego w Polsce mamy bardzo szczupłe wiadomości. Misterya znano z pewnością już w wieku

XVI, skoro wspomina o nich Rej w jednej ze swych fraszek. Różnorodnie przedstawia się charakter tych widowisk w Polsce. Najczęstsze były dewocye postne o charakterze ściśle ascetycznym i officya wielkotygodniowe. Właściwe misterya wielkanoce były znacznie rzadsze u nas. Prof. Windakiewicz <sup>1)</sup> w swem studyum o teatrze ludowym zdołał zaledwie cztery wymienić. Wedle wszelkiego prawdopodobieństwa przyczyna tego leży w ogólnem ubóstwie właściwej twórczości dramatycznej ludowej polskiej, w braku umiłowania tej sztuki.

Na podstawie przeróżnych świadectw pośrednich i bezpośrednio zachowanych materyałów można przypuszczać istnienie widowisk pasyjnych w Polsce już w wieku XIV, o ile będziemy polegać na wzmiance mistrza Mikołaja w jego łacińskim poemacie. Ogólny rzut oka na cały zachowany dotąd materyał pozwala sądzić, że w XVI w. znano już prawdopodobnie sześć scen odrębnych z misteryum pasyjnego i rezurekcyjnego, mianowicie procesyi kwietnej, lamentów Maryi, scenę z Judaszem, w otchłani, rezurekcyjną i zjawienia się w Emaus.

Widowiska te rozpowszechniły się do tego stopnia, że grano je nietylko po miastach, ale i po wsiach. Różna była ich objętość, były niektóre krótkie, jednodniowe, bywały też i długie, cykliczne, kilkudniowe. Sławny był np. dyalog dominikański rzekomo około r. 1533 <sup>2)</sup>, którego przedstawienie trwało cztery dni — poczynało się w Niedzielę Kwietną prologiem, przedstawiającym wjazd do Jeruzalem Chrystusa, a kończyło się pogrzebem Zbawiciela. Sto ośm scen składało się na całość, a w przedstawieniu brała udział ogromna ilość osób. Nieraz jednak i po wsiach klecono szope, a żaki szkolne dawały uroczyste przedstawienia. Przyjmowano ich bardzo chętnie, ludność zaś wiejska dopomagała nawet często w tych arcy-pobożnych imprezach.

Z czasem pierwotny charakter onych pobożnych misteryów począł się zniekształcać przez zbytnią wybujałość pierwiastków komicznych, nieraz dość grubych i rubasznych. Nie dziw więc, że już w r. 1603 zakazał odgrywania misteryów biskup Maciejowski, a wreszcie zapadła uchwała Kongregacyi rzymskiej w r. 1685, zabraniająca przedstawiań dyalogów i misteryów po kościołach. Pozbawione opieki Kościoła poczęły

<sup>1)</sup> Teatr ludowy. S. 74 i nast.

<sup>2)</sup> Windakiewicz, Teatr ludowy s. 105.

widowiska zwolna upadać, cios jednakże ostateczny zadały im Gorzkie Żale, które dla uczuć nabożnych zupełnie wystarczały. Lud zadawał się odtąd grobem i strażą przy nim, oraz śpiewami, wyrzekł się natomiast akcyi, mimiki, dekoracyi.

Z początkiem XVIII wieku misterya zupełnie zniknęły, nawet pamięć o nich zatarła się. Tradycya ludowa przechowała z całego dawnego repertuaru bardzo niewiele śladów. Jako daleki ślad pierwotnej sceny z Judaszem można uważać zwyczaj włóczenia bałwana Judaszowego po ulicach w Wielki Czwartek, znany powszechnie po wsiach naszego Powiśla, a zwłaszcza w dawnej Sandomierszczyźnie <sup>1)</sup>. W Warszawskim <sup>2)</sup> robiono w Wielki Piątek bałwana na podobieństwo człowieka, przybierano go w stare łachmany, kładziono mu w zanadrze worek z 30 kawałkami szkła, jakoby tyłuż srebrnikami, a powtarzając imię Judasz! Judasz! wodzono po ulicach miasta czy wioski wśród bicia i obelg, poczem palono na stosie albo też topiono. W Brzezinach np. robią Judasza, małego jak dziecko, w koszulkę go ubierają i trzymają w kościele przez Wielką Środę i Wielki Czwartek. Podczas nabożeństwa siadają z tym Judaszem na ławce, w Wielki Piątek przywożą go na taczkach do kościoła i umieszczają pod chórem, a po jutrzni obwożą trzy razy za wielkim ołtarzem, wreszcie zawieszają na drzewie cmentarnem, albo, wracając do domu, wrzucają żydom do sieni <sup>3)</sup>. Zabawa ta znana już była za Stanisława Augusta — wspomina o tem Zabłocki: „o Judaszu w miechu, co go żaki z kościoła pędzą w Wielki Czwartek“ <sup>4)</sup>. Cały ten obrzęd przypomina niejednokrotnie odbywający się mniej więcej w tym samym czasie prastary zwyczaj topienia Marzanny: w wielu wypadkach musiało zająć pewne wzajemne oddziaływanie.

Tak też refleksem dawnej sceny złożenia do grobu jest zwyczaj stawiania rzeczywistej straży przy grobach, przechowany do dziś w niektórych okolicach <sup>5)</sup>. „Rycerze“ występują tam w strojach stylowych, pancerzach i hełmach, z grzebieniami

<sup>1)</sup> Windakiewicz, Teatr ludowy. S. 111.

<sup>2)</sup> K. Wł. Wójcicki, Wielkanoc, Tygodnik ilustr. I s. 246. Tenże. Judasz, Tygodnik ilustr. 1864 t. IX, s. 59.

<sup>3)</sup> Zbiór wiad. do antr. kraj. X, 3, 68.

<sup>4)</sup> Sarmatyzm II, 1.

<sup>5)</sup> K. Hoffmann, Rycerze przy grobie Chrystusa. Wisła XI, s. 224. Wł. Flaczyński, Rycerze przy grobie Chrystusa. Wisła. XI s. 416.

z piór, uzbrojeni w halabardy. Jest ich 12-tu. Dowódca wyróżnia się purpurowym płaszczem, złotym hełmem z długim czarnym pióropuszem, oraz szerokim mieczem. Prócz strzeżenia grobu asystuje straż w komplecie przy mszy w pierwszy i drugi dzień Wielkiej Nocy, oraz po dwóch z dowódcą na czele przeprowadzają księdza do kazalnicy i z powrotem. Cała ceremonia jest niezawodnie pozostałością po grze rezurekcyjnej. Dawne te pierwiastki przebijają się jeszcze wyraźniej w zwyczaju przedwielkanocnym w Krakowskiem, gdzie w przedostatni tydzień Wielkiego Postu chodzą po domach chłopcy, nieraz nawet z odległych wsi, przybrani na głowie we wstęgi różnokolorowego papieru, z takiemiż szarfami i pasami, i wstępując w dom śpiewają lub deklamują rozmaite piosenki czy wiersze, które są wyraźnie refleksem dawnych żakowskich oracyi. Lud sam nazywa ich żaczkami i utrzymuje, że to tradycje po żakach krakowskich.

Oracye żaków wogóle przetrwały znacznie dłużej od dyalogów. Czytamy o nich jeszcze u ks. Kitowicza:

„W Kwietnią Niedzielę po nabożeństwie, młodzież szkolna, uszykowawszy się we dwa rzędy w kościele, miała oracyę wierszem, następnie prawili perory o śledziu, o poście, biedzie szkolnej, kołaczach i plackach poświęconych. Po nich wysuwały się chłopaki dorosłe miejskie, lub ze wsi przybyłe; poprzebierali się za pastuchów, pielgrzymów, huzarów, olejkarzy: jedni strój mieli ozdobiony pętlicami, z papieru złotego wysokie kołpaki, za oręż młotek na długim osadzony kiju; inni wąsy przyprawne i brody z konopi, infuły z papieru, obuchy i szable drewniane. Oni także zdobywali się na różne oracye, lecz gdy takowe wiersze i mowy, przez lichych częstych poetów i oratorów napisane, śmiech tylko wzniecały, zabronił ich wizytator misyonarzy, ks. Śliwicki. Potem tylko po domach prywatnych bywały oracye chłopców, którzy co trzeci wyraz uderzali młotkiem o podłogę, włóczyli się i po domach warszawskich po kilkunasztu razem“ <sup>1)</sup>.

Istniał też gdzieś w Polsce zwyczaj odbywania procesyi. Na czele pochodu kroczył żak, przebrany za Chrystusa, w koronie cierniowej, z łańcuchami i dźwigał wielki krzyż, Cy-

<sup>1)</sup> Kolberg, Mazowsze. I s. 130.

reneusz dopomagał mu, a żołnierze judzcy płazowali szablami Zbawiciela, wołając: „Postępuj Jezu!“ <sup>1)</sup>).

W Kaliskiem <sup>2)</sup> znajdujemy ślady dawnych dewocyi w pieśniach wielkopostnych, jak np. Rozmowa Matki Boskiej pod krzyżem, lub śpiewy wielkotygodniowe w Radomskiem <sup>3)</sup>. Takim też echem wypada nazwać opis obrzędu zwanego „Pogrzebem pana Jezusa“ z Miechowa <sup>4)</sup>. Równie starożytną pieśń śpiewają przy wiosennym obchodzie „kogutka“ w drugie święto Wielkiej Nocy <sup>5)</sup>.

Tyle można zanotować śladów dawnych widowisk, jakie towarzyszyły radosnej dla świata chrześcijańskiego rocznicy Pańskiego Zmartwychwstania. Niektóre z nich przechowują się jeszcze dziś po wsiach, większa jednak część żyje tylko we wspomnieniach: opowiadają o nich dawne raptularze i pyłem oprószone kroniki.

#### IV.

### **„Zmiatanie łątra“ w czasie Wniebowstąpienia i Zielonych Świątek. Procesye Bożego Ciała.**

Widzieliśmy już w poprzednich rozdziałach, że średnio-wieczne widowiska teatralne rozwijały się przeważnie na religijnem podłożu. W tem tkwi zarazem tajemnica ich powodzenia. Osnute na tle kościelnej tradycyi, cieszyły się ogólnem zrozumieniem i co za tem idzie — powszechnem uznaniem. A lud mógł przechować tem łatwiej w swej pamięci te widowiska, które bardziej popularnego dotyczyły tematu, dlatego też przetrwały w większej liczbie opracowania motywów biblijnych, aniżeli Żywotów Świętych.

Widowiska nawiązywano oczywiście zawsze do świąt, a zależnie od stopnia „uroczystości“ świątecznego dnia, rozmaita była ilość i wystawa onych przedstawień.

W okresie powielkanocnym przedewszystkiem Wniebowstąpienie dawało sposobność do okolicznościowych misteryów. Li-

<sup>1)</sup> K. Wójcicki, Wielkanoc. Tygodnik illustr. t. V, s. 171. Kolberg, Lud. IX s. 131. Kolberg, Mazowsze. t. I s. 135.

<sup>2)</sup> Kolberg, Lud. XXIII s. 76.

<sup>3)</sup> Kolberg, Lud. XX s. 97.

<sup>4)</sup> Gazeta Świąteczna 1894, nr. 692.

<sup>5)</sup> Kolberg, Mazowsze. t. I s. 143.

teratura zagraniczna posiada też cały szereg podobnych utworów od XV. wieku począwszy i tak, we Francji znajdujemy je od r. 1416, we Włoszech od r. 1439, później także i w Niemczech. W Polsce święto to nie wywołało, zdaje się, żadnych dramatycznych opracowań, dotąd przynajmniej nie udało się ich istnienia wykazać, mimo że znajdowały się pewne rodzime pierwiastki w postaci ciekawych zabaw ludowych, t. zw. „zmianiania łotra“, które mogły być zawiązkiem teatralnych widowisk. Tem bardziej, że w tych właśnie ludowych igraszkach mamy tak znaczną dozę pierwiastku dramatycznego, że nieraz chciałoby się mimowoli dopatrywać w onym zwyczaju resztek dawnych zaginionych widowisk. Wobec braku jednak jakichś bliższych pozytywnych szczegółów, trudno kwestyę stanowczo rozstrzygnąć.

Tradycja polska stosunkowo dość dawno o tej zabawie ludowej wspomina. Już Sarnicki w swych rocznikach nadmienia, iż w r. 1402 na uroczystości Wniebowstąpienia, w farze poznańskiej, chłopacy podnosili w górę figurę Zbawiciela, a ze szczytu świątyni strącali dyabła w postaci smoka. Opowiada też o tym zwyczaju Rej w Postylli, że za jego czasów uważano sobie za religijną zasługę, „jeśli w dzień Wniebowstąpienia kto Jezusa lipowego powrozem, jako złodzieja do nieba wciągnął, a dyabła z góry zrzucił, a potem z nim po ulicach biegał“. Trzeci przykład włóczenia bałwana, wyobrażającego dyabła, po rynku krakowskim, podaje nam Skarga w r. 1592 w „Upomianiu do ewangelików“.

Ta ludowa uciecha przechowała się w wielu okolicach po dziś dzień; przypomina n. p. Kolberg <sup>1)</sup>, że lud mazowiecki, zwykle po nabożeństwie, zwłaszcza chłopcy i parobczaki, „dyabła ze słomy, obszytego w chusty, włócząc po ulicy, nawoływali, a kijmi go tłukli i w rzecę potem topili“. Może dlatego, dodaje dowcipnie Kolberg, aby nie wstąpił w babę, według znanej powiastki: „W piwo kwas, robak w mięso, a w babę dyabeł“.

Gołębiowski opisał podobny zwyczaj z okolicy Siedlec, praktykowany w drugi dzień Zielonych Świąt. Gromada chłopców pędzi wołu, na którym przywiązany bałwan, wypchany słomą, w siermiedze, czapce i butach.

<sup>1)</sup> Mazowsze t. I, s. 158, Kolberg, Lud V, s. 273, XV, s. 11.

O ile Wniebowstąpienie nie przyniosło żadnego realnego „zysku“ polskiemu repertuarowi teatralnemu, o tyle święto Bożego Ciała zdołało wywołać szereg opracowań, z których trzy teksty znajdują się w znanym kodeksie Bibl. Krasińskich, opisanym wyczerpująco przez prof. Windakiewicza <sup>1)</sup>. U ludu jednak misterya te nie przyjęły się zupełnie; wystarczyły im uroczyste przepyszne procesye, które należy na tem miejscu, choć ogólnikowo, omówić, ponieważ zawierają w sobie liczne pierwiastki dramatyczne, a zagranicą, w wielu wypadkach, wpłynęły nawet na rozwój misteryów.

„Boże Ciało“ ustanowiono w r. 1264, a że święcenie jego przypadło w najpiękniejszej porze roku, więc nadarzała się tu dla kościoła doskonała sposobność oddziaływania na szerokie masy, przez wyposażenie uroczystości w całą świetność i przepych. Jednocześnie mógł lud urządzać podczas samej procesyi wspaniałe pochody w kostyumach i z posągami, obwożonymi na kosztownych rydwanach, powszechnie ulubionych, bo sięgających niejednokrotnie jeszcze pogańskich tradycji.

Podobnie jak w widowiskach zapustnych, tak i w procesyi Bożego Ciała zrazu jadą na wozach ukostyumowane grupy, jako pewnego rodzaju żywe obrazy, alegorye z odpowiednimi napisami, mające wyobrażać różne historie biblijne. Z biegiem czasu grupy te z a t r z y m u j ą s i ę, przedstawiając w krótkości zaznaczone sceny. Później, na głównych miejscach, któremi procesya przechodziła, ustawiano nawet specjalne rusztowanie i odtwarzano na nich religijne widowiska, przez to ukształtowały się ostatecznie widowiska teatralne Bożego Ciała, które odtąd, podobnie jak misterya pasyjne, wyodrębniają się od całego procesyjnego nabożeństwa. Przeróżne cechy brały udział w tych uroczystościach, a każdy cech występował ze swym specjalnym repertuarem, więc jedni popisywali się „Adamem i Ewą“, inni „Kainem i Ablem“ i t. d. Ze średniowiecznych widowisk tego rodzaju najbardziej charakterystyczne są t. zw. „Zerbster Processionen“ z r. 1507 i „Künzelsauer Frohnleichnamsspiele“ z r. 1479. Na podstawie obu tych tekstów możemy naocznie stwierdzić rozwój powyższych przedstawień. Zrazu były to bowiem zwykłe tylko objaśnienia żywych obrazów, później — już wyraźniejsze „dramaciki“, odprawiane na kilku stacyach, przy

<sup>1)</sup> Teatr ludowy, s. 114.

których zatrzymywała się procesya, a wreszcie z czasem — wyodrębnione, samoistne widowisko sceniczne.

I w Polsce również urządzano wspaniałe procesye. Duchowieństwo, zwłaszcza Jezuici, z wielką występowali paradą. Na ołtarzu ustawiano nieraz grupy młodzieńców, poprzebieranych za aniołów, a w procesyi brały udział wszystkie stany, urzędy i cechy, z żakami w komeżkach i dziećmi przystrojonymi za aniołków. Odgrywano też przy tej sposobności misterya, które zawierały przeważnie alegorye ze Starego Testamentu, historie Patryarchów i Proroków.

O ile jednak uroczystość urządzania procesyi przechowała się w ogólnych rysach po dzień dzisiejszy, o tyle widowiska zagięły bez śladu. Już XVIII wiek prawdopodobnie nic o nich nie wiedział. Kitowicz opisuje Boże Ciało jedynie w tych słowach:

„W Warszawie, za Augusta III., konfraternie kupieckie z cechami, to w niemieckim, to w polskim stroju, jaki oddziałowi któremu był właściwy, asystowały tej uroczystości. Dowódcy pierwszych mieli szpontony, szarfy, kapelusze, piórami strusiemii obłożone, polscy — buławy i kołpaki sobole. Każda kompania dawała ognia, za każdym razem salutowano chorągwiami. Celowali Niemcy zręcznem wywijaniem proporcami, Polacy — regularnem strzelaniem“.

W miejsce dawnego podniosłego nastroju — rozmodlonych gorąco tłumów, wciska się tu już pewien bezduszny chłód wojskowej „Kirchparady“. Prastary „sentyment“ ostał się do dziś dnia jedynie po wsiach, gdzie obrzędy uroczyste Bożego Ciała, pełne prostoty a pobożnego namaszczenia, przemawiają rzewnie do duszy każdego, kto im może towarzyszyć. Spracowane dłonie włościan niosą chorągwie, przystrojone dziewoje — kościelne ołtarze, dziatwa wioskowa sypie polne kwiaty pod stopy kapłana, postępującego pod skromnym baldachimem, a pieśń święta kłóci się ze śpiewem skowronka — zda się, jakby w tę uroczystą chwilę cała przyroda składała hołd swemu Stwórcy Przedwiecznemu...

## V.

### Misteryum rajskie.

W dzień Bożego Ciała przedstawiano niejednokrotnie utwór, który, ze względu na wielkie rozpowszechnienie, wymaga od-

dzielnego omówienia, tem bardziej, że nie był on specjalnie przywiązany do jakiegokolwiek święta, lecz grywano go w okresie od Narodzenia Pańskiego do Bożego Ciała, zwykle w połączeniu z cyklem innych podobnych widowisk. Utworem tym było dramatyczne opracowanie dziejów upadku pierwszych rodziców Adama i Ewy, zwane w Niemczech: „Paradiesspiel“.

Wprowadzenie tego motywu do całokształtu dramatycznych opracowań średniowiecznych można zrozumieć dość łatwo, gdy sobie uprzytomnimy, że wszystkie średniowieczne misterya są właściwie niejako pojedynczymi aktami wielkiego wszechludzkiego dramatu, w którym strącenie aniołów jest prologiem, upadek pierwszych rodziców zawiązaniem intrygi, a zjawienie się Odkupiciela — punktem kulminacyjnym tej akcji.

Tak zaś ściśle spojony utwór z całym repertuarem średniowiecznych widowisk, mógł być dowolnie grany nie tylko na czele widowisk Bożego Narodzenia, ale zarówno pasyjnych, jak wielkanocnych, czy też Bożego Ciała.

Dramat ten powstaje w XII. wieku, na wzorach łacińskich oparty, niebawem rozwija się jednak również i w językach narodowych. Tak mamy n. p. napisany po francusku przez Normandczyka w Anglii, utwór, przeznaczony do recytacji, a opatrzone w obszerne wskazówki łacińskie co do sceny i aktorów. Scena jest podzielona na raj, ziemię i piekło, w którym ciągle się dymi i uwijają się dyabły z wrzaskiem. Akcja postępuje dość wiernie śladem biblii, mimo to znacznie jest rozszerzona. Adam statecznie odpiera wszelkie pokusy; dyabeł odchodzi smutny, nic nie zdziaławszy i dopiero po narodzie z innymi zwycięża... przez Ewę. Następują żale Adama i wygnanie z raju — poczem związanych Adama i Ewę odprowadzają dyabli do piekła<sup>1)</sup>.

Widowisko doznało oczywiście z czasem przekształceń i rozszerzyło się w całej Europie. W Polsce również je odgrywano<sup>2)</sup>. We wspomnianym już wyżej rękopisie Biblioteki Kraśnińskich, zachowały się fragmenty takiego dawnego misteryum o Adamie, p. n.: „*De passione ob amorem ex illi parentum Jesu Christi*“. Tekst omawia upadek Adama i wypędzenie jego z raju. Wąż (serpens) kusi Adama do grzechu. Po skosztowa-

<sup>1)</sup> Klimke C., Paradiesspiel u s. Grundlagen. Bresl. 1902.

<sup>2)</sup> Windakiewicz, Teatr ludowy, s. 46.

niu owocu słyszy Adam straszny wyrok Boga — wypędzony, chciałby do raju wrócić, ale broni mu doń przystępu Cherubin i dopiero *Amor divinus* (*Miłość boska*) lituje się nad jego rozpaczą i obiecuje zesłać Odkupiciela. Głośna więc w obcych misteryach: „litigatio sororum“ (t. j. spór sióstr alegorycznych, wyobrażających miłosierdzie, pokój, sprawiedliwość i prawdę), dotycząca losów biednego grzesznika, przechowała się już tylko w drobnych resztkach. Zjawia się natomiast nowy obraz, a mianowicie bunt siedmiu grzechów głównych przeciw miłosierdziu Bożemu.

Podobnej treści musiało być misteryum Wojciecha Szychowskiego, dotąd znane jedynie z tytułu: „Śmiertelny upadek natury ludzkiej przez zerwanie jabłka“, wystawione w farze tarnowskiej, w r. 1709.

„Widowisko rajske“ musiało wywierać na lud wielkie wrażenie, bo przechowało się w jego tradycji do chwili dzisiejszej, oczywiście nie w swej formie pierwotnej, ale odpowiednio zmienione i przekształcone. Wiele scen wypadło, wiele innych dodano, wtrącono też liczne pieśni pobożne.

Pisma etnograficzne podają bardzo podobne do siebie teksty z różnych stron Europy, których analogia okazuje się zupełnie zrozumiała wobec tego faktu, że wyrosły one ze wspólnego pnia — średniowieczno-łacińskiego, i ulegały następnie przemianom w podobnych zupełnie warunkach. Szczególnie w wielkiej ilości przechowywały się owe teksty w austriackich okolicach alpejskich, zanotowano też niektóre teksty polskie <sup>1)</sup>. Najbardziej charakterystycznym można nazwać dyalog, wystawiony w Tomaszowie lubelskim, podczas świąt Bożego Narodzenia <sup>2)</sup>.

Na scenie stoi zwyczajna choinka z jabłkiem, mająca przedstawiać drzewo wiadomości dobrego i złego. Występuje najpierw Adam i Ewa, potem dyabeł. Dyabeł kusi Ewę, by zjadła jabłko, ta ulega namowom, daje je też Adamowi. Nagle z prze-

<sup>1)</sup> Sz. Gonet, *Widowiska w czasie świąt Bożego Narodzenia* (Sucha), *Lud X*, s. 27 i n. A. Saloni, *Lud Łańcucki*, *Mater. antrop. archeol. i etnogr. t. VI*, s. 200 i n. Kolberg—Udziela, *Tarnów—Rzeszów*, *Mater. antrop.*, t. X, s. 146.

<sup>2)</sup> K. Zaleski, *Zabytek widowisk średniowiecznych*, *Wiśła X*, s. 711 i n.

rażeniem dostrzegają Adam i Ewa, że opadają im szaty. Wchodzi anioł i wypędza ich z raju, a chór śpiewa :

»Fora, Adamie, fora —  
Z tak rozkosznego dwora!  
Dla jabłka skruszonego,  
Przez węża podanego,  
Pustą krainę orał  
»Niestety!« — z płaczem wołał«.

## VI.

### Misteryum o Abrahamie.

Misteryum Bożego Narodzenia, zawierające w sobie wiele pierwiastków świeckich, jak pochód królów, mord dzieciątek i i., tak się rozrasta i rozwija, że ujmuje niebawem w dramatycznej formie prawie całe dzieje Starego Testamentu. Powstają też utwory, obliczone na kilkudniowe przedstawienia, — o upadku pierwszych rodziców, Kainowem bratobójstwie, wystąpieniu proroków itp.

Z początku łączą się wszystkie te sceny w jedną organiczną całość, z czasem jednakowoż występują z niej pojedyncze motywy i fragmenty, stając się tłem nowych niemalże rodzajów widowisk. Tak wyodrębniło się też misteryum o Abrahamie, a z początkowych, drobnych zarysów, wykształcił się wspinały dramat — i to w okresie reformacyi, która, w przeciwieństwie do dotychczasowych średniowiecznych tradycyi, zwróciła się do motywów Starego Testamentu. Nowy utwór cieszył się wielkiem powodzeniem w XVI wieku, zarówno we Francyi, jak w Niemczech i Włoszech. Nie pozostała też obcą ta sztuka i polskiemu repertuarowi, na co piękne dowody zebrał prof. Windakiewicz, za którym poniższe szczegóły podajemy.

Oto w rękopisie horodeckim z XVI wieku, znaleziono trzyaktowe opracowanie historii Abrahamowej, która była bez wątpienia odtwarzaną, lub, w każdym razie, obliczoną na wystawienie, skoro zawiera w przedmowie prośbę o „pilne słuchanie“. A oto jakie obrazy rozsnuwała sztuka ta przed oczyma pilnie słuchających.

Abraham udziela napomnień Izaakowi, który, z całym podaniem się przyjmuje uwagi. Tymczasem we śnie objawia prorokowi Bóg swą wolę, i domaga się ofiary z dziecka. Naza-

jutrz też wyprawia się ojciec z synem, by wypełnić wolę Bożą. Następuje bardzo piękna, pisana jędrną polszczyzną Kochanowskiego, scena pożegnania syna z matką :

»Pani matko ucieszona, drogie me kochanie,  
Już idę w drogę z ojcem. Niechże tu zostanie  
Pamięć moja przy Tobie. Jedno narzekania  
Nie czyni żadnego przez mnie, wszak przez mieszkanie  
Wrócę się z panem ojcem — na pociechę twoję;  
Radzę w tym, proszę przyjąć słuszną prośbę moję<sup>1)</sup>.

Rozpoczyna się ofiara na górze, przerwana zjawieniem się Anioła.

Widowisko to, przeznaczone na uroczystość Bożego Ciała, nie było z pewnością faktem odosobnionym, czego dowodem, że w jednym z rękopisów petersburskich znajdujemy również przechowane misteryum ludowe (bliżej nieznanne!) w 5 sprawach, p. n. : Abraham i Sara.

Podobnie jak wiele innych literackich motywów — i dramat Izaaka zbłądził z czasem pod strzechy i przekształcił się zewnętrznie, zachowując jednakowoż swą zasadniczą osnowę tak, — że bez trudności da się pierwotne jego źródło wykryć. W istocie stwierdzić można, że przeskok rozwojowy od dramatu XVI wieku do dzisiejszych widowisk ludowych — stosunkowo niewielki.

W Tomaszowie lubelskim spotykamy nasze sacrificium<sup>2)</sup> — w dyalogowych scenach, wystawianych corocznie przez tamtejszą młodzież mieszczańską, w czasie świąt Bożego Narodzenia. Z dawnego dramatu zachował się tylko fragment, urywek zaledwie z trzeciego aktu, przedstawiający samą scenę ofiarowania. W utworze całym wiele pierwotnej naiwności, ale przez to też i — nastrojowej siły sentymentu i pewnego fatalistycznego zamodlenia, właściwego starym misteryom. Oświadcza Anioł Abrahamowi .

»Nie wymawiaj się Abrahamie,  
Wola Boga taka,  
Abyś z szczerą wolą  
Ściął i na drawkach spalił --

<sup>1)</sup> Windakiewicz, Teatr ludowy. s. 119.

<sup>2)</sup> Wiśła X, s. 714.

Aby się jego ciało  
Panu Bogu za ofiarę stało«.

Izaak pociesza w rozpaczcy Abrahama i z całym bohaterstwem: pragnie się poświęcić. Abraham podnosi już miecz, — gotów wypełnić boskie rozkazy, gdy wtem wstrzymuje go Anioł:

»Stój, proszę, Abrahamie,  
Zahamuj swe ręce!  
Bóg widzi ofiarę  
Na wysokim niebie —  
Przyjął jak najniższą  
Ofiarę od ciebie;  
Już ci oczy, ręce, rozwiązuje,  
Abyście Bożą wolę głosili, —  
Ojciec z synem na wieki się cieszyli«.

Zasadniczo — tekst mało różni się od dawnych wersyi, atoli zewnętrzna inscenizacja doznała już pewnych zmian, dorzuciła liczne wtręty, które, z biegiem czasu, rosną i wklęają pierwotną prostolinijną budowę. Tak np. w Tomaszowie — dla urozmaicenia widowiska — wpleciono niepożądane humorystyczne wkładki, a wynikiem ich była transformacja poważnej biblijnej postaci Abrahama na zwykłego, komicznego „chałaciara“, który, po spełnieniu ofiary Izaaka, śpiewa kuplety z „Podróży po Warszawie“, tańczy „majufes“ itd.

Bardziej kompletny i jednolity w swym ogólnym nastroju poważnym był dyalog grywany przed pół wiekiem przez mieszczan przeworskich <sup>1)</sup>. Tekst przeworski i lubelski zupełnie się zresztą zgadzają, i mają z pewnością jedno źródło — staropolskie misteryum.

Wogóle zaś sacrificium Abrahamowe przetrwało w dzisiejszych widowiskach ludowych w bardzo wyjątkowych wypadkach — i właściwie zanikło prawie zupełnie, jak wiele innych świadectw dawnej ludowej twórczości i zwyczajów.

## VII.

### „Doroty“.

W dramatycznych utworach ludowych, w których możemy wskazać dawne źródła łańcuckie, spotykamy też przykład innych

<sup>1)</sup> Aleks. Saloni, Lud łańcucki. Materiały antropol. t VI, s. 203.

wpływów, a mianowicie czeskich. Piśmiennictwo czeskie oddziało w bardzo znacznym stopniu na literaturę staropolską, a w twórczości ludowej dadzą się zauważyć dość liczne nawet ślady bliskiego pokrewieństwa. Jednym z takich objawów wzajemnego oddziaływania, mogą być ludowe widowiska — zwane „chodzeniem z Dorotą”. Warto się przyjrzeć bliżej temu obrzędowi, który na polskich ziemiach jest dość powszechny.

Widowisko przedstawia historię męczeństwa św. Doroty w czasach Dyoklecjana, osnutą na tle tradycji Baroniusza i Bollandusa. Męczennica pochodziła z Cezarei kappadockiej, a miała odznaczać się niezwykłą pięknnością i pobożnością i kiedy wzbraniała się złożyć ofiary pogańskim bogom, powiedziano ją na tortury, a wreszcie ścięto. W czasie prowadzenia św. Doroty na plac kaźni, sekretarz rządcy, Teofil, zaciekle prześladowca chrześcijan, szydząc, prosił ją o kwiaty i owoce z niebieskich ogrodów. Święta przyrzekła. I już na miejscu ścięcia zwróciła się do kata o chwilę modlitwy. A zaledwie ją skończyła, ujrzała nagle obok siebie cudne pacholę z koszykiem, w którym leżały trzy piękne jabłka i trzy przepyszne róże. Dorota odesłała je Teofilowi, a ponieważ było to w czasie śnieżnej zimy, ten, widząc w owym fakcie wyraźny dowód boskiego cudu, nawrócił się i poniósł również śmierć męczeńską.

Cudowny żywot św. Doroty cieszył się w średniowieczu wielką popularnością, szczególnie, odkąd legenda ta znalazła się także w znanym zbiorze Jakóba a Voragine p. n.: *Legenda aurea* (Złota legenda). Odtąd też wzrasta kult świętej — w dzień jej imienia, 6. lutego, zaczęto poświęcać róże i jabłka, i oto z tych drobnych zaczątków obrzędowych wytwarza się niebawem cały dramat.

Szczególną czcią otoczono bohaterską męczennicę w Czechach, osnuwając na tle jej żywota wcale bogatą literaturę. Już w starym czeskim *Passionalu*, wydanym w Pradze r. 1495., znajdujemy opracowanie p. n.: *O svaté Doroté*.

Inne opracowania ogłosił Patera <sup>1)</sup>, a prof. Brückner <sup>2)</sup> odnalazł też polski tekst legendy o św. Dorocie spisany około r. 1420.

<sup>1)</sup> Svatovitský rukopis s. 304—311.

<sup>2)</sup> Brückner, *Neue Quellen z. Geschichte d. polnischen Sprache und Literatur. Archiv f. slavische Philologie. XIV s. 507 i n.*

Z tych to prozaicznych wersyi wykształciły się pomysły dramatyczne. Nie jest rzeczą jednak pewną, czy odrazu wytworzyły się teksty rodzime, czeskie, czy też były one początkowo ujęte w formie łacińskiej, dotąd nieznaney, (może nieodszukaney, czy wogóle zaginionej). O formie tych widowisk i ich treści możemy wnioskować jedynie na podstawie ludowego zwyczaju, istniejącego do dziś jeszcze, a zwanego „chodzeniem z Dorotą“. Polega on na tem, że kilka osób, przeważnie wiejskich chłopaków, odpowiednio przebranych, jako król, św. Dorota, Teofil, anioł, i dyabeł, obchodzi wieś, dając dramatyczne przedstawienie, którego treść stanowią cudowne dzieje męczeństwa świętej.

Cały szereg tekstów czeskich tych ludowych widowisk wydał swego czasu Juliusz Feifalik <sup>1)</sup> w pracy o ludowych przedstawieniach na Morawach. Teksty polskie z okolic Makowa, Kalwaryi i Zebrzydowic, ogłosił niedawno Dr. Władysław Kosiński <sup>2)</sup>. Zestawienie obu tekstów dowodzi wcale wyraźnie, że widowisko to zawdzięczamy naszym czeskim sąsiadom, a to — jużto bezpośrednio, jużto za pośrednictwem słowackim, jak to łatwo wykazać na podstawie obcych naleciałości językowych i używania w tekście zarówno słowackich jak czeskich wyrazów — zupełnie bez sensu. U nas uległ sam zwyczaj o tyle pewnej zmianie, że odgrywa się „Dorotę“ w okresie świąt Bożego Narodzenia, a nie w lutym, jak w Czechach. Wcale ciekawa też cała inscenizacya. Dorota ma na głowie koronę ze złotego papieru, rozpuszczone włosy, na szyi chusteczkę, lub szalik — koszulę białą, długą, kaftanik, a na nim pas złocisty. Król Fabrycyusz — z wąsami i brodą, w koronie, białej koszuli i spodnicy; na piersiach krzyżują mu się dwa złociste pasy, idące przez ramiona ku plecom, w ręce trzyma berło, a okryty jest płaszczem, rodzajem kapy, ozdobionej gwiazdami itd. Rycerz — z wąsem, w hełmie, u góry spiętym i ozdobionym spadającemi na dół piórami; ma pas z kolorowego papieru, tudzież przepaskę, przechodzącą ukośnie przez piersi i jedno ramię — u boku zaś długą „sabel“. Mistrz (kat) występuje w takim samym ubraniu jak rycerz.

<sup>1)</sup> J. Feifalik, Volksschauspiele, aus Mähren. Olmüz. 1864. s. 81—166

<sup>2)</sup> Dr. Wł. Kosiński, Widowiska świąteczne w Makowie, Kalwaryi. i Zebrzydowicach. Lud. XVI s. 374.

Anioł ma również wążką koronę, białą koszulę i spodnicę, pas srebrny ze złotym napisem, oraz dwa inne złote pasy, jakby szelki, na ramiona założone i łączące się z tym, który opasuje ciało — poniżej piersi; w ręce trzyma kwiaty. Teofil — bez wąsów, wysoka czapka żołnierska i szabla. Dyabeł — w czapce baraniej z rogami; twarz i ręce ma uczernione sadzą — na sobie kozuch, z kudłami na wierzch odwróconymi, u pasa łańcuch, w ręce widły, a na nich mały łańcuszek. — Tak różnobarwnie przystrojona trupa aktorska daje przedstawienie, mniej lub więcej rozwlekłe, zawsze jednak trzymające się ściśle schematu legendy. Widowisko rozpoczyna się bardzo często chóralną pieśnią ludową o św. Dorocie, znaną powszechnie polskiemu folklorowi. Piosnka stanowi dla samego utworu doskonały prolog i krótkie zarazem argumentum, wyjaśniające akcję. Oto zasadnicze jej zwrotki:

»Idzie święta Dorota,  
Z pobożnego żywota;  
Szła ona przez pański dwór,  
Napotkał ją sam pan król. —  
Chcesz Doroto moją być,  
Chce ci cały dwór służyć,  
A jeżeli nie będziesz,  
Życie swoje pozbędziesz.  
...Ja już mam malińskiego,  
Jezusa najmilszego.  
Król się na nią rozgniewał,  
Do więzienia wsadzić dał —  
I na wojnę odjechał,  
Za siedem lat przyjechał.  
Otwórzcie, więźnie, wrota,  
Czy tu żyje Dorota?  
»Oj żyje, królu, żyje,  
Choć nie je i nie pije«.

Poczem rozgrywa się „krwawy dramat“, pełen istotnie pięknych momentów, ujętych w tak doskonałą formę — w niektórych wersjach tego widowiska — że dla naiwnego prostaczka może ono stanowić przedmiot wcale podniosłych i prawdziwie estetycznych wzruszeń.

## VIII.

Zakończenie.<sup>1)</sup>

Tyle oto śladów dawnej twórczości dramatycznej przechowało się w skarbnicy zwyczajów ludowych. Resztę wykorzeniła śnać kultura i postęp, lub tak zniekształcił czas, że i najbystrzszemu badaczowi trudno by je rozpoznać. Mam np. przekonanie, że śpiewane do dziś pieśni odpustowe o św. Łazarzu i bogaczu, nie są niczem innym, w wielu wypadkach, jak fragmentem dawnych misteryów; u d o w o d n i ć t o t r u d n i e j — z powodu zaginionych pośrednich ogniw rozwoju. Choć przemawia za tem z jednej strony podobny przykład kantyczek, wyrosłych na gruncie dawnych sztuk o narodzeniu Chrystusowem, a wreszcie analogia z literatury francuskiej, w której również przerobiono niejednokrotnie misterya na pieśni, t. zw. „cantiques spirituels“, aż się zmieniły w zwykłe dziadowskie śpiewania pod kościołem, czy też na jarmarkach<sup>2)</sup>. Może czas

<sup>1)</sup> Omawiając polskie widowiska ludowe, musiałem niejednokrotnie wspominać o ich źródłach zachodnio-europejskich. Do skreślenia tego ogólnego tła służyły mi następujące dzieła:

D'Ancona, *Origini del teatro italiano*. Anz H. D. *lateinischen Magierspiele*. Lpz. 1905. Beneke A., *Das Repertoire u. d. Quellen d. franz. Farse*. 1910. Bürger P. D. *mittelalterliche Theater*. 1901. Chambers E. K. *The mediaeval stage*. Oxford. 1903. Coussemaeker, *Drames liturgiques* Rennes. 1860. Creizenach, *Geschichte des neueren Dramas*. Halle. 1893. Hager G. D. *Weihnachtskrippe*. Münch. 1901. Hartmann A. dr. *Volkschauspiele*. Leipzig. 1880. Lintilhac, *Histoire générale du théâtre en France*. Paris. 1904. Mey, *Volksschauspiele in Bayern*. Erf. 1892. Mone, *Schauspiele d. Mittelalters*. Karlsruhe. 1846. Monmerqué-Michel, *Le théâtre français au moyen âge*. Paris. 1839. Mortensen J., *Medeltids dramater i Frankrike*. Paris G., *Miracles de Notre Dame*. Paris 1873—93. t. I—VIII. Petit de Julleville, *Les mystères*. Paris. 1880, *Repertoire du théâtre comique en France au moyen âge*, 1885, *La comédie et les moeurs en France au moyen âge*. Paris. 1886, *Le théâtre en France*. Paris. 1893. Schreiber M., *Ze studyów nad dawnym dramatem*. *Pamiętnik liter.* IV, s. 129, V. s. 1; 145. Sepet M., *Le drame chretien au moyen âge*. Paris. 1878. Sondheimer I., *die Herodespartien im lateinischen liturgischen Drama und in d. französischen Mysterien*. Halle. 1912. Vogt, *D. schlesischen Weihnachtsspiele*. Wagner, D. *Volksschauspiel*. Salz. 1882. Weydig, *Beiträge z. Geschichte d. Mirakelspiels*. 1910. Wilken E., *Geschichte d. geistlichen Spiele in Deutschland*. Gött. 1872. Wilmotte M., *Études critiques sur la tradition littéraire en France*. Paris. 1909.

<sup>2)</sup> Nisard Ch. *Histoire des livres populaires*. T. II, s. 124 i nast.

nagromadziwszy więcej materyałów, pozwoli wyjaśnić kiedyś genezę całą bliżej.

Na razie atoli zachował się repertuar dość szczupły. Utrzymały się jedynie widowiska, które uświetniają główne święta, jak Boże Narodzenie i Wielkanoc, pozatem dość nieliczne dramatyzowane historye Świętych, a i te nawet — również przywiązane do tych dwu uroczystości, nie zaś do dnia odnośnego świętego; zresztą tylko drobne, mało znaczące zwyczaje, które pozwalają zaledwie hypotetycznie wywieść swe pochodzenie od dawnych świetnych widowisk. I ten właśnie związek dzisiejszych widowisk ludowych z dawnym naszym „teatrem“, miała unocznic niniejsza praca; to jedyne nowe, które ona przynieść chciała, opierając się na materyale już wyświetlonym przez innych badaczy, a więc przedewszystkiem przez prof. Windakiewicza, jeśli idzie o dawny teatr polski, i przez licznych etnografów, drukujących swe zapiski w „Wiśle“, „Ludzie“ i innych tego rodzaju wydawnictwach. Zestawienie nie bez celu, bo i objaśnia folklor dzisiejszy i jest zarazem dowodem wielkiego znaczenia i wpływu minionego repertuaru.

Więc godziło się może wspomnieć o tej przeszłej epoce, szczególnie wtedy, gdy ils sont passés ces jours de fête.





WACŁAW NARTOWSKI.

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

Zarys studyum historyczno-literackiego.

### I.

#### Wstęp i najdawniejsze wzmianki o ludzie wiejskim.

„Dla poznania zupełnej przeszłości nie dość... mniej więcej dokładnego pochlebnego obrazu obyczajów, dworu, magnatów, nie dość opisów sejmikowych intryg, szlacheckich waśni i bajecznych uczt i biesiad. Wprawdzie szlachta stanowiła w Polsce sam naród, ale prócz niej byli jeszcze ludzie przecie, i tych najniższych klas społeczeństwa obyczaje, sposób życia, przynajmniej jako tło, jeśli nie historii, to do romansu posłużyć mogą“...

„Życie na zewnątrz narodu, byt jego polityczny, stosunek z ościennymi nie składają jeszcze całości obrazu przeszłości... Historya bowiem jest jak wielki smentarz, na którym spoczywają i wielcy i nędzarze obok siebie, a każdy ma tu miejsce... Przecie i ten lud, co nie wpływał do niczego, nie mieszał się do spraw ważniejszych a był tylko posłusznym, cierpliwym widzem, powinienby może mieć miejsce jakieś w dziejach obyczajów“.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> J. I. Kraszewski: Pomniki do historii obyczajów w Polsce XVI i XVII w. Warszawa, 1843. Wstęp, str. 3 i n.

Tak pisał w czwartym dziesięcioleciu XIX w. sam historyk i skrzętny badacz narodowej przeszłości, nestor powieściopisarstwa polskiego, J. I. Kraszewski.

A dziś czyż nie można powtórzyć słów autora „Starej baśni“ i „Studyów literackich“? <sup>o</sup> Ewolucja poglądów na istotę historii w ogólności i historyki literackiej w szczególności sprawiła, że obecnie zbyt częste są może usprawiedliwienia się, że także „najniższe stany“ wcielone zostały do dziejów narodowych, że wartość i ważność badań nie bywa kwestyonowana; czy jednak słabe zainteresowanie badaniem roli ludu tak w historii politycznej jak w historyce literackiej nie każe przypuszczać, że poglądy, zwalczane przez Kraszewskiego, zginęły jako zasada, lecz nie przestały *de facto* ciążyć na naszym piśmiennictwie naukowym?

Ocena ludu w literaturze naukowej przechodziła fazy różne; obok walk zażartych o prawa społeczne ludu, zupełne zapomnienie — obok sielankowego roztkliwienia i romantycznej idealizacji, stawiającej lud na piedestale świętości narodowej, lekceważenie rzekomych potomków Chama, — faktem jest jednak, że jak brak nam ciągle ustalenia dziejów polityczno-społecznych ludu i dziejów kultury ludowej, tak brak obiektywnego ocenienia roli ludu w literaturze, a zwłaszcza w historyce literackiej.

Rozpatrzenie stosunku literatury pięknej, a raczej tej części, która wyróżnia się wiązaną mową — do chłopca, na ziemiach Polski zamieszkałego, w obrębie jednej bardzo ważnej epoki, mianowicie w okresie t. zw. złotego wieku, będzie zadaniem pracy niniejszej. <sup>1)</sup> W tym celu będziemy śledzili, jak w utworach poetyckich szeregu autorów odbijały się poglądy i dążności społeczeństwa, by z tej czasem pięknej, czasem chropowatej łuski formy wydobyć na jaw jądro prawdy, oświetlonej przez pryzmat umysłowości współczesnych.

Zanim przejdziemy do analizy utworów naszej literatury, musimy sformułować ściśle odpowiedź na pytanie, co rozumiemy przez wyraz chłop, — jako synonim słowa lud wiejski.

Chłopami nazywamy tę część ludu zjednoczonego w jakimś państwie lub narodzie, która tworzy skutek odrębności pod

---

<sup>1)</sup> W „literaturze przedmiotu“ podany jest poczet uwzględnionych autorów.

względem praw i kultury stan osobny, osiadły na wsi i oddany zajęciom rolniczym.

Sam wyraz chłop używany był i jest w rozmaitych znaczeniach. Leksykograf nasz, Linde, podaje cztery odmiany, mianowicie :

1) chłop = mężczyzna wogóle w przeciwstawieniu do pojęcia: kobieta;

2) chłop, wyraz używany na oznaczenie mężczyzny, odznaczającego się siłą i dzielnością, przeważnie fizyczną, np. tęgi chłop;

3) chłop = wieśniak, rolnik, przedstawiciel ludu wiejskiego;

4) chłop = wyrażenie pogardliwe, synonim wyrazów: człowiek ordynarny, nieokrzesany, głupi, nikczemny i t. p.

Na genezę znaczenia wyrazu chłop rzuca światło w swych wykładach prof. Balzer <sup>1)</sup> przez stwierdzenie, że wyraz chłop znaczył początkowo tyle, co człowiek — *homo*. Przyjąwszy to założenie, łatwo zrozumieć, dlaczego znaczył także tyle, co mężczyzna, gdy uprzytomnimy sobie, że niedawne wieki równo-uprawniły w tej mierze kobietę z mężczyzną, a w średniowieczu kwestya ta była jeszcze przedmiotem sporów, a nawet kościół obalający niewolnictwo kobiet, kazał kobiecie „milczeć w kościele“. Nie dziw więc, że wówczas człowiek znaczył tyle, co mężczyzna. Znaczenie to, oparte na tradycyi, wyjaśni pochodne, drugie z kolei, mężczyzna = chłop na określenie tężyzny fizycznej, przypisywanej wyłącznie mężczyźnie, jak świadczy rodowód słowa męskość.

Skoro wiemy, że chłop znaczył tyle, co człowiek, źródła łacińskie wyjaśnią nam genezę trzeciego znaczenia. W nich stale nazwę *illiber* albo *homo* tłumaczono wyrazem *chłop*, lecz ponieważ nazwy tej nie używano w odniesieniu do wolnych, nabrała ona znaczenia synonimu słowa: niewolnik.

Wniosek z tego płynący jest, że nazwa chłop musiała wejść w użycie w znaczeniu: wieśniak — rolnik wówczas, gdy ten przestał być wolnym; przypuszczenie to potwierdza okoliczność, że gdy wyraz chłop był w Polsce nazwą pierwotną na oznaczenie ogółu ludności niewolnej, wieśniak, rolnik wolny

<sup>1)</sup> O. Balzer. *Historya ustroju Polski*, wykłady z r. 1905/6, strona 153—4.

nazywał się pierwotnie „dziedzicem“, <sup>1)</sup> — następnie kmieciem, a nazwę chłop dopiero później przyjęto na oznaczenie ogółu ludu wiejskiego. <sup>2)</sup>

Poezja XVI w. dostarczy nam obficie przykładów, świadczących, że wówczas wyraz chłop występuje we wszystkich wyżej podanych znaczeniach, czyli, że walor słowa tego był już identyczny z tym, jaki ten wyraz posiada obecnie.

Określiwszy, co rozumiemy przez wyraz chłop i naszkicowawszy jego genezę, zbadamy z kolei stosunek ludu wiejskiego czyli chłopca do literatury czyli piśmiennictwa pięknego. Tu różnorodną rolę ludu zróżniczkowany będzie wzajemny stosunek. A mianowicie:

1) lud, produkując proste rodzime dzieła literackie, występuje jako twórca literatury ludowej, np. pieśni;

2) lud jest współtwórcą literatury warstw wykształconych przez jednostki, które nie tracąc łączności z kulturą ludową, przyswajają sobie kulturę warstw, stojących na wyższym szczeblu oświaty;

3) lud przyswaja sobie literaturę warstw „wyższych“;

4) lud występuje jako obiekt — temat (motyw) literatury rodzimej ludowej, bądź literatury warstw wykształconych.

Kwestya roli ludu w literaturze, przejawiająca się rozmaicie, jak to widzimy z rozklasyfikowania powyższego, nie została dotychczas wyczerpująco zbadana. Mimo zapału badaczy, romantycznym duchem owianych, jak Zoryan Chodakowski i inni, choć zebrano sporo materyałów, brakło umiejętnych opracowań; nadto wniosła szkoła romantyczna zbyt wiele pierwiastku fantastycznego, nie kontrolowanego ścisłością naukową. W historii literatury pierwsi zwrócili uwagę na lud Maciejowski i Wiszniewski, a także Kraszewski, lecz pierwszym brak badań przedwstępnych i chaos, panujący w historycie literackiej, powieściopisarzowi zaś nawał prac literackich nie pozwoliły zająć się naukowo ludem; Kraszewski wytknął więc tylko braki, nie zdołając ich zapełnić. Po przerwie w pracach, wśród których spotykamy małowartościowe próby (Dembowski), widnieje

<sup>1)</sup> O. Balzer, j. w., str. 154.

<sup>2)</sup> Prof. Smolka przypuszcza, że już w wieku XIII albo wcześniej używano wyrazu chłop w dzisiejszem znaczeniu. Słowo kmieć oznacza w dokumentach z XIII w. włościan swobodnych, lokowanych na prawie niemieckiem. (vide Encyklopedia staropolska, t. 4, słowo Kmieć).

praca St. Tarnowskiego, który przy omawianiu „pisarzy politycznych“, dotknął kwestyi włościańskiej. Szereg opracowań poświęcono badaniu motywów ludowych (np. ludowość pieśni o sobótce), lecz ludem samym nie zajęli się historycy literatury, dopiero młodszy, jak prof. Brückner, prof. Kallenbach, Chrzczanowski a za ich przykładem i inni poczęli podkreślać w swych publikacjach chłopca jako motyw literacki. Doraźne jednak wzmianki i napomknienia, rozprószone wśród innych szczegółów, nie zastąpią potrzeby ani uszeregowania uzyskanych rezultatów, ani podjęcia analizy źródłowej, by mózdz ogarnąć całość kształtu twórczości zakreślonego okresu ze względu na pytanie postawione. Zadanie to niełatwe, — ustawić tedy choć szereg cegiełek — w formie materyału — dla przyszłego architektury tej przyszłej budowy — to skromne życzenie autora.

\* \* \*

Jeszcze przed XVI wiekiem znachodzą się wzmianki o ludzie wiejskim. Najwcześniejszą wiadomość poda autor pierwszej kroniki dziejów Polski (wieku XII) Anonim, zwany Gallusem. Kronikarz opisuje przybycie nieznanego gościa do chaty ubogiego kmiecia, Piasta, który wraz z żoną, Rzepką, przyjmuje gościnnie obcych, racząc ich piwem (*cerevisia fermentata*), przygotowanym na postrzyżyny syna; nadto zabijają prosię, którego mięsem, pomnożonem w cudowny sposób, napełniają dziesięć cebrów<sup>1)</sup>. Przy Bolesławie Chrobrym napomknął autor także o łaskawości dla chłopów,<sup>2)</sup> co wyda się dziejopisowi rzeczą szczególną; król ten nie gardził wieśniakiem i „*rusticus pauper*“ mógł łatwo u tronu szukać wymiaru sprawiedliwości.<sup>3)</sup>

Z r. 1414 mamy pierwszą wierszowaną wzmiankę, dopisaną na rękopisie przez kopistę Lutosława z Chrościelowa:

„Kapłanie, chcesz polepszyć dusze swej,  
Nie mów często: piwa nalej!  
Boć piwo jest dziwny olej...  
Więc e z nich kłamają *chłopi*,  
.....Arzkąc: szaleni są popi“ i t. d.<sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> Galli Chronicon edidit Finkel et Kętrzyński, str. 7.

<sup>2)</sup> Tamże str. 20 „Suos quoque rusticos non ut dominus in angariam coërcebat, sed ut pius pater quiete eis vivere permittebat“.

<sup>3)</sup> Tamże, str. 16.

<sup>4)</sup> Brückner: Dzieje literatury polskiej w zarysie, t. I, str. 56.

Także w pierwszej połowie XV w., bo w r. 1437, usłyszymy w ozdobnej formie, cyceroniańskiej łaciny pierwszy odgłos walki społecznej. Oto w roku tym napisana przez rektora Akademii krakowskiej mowa powitalna na cześć króla Kazimierza Jagiellończyka użala się na ucisk „miserorum agricolonorum“, którzy w sroższym pozostają ucisku, aniżeli żydzi w niewoli faraonów. Wymowne, acz krótkie słowa ówczesnego rektora, Jana z Ludziska, to wczesne memento, skierowane do tronu, nie znajdzie echa w piśmiennictwie XV. w., chyba jaki ostry kaznodzieja, jak Maciej z Raciąża, napomknie przy piętnowaniu zbytku w krwi i pocie ludzi uciśnionych. Nie rychło jednak usłyszymy poza ogólnikowymi wzmiankami kaznodziei, narzekania na „servitum... agricolonorum, quae est omnium postrema poena, quae liberis omni supplicio gravior“... skoro z przyrodzenia wszyscy ludzie są równi <sup>1)</sup> — nigdy z ust rektora Akademii krakowskiej.

W tymże wieku spotykamy głos zgoła inny, wychodzący z przeciwnego obozu, głos tych, których drażniła zbyt swoboda chłopów, to satyra, jedna z najpierwszych satyr w Polsce, znaleziona przez J. Szujskiego w rękopisie z drugiej połowy XV wieku. <sup>2)</sup> Satyrą więc rozpoczyna się szereg utworów, traktujących w narodowym języku o chłopie, który występuje w tej formie poezyi po raz pierwszy, by uzyskać w niej następnie trwałe prawa obywatelskie:

„Chytrze bydlą z pany kmiecie,  
Wiele się w jich sercu plecie.  
Gdy dzień panu robić mają,  
Częstokroć odpoczywają...“

Pierwsza obszerniejsza wierszem podana wiadomość o chło-

<sup>1)</sup> Codex epistularis sec. XV, tomus III, na stronach 13—16. „Verm agricoloni in ea servitute gravissime sunt oppressi, plusquam olim filii Israel in Egipto a Pharaone, plus quam empticii vel in proelio capti et in servitium abducti.“ (str. 14).

W dalszym ciągu: „...agricolonorum servitum, quae est malorum omnium postrema poena, quae liberis omni supplicio gravior est, deleret, et libertatem incolis christianis regni induceret; liquet enim, quod omnes homines natura genuit aequales.“ (str. 15).

„Mowa na zgromadzeniu uniwersytetu przez J. z Ludziska jakoby na przyjęcie Kazimierza elekta ... zawiera pochwałę Litwy, Polski Jagiellonów i elekta; wyraża nadzieję, że Kazimierz zniesie niewolę ludu wiejskiego“.

<sup>2)</sup> Rozprawy Ak. Um. wydz. filol., t. I, str. 47.

pie odznacza się silnem zabarwieniem społecznem; autor, niezawodnie ziemianin, daje folgę niechęci ku leniwym i obłudnym kmieciom. Także inny autor, Mikołaj z Poznania, co po łacinie smagał wady wszelkich stanów, nie oszczędzi chłopów, ale da przykład, obłudy kmiecej, zarzucając, że przy sprzedaży wełny odwilżają ją dla powiększenia wagi a zboże fałszują przymieszkami. <sup>1)</sup>

Satyra na leniwych chłopów, skreślona przez anonimowego autora, musiała odpowiadać gustowi i aspiracyom politycznym szlachty, skoro prof. Brückner znalazł w rękopisie młodszym, bo z końca XVI w. wiersz, w którym ta sama treść występuje w zmienionej i rozszerzonej formie, to wiersz p. t. „Opisanie przechernej natury chłopskiej...” <sup>2)</sup>

Znowu więc skargi na lenistwo chłopów: „często na roli postawa“, „lichmani“ po swej woli, gdy nie czuwa nad nim oko pana, jużto, że „czeladź od pana odwabia, do innego ją przywabia“. Późniejszy autor już różniczkuje chłopów i tak mówi osobno o „zagrodnikach“, którzy też łotrowie kradną w gumnie i stodole.

Ekonomiska ta poezya, jak ją nazywa Brückner, daje nam świadectwo zaniku przychylności (charitatis), na której opierał się patryarchalny stosunek między chłopem a panem. Oto pan nie ufa chłopu, a ten „nie przyjaje wiernie“, bo choć „przed oczyma rzekomo przyjaje“, to jednak w nim „nie (tj. nie ma) przyjaźni za jaje“. Wątpliwe, czy pierwszy to odgłos walki społecznej, jak określa prof. Brückner, bezsprzecznie jednak głos dobitny i świadczący o rozgoryczeniu obu stronem, głos z czasu, w którym kmieć zmagał się z szlachcicem, nienawykły jeszcze do dźwigania jarzma pańszczyzny.

Dla uzupełnienia pierwszych wierszy o chłopie podamy nadto zawarte w innych wzmianki, zwłaszcza że niektóre dały pewnym historykom powód do ryzykownych wniosków, (Lelewel).

W części „Bogarodzicy“, zaczynającej się od słów: „Dla nas wstał z martwych Syn Boży“, nieznany autor nazywa Adama kmieciem, siedzącym u Boga na wiecu,

„Adamie! Ty Boży kmieciu,

Ty siedzisz u Boga na wiecu...”

<sup>1)</sup> Brückner: Dzieje liter. polskiej t. I, str. 39.

<sup>2)</sup> Brückner: Biblioteka Warszawska, 1893, t. I, str. 260.

dalsze strofy nazywają Lucypera piekielnym starostą. (Na podstawie tego ustępu można wnioskować o żywotności tradycji wieców kmiecych w wieku XIV, pozatem inne wnioski co do układu społecznego są tylko bezpodstawną fantazyą).

W „Pieśni o zamordowaniu Tęczyńskiego“<sup>1)</sup> (XV w.) spotykamy kilkakrotne nazwanie mieszczan „chłopami“; jest to przykład używania tego wyrazu w znaczeniu ujemnym, pogardliwym. Inny wiersz dowodzi, że słowa tego używano także na oznaczenie mężczyzny wogóle.<sup>2)</sup>

Zresztą prócz kodeksów prawnych, rot przysięg i innych dokumentów sądowych, prócz rzadko zamieszczonych wzmianek o kmieciach w „Historyi“ Długosza, głucho o chłopie w średniowieczu.

Odbywający się podówczas proces kurczenia samodzielności ludu na rzecz szlachty, prócz rezolucyi sejmowych i uchwał ziemskich, nie zostawi wyraźniejszego śladu, choć czasy to zakucia w niewolę ludu wiejskiego, choć wówczas tworzy i utrwała się ustrój pańszczyźniany i następuje przywiązanie chłopu do roli. Rąbek wiadomości o kulturalnym stanie ludu odkryją tylko kazania średniowieczne; autorowie ich niechętnie omawiali przywary, cechujące stany wyższe, więc nie zapomnieli o chłopach. Maciej z Raciąża np. karci, że już nie tylko panowie ale mieszczanie i chłopu zarzucili dawną niewymyślność i prostotę.<sup>3)</sup>

Inni oskarżają chłopów o podstępność, choć na pozór wydają się niewinnymi, gdyż zwodzą księży przy wytykaniu dziesięciny;<sup>4)</sup> powie np. chłop: „i ja człowiek mam duszę, sam ci, księżu pokażę, gdzie lepsze zboże, tu nie, tu wypasł mi sąsiad, zatratowali mi kołami przejeżdżający, nie wytykajcie więc tu, ale tam; a tam wypasły się na zbożu świnię i bydło.“

Inny kaznodzieja użyje chłopu jako tematu anegdot, któremi często ubarwiano kazania, i opowie o chłopie, omdlałym od zapachu aromatów, rozcieranych w aptece, którego otrze-

<sup>1)</sup> Nehring: Altpolnische Sprachdenkmäler, str. 267—8.

<sup>2)</sup> Brückner: Bibl. Warsz., 1893. t. I, str. 260.

„Ach miły Boże! Toć boli, kiedy chłop kijem goli,  
Ale barziej boli, kiedy miła inszego woli“.

<sup>3)</sup> Tenże: Literatura średniowieczna, t. I, str. 74.

<sup>4)</sup> Tamże, str. 77.

żwił odór gnoju. <sup>1)</sup> Często wystąpią kaznodzieje przeciw przesądom, które krzewiły się szczególnie u ludu wiejskiego; ustępy te ciekawe dla folklorysty zebrał skrzętnie prof. Brückner, zestawiając bogaty materiał wedle świąt, więc najpierw zwyczaj i wierzenia łączące się z uroczystością Bożego Narodzenia, następnie Nowego Roku, M. B. Gromnicznej, Popielca i Wielkanocy (dyngus). <sup>2)</sup>

## II.

### Wzmianki o ludzie wiejskim w pismach poetów XVI w. (doby renesansowej).

Po podaniu wiadomości o ludzie wiejskim, zachowanych u pisarzy średniowiecznych, przechodzimy do pism XVI w., by w poetyckich utworach złotej doby literatury narodowej śledzić polityczny i kulturalny byt chłopa i stosunek poetów do ludu jako tematu.

Nadzieja, że lud sam, w zwierciadle własnej twórczości przedstawi swe oblicze i opowie swą dolę, nie ziści się, bo brak nam literatury ludowej z XVI wieku. Brak gawęd, pieśni, przysłów i śpiewek ludowych, lecz nie dlatego, by lud nie zdołał ich stworzyć, owszem chłop polski w pierwszej połowie XVI w. był w pełnym rozkwicie kultury rodzimej, czego dowodzą i skargi średniowiecznych kaznodziejów, którzy gorszyli się, że chłop się panoszy, zarzuca „dawną prostotę“ i niewymyślność, innemi słowy, podnosi kulturę. Niestety skarb twórczości ludowej przysypały prawie bez śladu następne wieki, tak iż zostały tylko wzmianki dowodzące, że przypuszczenia o istnieniu literatury ludowej, w szczególności pieśni ludowej, nie są urojeniem.

W aktach podskarbiego nadwornego, Stanisława Włoszka, znajdziemy pod dniem 19 lipca r. 1546, kiedy królewicz Zygmunt August przybywał w Trokach, następującą zapiskę: „*Andreo citharedo domini palatini Trocensis, rusticam lamentationem cantanti ex gratia dedi florenum unum Lithuanicum*“; w tydzień potem także w Trokach „*Macziek, servitori*

---

<sup>1)</sup> Tamże str. 107.

<sup>2)</sup> Tamże, str. 46—70.

domini palatinidis Podolie, morionem rusticum agenti ex gratia florenos 5.“<sup>1)</sup>

Znamy jeszcze inne wzmianki, świadczące, że rodzima pieśń ludowa istniała w XVI w., są to jednak tylko wieści o tem, co zaginęło. Niezpisana literatura ludowa przepadła, ocalając tylko częściowo w przeróbkach poetów warstwy wykształconej lub tworząc podścielisko dla literatury ludowej następnych wieków, które z niej soki ożywcze zaczerpnęły, lecz zmieniły często formę i nierzadko osnowę.

Ani za pośrednictwem wykształconego przedstawiciela swego stanu nie ozwie się lud, gdyż genialny chłop wielkopolski, Klemens Janicki (1516—1543), zbyt przesiąkł kulturą klasyczną, by utrzymać kontakt z domem rodzinnym, ze wsią polską; tylko jego smutek rzewny, szczerłość i ukochanie rodzinnej ziemiicy stwierdzają, że to kość z kości tych, co własnym potem użyźniali ukochane, życiodajne pola.

W chwili przedzgonnej stanie przed oczyma chłopca poety wspomnienie „ojca, mieszkańca wioski“, co „orał pocziwie grunt pradziadowski“, i wówczas w łacińskiej elegii — której nie zrozumiałby jego ojciec, prostaczek — z wdzięcznością przypomni:

„Ubogi ojciec swoje ostatki

Wywłókł je dla mnie z rolniczej chatki.“<sup>2)</sup>

Prócz tego jednak nic. Inny także z pod strzechy chłopskiej wychodzący pisarz, Marcin Wadowita (1567—1641), który uciekłszy od pasania trzody, zdobył w ojczyźnie i za granicą rozgłos znakomitego uczonego, zagłębił się w studiach teologicznych i zasłynął, ale tylko jako teolog-asceta. Czy warto wspominać innych, nie dorównywujących zdolnościami ani zasługami wymienionym?

Gdy wieńczony przez papieża chłop-poeta odbiegnie na zbyt kulturą od rodzinnej chaty, gdy chłop-teolog, zajęty zagadnieniami ascezy, zobojętnieje na to, co się działo pod chłopską strzechą, przypadnie w udziale piórom pisarzy z pośród szlachty i mieszczan skreślić dolę i niedolę wieśniaka. W ich utworach znajdziemy to, co przemilczał lub czego nie uznał za

<sup>1)</sup> Windakiewicz: Teatr ludowy w dawnej Polsce. (Rozp. Ak. Um. filol, t. 36, str. 2).

<sup>2)</sup> „O sobie samym“ („Ad se ipsum“), przekład Syrokomli.

godne swego pióra wykształcony staraniem możliwych protektorów, Janicki, — co się wydawało może zbyt przyjemnem i znikomem zapatrzonemu w zaświaty ducha wadowickiemu ascecie, a z drobnych wzmianek i obszerniejszych ustępów, odnoszących się do ludu, zebrany materyał pozwoli może choć w fragmentarycznym zarysie przedstawić rolę chłopów w dobie renesansowej.

Z kolei rozpatrzmy autorów, których dzieła poetyckie pojawiły się drukiem w ciągu XVI w., bądź też później zostały wydane, ale do wieku XVI czasem powstania lub charakterem należą, starając się znaleźć odpowiedź na pytanie, czy i o ile poeci piszą o ludzie wiejskim, — słowem określić, o ile chłop jest tematem poezji wieku złotego.

Pierwsza znana nam dzisiaj książka polska, wydana w roku 1521 w Krakowie w oficynie drukarskiej Wietora, nie udzieli nam prawie wcale wiadomości o chłopie polskim, choć treścią jej: „Rozmowy, które miał król Salomon mądry z Marchołem grubym a sprośnym“. Marchołt zaś ów „gruby i sprośny“ widoczny na charakterystycznym drzeworycie — to wieśniak, reprezentant chłopskiego rozsądku i dowcipu; jednak treść, ujęta w formę zwyczajnej rozmowy prozą, nie jest rodzima, a Marchołt to ciekawy wprawdzie ale konwencyonalny typ wieśniaka-mądrali.

Podobnie pierwszy nasz poeta świecki, piszący po polsku, mieszczanin lubelski, Biernat, autor przekładu bajek t. z. Ezopa Fryga <sup>1)</sup> podaje tylko cenny zbiór przysłów, zastępujących tytuły bajek, a bajki osnuje przeważnie nie na tle stosunków polskich, co zresztą z istoty przekładu, choć swobodnego, wypływa. Nie dziw więc, że „kmiotek“ i chłop, tu spotykany, to konwencyonalny *agricola, rusticus, γηωργός*. Lecz samo słownictwo polskie zaciekawia: tak drwała nazwie Biernat drwoszczepem, a chatę — kuczają, zresztą mowa to gruba i nie rzadko sprośna, lecz tak mało stylizowana, tak mało odmienna od tej, którą posługiwał się gmin miejski czy wiejski. Charakterystyczną będzie nadto nienawiść do panów, zrozumiała u lubelskiego mieszczanina. Ustępy jak „Wielce złodzieje małe wieszają“ <sup>2)</sup> lub „O niewdzięcznych panoch“:

<sup>1)</sup> Biernata z Lublina: Ezop. wydał I. Chrzanowski. (Bibl. pisarz. polsk. Ak. Um., Kraków, 1910).

<sup>2)</sup> Tamże str. 226.

„A gdyby sprawnie [wedle słuszności] wiesieli,  
Małoby panów ostawili.“

„Ciężkać niewola każdemu  
Służyć panu niewdzięcznemu,  
Bo nikogo nie folguje,  
Gdzie pożytku nie poczuje“.<sup>1)</sup>

i inne;<sup>2)</sup> czy narzekania na tzw. urzędników, jak powszechnie nazywano dzisiejszych oficyalistów i rządców, w wierszu p. t. „Części urzędnicy szkodzą wszystkim“<sup>3)</sup> — to jakby zapowiedź tego, co wypowie wymowniej późniejszy, także lubelski mieszczanin, S. Kłonowicz. Wielce jednak różnią się obaj poeci tem, że Biernat milczy o chłopie w przeciwieństwie do swego „rodaka“, co wynikało może z tego powodu, iż położenie włościństwa nie było początkowo tak przykre, by wzbudzało współczucie mieszczan. Dlatego nie, szukać nam wiadomości o ludzie wiejskim w pięknie zapowiadającej się, przeważnie mieszczańskie narodowej poezyi pierwszej ćwierci XVI w.; czy zastąpią ich może w tym względzie po łacinie piszący poeci polscy? Bynajmniej, skoro sam, wieśniak pochodzeniem, Janicki był obojętny dla ludu, czyż dziwić może brak zainteresowania się chłopem u Krzyckich, Pawłów z Krosna i innych humanistów? Przecież samo pojmowanie poezyi jako „ars docta“ w przeciwstawieniu do prostackich „carmina agrestia“, „cantilenaes vulgares“ wyciska na nich piętno arystokratyczności. Wymownym przykładem tego jest Paweł z Krosna. Jego hasłem bezwzględna pogarda motłochu, „który odciąga ducha od wspaniałych zamiarów i nauk pięknych“. „Kapłan Apollina zgoła nie powinien zwracać uwagi na to, co zasługuje na krótką nazwę „ceteri mortales“, ale na królów, na książęta, na wielkich wodzów lub wogóle wielkich jużto przez czyny, jużto przez naukę, bo w ich wspaniałości może znaleźć łaskę, tylko w ich powadze znaczenie i sławę dla siebie“. To jasne i dobitne określenie przez Krośnianina stosunku poety do społeczeństwa... staje się „credem“ wszystkich niemal poetów XVI w. — stwierdza prof. Bruchnalski.<sup>4)</sup> „Credo“ to szczególnie jak gdyby kanon obowiązuje pierwszych naszych humanistów.

Niespodzianką jest więc, gdy u Hussowczyka znajdzie

<sup>1)</sup> Tamże, str. 216.

<sup>2)</sup> Tamże str. 233, 252, 305.

<sup>3)</sup> Tamże str. 233.

<sup>4)</sup> W. Bruchnalski: Pojęcie i znaczenie poezyi u poetów polskich XVI. w. (Eos r. VI, str. 222).

miejsce „rustica turba“ a nawet „plebis rumores“, gdy prawie 50 wierszy poświęci autor opisowi męstwa wieśniaków, napadniętych przez Turków, w poemacie epicznym p. t. „De victoria Serenissimi Principis et D. Domini Sigismundi regis Poloniae adversus Turcos parta carmen“ (1524) <sup>1)</sup>, bądź gdy w poemacie o żubrze obszernie rozwiedzie się o czarach i czarownicach <sup>2)</sup>.

Przyjrzyjmy się bliżej tej wieśniaczej rycerskości i jej tłu historycznemu. W r. 1524 napadły watahy turecko-tatarskie na Małopolskę, docierając bez oporu pod Lwów, skąd cofnęły się, gdy przybyło przez króla wysłane rycerstwo. Za ustępującym nieprzyjacielem, który niszczył dalej okoliczną ziemię, ruszyło rycerstwo polskie i pomimo szczupłych sił odniosło nad Sere-tem (2 lipca t. r.) świetne zwycięstwo, przy pomocy dzielnych, chłopskich ochotników. Wiersz 80 poematu opisuje chwilę, w której garstka chłopów, co w lasach schronili się przed nieprzyjacielem, przyłącza się do rycerstwa; garstka ta to zapaleńcy, żądni pomsty krwawej. Widzą płonące chaty i krew rozlaną i boli ich doznana krzywda: ten oplakuje zgon synów, inny oskarża śmierć, która mu wyrwała małżonkę. Bezczeszczenie dziewic, przebijanie brzemiennych matek i inne dzikie zbrodnie, dokonane przez pohańców, przyprowadzają lud do rozpacz. Gdy od ołtarzy, przed które daremnie stali modły, nie nadchodzi pomoc, jeden szaleniec wznosi modlitwę do Mahometa, widząc, że Chrystus bezsilny; — oto wstrząsający obraz rozpacz, rzezią spowodowanej. Wódz napomina rycerstwo, by dzielnie stawiało czoło wrogom, chce przemówić do chłopów, ale ci nie pragną zachęty lecz natychmiastowej walki:

„...gdy do prostych zwraca się wieśniaków, <sup>3)</sup>

Powstaje hałas i głośne szemranie :

„Nie trzeba, krzyczą, w bitwie poznasz,

Panie, jak ból kieruje orężem.

Związane dzieci do serc naszych wołają !...

Niech słyszym znak bitwy,

Bo gdy nie rychło trąby uderzą,

W środek skoczymy pierwsi !“

<sup>1)</sup> Nicolai Hussoviani Carmina, edidit Pelczar. Crac. 1894, strona 52 — 3.

<sup>2)</sup> Tamże „De bisonte carmen“.

<sup>3)</sup> Tamże, str. 120—37. Ponieważ nie mam polskiego przekładu tego poematu, podaję własny.

„Wódz chce przemówić, nie dają —  
Więc bez oracyi w kotły bić każe.  
Wrząsnęły surmy — powietrze zadrgało  
Dążą na pola, co wnet krwią opłyną...

---

Nie inaczej srogi lew na kozę wpada,  
Gdy mu głód wściekły żołądek naciska ;  
Nie inaczej wściekły wilków szął  
Rwie zębem i szarpie pierś słabą...“

Żałować trzeba, że pieśń ta napisana jest w mowie obcej ludowi polskiemu, bo żywe tętno poezyi i dramatyczne napięcie w niej zawarte przemówiłoby niezawodnie silnie do serc czytelników siermiężnych.

Pierwszy to i może jedyny przed Lenartowicza: „Bitwą racławicką“ godny głos uznania męstwa i waleczności chłopca polskiego. Milczą o tem zdarzeniu kroniki, jak milczą o wielu podobnych, bo opisana przez Długosza bitwa pod Nakłem, bohaterstwo chłopów w rosyjskiej wojnie Batorego, chłopskie powstanie przeciw najazdowi Szwedów, wreszcie Racławice i szereg epizodów w dziejach porozbiorowych, to nie wszystko, gdyż wiele utonęło w niepamięci, czego historycy nie zapisali. Zwłaszcza utarczki z Tatarami były niemal codzienne na kresach wschodnich, tam, gdzie rolnik dzierżył często w jednej ręce pług a w drugiej miecz, gdzie nierzadko panowała trwoga, gdzie częstym zjawiskiem była „rozerwana myśl, twarze pobladłe, narzekania białych głów, płacz dziecięcy, porywcze zaprzaganie albo siodłanie koni, toczenie skrzyń, nadziewanie tłumoków, noszenie worków pod pachą, ryk bydłęcy ; gdy się... pospólstwo mieszy jako pszczoły podkurzone, jako mrówki, gdy im kto siedliszcze podpali, kiedy więc potomstwo swe niecześne i brzemiona większe niżli sami na sobie noszą, sami nie wiedzą dokąd...“

Przytoczone przerażenie przed nadciągającymi szeregami Mahometan skreślił wiernie Klonowicz w liście dedykacyjnym, <sup>1)</sup> poprzedzającym poemat, w którym woła ciągle do rycerstwa polskiego, wzywając do wojny z pohańcami:

„Upaść już, upaść tureckiej stolicy!“

---

<sup>1)</sup> „Pożar“ — Pisma poetyczne Klonowicza, wyd. Turowskiego, str. 166—7.

Jak w pismach naszych „starszych humanistów“ wiadomość o ludzie tylko przygodnie się zabląka i będzie, jak podany powyżej epizod Hussowczyka, rzadkim wyjątkiem, to w twórczości, która nie miała w sobie charakteru wyłączności arystokratycznej, należy szukać tego, co było zbyt wulgarnem dla wieszcz (vates), śpiewającego dla wybrańców, więc w literaturze, która z góry liczyć musiała na masę, na szersze koła; łatwo zgadnąć, że mamy tu na myśli literaturę dramatyczną; ta związana z sceną musiała mieć charakter bardziej popularny, szczególnie misterya religijno moralne, okraszane wesołemi intermedyami. Lecz tu niestety prawie zupełny brak materiału, misterya polskie t. z. dyalogi zaginęły, ocalało zaledwie kilka: „Dyalog dominikański“, „Dyalog częstochowski“, a ubóstwo to odbija jaskrawo od bogactwa tekstów np. niemieckich.

Przykładem świadczącym, że zwłaszcza intermedya, pomieszczone w „dyalogach“, mogły być stać się ważnym przyczynkiem do historii obyczajowości polskiej, jest choćby zachowane intermedyum w „grze“ p. t. „Sąd Parysa“, <sup>1)</sup> która jest swobodnym przekładem łacińskiego utworu Lochera. <sup>2)</sup> Po trzecim akcie występują: trzy mulieres rusticae i pasterze. Nieznany autor przekładu „ze znajdujących się w tekście łacińskim: rustica mulier, altera rustica, tertia villana, zrobił baby swojskie i nadał im nazwy polskie: baby piszczokowej, tj. żony piszczka (grajka), Gordanki i Czuczyny, którym włożył w usta wyrażenia nie tylko płaskie, ale wprost nawet nieprzyzwoite i nie wiele sensu mające“. <sup>3)</sup> Hieronim Łopaciński, wydawca przedruku, przypuszcza, iż ten ton gminny przeniósł autor przekładu z istniejących u nas intermedyów w dyalogach treści religijnej, a hipotezę tę popiera charakter podobnych intermedyów niemieckich i włoskich nie mniej swawolnych.

Zbyt trywialne ustępy (jak w. 645, 654—5) są — jak zauważył wydawca — dodatkiem tłumacza polskiego, lecz dzięki temu, że autor przekładu nie trzymał się niewolniczo łacińskiego tekstu, zastąpione przez niego zostały konwencyonalne

<sup>1)</sup> „Sąd Parysa królewicza trojańskiego 1542“. wydał H. Łopaciński, („Prace filol.“ t. V, str. 455—545).

<sup>2)</sup> Jacobi Philomusi Locher: Judicium Paridis b. r. Bibl. Ossol. Nr. 8. 886.

<sup>3)</sup> Wstęp Łopacińskiego. Prace filol. t. V, str. 466.

figury — żywemi, acz zbyt rubasznemi sylwetkami polskiego gminu.

Baba piszczkowa, porywająca się do tańca pomimo starości, bo „miło skakać wedlia młodzieńca“, — Gordanka, łaciczka (?), rycerka, co nie gardzi również młodzieńcami i rada pójdzie „z wiśniaczkim tańcować“, — a wreszcie trzecia Czuczyna wskazują, iż dbałość o piękną powierzchowność, opieszłość w praktykach religijnych i hołdowanie zasadzie życia dla użycia nie były obce kobietom z gminu. Oto jak przedstawia się „pani“ Czuczyna:

„Jestem ci barzo godna,  
W wieńcu barzo cudna;  
Piżmo ode mnie pachnie  
Aż (!) mych oczu balsam tahnje.  
Będę tańcować dzisiaj śmieje,  
Bom nie była w niedzielę w kościele“.

Zaproszeni do tańca „pastyrze spółek odpowiadają“:

„Nuż wy, baby stare,  
Niechaj będzie dziś zniwo jare!  
Będzimy z wami ten raz tańcować,  
A potym twarogu pojedają.  
Niechajże bażany nadymają  
A w skrzypice niech głośno grają“, <sup>1)</sup>

Opuściliśmy miejsca, nie nadające się do powtórzenia, lecz przytoczone ustępy wystarczą do stwierdzenia, że postacie te mimo karykaturalne rysy wzięte są z życia.

Jakkolwiek dziś razi nas rubaszość sceny powyższej, jednak jest cenną jako pierwsze nam znane wystąpienie polskiego ludu wiejskiego w utworze scenicznym. Porównanie tekstu polskiego z łacińskim oryginałem stwierdziłoby tylko, jak oryginalną jest ta scena. <sup>2)</sup> „Rusticae mulieres“ Lochera mówią

<sup>1)</sup> Tamże str. 492; bażany = puzany.

<sup>2)</sup> Dla przykładu zestawimy teksty przemówienia pasterzy, kończącego intermedyum.

Pastyrze spółek odpowiadają:

Nuż wy, baby stare,  
Niechaj będzie dziś zniwo  
[jare!

Pastores simul respondent;

Non erit ingratum nobis pa-  
[storibus aptos  
Cum vetulis saltare choros,  
[gyroque reflexo,

stale o Wenerze, wyrażają się językiem literackim (parere mandatis Veneris, ductare choream itp.), gdy tymczasem postacie intermedyum polskiego, acz rubaszne, są jednak naturalne a język prostacki, wcale nie stylizowany, nadaje życia tej scenie, co miała wyszydzić może rozwiązłe życie bab podmiejskich — wszak nazwane są stale paniami, które pójdą z „wiśniaczkami“ w tany, licząc może na ich niewybredność.

Rok więc 1542, rok wydania polskiego tekstu „Sądu Parysa“, będzie tak długo, póki nowe odkrycie nie przyniesie zmiany, terminem a quo lud wiejski wstępuje na scenę, jako osoba działająca. Z czasem jego rola urośnie i lud wiejski nie kątem w intermedyach, ale w osobnych sztukach „dyalogach“ zajmie miejsce poczesne.

Już rok następny da nam nie przestylizowany przekład ale oryginalny utwór, w którym chłop wystąpi jako jedna z trzech osób, prowadzących dyalog, i zabierze głos w obronie swego stanu — to Rejowa przeszło 2000 wierszy licząca satyra: „Krótka rozprawa między trzema osobami: panem, wójtem a plebanem“<sup>1)</sup>, która przedstawia wzajemne stosunki między szlachtą, ludem i klerem. Utwór ten, może wskutek zatracenia szeregu pism, które go poprzedziły, zdumiewa formą, świeżym barwnym językiem i śmiałą, bogatą treścią.

Rok 1543, inaugurujący rozkwit literatury wieku złotego, odznaczy się także pojawieniem pism, zajmujących się głównie lub przygodnie ludem wiejskim. W roku tym prócz „Krótkiej rozprawy“ Reja napisze Orzechowski na sejm broszurę p. t. „Res publica Polona“, w której wypowie się w kwestyi włościańskiej; Frycz z Modrzewa wyda rozprawę, „O prawie mężobójstwa“, piętnującą nieludzką ustawę, co życie chłopskie

Będzim z wami ten raz tań-  
[cować  
A potym twarogu po-  
[jadać.  
Niechajże bażany nadymają  
A w skrzypice głośno  
[grają!

Przekład l. c. str. 492,

Ad sonitum citharae varios  
[intende motus  
Nil nos cunctamur, fundat  
[mox fistula cantum.

Tekst łaciński l. c., str. D<sub>2</sub> verso.

<sup>1)</sup> Przedruk z unikat u wydał R. Zawiliński. Bibl. pisarz. pol. Ak. Um., Kraków. 1892.

wydawała na łup swawoli szlachty. Odtąd nie braknie ludu w literaturze.

Rozwijający się dramat wyda szereg dyalogów biblijnych i religijno - polemicznych. Pierwsze jak „Żywot Józefa“ M. Reja obracają się wyłącznie w sferze mitów biblijnych, opierając się na księgach Nowego i Starego Zakonu; drugie z powodu tendencji religijnej, wywołanej ruchem reformacyjnym, by oddziaływać na szerokie koła społeczeństwa, wprowadzają także jako „rozmowców“ osoby z życia codziennego, więc księdza, chłopca, klechę, pana, studenta i t. p.

Z pośród pierwszych wymienić należy wydany przez Kraszewskiego „hierodramat“ p. t. Joachim i Anna<sup>1)</sup>, w którym obok osób biblijnych Joachima, Anny i szeregu postaci drugorzędnych, występują osobno oznaczeni trzej żydzi (Gizera, Hotzer, Smol) i trzej pasterze, których imiona również odbiegają od nazw biblijnych, to domorośli; Bardej, Digtuty (Digtudej) i Mizgoła. Prócz nazw nie mają jednak ci pasterze żadnych szczególnych cech charakterystycznych; widzimy ich w V akcie czuwających przy stadzie, słyszymy ich rozmowy o wilku, lecz scena ta mdła i bezbarwna. Czy w dramacie tym były intermedya, nie wiemy; Kraszewski ich nie podaje, może jednak opuścił dla treści zbyt swawolnej, co wskazują słowa dołączonego objaśnienia: „choć mamy pod ręką kilka intermedyów, dość ciekawych, dla rozpasanej ich wszakże i swawolnej, a dziś nieznośnej swobody, z jaką się wyrażają (bo były dla gminu przeznaczone, który żąda dosadności we wszystkim i połową się nie kontentuje), niepodobna ich wydrukować.“<sup>2)</sup>

Z dyalogów, mających genezę w walce „o wiarę“, wymienić należy przedewszystkiem „Rozprawę“ Rejowską, następnie „Rozprawę krótką a prostą o niektórych ceremoniach a ustawach kościelnych,“ w której występują prócz Studenta, Ojca, Matki, Kacermistrza także Pleban, Altarzyści, Prebendarze, Gwardyan, Klecha i Gospodarz. Znaleziony przez Celichowskiego fragment tego dyalogu<sup>3)</sup> zawiera ciekawe ustępy, jak skargę chłopca-gospodarza na zdzierstwo księży, opis zajęć klechy przez

<sup>1)</sup> Komedja o niepłodności św. Anny z Joachimem, wydał J. I. Kraszewski. Ateneum 1841. t. II. str. 95 i n.

<sup>2)</sup> Tamże, str. 124-5.

<sup>3)</sup> Trzy nieznanne dyalogi z w. XVI. wydał Celichowski. Poznań. 1899.

tegoż opowiedziany i wyznania plebana; wszystko cenne szczególnie do wiadomości o klerze i jego stosunku do ludu wiejskiego, choć stronniczo naświetlone, co wpływa z protestanckiej tendencji utworu.

Jakby odpowiedzią na ten protestancki dyalog jest Stanisława ze Szczodrkowic „Rozmowa niektórego pielgrzyma o niektórych ceremoniach kościelnych“ (1549)<sup>1)</sup>. Tematem jest spór: „O kondukty, obsekwije, O kościelne relikwije, O wigilie, o kantyki, O Salve, wodę, krzyżyki, O msze, o świece, ofiary, O nasz zwyczaj, dawny stary“... Autor broni katolickich obrzędów i spiera się z protestantami o poszczególne kwestye, prócz wymienionych także o kult świętych:

„A święte za chłopcy mają  
Prostaki je poczytują —“

podkreśla ucisk ludu, chcąc może zyskać lud dla obrony głoszonych poglądów, przytem nie oszczędza plebanów i wikarych, których niemoralne życie smaga podobnie, jak autor „Komedyi o mięsopuście“<sup>2)</sup> wprowadzający na scenę prostaka Hanusza, niemieckiego chłopca, co polemizuje z księdzem. Inne dyalogi jak „Prostych ludzi w wierze nauka“<sup>3)</sup> „Pokusy szatańskie“<sup>4)</sup> i „Rozmowa księdza z popem“<sup>5)</sup> nie wprowadzają przedstawicieli ludu a także milczą o jego zwyczajach i położeniu. W sferę gminu wkracza znowu „Tragedya żebracza“<sup>6)</sup> (1552), przedstawiająca galeryę typów żebrackich; utwor znany jest tylko z czeskiej przeróbki, gdyż z pierwotnej redakcyi polskiej ocalał zaledwie ułamek, zawierający „argument“ sztuki i 10 wierszy z pierwszego aktu.<sup>7)</sup> Prócz Gospodarza (karcz-

<sup>1)</sup> Przedruk wydał Celichowski w Bibl. pisarz. pol. Ak. Um. Kr., 1900.

<sup>2)</sup> Przedruk wyd. A. Kalina w „Pracach filologicznych“. T. II, 1898, str. 538 i n. Powstanie tego utworu, uważanego przez Kalinę za najstarszy dyalog, przesuwa Chmielowski na początek drugiej połowy XVI w. (Nasza lit. dram. t. I. 40).

<sup>3)</sup> Prace filologiczne t. III, str. 313 — 56.

<sup>4-5)</sup> Zob. uw. <sup>1)</sup>.

<sup>6)</sup> Fragment zachowany wydał Wł. Siarkowski. (Bibl. Warsz., 1875, III, str. 291—4).

<sup>7)</sup> Utwór czeski streścił Grabowski (Ateneum 1884, III, str. 289—292). Rekonstrukcyę zaginionego pisma podaje Brückner w rozpr. „Źródła do dziejów literatury“ (Bibl. Warsz., 1895, t. I, str. 19 i n.)

marza), Kupca i Pisarza występują w sztuce sami żebracy: Wójt (naczelnik dziadów), Szczudło, Parzychost, Toboła, Gołba, Wygrywant, Pędziwiatr,<sup>1)</sup> Dygudej,<sup>2)</sup> Zyszka, Kłysz, Wilkołek, trzy baby: Mitiana czarow(nica), Magora czarow(nica), Sambura, pani młoda i Panna<sup>3)</sup>.

Natomiast zachowały się, choć w jednym tylko egzemplarzu, w dziesięć lat po Rejowej „Rozprawie“ wydane Wita Korczewskiego; „Rozmowy polskie łacińskim językiem przeplatane“ (1553)<sup>4)</sup> które wypełnią lukę, spowodowaną pominięciem ludu wiejskiego. Autor, katolik, broni kościoła katolickiego i jego obrzędów. Treścią pierwszej rozmowy jest dykurs o poście, popielcu, święconej wodzie, paleniu świec, „umarłym zwowieniu,“ „na ostatku“ wzmianka o czyścju i „Lutrze nieboszczyku“. W rozmowie tej zabierają głos następujące „persony“: Jan, kmieć; Kilian, syn Jana, student niemiecki, i Pleban i wypowiadają opinie, cenne jako przyczynki, do charakterystyki wierzeń religijnych ludu. Szczególnie ciekawe są ustępy w. 70 — 80; 93 — 8; 109 — 30; 135 — 143; 195 — 8; 223 — 34; 239 — 48; 258 — 62; 271 — 94; 351 — 2; 421 — 45; 547 — 556; 754 — 7; 760 — 67.

W rozmowie wtórej „osoby ty są, które z sobą rozmawiają“: Wytrykusz, Klecha, Pleban, Pan, jego Ciłopiec, Syn i Pedagog, a nadto Baba, — słowem cała wieś, bo i o chłopach mowa, choć na scenę nie wychodzą. Fabułę tworzy, jakby

<sup>1)</sup> W „Peregrynacyi dziadowskiej“ z r. 1616 występują także Pędziwiatr i Trzy baby.

<sup>2)</sup> W komedyi „Joachim i Anna“ występuje pasterz o takiej samej nazwie.

<sup>3)</sup> Dr. Hahn podaje w spisie osób: „Trzy baby“ jako osobne osoby sztuki, ponieważ jednak w przedruku Siarkowskiego słowa te znajdują się z boku dopisane przy spisie osób, więc nie jest wykluczone, że służą jako określenie następujących osób: Mitiana czarownica, Magora czarownica, Sambura, pani młoda, — w przeciwstawieniu do następnej osoby: Panna. Dla rozstrzygnięcia nasuwającej się wątpliwości należałoby porównać spis osób „Tragedyi żebraczej“ z analogicznym utworem czeskim. Niestety dzieła czeskiego autora nie mam pod ręką, więc ograniczam się do zanotowania powstałej wątpliwości. (Dr. W. Hahn. Literatura dramatyczna w Polsce XVI wieku. Lwów, 1906, str. 77 i n.)

<sup>4)</sup> Przedruk wydał J. Karłowicz. w Bibl. pisarzy pol. Ak. Um. Kraków, 1889.

skopiowany z realnego życia obrazek sporu o dziesięcinę. Przedmowa daje nam zwięzłe streszczenie zdarzenia, „summę“:

„W jednej wsi klechę ubito, (raczej pobito),  
lż kmiecie kłął o swe myto,  
Co gdy wytrykusz usłyszał,  
Klechę w przygodzie pocieszał.

Przyszła rzecz przed plebana;  
Pleban szedł skarżyć do pana;  
Pan uczynił sprawiedliwość,

Bo widział swych kmieci winność...<sup>1)</sup>

Sceny zmieniają się szybko, teologiczne wywody na temat dziesięcin i kłatwy nie przytłaczają bynajmniej materiału bogatego, świetnie ilustrującego stosunek między plebanem i jego sługami, klechą i wityrkusem z jednej strony a wsią z drugiej strony, dalej stosunki pańszczyźniane i stanowisko pana. Widzimy tu całą wieś ówczesną, nie brak nawet wiejskiej „baby“, która czarami ściąga na się kłatwę księżą. Poszczególne postacie — to nie drewniane manekiny, służące do prowadzenia dyskursu na temat z góry założonej kwestyi spornej, ale osoby żywe, o właściwym sobie charakterze indywidualnym, żyjące życiem własnym.

Sąd powyższy ograniczyć należy do poziomu ówczesnych wymagań literackich; uzasadnia go zestawienie z innymi piśmami n. p. z „Rozprawą o niektórych ceremoniach“, która wykazuje znaczny postęp techniki pisarskiej.

Po świetnej satyrze z r. 1543, którą Brückner<sup>2)</sup> słusznie mieni najlepszym i najciekawszym płodem muzy Rejowej, porzuci poeta nagłowski świeatek zamknięty trzema rozmówcami; myśl Reja wybuja daleko poza opłotki wiejskie, ponad skromną wieś polską i jużto wątki biblijne (dramat o Józefie), jużto kwestye moralne (Zatargnienie Fortuny z Cnotą), jużto wreszcie kwestye ściśle religijne zaprzętą jego umysł.

Po dokonaniu przekładu „Psałterza“ Rej stanie się apostołem nowej wiary; napisze pieśni religijne, dramat „Kupiec“ a wreszcie przejdzie do prozy religijnej (przekład Hozeasza, „Postylla“).

<sup>1)</sup> J. w. str. 34

<sup>2)</sup> Brückner: Rej — monografia. Kraków, 1905, str. 21.

Dopiero obszerny poemat, 20.000 wierszy obejmujący „Wizerunek“, stanie się obok prozą skreślonego „Zwierciadła“ odbiciem ówczesnego życia polskiego. Lecz „życie pocziwy“, przedstawiony w „Wizerunku“, to życie szlachcica, dla chłopca czy mieszczanina nie było miejsca w poemacie, mającym przedstawić typ doskonałości ludzkiej w pojęciu renesansu<sup>1)</sup>; — przykład tego dał Włoch Manzolli, — używający zgodnie z tradycją literatów humanistycznych pseudonimu Palingeniusza — Odrodziciela, — nic więc dziwnego, że także autor „Wizerunku“, który prawie sparafrazował „Zodiak“, ograniczył się do szlachty. Wzmianki o chłopie weszły do poematu tylko jako dopełnienie obrazków z życia szlachty, którymi Polak bogato upstrzył poemat, czerpiąc hojnie z zasobu spostrzeżeń z życia codziennego i przyrody, czem zmienił prawie nie do poznania pierwowzór włoski.

Z bogatego materiału obserwacji, która była niewyczerpaną skarbnicą „pierwszego naszego poety“, spotykamy rzucony czasem, jak od niechcenia, obrazek z życia wsi, czy anegdotę chłopską. Nocą jasno świecący księżyc każe dostrzedz pisarzowi „spracowanego oracza“ (ks. I, str. 79—82); podpatrywanie sposobu życia wrony spowoduje wzmiankę o chłopie, którego pracom towarzyszy:

„Niech chłop idzie za pługiem, ona już u niego

„Młóci, albo układa, alic ona siedzi“<sup>2)</sup>).

Przy kreśleniu szkiców z życia szlachty Rej niejednokrotnie zawadzi o chłopca czy rolnika, czy sługę. Jużto napomknie o wójcie przy obrazku wiejskiego bankruta (ks. II, w. 401—5); jużto wspomni o woźnicy w opisie podróży szlacheckiej:

„Szkapy drżą a chłop płacze, za szyję mu kapie,

Pan pociąga wędzonki a po łbie się drapie“<sup>3)</sup>).

Na innym miejscu przedstawia poeta szlachcica, jeżdżącego dla jadła i napitku po sąsiadach, którego zbyt gościnny gospodarz nie tylko samego uraczył, ale spoił także sługę. Przykra przygoda z tego wynikła kończy się obiciem woźnicy. Następnie pan wychwala szczodrość sąsiada, ale sługa narzeka:

<sup>1)</sup> Bruchnalski, Twórczość pisarska Reja. (Rozpr. Ak. Um., t. 44, str. 157 i n.)

<sup>2)</sup> M. Rej: Wizerunek człowieka pocziwego, wyd. Ptaszyckiego, ks. VII, w. 1051—2.

<sup>3)</sup> Tamże, ks. II, w. 246—7.

„Chłop też łąje za piecem, czerwona maść pije,  
Bo mu gędli z wieczora na trzy głosy w kije“<sup>1)</sup>).

Pisarz, nie lubiący lekarzy, wplecie w poemat anegdotę o lekarzu i rozumie się... chłopie naiwnym, co przypuszczał, że doktor ze szklanicy wszystko pozna<sup>2)</sup>).

Dzięki temu, choć „Wizerunek“ był napisany dla szlachty i o szlachcie, dostarczy jednak długiego szeregu wzmianek o chłopie, których wartość jest rozmaita.

Kilka ustępów zillustrowuje dolę ludu;<sup>3)</sup> w wielu wierszach wypowie poeta swe poglądy społeczne,<sup>4)</sup> szereg porównań zaczerpnie z życia ludu wiejskiego,<sup>5)</sup> a nadto rozsypie liczne wzmianki, charakteryzujące obyczaje ludu, zajęcia, wierzenia i t. p.<sup>6)</sup>

Z większym zaciekawieniem przeglądamy karty napisanego w pierwszych latach szóstego dziesięciolecia złotego wieku „Zwierzyńca“; wszak to zbiór fraszek, a ten dział piśmiennictwa nie zwykł pogardzać chłopem. Wieśniak będzie tu niezbędną postacią; któż inny bowiem może być wdzięczniejszym tematem dla karykatury, chłostającej rubasność czy głupotę? Nie brak go we fraszkach starożytności, że przypomnimy tylko znanych wieśniaków licyjskich, zarówno w bajkach Ezopa jak i Likostenesa. Gdzie *nobilis* lub *eques*, nie mówiąc już o wyższych: *rex*, *dominus*, *βασιλεύς* nie mógł stanowić osnowy fraszki, tam wyręczał go kornie *rusticus*, *agricola*, *γηωργός*. Podobnie z szczególnem upodobaniem zajmowały się chłopem „Schwänke“ niemieckich Beblów, Walterów v. der Vogelweide i innych, by naśmiać się do woli z „gbura“, któremu niejednokrotnie przypisywano wady i cechy, nie jemu tylko właściwe, Gbur-Bauer stał się symbolem głupoty, nieporadności, wdzięcznym tematem

<sup>1)</sup> „Wizerunek“ ks. VI. w. 598—624.

<sup>2)</sup> Tamże, ks. V, w. 981—996.

<sup>3)</sup> Tamże, ks. II, w. 619; VIII, 945—50; XI, 891—902.

<sup>4)</sup> Tamże, ks. II, w. 129—30; II, 560—1; II, 603; II, 355—6; V, 1023—4; VIII, 945—50; VIII, 1020—1; VIII, 975—1045; VIII, 1031; XI, 229—32; XII, 673—7.

<sup>5)</sup> Tamże, ks. III, 27—8; III, 350; VII, 1405—15; VIII, 701—2; X, 65—6; X, 367—8, X, 875—6.

<sup>6)</sup> Tamże ks. I, 237—8; I, 344—5; II, 171—2; II, 437; II, 480; II, 485; III, 675—6; IV, 513; VI, 522—8; VII, 147—8; VII, 1115—6; VIII, 439—40; VIII, 475; IX, 13—4; IX, 49; X, 472—5; XI, 297—9; XII, 277—81; XII, 847—50; XII, 991—2.

do naigrawań; nie czytał przecież pism o sobie, nie protestował, i tak urosła tradycja literacka, która stworzyła w dramacie typowe postacie Hans - Wurstów, Hans - Karstów i t. p., przedstawiające często nie tylko chłopskie śmieszności i wady, lecz także wspólne mieszczaństwu i rycerstwu, z których sami chłopci śmiali się do rozpuku <sup>1)</sup>.

I Rej we fraszkach „Zwierzyńca“ nie pójdzie nowemi drogami, lecz wydeptanym gościńcem, stawiając kroki w ślady Erazma z „Czerwonej Grobli“, Fulgozy, Abstemiusa... i wspomnianego już rodaka Biernata Lubelczyka <sup>2)</sup>. Pierwszy rozdział „Zwierzyńca“ obejmuje „sprawy i postęпки królów i innych stanów sławnych, tak pogańskich jak chrześcijańskich“ — lecz tu nawet królów polskich brak, nie szukać więc chudopachołków. Drugi rozdział — to album sylwetek współczesnych dostojników i znanych Rejowi „dobrych towarzyszy“ z pośród grona braci-szlachty.

W pierwszym rozdziale napomknie tylko Rej przy Trajanie, który nie wahał się stracić własnego syna, skoro stał się winnym zabójstwa, że „takiego statutu“ potrzebaby w Polsce a wówczas: „Nie takby nędzni ludzie w uciskoch płakali.“ Niestety tu inaczej:

„nie o syna, lecz snadź i o kozę

Znajdziesz wnet wilczy dekret a zajęczą grozę“ <sup>3)</sup>

Dopiero trzeci rozdział, oryginalnie opracowany, stanie się kopalnią wiadomości dla badacza kultury XVI wieku. Tu ciekawi epigram 18 o żołnierzach, w którym Rej pyta, czy nie lepiejby dawać dziesięciny na wojsko, niżli owym, co „kmiotki gnąbią n am bez winy“ <sup>4)</sup>. Jak wiele mówi o stosunkach poddańczych wsi polskiej to jedno słowo gnąbią n am! Epigram 38 p. t. „Co niewinne dręczą“ <sup>5)</sup> podaje bajkę o chłopie i jastrzębiu; epigram 46 <sup>6)</sup> przedstawia zemstę królika nad orłem dla poparcia morału, że nie należy lekceważyć „małych“.

Jeszcze ciekawszy jest rozdział IV-ty. Tu znajdujemy wy-

---

<sup>1)</sup> H. Möller, Die Bauern in der deutschen dramatischen Literatur des XVI Jrh. Dissert., Berlin, 1902.

<sup>2)</sup> Pilat: *Historia literatury polskiej*. t. II, cz. 1, str. 181.

<sup>3)</sup> *Zwierzyńiec*, wydanie W. Bruchnalskiego, str. 14.

<sup>4)</sup> Tamże, str. 191.

<sup>5)</sup> Tamże, str. 229.

<sup>6)</sup> Tamże, str. 232.

rażne aluzje do stosunków społecznych, jak w wierszu „Chart na podszczuwacze“<sup>1)</sup>. Czytelnika zadziwi może braterstwo charta z zajęcem i przesadna litość poety — myśliwego wobec... zajęczka?! Lecz inny ośmiowiersz p. t. „Zajęc na ubogiego kmiotka“<sup>2)</sup> wyjaśni wątpliwości i okaże, jaką aluzję stanowi poprzednio cytowany epigram. Tu Rej już wyraźnie pisze „zajączek jako kmiotek, iż ma kąsek mięsa, więc go goni kto potka.. także ubogi kmiotek, drapie go co żywo: daj panu czynsz, paniej gęś, staroście na piwo“; łatwo zgadnąć, że starosta jest identyczny z poprzednim „chartem na smyczy“, dybiącym na nędznego brata, na — kmiotka. Zajączków - kmiotków nie radzi poeta „często gonić“, „każdyby (rozumie się brat szlachcic) ich więcej miał, by sie rozmnożyli“. Chłop jednak, to nie tylko „zajączek pocziwy“, znajdzie się bowiem także franta, o czym informuje wiersz p. t.: „Chłop“<sup>3)</sup>. Już sam tytuł wskazuje, że autor nie odczuwa sympatii do przedstawianego typu, gdy tymczasem chłopca uciskanego, wzbudzającego współczucie, nazywa Rej zdrobniale kmiotkiem, kmiotaszkiem, chłopkiem — tu tylko chłopem. Nie ma zaś autor na myśli mężczyzny wogóle, którego chłopem także nieraz nazwie, bo to wskazuje zaraz pierwszy wiersz: „ta skowera, choć tak nurkiem chodzi“; epitet ten, bądź następny, „podskubiona wrona“, — choćby więc brakło skowerre następnie przeciwstawionego pana, oszukanego przy kupnie konia, wskazuje wyraźnie, że mowa tu o chłopie — wieśniaku; boć przecież skowerra oznacza starego psa — a tak brata szlachcica nazywać się nie godziło. Frantem więc musiał być chłop lub mieszczanin, i był nim chłop, bo nie brakło niezawodnie i chłopów-oszustów, co „swego pocichu ugodażą“, co sprzedawszy panu - dubielowi konia kulawego jako zdrowego, wracali zadowoleni do domu. „białki ukęsują“.

Szereg innych wierszy opisuje bądź czeladź, bądź włodarza,

<sup>1)</sup> „Zwierzyniec“, str. 248—49.

<sup>2)</sup> Tamże, str. 250.

„Także nasz myśliwcy po dzisiejsze lata  
Wodzą charty na smyczy na nędznego brata,  
Co im, jako zajęcem, kierują na grudzie,—  
Bodaj się nie rodzili nigdy tacy ludzie!  
Acz je kijem biją, jedno iż tłucz\*) znają  
Chociaj wrzeszczy zajączek, przedsię go drapają‘,

<sup>3)</sup> Tamże, epigr. XCVII, str. 253.

\*) Tłucz = osypka, karma dla psów.

bańdz wójta, jak mówią tytuły<sup>1)</sup>, a cały szereg epigramatów pełnych drastycznych szczegółów przedstawiają „przypadki plugawego chłopca“, którego niechlujstwo i brud opisuje autor z przedziwną ścisłością<sup>2)</sup>.

Również drastyczne, lecz pełne zdrowego humoru są „Figliki“,<sup>3)</sup> wydane razem z „Zwierzyńcem“. Tu chłop, haba, wójt, są często osobami, około których osnuta jest anegdota prostacka zwykle, lecz często rodzima, nieraz podsłuchana na wsi, z ust ludu wiejskiego. Figliki zanalizował w osobnej rozprawie prof. Chrzanowski<sup>4)</sup>, szukając obcych wpływów i analogii, dla wielu jednak nie znalazł i nie dziw, bo noszą na sobie piętno iście rejowskiego dowcipu i humoru.

Chłop jako temat jest tu częsty, bo prawie co szósty figlik o nim prawi, jak to wynika z zestawienia około 40 figlików, dotyczących chłopca, na 235 facecyi. Charakterystycznym jest tu stałe używanie słowa „chłop“ zamiast poprzednio u Reja spotykanych kmiołków, kmiołszków i chłopków; tylko jeden raz wzmiankuje poeta o kmieciach — ale inny figlik używa znowu wyrażenia pogardliwego: chłopisko. Wyraz chłop oznacza w „Figlikach“ zresztą także mężczyznę wogóle, przeważnie jednak o przymiotach ujemnych, jak chłop pijany, szalony, warcholny i t. p. Dlatego niejednokrotnie powstaje wątpliwość, czy wiersz pewien odnosi się do reprezentanta stanu włościańskiego, jeżeli treść lub wyraźne przeciwstawienie pana lub dodana przydawka „wiejski“ nie upewnia co do znaczenia wyrazu.

Obok chłopca spotykamy w figlikach Rejowskich księdza, szewca, kowala — a także pana, ziemianina.

Lud wiejski reprezentują obie płcie. Kilka fraszek przedstawia zalecanki do „dziewek“, co dowcipną odpowiedzią odpalają natrętów<sup>5)</sup>, inne przedstawiają chytre i niezgodliwe „baby“ jedna zdradza podstępnie małżonka, inna w prostacki sposób lamentuje za zmarłym, następna występuje jako prostacka kuma, inna

<sup>1)</sup> „Zwierzyńiec“, epigr. CXXXI, CXXXII, CXXXIV, str. 267, 268, 269.

<sup>2)</sup> J. w. epigr. CXXI — CXLIX, str. 271—5.

<sup>3)</sup> Przedruk homograficzny wydał Wiktor Wittyg. Kraków, 1905.

<sup>4)</sup> Facecye M. Reja. (Rozprawy Ak. Um. wydz. filol. t. 23, str. 320—76).

<sup>5)</sup> „Dziewce uwiązła koszula“... A<sub>5</sub> verso; „Dziewka, co czerwone nogi miała“. A<sub>6</sub> recto; „Dziewka muchy w oku patrzyła“. A<sub>8</sub> r. „Machna, co w... nie chciała całować“. B<sub>7</sub> r.; „Dziewka kożuszka szanowała“, C<sub>7</sub> r.

znowu płacze, „w pasyą“, bo śpiew księdza przypomina jej ryczenie zdechłego u niej osła<sup>1)</sup>).

Typ chłopca jest różnorodny; albo to głupiec, co nie rozumiejąc zasad religii, popada wskutek głupoty w rozliczne konflikty<sup>2)</sup>, lub naraża się na liczne przykrości przez przekręcanie zlecenia lekarza i zażywa np. mydła zamiast migdała<sup>3)</sup>; bądź chłop mądrała, dowcipniś, co pana przemówi, nazywając barana, ułatwiającego przystęp do pana, odźwiernym<sup>4)</sup>, czy wójta przed gromadą ośmiesz<sup>5)</sup>.

Szereg fraszek dotyka rubaszności chłopskiej<sup>6)</sup> w wystąpieniu się, którą także Klonowicz w „Victoria Deorum“ podkreśla, inne wyszydają złe żony<sup>7)</sup>.

Zwięzłość fraszek pozwala tylko na krótkie, pełne jowialnego humoru wzmianki o Machnach, Maruszkach, Marcinach, Klimkach, Bartkach i Bartoszach.

„Figlikom“, wydanym razem ze „Zwierzyńcem“, odpowiadają wierszowane „Apophtegmaty“, dołączone do „Zwierciadła“, napisanego prozą<sup>8)</sup>. Ton tych późniejszych figlików poważniejszy, treść mniej rubaszna a przytem odpowiedniejsza forma, między rozmowce rozdzielonego, dwunastowersza, nadaje im lekkość pożądaną. Znajdujemy tu ciekawe rozmowy „Wójta z panem“<sup>9)</sup>, „Pachołka i pana“<sup>10)</sup>, „Urzędnika i młynarza“<sup>11)</sup>, „Chłopa z karczmarką“<sup>12)</sup>.

<sup>1)</sup> „Żona męża na sernik wsadziła“, A<sub>6</sub> v.; „Jako żona męża żałowała“ B<sub>6</sub> r.; Baba co... u chrzcin D<sub>6</sub> v.; Baba co w pasyą płakała C<sub>2</sub> v.; Pies u Bożej męki... B<sub>7</sub> v.

<sup>2)</sup> „Chłopi, co Bożą mękę kupowali“ A<sub>7</sub> v.; „Chłopa ksiądz o Św. Trójcy wierzyć uczył“, D<sub>8</sub> r.; „Księdza co wróbił o...“ B<sub>1</sub> v.; „Kazanie na W. Piątek“. B<sub>7</sub> r.

<sup>3)</sup> „Chłop, co się mydłem leczył“ C<sub>6</sub> v.; „Co osła stracił“ B<sub>4</sub> r.

<sup>4)</sup> „Chłopa do pana nie puszczono“, D<sub>8</sub> v.; „Chłop co s... za dębem“ D<sub>4</sub> v.

<sup>5)</sup> „Co kazał babę wójtowi w ... całować“ E<sub>9</sub> v.

<sup>6)</sup> „Chłop wiejski z doktorem“ E<sub>8</sub> r.; „Pani, co pytała co konie działają“ A<sub>8</sub> r.; „Woznica, co się uraził na kofi wsiadając“ C<sub>8</sub> v.

<sup>7)</sup> „O chłopiech a wilku“ E<sub>8</sub> r.; „Co żonę kazał dać wilkowi za pokutę“ D<sub>8</sub> v.

<sup>8)</sup> „Spólne narzekanie na niedbałość naszą“. 4. Bibl. dzieł wyborowych, Nr. 308, str. 58 i n.

<sup>9)</sup> Tamże, str. 84.

<sup>10)</sup> Tamże, str. 86.

<sup>11)</sup> Tamże, str. 87.

<sup>12)</sup> Tamże, str. 90.

W dołączonej do „Żwierciadła“ „Przemowie krótkiej do pościwego Polaka stanu rycerskiego“ spotykamy jedną lecz ciekawą wzmiankę „o panoszeniu się chłopów“; notatka ta odbija jaskrawo pośród licznych skarg i narzekań na niedolę ludu, przechowanych w literaturze współczesnej. Oto przy charakterystyce Węgrzyna nadmienia poeta, że Węgrzy:

„są prawie jako kmiecie, co ten zwyczaj mają,  
Iże się często w pany radzi odmieniają<sup>1)</sup>).

Pozatem spotykamy w tych figlikach często słowo chłop, lecz tylko na oznaczenie mężczyzny w ogólności, przeważnie w znaczeniu ujemnem, jak „Turczyn, to chłop nikczemny“, „Wołoszyn, to chłop sprośny“ i t. p.

Po wyczerpaniu wzmianek o chłopie w poetyckich pismach Nagłowskiego poety przejdźmy do pism autora „Kroniki świata“ i „Kroniki Polskiej“. Marcin Bielski, zasłużony jako historyk, błędnie jako poeta w zestawieniu z Rejem; nieliczne jego wiersze, przeważnie po zgonie wydane, wyrażają jednak dobitnie ciekawą indywidualność autora. W „Komedyi Justyna i Konstancyi“<sup>2)</sup> spotykamy w przedmowie mistrza „ku swoim książkom“ ciekawe skargi na własne kłopoty gospodarskie<sup>3)</sup>, pozatem nie braknie w moralitecie Bielskiego wzmianek o chłopie. „Pokusa“ napomknie o kmieciach, występujących w karczmie przeciw swemu panu, to o chłopie wisielcu, co „sie obiesi w lesie“, to o dziewczce, którą „uniesie“ baba<sup>4)</sup>. „Postawa“ wyszydzać będzie „Pokorę“, iż każe jej chodzić „równo z chłopem“, a chłopą jak psa szczuć; także gruby rzemieślnik „pachnie łykiem“<sup>5)</sup>. Porównanie chłopą do psa nie było rzadkością, świadczy o tem także inny ustęp<sup>6)</sup>. Jeżeli dodamy wzmiankę o praktykach w wigilię św. Andrzeja<sup>7)</sup> i inne drobne wzmianki<sup>8)</sup>, wymienimy wszystko, co dotyczy ludu wiejskiego.

Miejsce pocześniejsze znajdzie chłop w „Satyrach“ Biel-

<sup>1)</sup> „Spólne Narzekanie“, j. w., str. 100.

<sup>2)</sup> Wydał Wierzbowski. Bibl. zapomnianych poetów. . Warszawa, 1896.

<sup>3)</sup> Tamże, w. 75—9; 92—8; 174—80.

<sup>4)</sup> Tamże, w. 548—50.

<sup>5)</sup> Tamże, w. 1441—2.

<sup>6)</sup> Tamże, str. 68.

<sup>7)</sup> Tamże, w. 1753—69.

<sup>8)</sup> Tamże, w. 709—10; 735—6, 863—4.

skiego<sup>1)</sup>. Stosunki społeczne dostarczały obfitego materiału do satyry a ten, który głosił, że „przeciw prawdzie rozumu nie“, stwierdził również czynem, że przeciw prawdzie faktów „nie“; dowodem tego IX. rozdzielenie „Rozmowy baranów“ i inne ustępy satyr, do których później wrócimy

Pierwszy prawdziwy poeta polski, „kochanie wieku“: Jan Kochanowski, jak gdyby nie widział społecznej doli chłopca, o którym tylko mimochodem napomknie i to rzadko. Poeta jest zdania, że „kmięca rzecz patrzeć rolej“, a gdy gorszy się rotmistrzem, „co fuka na chłopcy u pługą“ i stoi nad nimi z maczugą, to dlatego, że chce, by szlachta się bawiła „rycerskim rzemieniem“. Wieszcz z Czarnolasu pisze wyłącznie o szlachcie, chlubny wyjątek stanowi jedynie „Pieśń o sobótcie“ i „Przymówka chłopska“. Drobne wzmianki zawiera „Satyr“, „Odprawa posłów“ i „Marszałek“<sup>2)</sup> — pozatem głucho milczenie o ludzie wiejskim.

Przy Kochanowskim godzi się zapytać o chłopów dobrego towarzysza polskiego wieszca: Hiszpana Royzjusza Może obcego uwagi nie uszło to, co wydawało się zwyczajnem polskiemu szlachcicowi?

Mozliwemby to było, gdyby Royzjusz nie był z krwi i kości humanistą. Dlatego choć pozna chłopów (rustici) a nawet zao patrzy polecającym wierszem pismo Frycza o mężobójstwie, sam nie przejmie się zasadami broszury zachwalanej, lekceważąc stan kmięcy, co nie umiał ani uznać jego wiedzy i talentu, ani wynagrodzić za względy złotem. Sąd o ludzie wyda poeta w trzech dwuwierszowych epigramach: „In rusticos“<sup>3)</sup>, obszerniej osobno napisze o chłopie żmudzkim („De rusticis Samogiticis“),<sup>4)</sup> nędzę muzyków litewskich i brudne wnętrze izby wykpi w makaronicznym wierszu p. t. „In Lithuanicam peregrinationem“<sup>5)</sup>.

Inny poeta, także obcego pochodzenia, lecz bardziej z nową

<sup>1)</sup> Satyry: Sen majowy, Rozmowa baranów, Sejm niewieści wydał Wiśłocki.

<sup>2)</sup> „Satyr“, w. 131—4; „Odprawa posłów“, w. 174—5; „Marszałek“, w. 54. (Wydanie pomnikowe).

<sup>3)</sup> Petri Royzii Alcagnicensi Carmina edidit B. Kruczkiewicz. Crac. 1900, t. II, str. 479.

<sup>4)</sup> Rękopis Biblioteki Ossol. Nr. 159, str. 182.

<sup>5)</sup> P. Royzii Carmina, t. I, str. 241.

ojczyzną zżyty, Piotr Statorius-Stojeński — jego bowiem uważamy za autora „Proteusa“<sup>1)</sup> — odczuł goręcej niedolę ludu wiejskiego, co zaświadcza szereg wierszy wymienionego poematu, które dotyczą tej przykrej bolączki polskiego organizmu społecznego<sup>2)</sup>.

Zanim przejdziemy do innych autorów, których pisma wytoczyły oficyny drukarskie XVI wieku, zajmiemy się jeszcze nieznanym autorem Anonimem — protestantem, którego „Erotyki, fraszki, obrazki, epigramaty“ dostały się pod tłocznice drukarskie dopiero w niedawnych latach a we wieku XVI mogły być znane tylko szczupłej garstce przyjaciół z odpisu rękopiśmiennego. Mało staranna forma i swawolna treść były niezawodnie przyczyną niewydawania tych wierszy drukiem, autor zaś zachował je tylko „dla własnej rozrywki i najbliższych dobrych towarzyszków“<sup>3)</sup>.

O ludzie wiejskim mówi szereg wierszy jak: „O krzcinach grubą chłopską mową“<sup>4)</sup>, „O złem kominie, co się w niem zagorzało, a ten chciał chłop indultem zagasić“<sup>5)</sup>, „O serze i o tem, co go jadł po niewoli“<sup>6)</sup>, „O kmiotównie“<sup>7)</sup>, „O sobótce“<sup>8)</sup>, „O wójcie...“<sup>9)</sup> i inne<sup>10)</sup>.

Nie braknie jednak utworów, wydanych w XVI w., których treść nie odtworzyłaby bytu chłopa. W czasie panowania Batorego występuje poeta, który acz nie dorówna talentem Kochanowskiemu, pójdzie — obżałowawszy zgon pieśniarza Czarnolasu w „Żalach nagrobnych“ — śladami autora „Sobótki“. Mieszczkański to syn, zamieszkały w Lublinie — podobnie jak Biernat, tłumacz Ezopa — Sebast. Fabian Klonowicz. Większość jego pism — to pierwszorzędnej miary i wagi źródła dla

1) Zob. Czubek: „Pamiętnik literacki“, 1904, str. 272—3; T. Grabowski: „Literatura aryańska“ str. 32.

2) „Proteus“, przedruk Wisłockiego, wiersze 76—80, 95, 395—6, 417—9, 957.

3) Anonima — protestanta „Erotyki, fraszki i t. p.“ wydał I. Chrzanowski. (Bibl. pisarz pol.)

4) Tamże, str. 25.

5) Tamże, str. 102.

6) Tamże, str. 80.

7) Tamże, str. 41.

8) Tamże, str. 50.

9) Tamże, str. 59.

10) Tamże, str. 120, w. 300.

poznania wieśniaka współczesnego. „Roxolania“, łaciński poemat o Rusi, prawie trzecią część poświęca opisowi ludu Halicza; „Victoria Deorum“, wielki traktat wierszowany o prawdziwym szlachectwie, przedstawia wyczerpująco społeczne poglądy autora i podaje opis zajęć rolniczych; także „Flis“ i „Worek Judaszów“ obfitują w ciekawe szczegóły z życia gminy polskiego. Z bogatego materiału czerpać będziemy pełną ręką, tu więc ograniczymy się do podkreślenia wielkiej wartości wymienionych dzieł syna Klonowego.

Szereg pisarzy jak Grabowiecki, Rybiński, Grotowski, A. Kmita, Ciekliński, autorowie przeważnie mało oryginalni lub o szczupłym zakresie twórczości, niewiele dodadzą wiadomości o ludzie wiejskim. Zaledwie tylko zaznaczą swe społeczne credo, jak Grabowiecki<sup>1)</sup>, bądź napomkną o chłopie przygodnie w porównaniu, jak Ach. Kmita<sup>2)</sup>; jeden upstrzy przykład klasycznej sztuki rodzimymi dodatkami (Ciekliński<sup>3)</sup>), drugi zaledwie poda wzmiankę o chłopie (Rybiński<sup>4)</sup>); inny wspomni o kmiotowicach, przy rozpatrywaniu istoty szlachectwa (Grotowski<sup>5)</sup>).

Więcej stycznych z ludem wiejskim wykaże komedia i literatura humorystyczna. W „Wyprawie plebańskiej“<sup>6)</sup> „Albercie z wojny“<sup>7)</sup> nie braknie tonu gminnego i częstych wzmianek o chłopie; tak znajdziemy n. p. wziętą z targu scenę sprzedaży konia, którego od chłopca kupuje Pleban. Wśród utworów scenicznych komedia „Sołtys z klechą“<sup>8)</sup> przedstawia chłopca mądralę, „Marancya“<sup>9)</sup> babę, czarodziejkę.

<sup>1)</sup> Sebastyan Grabowiecki Rymy duchowne (Bibl. pisarz. pol. Ak. Um., str. 24, 168).

<sup>2)</sup> A. Kmita, Spitamegeranomachia, w. 411—5. Stoka, Pułowskiego, Kmita: Powieści wierszowane.

<sup>3)</sup> Potrójny z Plauta, Piotra Cieklińskiego, wydał Czubek, str. 58, 63, 114—5.

<sup>4)</sup> Gęśli różnorodnych księga I, geśl. III, 1593. Bibl. Ossol. Nr. 14, 689.

<sup>5)</sup> Grotowski Jan Sokrates, czyli o szlachectwie rozmowa, b. r. i m. w. Bibl. Ossol. Nr. 5, 399.

<sup>6)</sup> Wyprawa plebańska. Kraków, 1696. Bibl. Ossol. Nr. 66.357, str. 9, 11, 14—6.

<sup>7)</sup> Albertus z wojny (1596). Kraków, 1649. Bibl. Ossol. Nr. 213. str. B r. B 2, B<sub>2</sub> r. i v.

<sup>8)</sup> Sołtys z Klechą (1598). (Biblioteka zapomnian. poetów... wydał Wierzbowski. Warszawa, 1902). Jan Czubek znalazł wydanie z r. 1598 (Kra-

Wierszowane podręczniki gospodarstwa, z natury rzeczy mówiące o oraczu, chłopie, napisane w wieku XVII przez Zawackiego, Słupskiego, zastąpi w XVI wieku interesująca broszura nieznanego autora (M. W.) p. t. „Gospodarstwo dla młodych a nowotnych gospodarzów”.<sup>1)</sup> Po ogólnem przedstawieniu gospodarstwa, opisuje poeta „dom“, „sprzęt domowy“, „szaty“, „żywność“, „ogród“, „krówki“, „sadzawkę“, „żonę“, „dzieci“ a wreszcie najciekawsze dla nas: „czeladź“ i „dobytek”.<sup>2)</sup> Ogólne uwagi o „roli“ — „summa gospodarstwa“ i zakończenie „do tego co czedł“, tak nieodzowne w utworach ówczesnej doby, jak przedmowa do tego co czytać będzie“, dopełniają całości broszury, zgodnie z panującą tradycją literacką przybranej w formę wiersza.

Autorowie ostatnich pism są nam przeważnie nieznanymi, choć dzieła ich cieszyły się wielką popularnością, a drobne książeczki, jeżeli nie zostały zupełnie zniszczone przez czytanie, ocalały w unikatach lub wydaniach późniejszych.

Ponad tych anonimowych, pseudoludowych pisarzy wyrasta talentem i charakterystyczną indywidualnością para poetów, których pominąć nie można: to Zbylitowscy. Pierwszy Andrzej, poeta opisowy, rozkochany w ziemiaństwie szlachcic, da wyraz zadowolenia z życia wiejskiego w dwóch pismach: „Żywocie szlachcica we wsi“<sup>3)</sup> i „Wieśniaku“,<sup>4)</sup> nie szczędząc ciekawych przyczynków do życia ludu.

Piotr Zbylitowski zamacza pióro w satyrze. „Rozmowa szlachcica z cudzoziemcem“ (1600) i „Schadzka ziemiańska“ (1605)<sup>5)</sup> przedstawiają niedolę włościństwa oraz poglądy szlachty w kwestyi włościńskiej na przełomie wieku.

ków u Łazarza), porówn. Pamiętnik literacki, 1904, str. 275—6. Do niedawna znano tylko wydania z r. 1616 i 1646, które zawierają nadto intermedium.

<sup>1)</sup> „Gospodarstwo... teraz znowu na ten nowy rok poprawione i rozszerzone przez M. W. (1596). (Na karcie tytułowej rycina). Bibl. Ossol. Nr. 45, 637.

<sup>2)</sup> Wiszniewski, *Historia literatury polskiej*, (t. VII., str. 262—4).

<sup>3)</sup> L. c., str. C<sub>4</sub> v., D<sub>2</sub> r. i v.

<sup>4)</sup> Niektóre poezye Andrzeja i Piotra Zbylitowskich wyd. Turrowski, Kraków 1860, str. 5, 6, 10, 12—13, 16.

<sup>5)</sup> *Wieśniak*, 1600, wydał Wierzbowski, Warszawa 1893, w. 69—74, 165—185, 189—92, 200—3.

<sup>6)</sup> Niektóre poezye A. i P. Zbylitowskich: „Rozmowa“, str. 31, 40—42, 43—44. — „Schadzka“, str. 16, 26, 35.

Tu miejsce na wyjaśnienie, dlaczego uwzględniamy jedne pisma, wybiegające poza XVI w., inne pomijamy. Kryterium w tym względzie stanowi to, czy autor rozpoczął swą działalność w XVI w., nadto czy łączy go kulturalna jedność z ubiegłym stuleciem. Dlatego mimo że r. 1614 przekracza granicę wieku XVI, włączamy do pism rozpatrywanych „Sielanki“ Szymonowicza<sup>1)</sup>, którego całej twórczości nie można inaczej oceniać, jak tylko w łączności z humanizmem wieku złotego.

Jeżeli dołączymy jeszcze do wymienionych autorów: Sępa-Szarzyńskiego,<sup>2)</sup> Grochowskiego<sup>3)</sup> i Miaskowskiego<sup>4)</sup>, zakończymy listę autorów, pośród których nie brakuje ważniejszych poetów i tych drugorzędnych, których pisma czynią dostępnymi lwowskie księgozbiory. Możnaby wprowadzić jeszcze uzupełnić poczet autorów i wzmianek, zebrany jednak materiał wystarczy do znalezienia odpowiedzi na postawione we wstępie pytanie: jak przedstawiają lud wiejski polscy poeci doby renesansowej.

\*

Najczęściej dotyczą pisma poetyckie złotego wieku społecznego stanowiska wiejskiego ludu. „Kwestya chłopska“ w poezji wybije się na czoło; rozpatrzmy więc najpierw głosy naszych poetów ze względu na socjalną rolę chłopca w narodowej społeczności<sup>5)</sup>.

(Ciąg dalszy nastąpi.)

<sup>1)</sup> Wydanie Węclewskiego. Chełmno, 1864, str. 6, 23—4, 29, 31—4, 45—7, 49—50, 69, 77, 79—83, 87—95, 105—11, 112—9, 123.

<sup>2)</sup> Poezye wydał Chrzanowski (Bibl. pisarz. pol. Ak. Um., Kraków, 1903).

<sup>3)</sup> Poezye, 2 tomy, wyd. Turowskiego, Kraków, 1859.

<sup>4)</sup> Kasper Miaskowski: Zbiór rytmów, wyd. Turowskiego, str. 281—2, 285, 288, 291.

<sup>5)</sup> Rozprawę niniejszą wykonałem w seminaryum JW. P. Prof. Bruchnalskiego, któremu zawdzięczam pomysł pracy, rozkład materiału, szereg wskazówek i szczerą zachętę do jej podjęcia. Za to wszystko jak i za przeprowadzenie korekty niech mi będzie wolno złożyć Mu wyrazy głębokiej wdzięczności.



WŁADYSŁAW SZYSZKOWSKI.

## Pierwiastek ludowy w poezji polskiej XV i XVI w.

Z chwilą, z którą minął u nas okres romantycznego pojmowania folkloru i przekonano się, że nie wszystkie pieśni i wierzenia z zamierzchłej, pogańskiej pochodzą epoki, wyłoniła się potrzeba chronologicznego oznaczenia tradycji ludowej, oparcia badań na podstawach historyczno-porównawczych: poczęto skrzętnie wydobywać materiały z pomników piśmiennych przeszłości. Badania tego rodzaju mają wybitne znaczenie z jednej strony dla folkloru dzisiejszego, z drugiej dla charakterystyki życia domowego naszych przodków, ich umysłowości, oparte zaś na szerszym tle stają się ważnym przyczynkiem do historii kultury.

Badania te stwierdziły przedewszystkiem, że t. z. literatura ludowa, istniejąca u nas od czasów najdawniejszych, zasilała się niejednokrotnie literaturą artystyczną, książkową, żeby przypomnieć tylko znany wpływ baśni średniowiecznych, które ze zbiorów ogólnoeuropejskich przechodziły do ludu za pośrednictwem kazań. „Skargi umierającego“ wraz z dodatkiem rękopisu wrocławskiego o błakaniu się duszy po zielonej łące, może przekład z czeskiego<sup>1)</sup>, utwór w formie, jak na ówczesny stan

<sup>1)</sup> Dobrzycki, Studya nad średniowiecznym piśmiennictwem polskiem. I. O źródłach kilku polskich wierszy średniowiecznych. Rozpr. Ak. Um. wydz. filol., t. 33, str. 107—114.

poezji polskiej, wielce artystycznej, żyje po dziś dzień w tradycji ludowej, śpiewany w różnych okolicach nie tylko Polski, ale na Morawach i dalej.<sup>1)</sup> Jest to rzadki i ciekawy fakt wyśledzenia genealogii pieśni ludowej w czasach tak odległych. Inne rodowody sięgają czasów późniejszych, głównie XVII w. I tak prof. Dobrzycki dostrzegł przeróbkę „Zwrócenia Matyasza z Podola“, dyalogu z pierwszej ćwierci XVII w., w zanotowanym przez Kolberga na Ślązku w okolicy Opola opowiadaniu humorystycznym „Matyja“. <sup>2)</sup> Okazało się dalej z badań Windakiewicza <sup>3)</sup>, iż niektóre z pieśni i zwrotów w wydanych przez Wierzbowskiego zbiorach: „Kiermasz wieśniacki“ i „Pieśni, tańce, padwany XVII w.“ zachowały się w poezji ludowej nawet wśród pieśni obrzędowych, że na 100 erotyków XVII w. 16 pozostało w pamięci ludu, z badań zaś Heleny Windakiewiczowej <sup>4)</sup>, że wiersze Olbrychta Strumieńskiego, Jerzego Schlichtinga i inne w „Wirydarzu poetyckim“ z r. 1675, popularne zrazu wśród szlachty, przeszły do ludu i dadzą się odnaleźć w zbiorach Kolberga.

Podobnie było też z religijną poezją popularną. Nasze kołedy tak dziś swojskie, tak rodzime, miały początek w literaturze łańciskiej. Przyszły drogą książkową i rozszerzyły się wraz z jasełkami. Tłumaczyli je Franciszkanie, od których pochodzą dwa obfite zbiory z XVI w., puławski i kórnicki. Obce więc było pochodzenie popularnych dziś kołęd: „Anioł pasterzom mówił“ czy „Chrystus się nam narodził“; tradycję swą zawdzięczają kołedy jasełkom, które z czasem z kościoła przeniosły się do domów szlacheckich i chat wieśniaczych pod postacią szopek. <sup>5)</sup> Trudno wobec tego za prof. Windakiewiczem <sup>6)</sup> dobywać z nich wiadomości o zwyczajach rzeczywistych w Polsce, dotyczących jasełek, jak kołysanie kolebki Jezusa, składanie jabłek przed obrazem Jezusa, mogą to bowiem być tylko reminiscencye literackie.

<sup>1)</sup> Brückner, Drobne zabytki języka polskiego XV. w. Rozpr. Ak. Um. wyd. filol., t. 25, str. 244—5.

<sup>2)</sup> Pam. lit. 1907. str. 64.

<sup>3)</sup> Lud, X, S. 193.

<sup>4)</sup> Lud XIII, str. 299 i n.

<sup>5)</sup> Por. Bobowski, Polskie pieśni katolickie i Dobrzycki, Najdawniejsze kołedy polskie. Przegl. powsz., 1903, t. IV., i 1904, t. V.

<sup>6)</sup> Teatr ludowy w dawnej Polsce. Kraków 1902 str. 42 i n.

Śledzenie genealogii pieśni ludowej w staropolskiej literaturze, niedawno poczęte, przekonywa że wiele nowych wątków zasila ustawicznie poezję ludową, że pozostaje ona pod ciągłym wpływem poezji artystycznej. Ta okoliczność właśnie, że literatura ludowa jest w stanie ciągłego tworzenia się, ciągłej płynności treści i formy, stanowi jedną z przyczyn, iż materiałem ludoznawczym z XIX w. nie można operować na kilka wieków wstecz, nie można z całą pewnością posługiwać się nim do określenia odwrotnego wpływu — wpływu poezji ludowej na poezję artystyczną.

Istnienie poezji ludowej w Polsce od najdawniejszych czasów jest oczywiście rzeczą niewątpliwą. Poucza o tem analogia innych narodów i liczne świadectwa historyczne.<sup>1)</sup> Najdawniejsze były pieśni obrzędowe pogańskie, za czasów chrześcijańskich przybierały nowe. Śpiewała szlachta, mieszczenie i lud w rozmaitych okolicznościach; przy uctwach i zabawach, w domu przy kominie i w polu przy pracy. Znana jest nawet do pewnego stopnia treść tych pieśni; wiadomo że były albo historyczne, epiczne, albo miłosne liryczne, albo też biesiadnicze, towarzyskie, żartobliwe; znane są nadto początkowe wiersze niektórych, lecz same pieśni zaginęły, pozostały nieznane.

Skoro się zważy, że chronologia jest zasadą historycznego badania, że pieśni i inne utwory literatury ludowej, zapisane w XIX w., nie mają oznaczonej daty powstania i w tym charakterze nie mogą służyć do objaśnienia faktów literackich XV i XVI w.,<sup>2)</sup> zwłaszcza iż łatwo mógł tu być wpływ odwrotny, kiedy nawet utwory artystyczne przemieniły się w ludowe pieśni obrzędowe, dalej, że jak ze świadectw historycznych można wnosić — charakter poezji ludowej średniowiecznej był bardziej epiczny, dzisiejszej zaś liryczny, a więc uległ przemianie wybitnej, że wogóle panuje w poezji ludowej ustawiczna płynność treści i formy, a wreszcie, że cechy formalne i treściowe poezji ludowej musiałyby ulec zasadniczej zmianie w utworach, prze-

<sup>1)</sup> Zebrał je Nehring w „Altpolnische Sprachdenkmäler“. Wrocław 1887, str. 209 i n., i Dobrzycki w rozpr.: „Pieśni Kochanowskiego“ (Rozpr. Ak. Um., wyd. filol., t. 43) i „Polska poezja średniowieczna“. (Przegl. powsz. 1900) t. 68 str. 75 i 372.

<sup>2)</sup> Chyba, że istniałoby dokładne świadectwo o istnieniu dawniejszem pewnego motywu w poezji ludowej.

siąkniętych duchem odrodzenia, i wobec tego przykładanie teoretycznych kryteriów poezji ludowej byłoby bezskuteczne, trzeba stwierdzić, że jeden z najzawilszych problemów historii literatury polskiej, wpływ poezji ludowej na artystyczną w XVI w., pozostanie bliżej nieznanym, jakkolwiek z drugiej strony jest rzeczą niemal konieczną przyjąć, że w chwili przyoblekania się literatury piśmienniczej w szaty rodzime, musiał istnieć pewien wzór i przykład w ówczesnej poezji ludowej.

Trzeba przyznać, że wiele prób bliższego określenia tego stosunku w poszczególnych wypadkach, wiele przypuszczeń w tym względzie zawiodło. Twierdzenia, jakoby Kochanowski czerpał całkowicie z poezji ludowej w „Sobótkach“, podtrzymywane przez Cegielskiego, Kraszewskiego a popierane przez Rymarkiewicza, który porównał je z dzisiejszemi pieśniami sobótkowemi, miało gorących przeciwników, jak np. Chmielowski, a ostatecznie Dobrzycki zajął stanowisko kompromisowe, twierdząc, że „wpływ poezji ludowej objawia się tu w wyborze tematu, w przewadze pieśni miłosnych, śpiewanych przez panny, wreszcie może w wyborze formy wiersza ośmioletkowego“. <sup>1)</sup>

Bajka o nurku, nietoperzu i krzaku jeżynowym we „Fli-sie“ Klonowicza, której poezję Kraszewski przypisywał „prostemu a niewymuszonemu obrobieniu słyszanego z ust prostych ludzi podania“ <sup>2)</sup>, okazała się również wynikiem lektury, wpływem literackim. Jankowski <sup>3)</sup> szukał jej źródła w literaturze niemieckiej, ale Łopaciński <sup>4)</sup> wykazał, że jest to bajka Ezopowa, którą Klonowicz, jako wyborny znawca języków klasycznych, zaczerpnął wprost z literatury greckiej lub też za pośrednictwem łacińskiej albo polskiej, gdyż znajduje się ona w „Fabułach Ezopowych“ z r. 1740 i 1754, zbiorze często i przedtem wydawanym. Opracowaniu drugiej bajki Klonowicza, zamieszczonej w „Roxolanii“, przeszkodziła śmierć znakomitego uczonego, z zapowiedzi jednak Łopacińskiego można już wnosić, że także owa bajka o Rusinie, który, cudownie wyratowany przez niedźwiedzia z wnętrza dębu, nie spełnił ślubu, jest tylko zręcznym

---

<sup>1)</sup> „Pieśni Kochanowskiego“, l. c., str. 126.

<sup>2)</sup> „Nowe studia literackie“, t. I., str. 119.

<sup>3)</sup> „Pamiętnik literacki“, 1902, str. 623 i n.

<sup>4)</sup> „Wisła“, XIX, str. 375 i n.

zlokalizowaniem bajki, zaczerpniętej z lektury obcej lub polskiej, bajki w każdym razie artystycznej, literackiej.

Mimo to Klonowiczowi przypada zasługa zajęcia się w staropolskiej literaturze nie tylko życiem ludu ale także jego twórczością, jak to wskazuje podanie we „Flisie“ o powstaniu Nogatu, wyjęte z ust flisaków, jakoteż znana powszechnie baśń o Fiedorze i jej kochanku, wcielona z ust ludu ruskiego w utwór literacki i to, jak się zdaje, nie jako kontaminacja indywidualna ówczesnych motywów ludowych, ale jako całość w zmienionej tylko na artystyczną formie. — Dwa to dotychczas niezaprzeczone ślady wpływu literatury ludowej na artystyczną w XVI w. <sup>1)</sup>

Skoro jednak naogół wpływ literatury rodzimej musiał ustąpić silniejszemu wpływowi literatury obcej w XVI w., nie wolno zapominać, że obok wpływów literackich drugim i to daleko wybitniejszym czynnikiem twórczości poetyckiej jest indywidualność pisarza i jego zmysł obserwacyjny, który obejmuje całe społeczeństwo i czyni literaturę (przynajmniej w pewnej jakiejś mierze) zwierciadłem epoki — tworzy z niej ważne źródło historyczne do poznania ludzi i czasu. Wśród wiadomości, służących do poznania życia duchowego, politycznego i domowego mieszczą się też materiały obyczajowe i ściśle folklorystyczne nieraz bardzo ważne dla czasów i odległych, dla mitologii słowiańskiej, jak świadczą materiały wydobyte z kazań średniowiecznych przez Brücknera, ze starych ksiązek i aktów przez Bron. Grabowskiego i innych. Zebrać je (i to ściśle do folkloru należące) z poezji XV i XVI w. jest zadaniem pracy niniejszej <sup>2)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Legendy małopolskie o Wandzie, Kraku i smoku, spotykane zwłaszcza w utworach literackich uczniów Akademii krakowskiej, które dawniej też uważano za zaczerpnięte z podań ludowych (n. p. Mecherzyński „Wawrzyniec Korwin“), przeszły z kronik do poezji. Twierdzenie zaś Schroetera w „Salinarum vieliciensium descriptio“, 1553, o podaniu o pierścieniu Kingi, włożonem w usta gospodarza, który autora przyjmował w Wieliczce: „quod loquor, historiae non liber istud habet“ (D I r.), jest niesłuszne, bo mogło być zaczerpnięte choćby z Decyusza.

<sup>2)</sup> Pracę niniejszą wykończono w seminaryum JWP. prof. dr. Wilhelma Bruchnalskiego, któremu też za pierwszą zachętę i cenne wskazówki składa autor wyrazy serdecznego podziękowania.

I.

**Przesądne wierzenia i czynności.**

Przedmiotem rozdziału niniejszego będą t. zw. przesady w najszerszem tego słowa znaczeniu.

Jak wiadomo, pojęcie przesądu jest ściśle relatywne, zależne od jednostek i czasów. Nie tylko bowiem poszczególne epoki różnią się pod tym względem, ale nawet w jednym i tym samym czasie pewne jednostki uważają za przesąd to, co u innych uchodzi za prawdę szczerą. Zależy to od rozmaitych warunków: indywidualnego usposobienia, religii, stopnia wykształcenia, otoczenia i t. d. Dlatego też określenia tego pojęcia ustawicznie się wahają, zależnie od warunków wyżej wspomnianych. Słusznie przyjmując tę względność, nazwał Lehmann<sup>1)</sup> przesądem albo zabobonem „każde mniemanie, które nie ma uprawnienia w pewnej religii lub stoi w sprzeczności z umiejętnem pojęciem natury w pewnym czasie“. Popierają taką definicyę losy alchemii i astrologii. Astrologia, uznana za umiejętność od tysięcy lat, zeszała z chwilą odkrycia praw Keplera do rzędu zabobonów. W dziejach religii zaś jest faktem powszechnie znanym, że dawni bogowie kończą żywot jako demony czy dyabły. Wybitnym przykładem są choćby koleje słowa „demon“. Greckie *δαίμων* pierwotnie oznaczało bóstwo, w późniejszej starożytności pół-bogów, pod wpływem zaś kościoła przemieniły się demony w dyabły.

Wychodząc z przytoczonego określenia przesądu a raczej odwracając je, można znaleźć ciekawy a konieczny punkt patrzania na pewne wyobrażenia w duchu epoki, ze stanowiska ówczesnych poglądów religijnych i umiejętnych, gdyż nawet w jednej i tej samej religii widoczny rozwój i zmiana poszczególnych wyobrażeń.

Jednym z wyraźnych przykładów takiej ewolucyi poglądów jest rola demona, chrześcijańskiego dyabła a w szczególności wpływ jego na zjawiska przyrody, które, jak wiadomo, są genezą najelementarniejszych wyobrażeń człowieka pierwotnego i na tem baczniejszą zasługują uwagę.

---

<sup>1)</sup> „Aberglaube u. Zauberei von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. Deutsche autorisirte Ausgabe von Petersen“. Stuttgart, 1898, str. 6.

W „Wizerunku“ Reja poucza o szkodliwych wiatrach i innych zaburzeniach w przyrodzie Xenokrates, iż pochodzą one wprost od czartów :

„Ale owy szkodliwe, co szkody działają,  
Ci od duchów powietrznych, wierz mi, tę moc mają,  
Kiedy z gniewu Pańskiego pędzą je przed sobą,  
Z wielkim strachem na ludzi i z niemałą szkodą. — — —  
Owy chmury, pioruny, owy szpetne grady,  
Z tychci to panów sprawy padają tu rady.  
Bychmy też nie wierzyli, tedy pisma mamy,  
Gdy Jopowe przygody żałosne czytamy,  
Iż czart wiatry i ognie srodze nań przywoził,  
Domy łamał i w inszych rzeczach wiele szkodził.  
Wierz mi, że ten mistrz umie, kiedy Pan dozwoli,  
Gdy sobie po powietrzu tak buja po woli,  
I czarnoksiężnicy to często powiedają,  
Którzy, w kolech siadając wizyje miewają,  
Iż gdy sie im duchowie ukazować mają,  
Tedy szumy wiatrowe naprzód przychadzają“, i t. d. <sup>1)</sup>  
Nadto mają też moc zarażania powietrza :  
„A widzisz, u samego jaka para z gęby  
Leci, jako gęsta mgła, aż ma czarne zęby.  
Ten powietrze zaraża, kiedy Pan dopuści,  
Gdy ty swoje hetmany swowolnie rozpuści,  
Iż wzburzą nawałności, wzburzą wielkie strachy,  
Że się czasem padają bardzo mocne dachy“. <sup>2)</sup>

Wkładając takie poglądy w usta mędrca i sam je podzielać, był Rej w zgodzie z religijnymi poglądami średniowiecznymi, które nie sprzeciwiały się też ówczesnej umiejętności natury. Powoływał się na księgi Joba tak w „Wizerunku“ jak w „Apokalipsie“ (List 23), powracając do tej samej sprawy: „Toć jest nieomylna prawda, iż sam nie może nic (czart), ale z dopuszczenia Pańskiego wzburza instrumenta a złe naczynie tego świata, tak jako wzburzał na Jopa świętego, aby była pokuszona ona święta a nieodmienna stateczność jego“. Ustęp ten z ksiąg Joba (I, 19) był też oparciem dla Ojców kościoła i scholastyków.

<sup>1)</sup> Rozdz. X, w. 443 i n., 451 i n., wyd. Ptaszyckiego, str. 216—7.

<sup>2)</sup> Rozdz. XI, w. 715 i n., str. 243.

Demony, wywierające wpływ na pogodę znane były już w demonologii chaldejskiej<sup>1)</sup>, a judaizm, jak stwierdzono, zasilał się demonologią wschodnią. Stamtąd przeszła ta własność demonów wschodnich do religii chrześcijańskiej. Św. Augustyn przyznawał im moc wywoływania chorób, zarazy, spuszczenia ognia z nieba i t. d. Budziły się wszakże pewne wątpliwości w tym względzie, czego dowodem książka biskupa lyońskiego Agobarda „Liber contra insulsam vulgi opinionem de grandine et tonitruis“ ok. 820 r. Ostatecznie rozstrzygnął sprawę św. Tomasz z Akwinu: „Konieczną jest rzeczą wyznawać, iż za pozwoleniem Boga demony mogą sprowadzać zaburzenia powietrza, wzbudzać wiatry i sprawiać, że ogień pada z nieba“.<sup>2)</sup> Na odpowiedni ustęp z ksiąg Joba tudzież powagę św. Tomasza z Akwinu powoływała się też t. zw. literatura czarownicza z „Malleus maleficarum“ na czele<sup>3)</sup>, dowodząc zarazem, że i czarownice, wiążąc się z dyablami, mogą z ich pomocą wywoływać zaburzenia w przyrodzie lub je łagodzić.

Reformacja w poglądach na zakres działania dyabła nie różniła się od scholastyki średniowiecznej. Oparte bowiem na świadectwach Pisma św. poglądy nie mogły różnić się od dawniejszych, płynących z tego samego źródła. Dzieło zbiorowe z XVI w. głośnych pisarzy protestanckich „Theatrum diabolorum“ pozwala poznać poglądy w tym względzie zwolenników i następców Lutra. W rozdz. 14-tym wśród działań dyabła jest też wymienione zarażanie powietrza. Rozdz. 46-ty stwierdza, że za pozwoleniem Boga mogą dyabły sprowadzać niepogodę<sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> Lehmann, l. c., str. 26.

<sup>2)</sup> „Necesse est confiteri, quod Deo permittente daemones possunt turbationes aëris inducere, ventos concitare et facere, ut ignis de coelo cadat. Quamvis enim materia corporalis non oboediat ad nutum angelis, neque bonis, neque malis ad susceptionem formarum, sed soli creatori Deo, tamen ad motum localem natura corporea nata est spirituali naturae oboedire, ... (Comment. in Job cap. I).

<sup>3)</sup> Por. Poklatecki, „Pogrom czarnoksiężskie błędy... jako rozpraszka“, Kraków, 1595, E II. r.; „Młot na czarownice“, 1614, str. 156, 320, 395. Wszystkie trzy dzieła zawarte w „Młocie na czarownice“ Ząbkowica tj. „Malleus maleficarum“ Institoris i Sprengera, dalej „Liber insignis de maleficiis et eorum deceptionibus“ Jana Nidera, wreszcie „Tractatus de lamiis et pythonicis mulieribus“ znane były w Polsce w oryginalnym łacińskim jeszcze w XV w.

<sup>4)</sup> Roskoff, „Geschichte des Teufels“, Lipsk. 1869, t. II, str. 381.

W dziedzinie zaś umiejętności przyrodniczej dzieło Melanchtona „Initia doctrinae physicae“ przyznaje dyabłowi wpływ na powietrze, pogodę, tudzież znajomość gwiazd <sup>1)</sup>).

W polskiej literaturze nie zapomniął też o tej własności czarta owiany duchem średniowiecznym „Postępek prawa czartowskiego“, spóźniony oddźwięk średniowiecznych „procesów szatańskich“, popularnych podręczników prawnych. W hordzie czartów, którą tam Lucyfer wysłał do Polski, znajduje się także „Wicher“, <sup>2)</sup> który w „Sejmie piekielnym“ zwany Litonem (nazwa powtarzająca się w łotewskim języku tak dla dyabła, jakoteż niepogody) <sup>3)</sup> zdaje sprawę ze swej działalności :

„Jam też, panie Luciferze, ludziom czynił szkody,  
Wiatrem kręcąc, przywodziłem wielkie niepogody.  
Będąc już na to sposobny, mając swoje czasy,  
Wywracałem domy z gruntu i wysokie lasy.  
Podnosiłem na powietrzu rozmaite burze,  
Musieli się ludzie lękać i w najtęższym murze,  
Ziemia drżała, kiedym strzaskał strasznyimi pioruny,  
Padaly się wielkie dęby i wysokie domy.

— — — — —  
Drugichem też paraliżem na członkach zarażał,  
A powietrza między ludźmi częstokroć rozmnażał,  
Wmiatałem na zdrowia ludzkie szkodliwe choroby:  
Moja rozkosz, kiedym widział napełnione groby“. <sup>4)</sup>

Nie ulega wątpliwości, że jak inne zjawiska przyrody, tak wichry i burze, od najdawniejszych czasów, zarówno u ludów pierwotnych jak cywilizowanych, uosobiano albo przypisywano działaniu potężnych bóstw lub demonów. Uosobienia wicherów po dziś dzień znane są narodom słowiańskim, jak świadczy rys Machała. <sup>5)</sup> Ślady takie widoczne są też w Polsce. Do Pogody Długoszowej można dodać Pogwizda Miechowity: „Polacy czcili — mówi on — powiew delikatnego powietrza, po kłosach zboża i liściach drzew przechodzącego z sykiem, nazywa-

<sup>1)</sup> Tamże, str. 323.

<sup>2)</sup> „Postępek prawa czartowskiego“ wyd. Benis. (Bibl. pis. pol. Ak. Um.), str. 97.

<sup>3)</sup> „Sejm piekielny“ 1622, wyd. Brückner (Bibl. pis. pol. Ak. Um.), str. 11.

<sup>4)</sup> Tamże, str. 45, w. 808 i n.

<sup>5)</sup> „Nakres słowansk. bajest“, 1891, str. 70 i n.

jąc bóstwo jego Pogwizdem“.<sup>1)</sup> Kromer utożsamia Pochwista z bogiem burzy, niepogody, stwierdzając, że za jego czasów Mazurowie zwali niepogodę Pochwiścieniem.<sup>2)</sup> Tłumacz zaś Kromera Błażowski idzie dalej jeszcze i nieco inaczej wyklada owege Pochwiścienia niż Kromer: „Jabym zasię rzekł, że Pochwiściciel wiatrem albo wichrem świszczącym jest, który więc z wielkim pochopem przypadzie, na cokolwiek trafi, nagłem obrotem kręci: gdyż i samo nazwisko toż poświadczą, gdy od własności pobiegu (swiszczce abowiem lecąc) Poświścieniem abo od pochwytywania Pochwiścieniem rzeczony zda się być, a to niech przy rozsądku czytelnika zostanie. Mniemam jednak, że i Ruś, a nie tylko Mazurowie, Pochwiścienia tego, jeśliż wichrem jest, chwaliła, stąd dochodząc, że i po dziś dzień znajduje się tak gruba Ruś ukraińska, która, ile razy ten wicher przed oczyma jej przypada, zawsze głowy swe nachylając pokłon mu rozmaicie wyrządza“.<sup>3)</sup> Obydwie relacje Błażowskiego stwierdzają dzisiejsze wierzenia ludowe. Mazury i dziś wiatr gwałtowny Pochwiścieniem zowią; na Podlasiu w ruskich osadach sielanie, gdy wiatr gwałtowny zawieje, z niskim pokłonem się żegnają.<sup>4)</sup> W innych okolicach jednak zajął przeważnie dyabeł chrześcijański rolę dawnego bóstwa czy demona, tak że dziś powszechnie niemal uznane są takie zaburzenia, jak wichry burze i grady, za sprawy czartowskie.<sup>5)</sup> Wystarczy kilka przykładów.

W Krakowskiem, Sandomierskiem, Augustowskiem, Podlaskiem i na Mazowszu lud polski podobnie, jak na Ukrainie, sądzi, gdy wiatr wirowy zawieje, że dyabeł się tak kręci, i nazywa go dyablím tańcem.<sup>6)</sup> W powiecie zwiahelskim lud uważa

<sup>1)</sup> „Adorabant Pogoda, quod sonat temperies; adorabant spiraculum, sive flatum tenuis aurae, per spicas frugum et folia arborum sibilantem, atque transientem, vocantes numen eius Pogwizd“ (Chronica Polonorum, Crac. 1521, str. XXIII).

<sup>2)</sup> Martini Cromeri „De origine et rebus gestis Polonorum libri XXX“, Basil, (1555), str. 45 — „Pochuist quam Miechoviensis auram, nos ntemperiem interpretamur (indeque Pochuiscel a Masouiis adhuc coeli intemperies dicitur), Polonis dii fuere“.

<sup>3)</sup> Marcina Kromera „O sprawach, dziejach... ksiąg XXX“ przez Marcina Błażowskiego z Błażowa — Kraków, 1611, str. 42.

<sup>4)</sup> Kolberg, „Lud“ XV. Poznańskie, VII, str. 184.

<sup>5)</sup> Rybowski „Dyabeł w wierzeniach ludu polskiego“, Lud, XII, 218.

<sup>6)</sup> Gołębiowski, „Lud polski“ str. 159.

cyklony za harce dyabłów i ciska nożem w wir, wierząc, iż nóż się zakrwawi. Nadto drzewa zwałonego takim wichrem na budynek brać nie można, bo w niem została część siły nieczystej, która może sprowadzać pioruny i chorobę.<sup>1)</sup> W Sanockiem, gdy powstanie tuman kurzu, mówią, że z nim dyabeł tańcuje a, gdy co cisnąć, porwie. Wierzą tam również, że są wiatry złe, które mogą sprowadzić chorobę.<sup>2)</sup>

Na Ukrainie wiatr, to dyabeł przykuty do skały, który czasem zdobywa wolność i wtedy ściąga obłoki. Mówią wówczas, że to jego wesele. Burza jest skutkiem pijatyki czartów; grad, śnieżycyca to też jego sprawki, tylko deszcz roznosi po świecie anioł. Grad zaś powstaje w ten sposób, że dyabeł zamrozi jezioro lub morze, lód posieka a wzięwszy z sobą w powietrze narobi chmur i spuszcza grad.<sup>3)</sup>

Zabobon, że czart działa w wicherze, jest też powszechny u innych ludów słowiańskich i obcych. Mazurowie pruscy mówią, że dyabeł jedzie na wesele, — w Czechach, że czarci się żenią. Słowianie południowi jakoteż Niemcy uważają wicher za sprawę złej czarownicy a więc też szatana.<sup>4)</sup> W Sycylii również wichry są uważane za sprawę czartowską.<sup>5)</sup>

Świadectwa te dowodzą, jak powszechnie dyabeł biblijny pod wpływem kościoła przyjął cechy pierwotnych istot mitycznych. T. zw. „Herabdruckungsmethode“ Kościoła, polegająca na strącaniu bóstw pogańskich do rzędu dyabłów, przyczyniała się do ujednostajnienia wierzeń pierwotnych w nowej, zmienionej szacie w całym świecie chrześcijańskim. Nic dziwnego tedy, że podobnie jak Rej, także we Francyi Ronsard uważał zjawiska przyrody za skutek działania duchów i dyabłów<sup>6)</sup>. Wpływ ten Kościoła był zwłaszcza silny w tych razach, w których istoty mityczne miały charakter szkodliwy dla ludzi, jak to się ma właśnie w tym wypadku. Przemiana pod tym względem była zapewne już w czasach Reja faktem dokonany w poważnej części Polski. Że w siedzibie Reja wiara w moc dyabelską silnie była zakorzeniona, dowodzi ciekawy opis sprawy

<sup>1)</sup> „Wisła“, XIV, 774.

<sup>2)</sup> „Lud“, III, 143—4.

<sup>3)</sup> „Lud“, II, 328—9; por. też „Lud“, II, 161.

<sup>4)</sup> „Wisła“, IX, 62.

<sup>5)</sup> „Wisła“, III, 821.

<sup>6)</sup> „Wisła“, XVI, 120.

dyabelskiej w Okszy „Memorabilis et stupenda historia, quae in districtu Cracoviensi a. 1649 contigit“, wydobyty przez prof. Bruchnalskiego z dzieła „Systema historico-chronologicum Ecclesiarum Slavonicarum per provincias varias -- distinctarum“<sup>1)</sup>. Charakter psotnika, przyznany tam dyabłowi, przypisywał mu też Rej, opowiadając o figlach, jakie sprawia wicher szalejący.

Wy wpływem przekonania, że burze i wichry są wynikiem działania czartów, było oczywiście stosowanie odpowiednich środków w celu odparcia istot szkodliwych. Środkami czarnymi były tu według świadectwa Reja: kurzenie zielem i bicie we dzwony<sup>2)</sup>.

O kurzeniu zielem na burzę wspomina też Kochanowski<sup>3)</sup>.

Zielniki XVI w. polecają kilka gatunków ziół, których palenie odpędza czarta<sup>4)</sup>. Najskuteczniejsza to bylica, która, jak zapewnia „Ogród zdrowia“ Spiczyńskiego (1542 r., cap. I) — od dala dyabelstwo, gdy będzie się nią kadziło w domu, a według zielnika Syreńskiego (1613 r., p. 726) kadząc podczas burzy święconą bylicą, zabezpiecza się dom od piorunu. Podobnie dym z liści dębowych napawa obawą czarta i czyści powietrze zarażone (Crescentinus, Gospodarstwo, 1549, p. 466), a kokornak dyabelstwo z domu wypędza („Ogr.“ Spicz. cap. 13). „Młot na czarownice“ pozwala używać przeciw czartom ziół nawet nie poświęconych, byle nie mniemać, iż zgoła przyrodzoną własnością odpędzają czarta<sup>5)</sup>. Kadzenie tedy ziołami było w powszechnem użyciu przeciw działaniu czarta, czyto w razie chorób, czy zaburzeń w przyrodzie, a czarci niejednokrotnie skarżą się na te szykany<sup>6)</sup>. Jeszcze w 1800 r. Marcin Krajewski w książce swej „Nabożeństwo parafialne na codzienne, tygodniowe, roczne i przygodne podzielone“ przestrzega przed paleniem ziół święconych w kominach w czasie grzmotów i nawałnic, bo kto to czyni, wystawia się na niebezpieczeństwo piorunu — przestrogi te jednak nie zatarty przesądu dawnego.

<sup>1)</sup> „Lud“ VII, 146.

<sup>2)</sup> „Wizerunek“, rozdz. X, str. 216; rozdz. XI, w. 724 i n, str. 243,

<sup>3)</sup> „Fraszki“, II, 97. Dzieła t. II. str. 395.

<sup>4)</sup> Rostafiński „Zielnik czarodziejski“, (Zbiór wiadomości, t. XVIII, str. 94).

<sup>5)</sup> str. 235.

<sup>6)</sup> „Sejm piekielny“ w. 1012, str. 51.

Drugim środkiem, zwłaszcza przeciw burzy, było bicie we dzwony <sup>1)</sup>.

[ Zarówno bicie we dzwony, jak i trąbienie na burzę jest wynikiem pierwotnego wierzenia, iż wszelki hałas odpędza złe duchy i powstrzymuje ich szkodliwe działanie. Wzbudzano hałas nie tylko wobec zjawisk przyrody, poczytywanych za sprawę złych duchów, ale także w razie chorób i śmierci. Wśród środków hałaśliwych wielką rolę odgrywa dźwięk dzwonu, i to niekoniecznie kościelnego i poświęconego, lecz wogóle jakiegokolwiek, jak świadczą n. p. dzwonki, zawieszane na szyi bywała w przekonaniu, że powstrzymają one wszelki szkodliwy wpływ, tudzież małe dzwonki ręczne, odwracające niepogodę. „Indiculus superstitionum“ z VIII. w. miał też m. i. tytuł (XXII.): „De tempestatibus et cornibus et cocleis“. W niektórych okolicach po dziś dzień róg zastępuje w tym wypadku dzwon, a że używano rogów do trąbienia na chmury, stwierdza „Homilia de sacrilegiis“ z VIII. w. W tym samym celu dmuchano w muszle (cocleae), oczywiście głównie w okolicach nadmorskich. Co się tyczy bicia we dzwony przeciw burzy, tak lądowej jak morskiej, Kościół do IX. w. zakazywał dzwonić na burzę, później atoli przypisywano otwarciu dzwonom moc rozpraszania złego i tłumaczono dawny zwyczaj względami religijnymi. Nider mówi: „To jest przyczyna, dla której pospolicie w kościołach na burzę dzwonią. Naprzód, żeby przed nimi, jako przed trąbami Bogu poświęconemi, szatani uciekali i odbiegali swoich czarów. Potym też, żeby ludzie do modlitwy byli pobudzeni i Bożej pomocy przeciw burzom używali“ <sup>2)</sup>. Kaznodzieja polski z XV w. pozwala tedy dzwonić na burzę i ogień po domach palić dla rozcieńczenia zbyt zgęszczonego powietrza <sup>3)</sup>. Z piętmem chrześcijańskim przetrwał zwyczaj bicia we dzwony na burzę do dnia dzisiejszego.

<sup>1)</sup> Por. Sartori, „Glockensagen u. Glockenaberglaube. II. Die Glocke als Schutz gegen böse Geister“ (Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde, t. VII, 1897), str. 358 i n. i. Otte „Glockenkunde“ Lipsk, 1855. Zibr, „Sesnam pover a zwyklosti pohanskych z VIII. veku“. (Rozprawy ceske Akademie Rocn. III, Trida I. cislo 2. 1894, str. 119—124).

<sup>2)</sup> Ząbkowic, „Młot na czarownice“, 1614, str. 235.

<sup>3)</sup> Brückner; „Kazania średniowieczne II“. Rozprawy Ak. Um., wyd. fil., t. 24, str. 329).

Wpływ dyabła na przyrodę i jej zaburzenia to jedna tylko częśćka działalności wszechstronnej, jaką mu zakreśliło średnio-wieczne, a czego reformacja bynajmniej nie zwalczała. Dotyczy on przede wszystkim samego człowieka, i to zarówno jego duchowej jak fizycznej strony. Pod tym względem dyabeł również był dziedzicem dawnych istot mitycznych. Człowiek pierwotny, pragnąc a nie mogąc wyjaśnić przyczyny tak szkodliwych zjawisk, jak wszelkie choroby i dolegliwości fizyczne, przypisywał je wpływowi złych demonów. Istnienie demonów, jako przyczyn wszelkich chorób, w wierzeniach jednostek i szczepów jest faktem stwierdzonym wśród ludów pierwotnych i cywilizowanych<sup>1)</sup>. Konsekwencją takich wyobrażeń jest istnienie wszelkiego rodzaju zaklinaczy, zażegnaczy i znachorów, tudzież wiara w uroki.

W religii chrześcijańskiej rolę owych demonów objął szatan, jako pierwiastek zła wszelkiego. Moc wywoływania chorób przypisywali szatanowi Ojcowie Kościoła i średniowieczna scholastyka, a że wyobrażenie takie przyjęło się powszechnie w wiekach średnich, nie potrzeba dowodzić, lecz wystarczy wspomnieć owe egzorcyzmy i leczenie wszelkich chorób przez mnichów średniowiecznych zapomocą wywoływania dyabła, lub używania jako środków lekarskich: relikwii świętych i ustępów Pisma św.

Jedną z chorób, którą najłatwiej było przypisywać działaniu złych demonów a chrześcijańskiego dyabła, było szaleństwo, które też od pierwszych wieków chrześcijaństwa uważano za opętanie przez dyabła, świętym zaś i kapłanom przypadło w udziale wypędzanie demonów. Nasze legendy średniowieczne o św. Kindze<sup>2)</sup> i o św. Jacku<sup>3)</sup> opowiadają też o takich wypadkach. Nadto uciekano się też do innych środków czarownych.

Wśród „Figlików“ Reja znajduje się jeden o „Pani, co jej kokosz kładli na głowę“<sup>4)</sup>, zgodny w treści z przepisem w „Zwier-

<sup>1)</sup> Por. Höfer, „Krankheits-Dämonen“ (Archiv f. Religionswissenschaft, t. II, (1899), str. 86—164).

<sup>2)</sup> „Vita S. Kynguae“ Monumenta Poloniae Historica, IV. str. 711—2.

<sup>3)</sup> „De vita et miraculis s. Iacchonis“, Tamże str. IV., str. 870. Fizyczny wpływ wywierają też demony, bicząc złych ludzi dla ukarania a świętych z zemsty. Tamże II. str. 843. IV. str. 574.

<sup>4)</sup> „Figliki“, wyd. Wittyga (Bb 3. Por. też objaśn. str. 16).

ciadle“: „Na duszną chorobę jedno co rychlej łapać trzeba czarnej kokoszy“, i z przepisem Haura w „Skarbcu“ (1689, str. 399). „Na szaleństwo czarną kokosz na dwoje rozdarszy, co prędzej na głowę przyłożyć; stąd poszło przysłowie „wart czarnej kokoszy“ t. j. oszalał.

Geneza takiego środka na szaleństwo staje się jaśniejszą skoro się wie, że kogut czarny był ofiarą, składaną dyabłu przez czarowników dla zyskania łaski. Jan Nider przytacza wyznanie pewnego czarownika o czynieniu gradów: „Naprzód słowy pewnymi księżęcia szatańskiego w polu wzywamy, żeby którego z szatanów, od nas naznaczonego posłał; który szatan gdy przyjdzie, kurczę czarne na rozejściu dróg ofiarujemy, ciskając je wzgóre na powietrze. To gdy szatan weźmie, czyni dosyć żądaniu naszemu, powietrze porusza, wszakże nie zawsze na miejsca od nas naznaczone, ale według dopuszczenia Boga żywiącego, gradami i piorunami szkodzi“<sup>1)</sup>. Wiadomo, że koguty czarne ofiarowywano dyabłom w Anglii i Francji w XIV. w.<sup>2)</sup>, a przynajmniej takie było wierzenie. Lelek nocny zaś, jeden z szatanów, w „Sejmie piekielnym“ opowiada, jak zostawiają im we czwartek po wieczery resztki jadła — co w XV. w. było przeznaczone dla „uboży“, demonów domowych<sup>3)</sup>, ale autor uznawał je za dyabły i im przypisywał te ofiary — a potem „chodzą, nas wzywając na rozstajne drogi. Czarne kury, ofiarują, chwalą nas za bogi“<sup>4)</sup>. Ów tedy środek lekarski na szaleństwo, wspomniany przez Reja, nie był niczem innym, jak ofiarą dla dyabła w opętanym człowieku.

Powagą Pisma św. starano się poprzeć inną cechę szatana, także szeroko rozpowszechnioną w wierze ludowej, a mianowicie moc unoszenia ludzi w powietrze. Podłożem były dwa ustępy z Pisma św.: opowiadanie o locie Habakuka (Daniel, c. 14), tudzież uprowadzenie Chrystusa przez szatana. (Mat. c. 4; Łuk. c. 4.). Istniały średniowieczne legendy o unoszeniu w powietrze, jak n. p. o biskupie Antidiuszu z Besançon z IV. w. który, wsiadłszy na demona, odbywał w kilka godzin drogę do

<sup>1)</sup> „Młot na czarownice“, str. 325.

<sup>2)</sup> Hansen, „Zauberwahn, Inquisition u. Hexenprocess im Mittelalter“, Lipsk, 1900, str. 315 i 344.

<sup>3)</sup> Brückner, „Kazania średniowieczne“ (Rozpr. Ak. Um. wydz. filol. t. 24, str. 321).

<sup>4)</sup> wyd. Brücknera str. 57.

Rzymu i z powrotem; legenda ta, dostawszy się do „Speculum historiale“ Wincentego z Beauvais, zyskała wielką popularność. „Dialogus miraculorum“ Caesarius z Heisterbachu opowiadał o babie, hołdującej czarom, iż skakała z beczki ze słowami: „Skaczę z mocy Boga w moc szatana“, a dyabeł chwycił ją i unosił w powietrze w oczach ludu <sup>1)</sup>).

Polskiej poezji przyswojono też podobny motyw z łacińskiego „exemplum terribile“ w t. zw. Sandomierzanina „Pieśni o strasznym wypadku, który się graczowi pewnemu wydarzył w Budzie na Węgrzech“, opowiadającej, jak pewnego gracza i bluźniercę unieśli żywcem dyabli przez powietrze do piekła <sup>2)</sup>). Kronikarze zaś lokalizowali podobne powieści, opowiadając n. p., że w Wąchocku w r. 1461 „czarny jak Etyop dyabeł“ porwał grzesznika za kark, a podniósłszy w powietrze, rzucał nim jakby rękawiczką, póki wielka chmura płomieniem ziejąca nie pochłonęła obu <sup>3)</sup>). Opowiadania takie świadczą, jak motywy podobne zrosłe były z wyobrażeniami ludowymi.

Problem jednak unoszenia przez dyabła, motywu tak powszechnego w fantastycznych a zarazem dydaktycznych powieściach średniowiecznych, zajmował też niejednokrotnie Ojców Kościoła i średniowieczną scholastykę, która przeważnie uważała moc szatana w tym wypadku za niewystarczającą, aż dopiero egzegetyk Alfons Tostatus († 1445) rozstrzygnął rzecz na korzyść szatana. Przyczyną żywego zajęcia się tą sprawą a zarazem wszelkich wniosków tu wysnutych była ścisła łączność jej z uznaniem za rzecz realną lotu czarownic, z całą kwestyą czarownicą, która wycisnęła wówczas silne a niezatarte piętno na życiu naukowym, cywilizacyjnym i społecznym Europy, na całym jej rozwoju duchowym.

W wieku XV i XVI-tym, z których pochodzą świadectwa o czarach w Polsce, specjalna literatura czarownicza, opierając się na kanonach prawa kościelnego z różnych epok, na wywodach Ojców Kościoła i teologów średniowiecznych, na materiałach sądów inkwizycji z różnych krajów, wreszcie na literaturze starożytnej i średniowiecznej, ujęła wszelkie wierzenia

<sup>1)</sup> Hansen, l. c. str. 194—5.

<sup>2)</sup> Maciejowski, „Dodatki do piśmiennictwa polskiego“ str. 137.

<sup>3)</sup> Paprzyca, „Poglądy religijne przodków naszych“ (Wisła, XVI, str. 229).

i czary ludowe w jeden wielki system. Zacierając jednak różnorodne pochodzenie czarów, nadała im chrześcijańskie piętno związku z dyabłem, a stawszy się następnie pierwszorzędnem źródłem wiadomości o czarach i podręcznikiem w procesach o czary, przyczyniała się do powstawania nowych wyobrażeń, pochodnych, złożonych z dawnych pierwiastków, a w nową całość skontaminowanych, które bądźto stopiły się z dawnymi, tubylczymi, bądźteż je zastąpiły i stworzyły obraz chaotyczny, ale jednostajny w rysach głównych. Trudno tedy nieraz orzec, co w zjawiskach powyższych jest pierwotnem, a co dostało się do nich drogą wpływów lub inną. W każdym razie w systemie owym dadzą się wyróżnić trzy główne części składowe różnego pochodzenia: pojęcie czarów przeważnie szkodliwych, czyli t. zw. „maleficium“, — pojęcie związku z dyabłem, które przyłączyło się do pierwszego pod wpływem religii chrześcijańskiej — i pojęcie lotu i schadzek czarownic.

Co się tyczy czarów wogóle, psychologia i przykład ludów pierwotnych dowodzi, że wiara w nie sięga zamierzchłej przeszłości lub też ulega renowacyi w każdym poszczególnym wypadku, a wynika z psychologii człowieka pierwotnego, który, doszedłszy do pewnych wniosków o skutecznem działaniu myśli, słowa i uczynku na świat go otaczający, usiłował tymi środkami bronić się od obcych szkodliwych wpływów, tudzież wywierać taki sam przeważnie szkodliwy wpływ na swe otoczenie. Wszystko, co dotyczyło wrogo człowieka, przypisywano pierwotnie nie przyczynom i skutkom przyrodzonym, ale złej woli duchów i ludzi, wywartej zapomocą czarów <sup>1)</sup>). W zakresie tedy tych wyobrażeń pierwotnych i niezłożonych trzeba ograniczać się przeważnie do pokrewieństwa tylko psychologicznego a wyjątkowo uciekać się do pokrewieństwa historycznego drogą obcowania narodów lub literatury.

Jeżeli chodzi w szczególności o zakres t. zw. *maleficium* czyli czarów szkodliwych, do najpierwotniejszych, do najsilniej odżywiających w każdym narodzie, jednostce, w poszczególnym wypadku, należą te, które dotyczą samego człowieka, zwłaszcza jego strony fizycznej, a następnie jego dobytku: bydła i roli.

Szymonowicz, we „Flagellum livoris“ charakteryzując różne rodzaje zawiści, nie pominął też szkodliwych czarów <sup>2)</sup>), któ-

<sup>1)</sup> Karłowicz, „Czary i czarownice“ Orgelbr. Encykl. XIV. 709.

<sup>2)</sup> „Flagellum livoris“, Cracoviae, 1588, D II v. — III r.

rych celem 1) niszczenie zasiewów i płodów, 2) odbieranie krowom mleka i szkodzenie bydłu, 3) sprowadzanie chorób, 4) niszczenie miłości małżeńskiej i przyjacielskiej, 5) wędnie nie roślin.

Ponieważ wszystkie te rodzaje szkodliwych czarów omówiła już w tych czasach i uznała za realne literatura czarownicza, a nadto znane były już w starożytności, nasuwa się pytanie, czy poglądy te były wynikiem lektury, czy też zakorzeniły się silnie w duszy poety pod wpływem otoczenia i w tem znaczeniu służyć mogą do charakterystyki ówczesnego społeczeństwa. Materiał ważny do porównania, a choć w przeważnej części dostępny, dotąd niewyzyskany, zawierają protokoły sądów duchownych z XV i XVI w.<sup>1)</sup>, gdyż — jak wiadomo — sprawy o czary, jako „*causae spirituales*“ należały pierwotnie do sądownictwa kościelnego; sejm z 1543 r. potwierdził ten przywilej<sup>2)</sup>, ale że występki te były połączone z zamiarem szkodzenia drugim, przeto także sądy świeckie zaprzętały się nimi zwłaszcza w XVII i XVIII w.

W protokołach konsystorskich mieszczące się oskarżenia, dotyczą bądźto ogólnie czarów, bądźto szczegółowych praktyk, podejmowanych w celu szkodzenia ludziom i dobytkowi, i dają dokładny obraz nurtujących wówczas w społeczeństwie wyobrażeń tego zakresu, zgodny z relacją Szymonowicza.

W r. 1476 oskarża w sądzie wieluńskim pleban z Naramic, Jan, właściciela tamtejszej gospody, Mateusza, i jego żonę, iż niedość, że narażając go na wstyd, ucinali jego krowom ogony, ale nadto kobieta owa wyrzynała na wierzejach jego domu zaklęcia (*incantationes*), pragnąc sobie przyswoić pożytek z bydła<sup>3)</sup>. Gdy w r. 1501 sąd biskupi płocki badał sprawę plebana w Wyszkanie, oskarżonego o niemoralne życie, pierwszy ze świadków, szlachcic Jan z Rybna, uznał konkubinę owego księdza za kobietę, trudniącą się czarami (*incantatrix et divinatrix*), a opierał się na twierdzeniach Jakóba Słubczyckiego i Marcina

<sup>1)</sup> „*Acta capitulorum nec non iudiciorum ecclesiasticorum selecta* ed. Ulanowski. Vol. II. *Acta iudiciorum ecclesiasticorum dioecesium Gnesnensis et Posnaniensis*“. (*Monumenta mediaevi hist.* t. XVI.) i „*Vol. III Pars I. Acta iudiciorum ecclesiasticorum dioecesium Plocensis Wladislaviensis et Gnesnensis*“. (Tamże, t. XVIII).

<sup>2)</sup> „*Volumina legum*“, l f. 578. § *Differentias*.

<sup>3)</sup> „*Monumenta mediaevi hist.*, XVI., str. 408, nr. 845.

Wąsowskiego, którzy żalili się często, iż ona swymi czarami (incantatio) sprowadzała krowy z domu biskupiego na plebanię; Piotr z Rybna dodał jeszcze nowe świadectwo, iż po jej odejściu krowy ryczały<sup>1)</sup>. W r. 1483, w Gdańsku Jan Ludeke przyrzekł udowodnić, że niejaka Elżbieta Gronynk usiłowała oczarować jego wraz z żoną i bydło zapomocą jakiejś płynnej i suchej materyi, ale ponieważ mu się to nie udało, musiał zapłacić odszkodowanie stronie obrażonej<sup>2)</sup>.

Nabawiania choroby przez czary dotyczy proces w Poznaniu z r. 1532, wytoczony przez kramarza Andrzeja własnej żonie Bogumile. Świadcząca tam Małgorzata opowiada, jakto on od półtora roku już chorując, zwłaszcza na ból głowy, za poradą lekarzy, by się zwrócił do starych kobiet w tej sprawie, posłał po nią żonę, jak dotknąwszy jego głowy na podstawie własnego doświadczenia w takich sprawach orzekła, iż małżonek został oczarowany, a żona przyznała się, iż uczyniła to, według wskazówek pewnej czarownicy, kładąc na ogień trzy kamienie. Wreszcie Małgorzata, odczyniwszy urok, wyleczyła biednego małżonka<sup>3)</sup>.

Są też oskarżenia o niszczenie związków małżeńskich czarami. W r. 1501 rzemieślnik z Władysławia, Piotr, oskarża Dorotę, kucharkę kanonika Ząbińskiego, iż zapomocą maleficioów i inkantacyi sprowadziła niezgodę między nim a żoną, a wskutek tego nawet żona od niego uciekła<sup>4)</sup>. Toż samo zarzucał w 1528 r. w Poznaniu szewc z Obornik, Tomasz Bąk, Jadwidze Szalonej Piotrowej, twierdząc, iż skutek jej czarów nie może utrzymywać stosunków małżeńskich, i podając zarazem środki tych czarów: zlewanie progę i podstawienie w czasie ślubu takiegoś garnka z czarami.

Moc czarów małżeńskich, chorobowych i mlecznych posiada też wyklęta przez plebana baba-czarownica w „Rozmowach“ Wita Korczewskiego, podająca taką przyczynę klątwy:

„Iżem trochę czarowała,  
Gdym dziewczkę za mąż dawała,

1) Mon. med. aev. hist. XVIII 81 nr. 202.

2) Tamże, str. 372, nr. 897.

3) Tamże, XVI, str. 867, nr. 1835,

4) Tamże, XVIII, str. 277, nr. 637.

5) Tamże, XVI, str. 853, nr. 1808.

Chcąc i żeby jej nie biął,  
A iżby się nie upijał,  
Bo więc ci pijani chłopci  
Radzi stroją dziwne fochy...“  
„A drugą rzecz uczyniła,  
Strychowim oczy skaziła.  
Ale mu to nic nie wadzi,  
Rychlej da mu pieniądz każdy...“  
„W wiliją świętego Jana,  
Doiłam mleko ze dzwona,  
Ale tylko jeden skopiec,  
Bo mi nie chciało więcej ciec“<sup>1)</sup>.

Podobny zakres działania z pewnymi nowymi rysami przypisywał Klonowicz cygankom a wywodząc je z Tracyi, porównywał ze starożytnymi Menadami, których czary opisywał już Platon<sup>2)</sup>. Tam się nauczyły zdaniem Klonowicza:

»Jak mołojca omamić k' woli białym głowom,  
Jako owcom i mleko odjąć cudzym krowom,  
Jako wróżyć na ręku, jak poznać przygody,  
Tak przeszłe jako przyszłe pożytki i szkody.  
Tamże się też ćwiczyły w onej swojej szkole,  
Jak sąsiedzkie żyto przewabić na swe pole  
I jako niecić ogień pod słomianym dachem,  
Jako mieszek wyszypląć, jako szalić Lachem«.<sup>3)</sup>

Nowy rys, związany specjalnie z cygankami, to chiromancya, należąca właściwie do zakresu magii naukowej. Niema wyraźnych śladów istnienia jej na Wschodzie starożytnym. Natomiast Cicero i Juwenal stwierdzają, że za ich czasów byli ludzie, którzy zajmowali się wrózeniem z linii rąk, ale marli z głodu. W średniowieczu niema o nich wzmianki aż do XV w.

<sup>1)</sup> Wita Korczewskiego „Rozmowy polskie łacińskim językiem przeplatane“, 1553, wyd. Karłowicz (Bibl. pis. pol. Ak. Um.), str. 70—1, w. 50 i n.

<sup>2)</sup> Neoplatonizm, system, który wszędzie widział działanie sił nadziemskich a zjawisko bytu przedstawiał jako świat duchów, nie sprzeciwił się też wcale wierze w czary, ale owszem dostarczał odpowiednich argumentów. Trithemius w „Liber octo quaestionum“ (1518) przywodzi właśnie z Platona czary bachantek i obraz demonów powietrznych. Por. Bezold. „Konrad Celtis“. (Historische Zeitschrift, t. 49, str. 207).

<sup>3)</sup> „Worek Judaszów“. (Pisma poetyczne Klonowicza, wyd. Turoskiego, str. 68).

t. j. czasu, w którym wprowadzili ją znowu cyganie do Europy. W r. 1427 przybyła w okolice Paryża gromada, złożona z mężczyzn, kobiet i dzieci; nazywano ich Czechami, bo stamtąd przybywali, lecz sami twierdzili, że pochodzą z dolnego Egiptu. Byli między nimi czarownicy, którzy oglądali ręce ludzi i każdemu mówili, co go spotkało lub spotka w przyszłości. Że cyganie uchodzili za mistrzów chiromancyi nie tylko w oczach ludu francuskiego i polskiego, lecz także w Niemczech, świadczy Widmanna Faustbuch z 1599 r., opowiadający, że Faust z towarzyszami uczył się u nich tej umiejętności.<sup>1)</sup>

Oprócz tego jednego rysu, właściwego wyłącznie cyganom, inne zgadzają się z wyżej wspomnianymi świadectwami i wchodzi w zakres czarów szkodliwych, obejmowanych pojęciem maleficium. Nie są to rysy tylko polskich czarownic. Podobnie też Klonowicz na Rusi widział mleko, tryskające z powroza, — widział, jak czarownice zaklęciami swemi sprowadzały deszcz z nieba, burze i grady szkodzące zbożu, — stwierdzał wreszcie udział czarownic w czarach miłosnych; nadto występuje u niego po raz pierwszy rys nowy: latanie czarownic<sup>2)</sup>. Ograniczając się zaś tylko do dziedziny poezyi, znajduje się podobne wierzenia ludu niemieckiego, wyraźnie zanotowane u Celtisa<sup>3)</sup> jako »fama rusticorum virorum«; są tu złodziejki mleka, które powstrzymują też pocztę miłość i sprowadzają chorobę.

Przyczyną jednostajności i zgodności tych przesądów u różnych narodów, oddzielonych nawet granicami epok, jest ścisła ich łączność z życiem fizycznym i duchowym człowieka i z jego dobytkiem. Wyrastają one lub ulegają kontynuacji w każdym czasie i miejscu jako wpływ naturalnych warunków bytu wskutek nieświadomości właściwego stosunku przyczyny i skutku. Jednakowa dyspozycja duchowa i warunki bytu wy-

<sup>1)</sup> Por. Lehmann, l. c., str. 180 — 1.

<sup>2)</sup> Roxolania Sebastiani Sulmyrcensis Acerni. Cracoviae, 1584, str. 67.

<sup>3)</sup> Odae. Liber tertius XIX Ad Ioannem Melberium Bambergensem philosophum de omnimoda magia. Lv.:

„Maxima accedit tibi rusticorum Fama virorum,  
Qui ferunt lactis sibi adesse fures  
Quaeque conceptam Venerem retentent  
Et ferant morbos resecentque charis  
Membra maritis.

dają jednakowe zjawiska. W takiej samej postaci, jak przed setkami lat, występują one po dzień dzisiejszy.

Jak powszechnym jest dziś przesąd wśród naszego ludu w różnych okolicach, że czarownice odbierają krowom mleko, świadczą obfite wyciągi w artykule Majewskiego i Jareckiego »Bydło w mowie, pojęciach i praktykach ludu polskiego.«<sup>1)</sup>. Zgodność z przeszłością dotyczy nawet szczegółów: »Kto krowy własnej niema, to potrafi z powroza udoić mleka« (Ropcz. XI 10). W związku z dojeniem powroza pozostaje też opowiadanie, znane w innych okolicach o czarownicy i parobku. W pewne dni czarownice biegają po miedzach polnych, trzepiąc szmatami do cedzenia mleka, i mówią »Biorę pożytek, ale nie wszystek« (dawniej wszystkie); w ten sposób odbierają krowom mleko a zostawiają niewiele. Chłop zaś widząc to, z żartów bierze uzdę a potrząsając nią, powtarza: »A, niestatek, biorę ostatek«. Powróciwszy zaś do domu, widzi, że z uzdy mleko kapało. Tak samo też, jak w wiekach średnich w Polsce<sup>2)</sup>, okadzają po dzień dzień bydło święconem lub czarownem zieleń, by je uchronić od czarów.

Drugim ważnym czynnikiem gospodarstwa ziemiańskiego jest rola, której plon często ulega zniszczeniu. Najbardziej prostym wnioskiem, zwłaszcza gdy naturalna przyczyna nie znana a istnieje odpowiednie podłoże psychologiczne, jest przypisać tę szkodę czarom, czynionym bądź z nienawiści, bądź dla pożytku własnego. Zniszczenie może nastąpić w trojaki sposób: albo ktoś z nienawiści niszczy zasiewy wprost, albo też przez grady i burze, albo też dla własnego pożytku sprowadza je czarownym sposobem z cudzego na swe pole. Oczarowanie zboża u wszystkich niemal narodów było uznane za możliwe. Najstarszy ślad historyczny tego wierzenia tkwi w rzymskich prawach XII tablic, których ułomek zachowany u Pliniusza uznaje za karygodną zbrodnię ekskantację zboża<sup>3)</sup>. W Polsce istniał ten zabobon pod technicznym wyrażeniem zawiązywania

<sup>1)</sup> „Wisła“, XVII, str. 146 i n.

<sup>2)</sup> Brückner, „Kazania średniowieczne“. (Rozpr. Ak. Um. wyd. fil. t. 24, str. 328).

<sup>3)</sup> Plinius, „Historia naturalis“ XXVIII. II<sub>1</sub>. Quid non et legum ipsorum in duodecim tabulis verba sunt: „Qui fruges excantassit“ et alibi „qui malum carmen incantasset“?

zboża lub robienia zawitek w zbożu <sup>1)</sup>). Czacki opowiadał, że za jego czasów lud w południowej Polsce ogromnie sarkał na zawiązywanie zboża <sup>2)</sup>).

Wogóle wpływ czarów na świat roślinny jest bardzo wybitny i szeroki. One powodują wzrost i znikanie roślin, tudzież nadają im moc cudowną. Nie od rzeczy będzie przypomnieć tu jedną z legend, krążących w średniowieczu, dokoła sławnego przyrodnika owych czasów, Alberta Wielkiego, który przyjmował w 1249 r. Wilhelma z Hollandyi w ogrodzie klasztoru dominikanów. Pomimo ostrego zimna ogród stał w szacie wiosennej, ale zaledwie zmówiono modlitwę po jedzeniu, znikły kwiaty i liście <sup>3)</sup>).

Nie był tedy odosobniony pogląd Hussowskiego na biologię przyrody, iż tak zwierzęta jak i rośliny giną, jeżeli ich człowiek nie używa. Tak ryby opuszczają jeziora, plony giną w ogrodach a zasiewy pożera chciwa rola. Albo tedy Bóg chce, twierdzi Hussowski, by wszystko stało otworem, albo też giną i rosną przez czarowne sztuki: »magicis artibus« <sup>4)</sup>). Nadto wierzy silnie, iż zaklęcia nadają ziołom tak straszną moc, że Medea bynajmniej na bajkę nie zakrawa.

Czary mleczne i rolne były zakorzenione, jak z samej natury rzeczy wypływa, przedewszystkiem wśród ludzi żyjących w odpowiednich warunkach, których troską była rola i dobytek, wśród sfer ziemiańskich. Natomiast czary miłosne albo mał-

<sup>1)</sup> Berwiński, „Studia o literaturze ludowej“ t. I str. 94.

<sup>2)</sup> Czacki. (wyd. Raczyńskiego) t. II, str. 89, por. Kolberg „Lud“, XV, 129, przyp.

<sup>3)</sup> Lehmann, l. c., str. 155.

<sup>4)</sup> Nicolai Hussoviani Carmina ed. Pelczar (Corpus poet. Pol. lat. Vol. IV) str. 20. Carmen de bisonte v. 283 - 294.

„Ut perimat quicumque velit, lex omnibus una est:  
Hanc libertatem copia nutrit opum.  
Quin etiam pereunt huius volucresque feraeque,  
Qui nimis astrictae se gerit inter eas.  
Sic magnos pisces lacubus decedere vidi,  
Si dominus curam, ne capiantur, habet;  
Sic etiam clausis fructus rarescit in hortis  
Saepius et segetes perdit avarus ager.  
Talia mirantes nostra regione videmus.  
Aut Deus haec passim cuncta patere cupit,  
Aut pereunt magicis et crescunt artibus: illud  
Interdum reputans mens agitare solet.“

żeńskie, tak w celu wzbudzenia miłości jakoteż jej niweczenia obejmowały wszelkie warstwy, począwszy od dworu królewskiego a skończywszy na ludzie prostym.

Długosz dwukrotnie wspomina o czarach, dotyczących osób najwyżej położonych. Opowiadając o śmierci Kazimierza Sprawiedliwego, stwierdza, że niektórzy uważali za przyczynę jej chorobę, inni truciznę, którą miała mu zadać pewna niewiasta w celu pobudzenia go do miłości<sup>1)</sup>. Pod 1275 r. zaś opowiada o Bolesławie Łysym, iż tak go miały urzec czary i zaklęcia pewnej kobiety, iż choć z natury twardy, zupełnie jej ulegał<sup>2)</sup>.

W XVI w. niemiłe narodowi małżeństwo Zygmunta Augusta z Barbarą przypisywano czarom jej matki. Niejednokrotnie też odbiła się ta renesansowa atmosfera miłosnych czarów w poezji XVI w., zwłaszcza, że już poeci klasyczni uznali je za przedmiot godny opiewania poetyckiego. Dwa epigramaty Krzyckiego<sup>3)</sup> odnoszą się do Katarzyny de Telnicz, która na wzór kobiet włoskich usiłowała czarami wzbudzić miłość ku sobie, trzeci do żony Jerzego Radziwiłła a matki Barbary, która tymże samym sposobem starała się ten sam cel osiągnąć<sup>4)</sup>.

Że nie była to atmosfera dworu wyłącznie, na który niezawodnie działały pod tym względem także renesansowe prądy, ale że praktyki te istniały też wśród ludzi, zdala od tych prądów stojących, jako nie przejściowe zjawisko ale zakorzeniona tradycja, dowodzi m. i. sielanka Szymonowicza »Żeńcy« (XVIII, w. 113 — 135). Pietrucha mianowicie opowiada, że żona starosty udawała się do czarownicy Czarnuchy, która ją w ziele obmywała, by uczynić miłą ukochanemu parobkowi. Oluchna zaś sama widziała, »kiedy na wschodzie słońca nago coś działała«, i wróży jej nieszczęście wskutek przymierza z dyabłem. Pietrucha uważa to za przyczynę niepowodzenia w gospodarstwie, ale Oluchna więcej w tym względzie wini zaniedbanie niż gusłowanie.

Wyłącznie czarom miłosnym poświęcona jest znana po-

<sup>1)</sup> Długosz, „Opera“, t. XI, str. 138.

<sup>2)</sup> *ibid.* str. 436.

<sup>3)</sup> *Andreae Cricii Carmina*: ed. Morawski. (*Corpus poet. Pol. lat.*) Lib. V; *Epitaphium Stan. Gorecki*; Lib. VI; XXXIII *In vetulam hircis-santem*.

<sup>4)</sup> *ibid.* Lib. VI; XXIV *Epostulatio secum amantis*.

wszechnie sielanka 15ta »Czary«. Z sumiennego komentarza Węclewskiego<sup>1)</sup> i badań Hecka<sup>2)</sup> wiadomy jest stosunek tej sielanki do wzorów starożytnych, do analogicznych utworów Teokryta (Id. II) i Wergilego (Ecl. VIII), tudzież zmiany i różnice w utworze polskiego poety. Jest tych czarów dziewięć rodzajów, każdy z odpowiedniem zaklęciem, a własność ich na tem się zasadza, że to, co się robi z przedmiotami nieżywoтными lub zwierzętami, spotyka zaklętą osobę. Symbole te są następujące:

1) w. 25 — 30. Sypanie prosa na rynek nad węglem (u Teokryta mąka jęczmienna).

2) w. 31 — 36. Palenie jesionowych liści (u Teokryta wawrzyn).

3) w. 37 — 42. Topienie wosku (u Teokryta tożsamo).

4) w. 43 — 48. Kręcenie wrzeciona (u Teokryta krążek spiżowy).

5) w. 49 — 54. Wiązanie podwijki trojakim węzłem i wiązanie warkocza (u Wergilego trzy węzły wstęgi).

6) w. 55 — 60. Pieczenie żywcem nietoperza zalepionego w garnku (oryg.)

7) w. 61 — 66. Palenie ziół, zapomocą których sąsiadka Baucyda »wiedmą się stawiała i oknem na ożogu precz wyla tywała«. (U Wergilego też zioła, ale pochodzące od Merysa, zapomocą których ów w wilka się przemieniał — różnica bardzo znamienna).

8) w. 67 — 72. Facelit, który ocierał twarz kochanka (u Teokryta strzęp sukni).

9) w. 73 — 75. Warzenie kaszy na podółku.

Druga część czarów także symbolicznych jest zwrócona przeciw kochance męża; jest tu 1) palenie żył, 2) wleczenie szmat, 3) hukanie sowy i 4) trzykrotne splunięcie z przekleństwem. Wreszcie dzwonięcie w uchu wzięte jest za znak spełnienia się kary.

Chociaż pomysł utworu wzięty jest niezawodnie z poezji starożytnej, z Teokryta, a niektóre ustępy są wprost parafrazą, znachodzą się przecież także różnice znamienne. Przedewszystkiem

<sup>1)</sup> Sielanki i kilka innych pism polskich Szymona Szymonowicza, wydanie Stanisława Węclewskiego. Chełmno, 1864, str. 90 — 5.

<sup>2)</sup> Korneli Heck. „Szymon Szymonowicz“. (Rozpr. Ak. Um. wydz. filol. t. 37, str. 1 i n.).

Szymonowicz wybrał tylko niektóre z czarów, wspomnianych w utworach starożytnych, powtóre przyjąwszy niezmienną formę czarów, zmienia niektóre przedmioty, wreszcie dodaje nowe. Nasuwa się tedy pytanie, co było zasadą w wyborze i zmianie przedmiotów czarów, — co wpłynęło na to, że poeta właśnie te a nie inne wybrał momenty, że jedne z przedmiotów przyjął niezmiennione, drugie zastąpił innymi. Że przedmioty takie, jak wawrzyn i krążek spizowy, zastąpił polskim jesionem i wrzecionem, to łatwo wytłumaczyć chęcią stworzenia pojęć zrozumialszych, odpowiadających bardziej czasom nowożytnym i okolicom północnym; taksamo możnaby wyjaśnić zastąpienie pojęcia ogólnego szczegółowem: strzępu sukni znanym Polakom facelitem. Ale nie da się to zastosować do innych zmian, nie wytłumaczy wprowadzenia rzeczy oryginalnych, nowych, nieznanych Teokrytowi, jak nietoperza i warzenia kaszy na podółku. Tu trzeba przyjąć inną hipotezę, wspomnianą już przez Hecka, ale nie popartą dowodami, a mianowicie, że poeta wybrał z Teokryta tylko te czary, które odpowiadały wierzeniom polskim a przedmioty zmieniał też odpowiednio do wierzeń polskich. Celem poparcia tej hipotezy trzeba by wykazać, że zarówno ów sposób symboliczny, jakoteż owe środki czarów znane było w Polsce, co niestety, z powodu braku źródeł, napotyka wiele trudności.

Co się tyczy sposobu symbolicznego czarów, to we wspomnianym już procesie sądu kościelnego w 1532 r. doświadczona znachorka Małgorzata świadczy, że Bogumiła, żona kramarza Andrzeja, według własnego wyznania, z pouczenia pewnej czarownicy włożyła na ogień trzy kamienie, wzięte z pieców trzech łaźni w Poznaniu; to znachorka uznała za przyczynę cierpienia jej męża. <sup>1)</sup>

Dobitniejszy przykład zachował w swych pamiętnikach <sup>2)</sup> Orzelski, marszałek sejmowy, który po śmierci Zygmunta Augusta otrzymał polecenie, aby zbadał prawdziwość pogłosek, przypisujących śmierć króla czarom kobiet niecznych. Gdy zdawał sprawę z wyników swych badań, mówił m. i.: „Przywodząc zeznania, powiem co do czarodziejstw, tych znaki, podług ze-

---

<sup>1)</sup> Mon. med. aev. hist. t. XVI str. 867.

<sup>2)</sup> Niemcewicz, „Zbiór Pamiętników o dawnej Polsce“, t. I, str. 114 i n.

znania Biskupa krakowskiego, Czarnotulskiego, Wilkockiego Doktora, Chirurga, i pism różnych kobiet, tych mówię czarodziejstw znaki jawnie się na ciele królewskim okazały“. <sup>1)</sup> Otóż ważne jest tu, co mówi Orzelski o zeznaniach owego doktora Wilkockiego: „Wilkocki przydał, iż trzema dniami przed śmiercią królewską wysłany, by przywiózł Zuzannę i żeby, co ona mówić będzie, doniósł królowi, tudzież strzegł się brać od niej pokarmu, zapytał jej o żelazną skrzynkę, tę od niej biegającej naprzód i w tył otrzymał odpowiedź: Nie mogę sama przyjechać, będę się jednak zatrudniać zdrowiem królewskim. Taż Zuzanna, w każdy czwartek zaprosiwszy czartów na wieczerze, rzucała groch na pałające węgle, te słowa wymawiając, aby ten, co ją opuści, podobnie jak groch skwarzył się i niszczał“. <sup>2)</sup>

Nie chodzi na razie o genezę tego wyobrażenia, o ciekawe połączenie czwartku (który był dniem, związanym z licznymi rodzimymi przesądami) <sup>3)</sup> z wierzeniem obcem, bo wpływ klasyczny jest w tym wypadku przypuszczalny, ale o sam fakt, że wyobrażenie takich symbolicznych czarów istniało w społeczeństwie przed powstaniem sielanki Szymonowicza.

Trudniejsza sprawa z przedmiotami, używanymi do czarów. Zupełnie niema odpowiedników u Teokryta ani u Werگیlego pieczenie nietoperza, zalepionego w garnku, i warzenie kaszy na podołku.

O nietoperzu brak współczesnych wzmianek tak, iż trzeba się uciekać do dzisiejszych zbiorów ludoznawczych. W miłosnych czarach jest on dziś powszechnie używany. W garnku wsadza się go do mrowiska, a trzeciego dnia ze zjedzonego nietoperza dobywa się grabków, które przyciągają ukochanego. Ten sposób istnieje w różnych okolicach Polski, Rusi i Ukrainy. <sup>4)</sup> Na Polesiu np. we wsi Komarowicach „widełki i kruszek“, kostki nietoperza ogryzionego przez mrówki, są nieomyślnym środkiem do zaczepienia pożądanego lub odepchnięcia natrętnego człowieka. Według wierzeń litewskich nietoperz

<sup>1)</sup> Niemcewicz str. 136.

<sup>2)</sup> Tamże str. 131.

<sup>3)</sup> Brückner, l. c. str. 321—2.

<sup>4)</sup> Zebrał ze zbiorów ludowych wszystko, co wiadomo o nietoperzu, Erazm Majewski „Nietoperz w pojęciach i praktykach ludu naszego“. (Wiśła, t. XIII.)

powstaje z ciała ludzkiego, pogrzebionego w sklepie kościelnym a dusza zmarłego złego człowieka pokutuje w nim przez lat trzysta, poczem wciela się w któregokolwiek z potomków nieboszczyka, ale już jako dusza prawego męża. Przyczyną wielkiej ilości najrozmaitszych przesądów o nietoperzu jest zapewne ta okoliczność, iż jest on istotą tajemniczą, lata w powietrzu, choć nie jest ptakiem, i przebywa w tajemniczych okolicach. Z tej naturalnej przyczyny jakoteż faktu, że przesady, z nietoperzem związane, są dziś tak powszechne, można wnosić, iż odgrywał on ważną rolę w czarach już w czasach dawniejszych.

„Na podołku warzyć kaszę“ jest, jak już zauważył Węclewski, przysłowiowym sposobem mówienia i znaczy tyle, co być w strachu, truchleć: np. kiedyby tobie to się działo, dawnobyś kaszę na podołku warzył; komu miłość praży na podołku jagły, trudno zwłokę cierpi.<sup>1)</sup> U Szymonowicza z powodu przerwania zaklęcia, myśl ciemna. Podobnie jak tu, tak i w „Roxolanii“ w opowieści o Fiedorze zioła warzą się bez ognia. O warzeniu jednak krup jęczmiennych na czary, wiadomo z procesu w Krożach na Żmudzi z 1696 r.<sup>2)</sup> Zresztą wiadomo tylko tyle, że proso warzono na węglach do celów leczniczych.<sup>3)</sup>

Używanie do czarów części ubrania osoby interesowanej jest znane u różnych narodów. W wspomnianym już pamiętniku Orzelskiego mieści się też wiadomość, iż ciotka owej Zuzanny, która w tym samym celu, co bohaterka sielanki Szymonowicza, skwarzyła groch na ogniu, oderwała sznur od szat królewskich, aby mieć nad królem władzę.<sup>4)</sup> Dzisiejsze zbiory ludoznawcze mieszczą luźne powieści, w których do oczarowania pożądanego człowieka konieczny jest kosmyk włosów lub część ubrania. Zamiana strzępu sukni u Teokryta na facelit u Szymonowicza była tylko zastąpieniem pojęcia ogólnego szczegółem.

Wosk również odgrywał ważną rolę w czarach tak w starożytnych, jak w średnich wiekach. Ok. 1400 r. żywą była zwłaszcza wiara w czary zapomocą figurek woskowych, sporządza-

<sup>1)</sup> Sielanki wyd. Węclewskiego, str. 93, koment.

<sup>2)</sup> Karłowicz, „Czary i czarownice w Polsce“. (Wisła t. 1, str. 172).

<sup>3)</sup> Piotra Crescentyna księgi o gospodarstwie Kraków, 1549, List 183.

<sup>4)</sup> Niemcewicz, l. c. 129.

nych z zaklaniem dyabła, które następnie kłuto lub topiono, aby w ten sposób sprowadzić chorobę lub śmierć na tego, kogo figurka miała przedstawiać. Tak np. przedstawiał sobie w XIV w. papież Jan XXII zamachy na siebie i kardynałów. <sup>1)</sup>

W nieprzerwanym ciągu od starożytności przez wieki średnie aż do dni naszych utrzymał się wosk w czarach wróżbiarskich a i w tym wypadku przeważnie w charakterze czarów miłosnych. W Polsce istniało wróżbiarstwo od najdawniejszych czasów, jak świadczą częste w ustawach synodalnych terminy „sortilegium“ i „divinatio“. Bliżej określał praktyki wróżbiarskie formularz wizytacji synodalnej dyecezyi wrocławskiej z czasu 1326—1360 <sup>2)</sup>; wśród nich znajduje się też lanie ołowiu i wosku. Wspominają też o tem procesy sądowe świeckie, najdawniejszy znany w 1544 r. w Poznaniu i późniejszy z r. 1559 tamże, pierwszy w celu odkrycia w ten sposób złodzieja, drugi oblubieńca. Najstarszą wzmiankę o wróżbach z lanego wosku w wigilię św. Andrzeja zachował Bielski w komedyi Justyna i Konstancyi. <sup>3)</sup> Wigilia św. Andrzeja, jak tłumaczy Łopaciński <sup>4)</sup>, dlatego jest uprzywilejowaną porą dla wszelkich wróżb, bo dawniej od św. Andrzeja rok się poczynał. Te wróżby bowiem odbywają też w wigilię Nowego roku. Dopiero potem wskutek powtarzania się tych praktyk w wigilię św. Andrzeja obrały go sobie dziewice swym patronem. Obok wróżb z wosku, znanych także w Czechach i Niemczech, wspomina Bielski jeszcze odmawianie pacierzy w wigilię św. Andrzeja a to w celu ujrzenia oblubieńca — zapewne we śnie, którą to relację opatruje Łopaciński późniejszymi odpowiednikami.

To niemal wszystko, co możnaby przytoczyć na dowód, że jeżeli była jaka przyczyna zmian i różnic w utworze Szymonowicza w stosunku do wzorów starożytnych, to był nią wpływ

<sup>1)</sup> Hansen, l. c. str. 252.

<sup>2)</sup> Exhortatio visitationis synodalis z dyecezyi wrocławskiej z XIV w. wyd. Abraham Arch. kom. hist. V 228; „Item si que sunt incantatrices ut puta herbas fodientes, appendicula ad colla facientes videlicet in wlgari nawanszij uel manus inspicientes, ceram plumbum lique facta fundentes, ignem aquam aves inspicientes et ex eis futura predicentes, et si aliqui pro talibus habeant recursum ad eas et qui sunt qui currunt ad easdem“.

<sup>3)</sup> Wyd. Wierzbowski w „Bibliotece zapomn. poetów i prozaików“ (zesz. VII. str. 72—4).

<sup>4)</sup> Wisła, XI. str. 641—5.

otoczenia rodzimego, chęć zastąpienia praktyk i przedmiotów starożytnych czarów bliższymi polskim czytelnikom.

Wśród tych zmian jest jeszcze jedna, uboczna wprawdzie ze względu na akcję utworu, ale bardzo znamienna. Tak Wergili, jak Szymonowicz mówią o paleniu ziół, tylko że u Wergilego pochodzą one od Merysa, który zapomocą nich przemieniał się w wilka, u Szymonowicza zaś od sąsiadki Baucydy, która zapomocą nich na ożogu wylatywała w powietrze.

Trudno przypuścić, by Szymonowicz nie słyszał o wierze w wilkołaki w Polsce. Przesąd, że ludzie mogą się przemieniać w zwierzęta a zwłaszcza w wilka tam, gdzie on występuje, istnieje niemal na całym świecie,<sup>1)</sup> a przedewszystkiem u Słowian jest to przesąd tak powszechny i dawny, iż niektórzy nie wahali się wywodzić od nich genezy tego przesądu dla całej Europy, oczywiście bez słuszności, gdyż sięga on zapewne jeszcze wspólności indo-europejskiej. Baśni o wilkołakach najbardziej są rozpowszechnione u Małorusinów i Słowian południowych, gdzie próbowano go wyjaśnić jako przeżytek prastarej kultowej czynności;<sup>2)</sup> zdanie słuszne ale tylko w zastosowaniu do jednego narodu lub szczepu, nie tłumaczy jednak powstania takich samych wyobrażeń u ludów na pierwotnym stopniu kultury, nie podaje przyczyny najpierwotniejszej. Wyjaśnienie zaś tak ogólnego przesądu musi być tego rodzaju, by się dało zastosować do ludów całego świata, tak pierwotnych, jak cywilizowanych, i uwzględniało ten stopniowy rozwój kultury. Przyjmuje się więc obecnie kilka stopni, prowadzących do wiary w wilkołaki, godząc dotychczasowe interpretacje z jednego tylko stanowiska. Zasadą jest zawsze przebieranie się za zwierzęta, ale stopniowo w rozmaitych celach, a więc w formie najpierwotniejszej naśladowanie wyglądu, ruchów i głosów zwierząt w celu zwabienia ich i łatwiejszego zabicia prymitywną bronią; następnie naśladownictwo ruchów zwierzęcych doprowadziło do tańca, w którym też używano przebrania za zwierzęta; wreszcie przebieranie się za zwierzęta w celach wrogich i wojowniczych i w chęci nadania sobie nadprzyrodzonej siły w związku z innymi ubocznymi pomniejszych wpływami, jak czarownictwo, sny, przesadne opowieści zrodziły z jednej strony okrutną obawę i wiarę w nadprzyrodzoność całej sprawy,

<sup>1)</sup> Andree. „Ethnographische Parallelen u. Vergleiche“, I, 62 – 80.

<sup>2)</sup> Krauss. Slawische Volksforschungen. Lipsk. 1908.

z drugiej chorobę o podkładzie lubieżno-krwiożerczym. <sup>1)</sup> Wszystkie wspomniane momenty dadzą się poprzeć faktami z życia ludów pierwotnych i cywilizowanych z uwzględnieniem ich stopni rozwoju.

Pomijając ludy pierwotne i starożytne, trzeba stwierdzić, że najdawniejszy ślad historyczny wiary w wilkołaki w Europie odnosi się do Słowian. Herodot (4, 105) opowiada, iż u Scytów i Greków Neurowie uchodzili za czarowników, ponieważ raz na rok każdy z nich przemieniał się na kilka dni w wilka; w tychże okolicach wiara w wilkołaki jest po dziś dzień najsilniej zakorzeniona. O podobnych wierzeniach wśród Mazurów pruskich wspomina w XVI w. Jerzy Sabinus. <sup>2)</sup> Za jego czasów schwytano wilkołaka, który wyznał księciu Albrechtowi, iż dwa razy do roku a mianowicie koło Bożego Narodzenia i św. Jana przemienia się w wilka i że jakiś popęd zmusza go do przebywania w lesie pośród wilków. Klonowicz, porównyując tyrana z wilkołakiem, dodał tylko na marginesie: „Lycaines, Lycantropi Polonis Wilkowic“. <sup>3)</sup> Z tegoż samego roku, co sielanki Szymonowicza, pochodząca „Peregrinacia dziadowska“ stwierdza bardzo powszechną wiarę w wilkołaki w Polsce. Dziad bowiem stary daje innym żebrakom taką radę:

„Drudzy się Wilkołkami w rzeczy podziałajcie,

Wlazszy gdzie na oborę, bydło pokąsajcie:

A nie trzeba nic mówić, ni o co nie prosić,

Tylko wyć jakoby Wilk, będąc mięso nosić. <sup>4)</sup>

Wśród rozsyłanych zaś na wsze strony żebraków jest też Wilkołek, który udaje się na Śląsk i Morawy, spodziewając się tam powodzenia, bo wszyscy go będą za wilkołaka uważać.

Jest rzeczą niewątpliwą, że w Polsce istniała wiara w wilkołaki za czasów Szymonowicza. Chyba więc tylko poeta nie podzielał tego wierzenia i wołał je zastąpić popularniejszą jazdą czarownic, które to wyobrażenie nie obce było już 30 lat przedtem Klonowiczowi. Klonowicz w poemacie o Czerwonej

<sup>1)</sup> Caroline T. Stewart. Die Entstehung des Werwolfglaubens. Zeitschrift d. Vereins f. Volkskunde. t. 19 (1909) str. 30—51.

<sup>2)</sup> Metamorphos. I w. 232 i n. Por. M. Toeppen. Wierzenia mazurskie Wiśła. t. VI.

<sup>3)</sup> Klonowicz, „Victoria deorum“.

<sup>4)</sup> Kraszewski. „Pomniki do historii obyczajów w Polsce“ (Warsz. 1843. str. 65—6).

Rusi dał najpełniejsze pojęcie czarownicy w XVI w. Przyznał jej nie tylko wyobrażenia z zakresu *maleficium*, ale i moc latań, tudzież szeroko opowiedział jej rolę w czarach miłosnych na podstawie ludowej powieści, świadcząc, że czary miłosne były zarówno rozpowszechnione w sferach, opisanych przez poetów dworskich, i wśród drobnej szlachty, jakby wskazywała sielanka Szymonowicza, jak i wśród ludu prostego.

Czy powieść o Fiedorze była rzeczywiście ludową, ruską powieścią, na to niema dowodów historycznych, gdyż właśnie Klonowicz służy do objaśnienia powieści ludowej XVI w. a nie odwrotnie. Pomijając sam ton całej powieści, jej rodzaj i treść, przypuszczenie takie nasuwa przedewszystkiem cała „Roxolania“, w której znalazła się owa powieść. Trudno bowiem przypuścić, by poeta, opisujący tak dokładnie i zgodnie z rzeczywistością obyczaje i wierzenia Rusinów, tak obeznany z życiem tego ludu, wplatał w utwór, tchnący wyraźną rzeczywistością, jakąś powieść, zaczerpniętą z lektury czy utworzoną samodzielnie, zwłaszcza, że nie wiemy dotychczas, by taka powieść istniała w literaturze. Wiadomo dalej, choć z późniejszych źródeł, że Ruś przedewszystkiem była tą okolicą, w której wiara w czarownice głęboko była zakorzeniona. Haur w „Skarbcu ekonomiej ziemiańskiej“ pisze o czarach: „Jest także w tej materiej wiele niedowiarków, że w Czary i opętanym nie wierzą; trzeba na dowód i uznanie tej prawdy posłać takich na residencją w głębokie Ruskie kraje, nie tylkoby się o tem nasłuchali, ale by się przypatrzyli strasznym dziejom, co się w takich razach z ludźmi dzieje, bodajbyś wierzył niżeli przymierzył“... A nieco dalej przytacza jeden z „dziwów cudownych“, który może posłużyć za ilustrację jednego motywu powieści o Fiedorze: „Jeden pan zacny i bogobojny — opowiada Haur — temi czasami mieszkając w tych tam krajach, wstał rano i chodząc po ogrodzie paciorki odprawował; aliści widział chłopca lecącego na powietrzu, który leciał bez skrzydeł, bo go źli duchowie nieśli. Pan ten, przestraszony tym widowiskiem, odjechał stamtąd zaraz, aby tam nie mieszkał“. Wreszcie powieści, żyjące do teraz wśród ludu, tudzież poszczególne wyobrażenia, do dziś się utrzymujące w całej pełni, pozwalają przypuszczać, że Klonowicz zaczerpnął ową powieść z ust ludu.

Inna rzecz, że Klonowicz opracował ją na podstawie manieri klasycznej, ulegając wzorom i wyobrażeniom starożytnym,

co nawet zaciemniło niektóre wyobrażenia ludowe. Nie wiadomo np. dokładnie, co to za duchy wzywała owa czarownica, aby Fiedorze przywrócić kochanka. Raz je określa starożytnym terminem „manes“, przyznając im cechę niewidzialności i mowy tajemnej, drugi raz nazywa poprostu cieniem, „umbra“, wreszcie demonami i larwami a jako konieczny warunek ich zjawienia się uważa ciemności. Skądinąd wiadomo, że Klonowicz wierzył w wędrówkę złych dusz po śmierci, i Rusini zapewne taksamo wierzyli w to, jak świadczą ich zwyczaje pogrzebowe, opisane przez Acerna. Powszechnie uznany jednak wówczas przez kościół i naukę a w ślad za tem także przez lud związek wszelkich czarów i czarownic z dyabłem, który tak w tym wypadku jak powszechnie zajął miejsce demonów pogańskich, tudzież obraz kozła czarnego z błyszczącymi ślepiami, przemawiałby raczej za dyabłem.

U Klonowicza pojawia się też po raz pierwszy w poezyi XVI w. wzmianka o locie czarownic. Relacya Hussowskiego określa tylko wpływ czarów na przyrodę, na świat zwierzęcy i roślinny, pomijając osobę, wykonywującą czary. Wit Korczewski wprowadza czarownicę, obdarzoną tylko cechami z zakresu *maleficium*, tj. mocą czarów mlecznych, chorobowych i miłosnych, i piętnuje jej związek z dyabłem. Dopiero Klonowicz stwierdzając, że Ruś pełna jest czarownic, otwarcie i śmiało oświadcza, że sam widział „decrepitas matres et anus volucres“, widział, jak czarownice sprowadzały deszcze z nieba, burze i grad na zboże, tudzież jak doły mleko z powroza.

O ile powstanie wierzeń w czary, szkodliwe dla człowieka i jego dobytku lub mające przynieść mu korzyść pożądaną, tłumaczy się psychologią i zewnętrznymi warunkami bytu a tożsamość wyobrażeń w tym względzie w różnym czasie i miejscu bynajmniej nie dziwi wobec jednakiej dyspozycyi duszy ludzkiej na pewnym stopniu kultury i jednakich warunków życia, o tyle dziwniejszą i bardziej zagadkową wydaje się okoliczność, że z czarami a raczej z osobą, czary uprawiającą, według powszechnego wierzenia, łączy się wyobrażenie tajemniczego lotu czyto na zwierzęciu, czy na przedmiocie nieżywotnym, miotle, ożogu itd. Trudno przypuścić, by tak różnorodne wyobrażenia od początku kojarzyły się w tej samej osobie, raz dlatego, że nie są nawzajem od siebie zależne, powtóre, że z jednej strony istnieją osoby, zajmujące się czarami jako indywidua, a nie są czaro-

wnicami w ścisłym i zwykłym tego słowa znaczeniu i nie mają mocy latania (raczej wierzenie powszechne nie przyznaje im tej cechy), z drugiej zaś strony istnieją w wyobrażeniach ludowych istoty latające, które nie wykonywują czarów i nie posiadają nazwy czarownic.

Trzeba wobec tego przypuścić, że tu zlały się dwa wyobrażenia: jedno, tkwiące na gruncie rzeczywistym a odnoszące się do istot realnych (kobiet lub mężczyzn), które odziedziczyły resztki roli znachorów, czarodziejów i kapłanów przedchrześcijańskich i rzeczywiście czarami się zajmowały, — i drugie, na gruncie mitologicznym wyrosłe o istotach mitycznych, naziemskich, latających. Istota wyobrażenia drugiego polega na wierze ludowej, iż są kobiety, które latają w nocy, bądźto w celu miłosnych przygód, bądź na wspólne biesiady, bądź w celu zabijania i pożerania dzieci i ludzi; te wierzenia na pewnym stopniu kultury zdają się być ogólnoludzkie. Lot wyobrażano sobie już to w postaci ptaków, jak greckie Lamie czy też rzymskie strzygi, albo w formie jazdy na zwierzęciu, jak w Niemczech, lub na drągu jak w Assyrii i sagach północnych.

Kościół traktował oba wyobrażenia składowe czarownicy odrębnie: *maleficia* uważał za rzecz realną, jazdy nocne czarownic za wytwór fantazyi, omamionej przez dyabła. Najstarszą wiadomość o takim wierzeniu zawiera w prawodawstwie kościelnem t. zw. „Canon episcopi“, wcielony do zbioru Reginona: „Libri duo de synodalibus causis et disciplinis“, powstałego ok. 906 r. (dawniej odnoszono go do synodu w Ancyrze w V w., obecnie do zaginionego kapitularka francuskiego znacznie późniejszego). Co ciekawsze, że kanon ów potępia jako wytwór fantazyi wiarę w nocne jazdy kobiet w orszaku Dyany i Herodyady, coby było wskazówką klasycznego pochodzenia przesądu: takie też pochodzenie niemieckiego wierzenia w jazdy czarownic przyjmuje Soldan. Dekret Burcharda (lib. XIX, c. V) stwierdza już w XI w. istnienie w Niemczech przesądu o jeździe kobiet z demonami na zwierzętach. Grimm wyprowadza wiarę w jazdy czarownic z mitologii pogańskiej, Soldan przyjmuje wpływ starożytności klasycznej, wywarły częściowo drogą obcowania narodów, częściowo zaś później głębiej zakorzeniony na drodze literackiej. W każdym razie liczne świadectwa mogą stwierdzić, że wyobrażenie lotu kobiet było pierwotnie odrębne od wyobrażenia o czarach wogóle. Czary mogły wykonywać

poszczególne indywidua, i to albo pojedynczo albo moc jednej istoty obejmowała szersze pole działania, ale zawsze tylko w zakresie *malefictium*. Celem zaś jąd powietrznych były nie czary, ale miłosne przygody lub pozieranie dzieci, — uczestnikiem ich istoty odrębne od tych, które zajmowały się czarami.

Czas od XIII — XV w. był zdaniem Soldana<sup>1)</sup>, Hansena<sup>2)</sup> i i. okresem, w którym poczęły się zlewać te poszczególne wyobrażenia: „Nie chodziło wówczas już, pisać Soldan, o szkolenie zbroju, zwierzętom i ludziom, o czary miłosne, tajemnicze leczenie, wróżby, sprowadzanie niepogody, jazdy powietrzne, jako o rzeczy odrębne, nie związane między sobą, lecz zlewają się one w wszystkie i grupują około środkowego punktu, kultu dyabła”. Sumą czynników, które sprzyjały temu procesowi, był rozwój demonologii w średniowiecznej scholastyce, tudzież instytucja inkwizycji i procesy kacerskie. Z jednej strony bowiem scholastyka średniowieczna z św. Tomaszem z Akwinu na czele okresała i udowadniała jak najszerszy zakres działania dyabła, a rzecz naturalna, że, skoro przyznawano dyabłowi moc sprawowania niepogody, chorób na ludzi i dobytek, to ludzie, którzy wadząc na samo zarzucenie, mogli się tego dopuszczac tylko na mocy związku z dyabłem; z drugiej zaś strony praktyka inkwizycji rozciągała swą kompetencję, nawet wbrew intencji papieży i biskupów, nie tylko w dziedzinę herezyj, ale także czarów, przyjmując za „tertium comparationis” związek z dyabłem. Skutkiem tego ludzie, zajmujący się czarami, zwiazani zostali również w pewną sektę, oddającą część dyabłu, który im miał pomagać w czarach i na tajemnych schadzkach wydawac odpowiednie polecenia. Do protokołów praktyki inkwizycyjnej przedostawały się oczywiscie najrozmaitszej powienicy miejscowe wierzenia ludowe, które znów rozszerzała dalej teoria, ujęta w traktaty inkwizycyjne, jak n. p. ów Eymeryka „Directorium inquisitorum” z 1376 r. (przerabiany nawet przez inkwizytora krakowskiego Mateusza), — panował wogóle ustawiczny przelew między teorią a praktyką. Ponieważ duchowieństwo niechętnie patrzyło na to rozszerzanie kompetencji inkwizycji w dziedzinę, która podpadała pod sądownictwo biskupów, tak że papież Aleksander widział się zmuszonym

<sup>1)</sup> Soldan - Heppe, „Geschichte d. Hexenprozesse”,  
<sup>2)</sup> Hansen, „Zaubern, Inquisition u. Hexenprozess im Mittelalter” 1900

ograniczyć tę gorliwość i przyznał inkwizycji czary, tchnące wyrażnie herezyą, inkwizytorowie usiłowali udowodnić ten związek z herezyą, przedstawiając czarownice jako osobną sektę, zbierając poszczególne wyobrażenia z zakresu czarów w spójną całość i łącząc je z dyabłem.

Na wywodach scholastyki średniowiecznej, prawodawstwie kościelnem i na materyale wierzeniowym, zebrany przez inkwizycję w procesach o herezyę i o czary, oparła się literatura czarownicza XV i XVI w. wraz ze sławnym „Malleus maleficarum“, który głosił jako dewizę „Haeresis est maxima opera maleficarum non credere“ i ta to literatura stwarzała pełne, kolektywne pojęcie czarownicy. Ogromna popularność tej literatury, używanie jej za podręcznik w procesach o czary były przyczyną, że system ten, oparty na wyobrażeniach czarowniczych różnych okolic i czasów, a w ogólnych rysach już przedtem mniej więcej zgodnych, zatarł pierwotne wyobrażenia, właściwe każdej epoce i okolicy, oparte na powszechnej dyspozycji duszy ludzkiej, — ujednostajnił wiarę w czary we wszystkich krajach zachodnich, tak że dziś tylko na podstawie porównania z ludami pierwotnymi i uwzględnienia psychologii można wydzielić z całego obrazu to, co jest pierwotne.

Polska w tym procesie zlewania się poszczególnych wyobrażeń w okresie XIII — XV w. nie odgrywała żadnej roli, chociaż są ślady inkwizycji w Polsce. W 1257 r. papież Aleksander IV miał powierzyć Franciszkanom w Czechach i w Polsce czujność nad całością wiary, potem inkwizycya poszła w zapomnienie, aż dopiero w 1316 r. z powodu dylcynistów a potem begwardów i beguinek wznowiła stolica apostolska inkwizycję w Polsce i papież ustanowił w r. 1318 dominikanina z Opoła, Peregryna, inkwizytorem dyecezyi wrocławskiej, a franciszkanina Mikołaja w dyecezyi krakowskiej. W r. 1325 wyprawił papież aż sześciu inkwizytorów do Polski. W r. 1327 zaś osobną bullą upoważnił prowincyała dominikanów w Polsce do nadania mocy inkwizycyjnej członkom tego zakonu w celu zwalczania wdzierającego się z Niemiec i innych krajów kacerstwa. Z początku XV w. pochodzi przeróbka dzieła „Directorium inquisitorum“ przez Piotra, inkwizytora krakowskiego <sup>1)</sup>, która opo-

<sup>1)</sup> Wattenbach „Ueber das Handbuch eines Inquisitors in der Kirchenbibliothek St. Nicolai in Greifenwald“. (Abhandlungen Berliner Akademie d. Wissenschaften, t. 188., IV. phil. - hist. Classe, str. 1—28).

wiada o różnych rodzajach herezy i zbija je, nie zawiera jednak żadnych materyałów, któreby dotyczyły Polski lub Śląska, chyba, glejty książąt śląskich. Inkwizycya wyraźnie działa w Polsce dopiero w czasach husyckich. Stanowczo jednak nie rozciągała w Polsce swej kompetencyi na czarownictwo, zwłaszcza, że także kościół polski mniej się zajmował czarami, niż w innych krajach.

Dopiero w zbiorze statutów Mikołaja Trąby z 1420 r. spotyka się najdawniejszy przepis prawa prowincjonalnego o czarach. Okłada on klątwą wszystkich „sortilegów“, którzy z pomocą demonów lub rzeczy świętych wykonywują czary (sortilegia), i surowo zabrania rozgrzeszania ich przez kogokolwiek innego, jak biskupa — wyjąwszy „in articulo mortis“; innych zaś czarowników mogą rozgrzeszać kapłani miejscowi po nałożeniu odpowiedniej pokuty <sup>1)</sup>. Następny zbiór ustaw prowincjonalnych Łaskiego z r. 1527 ma tylko w indeksie tytuł „De sortilegiis“, w tekście zaś samym brak odpowiedniego statutu <sup>2)</sup>. Zbiór Karnkowskiego z 1579 r. podaje w rubryce „De sortilegiis“ <sup>3)</sup> tylko jeden statut i to ów dawny Mikołaja Trąby, gdy tymczasem inne rubryki zawierają po kilka przepisów z róż-

<sup>1)</sup> Statuta synod. episc. Crac. XIV et XV saec. additis statutis Vienii et Calissii a. 1420 conditis. ed. Heyzmann. Starod. prawa pol. pomn. t. 4 str. 428: „Excommunicamus et anathematisamus omnes sortilegos, qui per inuocationem demonum vel res sacras sortilegia exercent, firmiter prohibentes, ne ab aliquo, quam a suo episcopo — nisi forte in mortis articulo — absoluantur. Ceteri vero sortilegi per presbyteros proprios, penitentia condigna imposita, absoluantur et hanc excommunicationis sententiam bis in anno, in prima scilicet dominica aduentus et quadragesime, per sacerdotes in eorum ecclesiis et capitulis precipimus publicari“. — Starsza wzmianka w zbiorze statutów, ułożonym w r. 1279 przez legata papieskiego Filipa na synodzie w Budzie, a przeznaczonym dla Węgier i Polski, jest bez znaczenia, gdyż pochodzi od obcego legata i odnosi się tylko do specjalnego rodzaju czarów: „Excommunicamus sortilegia vel maleficia de sacramentis ecclesie facientes et qui malitiose procreaverint abortivum, et qui ad conjugendum vel distringendum matrimonium scienter deponunt testimonium falsitatis“. Zresztą w starszej od statutów Trąby kodyfikacji arcybiskupa Jarosława Bogorji z 1357 r., która się dochowała, niema przepisu, odnoszącego się do czarów.

<sup>2)</sup> Statuta provincie Gneznen. revisa diligenter et emendata. Crac. 1527.

<sup>3)</sup> Constitutiones Synodorum Metropolitanae ecclesiae Gnesnensis provincialium, tam vetustiorum quam recentiorum, usque ad annum Domini 1578 studio et opera Stan. Karnkowski. Cracoviae, 1579, K. 136 r.

nych czasów. W ślad za statutami Mikołaja Trąby idąca instrukcja dla wizytatorów synodalnych polecała im zbadanie, czy wśród świeckich są jacy „sacrilegi, incantatores vel divinatores“, posługujący się pomocą demonów, lub innych imion, albo tacy, którzyby wykonywali i zachowywali jakie przesady<sup>1)</sup>.

Dopiero synod prowincjonalny łęczycki z 1512 r. stwierdzał wyraźnie, że w prowincyi gnieźnieńskiej wzmogły się inkantacye, maleficia, nigromancya i inne zabobony, a ludzie świeccy bynajmniej nie dbają o poprawę; nakazywał tedy pilnie ich śledzić i karać<sup>2)</sup>. Dziwne wobec tego, że późniejsze kodyfikacye zadawały się tylko dawnym statutem Mikołaja Trąby. Statuty zaś dyecezyjalne nie zajmowały się specjalnie czarami, ale tylko ubocznie, mówiąc o penitencyi, wymieniały je jako sprawy zastrzeżone dla biskupa.

Być może, że zapowiedziany całkowity zbiór ustawodawstwa synodalnego w Polsce więcej przyniesie materiału w tej sprawie. Dotychczas znane ustawodawstwo świadczy, że Kościół polski naogół czarami zajmował się bardzo mało, — że uznawał pełną różnicę między herezyą a praktyką czarowniczą, że w ustawach swych szedł raczej za wzorem ogólnego prawodawstwa kościelnego, zamiast stosować się do praktyk i przesądów, rzeczywiście istniejących w Polsce, o czem świadczy także ta okoliczność, że ustawy wymieniają wciąż osoby męskie, gdy tymczasem skądinąd wiadomo, że czarami zajmowały się w Polsce głównie kobiety.

Szczegółowo uwagę zwracali na czary kaznodzieje średnio-wieczni i potępiali poszczególne praktyki z zakresu „maleficium“ i leczenia ludowego; nigdzie zaś, tak w ustawodawstwie kościelnem, jak w kazaniach nie słyszy się o istotach, któreby były wyrazem pełnego wyobrażenia czarownicy, — nie spotyka się wzmianek o jazdach czarownic, o umowach z dyabłem i t. d.

<sup>1)</sup> „Modus inquirendi super statu ecclesiae generalis“ z pierwszej połowy XV. w. wyd. Ulanowski. (Archiwum komisji hist., t. V.)

<sup>2)</sup> Ulanowski, „Materiały do hist. ustawod. synod. w XVI w.“ (Arch. kom. praw., t. I. str. 364); „Praeterea intelleximus in nostra provincia incantationes, maleficia nigromantiam aliasve superstitiones invalescere, saeculares in talibus corrigendis negligentes esse; ordinarii itaque super hoc diligentem inquisitionem faciant et cunctos publice in scalis vestitos in eorum dedecus et pileatos per aliquod tempus stare permittant et tandem iuxta arbitrium et delicti excessum in carcerem detrudant, puniendos decernimus“.

Podobnie ma się rzecz i w sądowniczej praktyce Kościoła. Księgi sądowe kościelne poczynają się dopiero od XV w., wcześniejsze zaginęły; pierwsze procesy o czary pochodzą dopiero z czwartego dziesiątka XV w. i występują tylko sporadycznie. Przedmiotem ich są znów tylko poszczególne praktyki „maleficium“, mające na celu szkodę ludzi i majątku, tudzież sztuka wróżenia, wchodząca już bardziej w zakres magii sztucznej, a mająca na celu odkrycie złodzieja lub uroku. Osobnikami podejrzanymi o wykonywanie tych praktyk, są niemal zupełnie kobiety a wyjątkowo tylko mężczyźni, oskarżani jedynie o wróżby. Zazwyczaj oskarżenia odnoszą się do jednego, poszczególnego wypadku, rzadziej jednej kobiecie przypisuje oskarżyciel więcej praktyk, co uprawnia do nadania jej miana „incantatrix“. Związek z dyabłem jest nawskróś duchowy, określony co najwyżej pojęciem „ex suasu dyaboli“, t. j. z pokusy dyabła, — ale i takie określenie rzadkie.

W prawodawstwie świeckiem niema wzmianki o czarach aż do 1543 r., w którym sejm zaliczył je do spraw duchownych, należących do kompetencji sądów kościelnych. Dodatek jednak, że, gdyby z czarów wynikała szkoda, sądy świeckie mają prawo ingerencji, sprawił, że z czasem sprawy o czary przeszły całkowicie z pod kompetencji duchownych do sądów świeckich, chociaż duchowieństwo często protestowało przeciwko temu, wykazując, że obostrzenie kar i cały system śledczy powstał wskutek zaślepienia umysłowego sędziów świeckich. I znów rzecz dziwna, w tych procesach świeckich, z których najstarszy dziś znany należy do r. 1544<sup>1)</sup>, chodzi zrazu tylko o czary szkodliwe dla ludzi, bydła i roli, o czary miłosne, wróżby itd. Dopiero u schyłku XVII w. pojawiają się zeznania o biesiadach z dyabłami na Łysych górach, o umowach wzajemnych i stosunkach, o przemianach w zwierzęta itd. Teraz nie są tu już poszczególne osoby szkodzące ludziom w pewnych wypadkach ale czarownice w ścisłym tego słowa znaczeniu, które nie tylko szkodzą ludziom, ale lecą na wspólne zebrania, znoszą się z dyabłami itd.

Wobec tak widocznej zmiany wyobrażeń o czarach trudno nie dopatrywać się tu wpływu literatury czarowniczej, a zwłaszcza „Młota na czarownice“, który wskutek przekładu na ję-

<sup>1)</sup> Zebrał je Karłowicz, „Czary i czarownice“, Wiśła, I. str. 14 i n.

zyk polski stał się dostępny masom szerokim. Wyobrażenie o sabatach na cześć dyabła nie związało się w Polsce z pojęciem czarów pod wpływem procesów kacerskich, bo tych w Polsce nie było, ale dokładnie sformułowane i związane z wyobrażeniem o czarach w literaturze czarowniczej, głównie niemieckiej, stało się podkładem nowych wyobrażeń, pochodnych, które pokryły dawne, pierwotne wyobrażenia o praktykach czarowniczych, wykonywanych przez poszczególne osoby. I dopiero te pochodne wyobrażenia stały się podstawą prześladowań w XVII i XVIII w., przyczem nie bez wpływu była też procedura, przejęta jak stwierdził Smoleński <sup>1)</sup> żywcem z Niemiec.

Istniały w Polsce niewątpliwie już przedtem kobiety, zajęte specjalnie praktykami czarowniczymi, leczeniem uroków i t. d.; istniały zapewne wyobrażenia istot mitycznych latających; wyobrażenia ludowa zaludniała zapewne od dawna szczyty gór demonami szkodliwymi dla człowieka, ale były to tylko wyobrażenia odrębne, sprzyjające zakorzenieniu się nowego pełnego wyobrażenia czarownicy, w którym, oprócz dawnych wyobrażeń ludowych, mieściły się wyobrażenia zborów kacerskich i kultu dyabła. Zresztą już Gloger <sup>2)</sup> wykluczał pogańskie pochodzenie wiary w schadzki i biesiady czarownic na wierzchołkach gór, która powstała — zdaniem jego — w pierwszych wiekach po zaprowadzeniu chrześcijaństwa, gdy duchowieństwo miało objaśniać rzeczywiste zbieranie się pogan jako sprośne, pogańskie pochodzenie czarownic. Niema jednak historycznych śladów takiej praktyki duchowieństwa. Brak zaś wszelkich wiadomości o takich wierzeniach w ustawodawstwie i praktyce sądowniczej duchownej, tudzież w procesach świeckich aż do schyłku XVII w. uprawnia do przypuszczenia, że ustaliły się one znacznie później.

Wraz z całym systemem wyobrażeń pochodnych przybyło zapewne także pojęcie lotu jako jedna z cech czarownicy, właściwe dawniej zdaje się zupełnie odrębnym istotom. Jeżeli wyobrażenie takie spotyka się w literaturze wcześniej, niż w procesach, — jeżeli Klonowicz wyznaje, że widział na Rusi „decrepitas matres et anus volucres” i jeżeli uważa je za identyczne z kobietami, wykonywującymi czary, bo wyraźnie tej identyczności nie stwier-

<sup>1)</sup> „Czary w dawnej Polsce“. (Encyklop. illustrow., t. XIV, str. 710).

<sup>2)</sup> Gloger, „Encyklop. staropolska“. t. I, str. 270.

dza, nie można zapominać, że jest to schyłek XVI w., kiedy pełne wyobrażenie czarownicy było już ustalone, że było to już po wydaniu dzieł Sprengera i Institora, Molitora, Nidera, Weiera, Bodinusa i i., a dalej, że to nic dziwnego, iż wyobrażenia umieszczała te tajemnicze istoty przedewszystkiem w okolicach, leżących zdala od kulturalnego środowiska, w okolicach, w których przesady i zabobony najgłębiej były zakorzenione, podobnie jak Hussowski, mówiąc o wpływie zaklęć i czarów na życie roślin i zwierząt tudzież o pławieniu ludzi, zajmujących się czarami, odsyłał w celu naocznego przekonania się na Litwę<sup>1)</sup>. „Postępek prawa czartowskiego“ z r. 1570 wprawdzie też wspomina o Farelu, którym się posługują do czarów czarownice, by czyniąc maści z ziół jego ulubionych, wsiąść na kij i przywiązawszy z jednej strony nietoperza, z drugiej kreta, lecieć na wyrządzanie szkód<sup>2)</sup>, ale dzieło to jest tylko odrostkiem europejskiej gałęzi kultury, w ustępie zaś tym wyraźnie powoływa się na „wielkiego Wojciecha“, Alberta Magnusa.

W literaturze XVII w. jest już wyraźne połączenie cech z zakresu czarów szkodliwych z jazdą na ożogu w jednej osobie. „Statut“ Dzwonowskiego wspomina tę jazdę w celu sprowadzania szkód na zdrowiu i majątności<sup>3)</sup>. W „Peregrinacyi dzia-dowskiej“ „zwonniczka stara“ nie tylko umie leczyć sprowadzać i niszczyć miłość i małżeństwo, czarować bydło, ale i na ożogu objeżdżać podgórskie granice, znosić się z czartami w czwartki na rozstajnych drogach<sup>4)</sup>. W „Sejmie piekielnym“ zaś:

»Maściami się nasmaruje a na ożog wsiędzie,  
 Średnim oknem wyskoczywszy, na granicach będzie.  
 Tam po polach i po miedzach czary zakupuje,  
 Sobie pożytki przywodzi, drugim ludziom psuje,  
 Kiedy się do domu wraca, kotką się przeczyni,  
 I sam gospodarz nie pozna, by to gospodyni<sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> Hussoviani Carmina, I c., str. 20. Carmen de bisonte v. 319—20.:  
 „Omnia Litphana dubitans regione videbit  
 Saepe palam fieri meque probata sequi“.

<sup>2)</sup> Wyd. Benis w Bibl. pis. pol. Ak. Um., str. 99.

<sup>3)</sup> „Pisma Jana Dzwonowskiego“, wyd. Badecki (Biblioteka pisarzyów pol., str. 68).

<sup>4)</sup> Kraszewski, „Pomniki do historii obyczajów w Polsce“, str. 94—6.

<sup>5)</sup> Wyd. Brückner w Bibl. pis. pol. str. 47.

Wyobraźnia ludowa dodała czarownicom niejedyn rys rodzimy, — cechę, wyrosłą na gruncie swojskim i właściwą innym wytworom ludowych wierzeń. Trudno jednak iść wzorem Wójcickiego, który twierdzi, że „czarownice polskie i ruskie, ukształcone wyobraźnią właściwą rodową, rodzime przybrały postacie a ta ich rodzimość bardziej się i wydatniej wybija przy wielu zwyczajach szczególnych, co żywcem z przedchrześcijańskich wieków tutaj przeniesione zostały“, <sup>1)</sup> jak trudno też pisać się na zdanie Berwińskiego <sup>2)</sup>, iż wszystkie niemal wierzenia ludowe, do dziś dnia zakorzenione, pochodzą z tradycyi literackiej lub pierwiastków grecko-rzymskich, przyjętych za pośrednictwem kościoła, lecz trzeba raczej rozróżnić składowe części pojęcia czarownicy i co do nich dopiero przyjąć zdanie Tylora, że „nawet w konwencyonalnych szczegółach oskarżeń, wymyślanych przeciwko czarownicom, można odkryć tradycję, często prawie niezmienioną od czasów barbarzyństwa i dzikości“ <sup>3)</sup>.

Podobna tradycja da się też odkryć — zdaniem Tylora — w dwóch sposobach, najczęściej używanych przeciw czarownicom: próbie żelaza i próbie pławienia. Te zwyczaje sądowe, sięgające przeszłości zamierzchłej, były w wiekach średnich jedną z najważniejszych form t. zw. sądów bożych, potępianych przez prawo XI w. a znanych także w Polsce, jak świadczy nadanie Bolesława Wstydlivego z r. 1254 Klemensowi z Ruszcy, któremu przyznano: „potestatem iudicandi ad omnes sententias iuxta formam curiae nostrae, videlicet ad aquam et ferrum candens ad duellum baculorum et gladiatorum homines suos“ <sup>4)</sup>. Wszelkie bowiem sądy boże należały do tych „causae graves“, które nie przeszły w XIII w. pod jurysdykcję patrymonialną, lecz zastrzeżone były dla sądów zadwornych książęcych <sup>5)</sup>. Statuty prowincjonalne Filipa, legata z Budy, wydane w 1279 r., surowo zakazywały kapłanom udzielać jakichkolwiek błogosławieństw lub konsekracyi oczyszczaniu przez wodę gorącą lub

<sup>1)</sup> „Zarysy domowe“, t. III, str. 155.

<sup>2)</sup> „Studia o literaturze ludowej“. Poznań, 1854.

<sup>3)</sup> „Cywilizacya pierwotna“, t. I, str. 126.

<sup>4)</sup> K. Milewski, „O czarownicach w Polsce“. (Bibl. warsz., 1847., I. 649).

<sup>5)</sup> Piekosiński, „Sądownictwo w Polsce wieków średnich“. (Rozpr. wydz. hist. filoz. Ak. Um., t. 35.)

zimno i żelazo rozpalone<sup>1)</sup>. Dawnej bowiem próbie wody, uznanej w kodeksie Hindów, księgach Manu za zwykły sposób postępowania sądowego, a więc pochodzącej może jeszcze ze wspólności aryjskiej<sup>2)</sup>, usiłowano nadać piętno chrześcijańskie, święcąc ją poprzednio lub też porównyując z wodą chrztu, a pisarze kościelni przyznawali wodzie tudzież ogniovi niezwykłą siłę i moc oczyszczającą. Stąd używano przedewszystkiem wody, która zresztą uchodziła zawsze za walny środek przeciw demonom<sup>3)</sup>, przeciw czarownicom i heretykom.

Hussowski opowiada o takim pławieniu czarownic w oczach tysięcznego ludu, — ubolewa, że często oskarżenie wypływa z chwiejnej opinii ludowej i stwierdza ze zdumieniem, że woda w tym wypadku bywa wprost niemiłosierna i unika głowy podejrzanych, a za sprawiedliwszy środek uważa już ogień. Świadczy, że wykonawcami są chrześcijanie a miejscem tak czarów, których skuteczność uznaje, jakoteż karania ich jest Litwa<sup>4)</sup>. Wobec tego, że podobne praktyki sądowe istniały już w XIII w. w Polsce, że z pocz. XVI w. występują na Litwie, mniej wystawionej na wpływy cywilizacyjne, można o tyle chyba godzić się z twierdzeniem autora „Czarownicy powołanej“, że przyszły one z Niemiec wraz z reformacją<sup>5)</sup>, iż rozszerzyły się wówczas pod wpływem Niemiec specjalnie w zastosowaniu do czarownic.

Również i środki, sposoby wykonywania czarów są w ogólnych rysach zgodne u różnych ludów. Zawsze i wszędzie środkiem jest wzrok, słowo lub czyn w połączeniu z przedmiotem odpowiednim. Wiara w złe oczy, których urokowi lud ruski, jak za czasów Klonowicza<sup>6)</sup> tak obecnie przypisuje płacz niemowląt, zakorzeniona jest po dziś dzień nie tylko wśród ludu prostego<sup>7)</sup>. W jednych okolicach jest to wierzenie zako-

<sup>1)</sup> „Starod. prawa pol. pomniki“, t. I, str. 366.

<sup>2)</sup> Tylor, l. c., I. str. 127.

<sup>3)</sup> Por. Goldziher, „Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel“. (Arch. f. Religionswissenschaft, t. 13. (1910), str. 20 i n.)

<sup>4)</sup> Hussoviani Carmina. l. c. str. 20—1. Karaniu heretyków wodą poświęcił też dwa wierszyki Rojzjusz. Por. Petri Roysii Carmina ed. Kruczkiewicz (Corp. antiq. poet. Pol. lat.) t. II, str. 354: De Neptuno hereticum mergente.

<sup>5)</sup> „Czarownica powołana“, 1639, str. 64.

<sup>6)</sup> „Roxolania“, str. 64.

<sup>7)</sup> Witort. „Złe oczy i ciężka ręka“. (Wisła, XII, 518).

rzenie silniej, jak n. p. w południowych Włoszech lub na Sycylii, w innych słabiej, ale w każdym razie rozpowszechnienie jego jest niezaprzeczone u różnych ludów, co do których wyklucza się pokrewieństwo historyczne.

Zakęcie wpływa albo z przekonania w wartość magiczną pewnych słów albo też pojmowane bywa jako środek porozumiewania się czarownika z demonem. Pierwsze wyobrażenie występuje n. p. we wzmiance o zatamowaniu krwi Odyseusza przez zakęcie <sup>1)</sup>, nadto uchodzi za podstawę magii północnych ludów Europy. W średniowieczu pewne słowa ewangelii uważano za najlepszy środek przeciw demonom, a więc dawne to wyobrażenie z piętnem chrześcijańskim, — natomiast egzorcyzmy były poprostu porozumieniem się z demonami, bo kapłani wyraźnie do nich się zwracali, jak znów czarownice miały układać się z demonami i powoływać się na nich w zakęciu, by osiągnąć skutek pożądanym.

Inkantacja tak się zrosła z pojęciem czarów, iż nasze źródła używają wyrazu „incantatio“ w znaczeniu jak najszerzszym czarów wogóle a „incantatrix“ w znaczeniu osoby, zajmującej się czarami. Dotyczy to zarówno ustawodawstwa i sądownictwa kościelnego, jakoteż literatury. „Visus veneficus“ i „incantatio“ to dwa środki nienawiści czarowniczej w „Flagellum livoris“. Hussowski przyznaje roślinom moc straszną, ale tylko pod wpływem zakęć. Zdaje się, że jeżeli przedmioty mają moc jakąś, to przeważnie tylko w połączeniu z zakęciem lub praktyką czarowniczą, rośliny jednak, zwłaszcza w zakresie lecznictwa i czarów miłosnych, mają także siłę taką samą przez się, z natury swojej. Ze względu na nie też da się, nie co do samego faktu wprawdzie, ale co do gatunków i sposobów użycia wykazać wybitniejszy, niż gdzieindziej wpływ historyczny i to nawet książkowy.

Wielkie znaczenie ziół XVI i XVII w. w używaniu rozmaitych ziół do czarów miłosnych i w lecznictwie, dawniej wśród warstw wykształconych, a dziś wśród ludu prostego, wskazał najpierw Berwiński a po nim umiejętnie to uzasadnił Rostafiński <sup>2)</sup>. Ponieważ ziołki te nie opierały się na praktykach współczesnych, ale były kompilacjami ze starożytnych

<sup>1)</sup> Odyss. XIX. 457. *ἐπασιδῆ δ' αἶμα κελαϊνὸν ἔσχεθον.*

<sup>2)</sup> „Zielnik czarodziejski“. Zbiór wiadomości, t. XVIII, str. 1 i n.

źródła, przedewszystkiem z Pliniusza, stały się głównem ogniwem między przesadami starożytnymi o roślinach a nowożytnymi. To, co od średnich wieków do XVIII w. istniało wśród społeczeństwa całego a wśród wykształconych zaczęło znikać pod wpływem oświaty stanisławowskiej, żyje dotąd wśród ludu. Bardzo ważną w tym względzie jest wiadomość, podana przez Udzielę<sup>1)</sup>, że czarownicy wyczytują lekarstwa na choroby ze starych ksiąg a co więcej, o ile autor mógł wywnioskować ze wzmianek wtajemniczonych, z drukowanych w XVI i XVII w. zielników i poradników lekarskich. Wiadomość ta, o ileby została poparta w innych okolicach, tłumaczyłaby doskonale demokratyzację wierzeń narodu.

Wogóle w dziedzinie przesądów konieczne jest szerokie uwzględnienie wpływów starożytności czyto drogą ustną czy literacką. Dla średniowiecznej literatury teologicznej a jeszcze bardziej czarowniczej XV i XVI w. źródłem, równorzędnem z wywodami Ojców Kościoła i wyznaniem osób podejrzanych o czary, była literatura starożytna i to zarówno poezya jak proza, zarówno mitologia jak i obrazowość poetycka. Wiadomo, że encyklopedye wiedzy średniowiecznej w odpowiednich rubrykach mieściły materiał czarowniczy, znany z literatury starożytnej, — że poetów, jak Wergilego i i., którzy opisywali czary, uważano poprostu za czarowników, — że teologia zajmowała się starożytną mitologią i uznawała bogów starożytnych za demony rzeczywiste, — że renesans wywarł również wpływ na rozbudzenie się wierzeń w czary i na wykonywanie praktyk czarowniczych starożytnych. Wobec tego nie może dziwić też podobieństwo wielu środków i praktyk czarowniczych nowożytnych do starożytnych, — nie może dziwić owo zeznanie doktora Wilkockiego, przypisujące czarownicy polskiej czynność skwarzenia grochu na ogniu z zaklęciem, co do sposobu i celu zgodne ze świadectwami poetów klasycznych.

Podobnie jak przesady o roślinach, tak też odnoszące się do zwierząt wiele mają wspólnego ze starożytnością klasyczną. Średniowieczne „fiziologi“ opisywały zwierzęta, znane z Pisma św., przydając do opisów bajki starożytne. Umiejętność przyrodnicza starała się dać jak najwszechstronniejszy obraz przedmiotu danego. Za wybitny przykład takiej wszechstronności

<sup>1)</sup> „Świat nadzmysłowy ludu krakowskiego“. (Wisła, XIV, str. 264.)

opartej na materyale starożytnym, może posłużyć w dobie renesansu „Ornitologia“ Ulyssesa Aldrowanda (1522—1605), który w 77. roku życia, po 46-letnich wykładach w Bononii, wydał pierwszą część wielkiego dzieła zoologicznego <sup>1)</sup>. W przedmowie wyjaśnia układ i zakres swego dzieła, którego celem było według autora połączenie pożytku z przyjemnością w myśl Horacyuszowej rady: „Omne tulit punctum, qui miscuit utile dulci“: „albowiem co z przyjemnością łączy pożytek, to rozwesela umysł czytelnika, wygodniej wbija się w pamięć i w niej dłużej tkwi. Wiele zaś zwłaszcza odpowiednich do życia prywatnego i publicznego, do kształcenia obyczajów mieści się w tem dziele świadectw etycznych, ekonomicznych, politycznych i wojskowych, zaczerpniętych ze starożytnych pomników, — wiele znajdziesz w niem przepisów zdrowotnych i lekarskich do zachowania i konserwacji zdrowia, a nawet studujący różne języki znajdą różnaitość synonimów... Wiele też innych pożytków się ujawni, których na razie nie wspominam, dopiero na właściwem miejscu. Wszystko to przywiedzie się jasno i przejrzysto, najpierw „Synonima, Genus, Differentiae, Locus, Cognominata, Denominata“, następnie, co zwykło sprawiać przyjemność czytelnikom, jak „Moralia, Usus, Mystica, Hieroglyphica, Historica, Symbola, Numismata, Icones, Emblemata, Fabulae et Apologi“.

Pragnął więc Ulysses Aldrovandus, pod którego portretem mieści się aforyzm: „Nie twój to, Arystotelesie, ale Ulyssesa wizerunek; różne oblicza, równy jednak talent“, by dzieło jego było jak najbardziej obfite i wszechstronne, pożyteczne dla ludzi wszelkich umiejętności. Sam w „Prolegomonach“ dowodząc pożyteczności dzieła, przedstawia korzyści dla wszystkich gałęzi wiedzy: gramatyki, retoryki, poezji, etyki, ekonomii (przykład mrówek), polityki (przykład żórawi jako zręcznych polityków), rolnictwa (wróżby z lotu ptaków o pogodzie), malarstwa (ptaki jako insygnia sławnych mężów), medycyny, astronomii, sztuki kulinarnej i t. d. Ostatecznym wynikiem jego rozważania jest stwierdzenie ogromnej pożyteczności ornitologii, „niema bowiem takiej umiejętności i sztuki, któraby u ptaków, choć pozbawio-

<sup>1)</sup> Ulyssis Aldrovandi Philosophi ac Medici Bononiensis, Historiam naturalem in Gymnasio Bononiensi Profitentis. Ornithologiae hoc est de avibus historiae Libri XII. Ad Clementem VIII. Pont. Opt. Max. Bononiae, 1599.

nych rozumu, nie szukała swych podstaw lub pomocniczych pierwiastków“.

Wychodząc z takiego założenia, autor poświęca już w „Prolegomenach“ osobny rozdział wróżbom naturalnym z ptaków. „De praesagiis naturalibus“, rokującym — zdaniem jego — wiele korzyści rolnikom, żeglarzom i lekarzom. Wróżby te opiera Ulysses na świadectwach starożytnych, Pisma św. i t. d. Poczesne miejsce zajmuje też tu wrona, która według Miaskowskiego<sup>1)</sup> wróży wiatr, a według Aldrovanda i starożytnych wszelką niepogodę, jak i dziś powszechnie wśród ludu<sup>2)</sup>).

Oczywista, że podobne poglądy mogły wykluć się wszędzie i być poprostu wynikiem sumiennej obserwacji życia ptaków. Nie można odmówić słuszności wyjaśnieniu Aldrovanda, że wrony kąpią się przed deszczem, chcąc się ochłodzić, a obserwacja tego faktu pozwala wysnuć dalszą konsekwencję, że ilekroć się kąpią, deszcz będzie padał. Chodzi tylko o stwierdzenie, że wyobrażenia takie zgadzają się z wiedzą przyrody.

Podobnie także pogląd Hussowskiego<sup>3)</sup>, że głuszcze (tetraines) przynoszą podwójny pożytek: rozdzielają się na pokarm duszy i ciała, nie sprzeciwiał się umiejętności przyrodniczej i średniowiecznej medycynie. Świadczy o tem przepis medycyny o pokrewnym ptaku, jarząbku (attagen): „Cerebrum et intellectum ac genituram auget, teste Avicenna, libidinem promovet“<sup>4)</sup>. Wobec faktu, że Avicenna miał już taki pogląd, wolno przypuszczać, że Hussowski znał ten przesąd wprost z literatury przyrodniczej.

Nie dla wszystkich oczywiście przesądów znajdują się takie analogie. Nie wie nic Aldrovandus o polskim przesądzie, iż sroka, skrzecząc na płocie, zapowiada gości, jak to zaznaczył Szymonowicz w „Kończaczach“, a dziś utrzymuje lud powszechnie<sup>5)</sup>. Nie wiadomo też nic z Pliniusza o węzach, żeby pędzone

<sup>1)</sup> Zbiór rytmów, wyd. Turowskiego, str. 288 „Na siew późny do szwagra“.

<sup>2)</sup> Gustawicz; „Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody“. (Zbiór wiadomości... t. V, str. 179).

<sup>3)</sup> Hussoviani Carmina l. c. Carmen de bisonte v. 278—80: „Et geminos fructus, qui necat inde refert; Haec caro corpus alens pastum quoque mentibus affert et dispartiri se per utrumque solet“.

<sup>4)</sup> Aldrovandi. Ornithologia ll. 79.

<sup>5)</sup> Gustawicz, l. c. (Zbiór wiadomości, V, 165).

głodem, gdy się dowiedzą o urodzajnym brzegu, splatały z ogonów tratwę, a każdy wąż podniósłszy głowę pilnował porządku <sup>1)</sup>). Dziś lud nasz zna też pływające węże. W Tłumaczu opowiadają, że węże odbywają podróż za morze, a który z nich wróci, nie doznawszy w drodze przypadku, może zostać królem. Opowieść Klonowicza mogła krążyć wśród ludu, ale mogła też być baśnią, wymyśloną przez średniowiecznego fizyologa. W każdym razie jest faktem, że umiejętność przyrodnicza bynajmniej nie gardziła przesadami, ale gorliwie je zbierała i rozprzestrzeniała. Zgodność przesądów z umiejętnością była przyczyną utrzymywania się ich wśród wszelkich warstw narodu z głęboką wiarą w prawdziwość tych poglądów.

Jest wogóle rzeczą wątpliwą, czy można mówić w XVI w. o wpływie wierzeń ludowych na pewnych pisarzów lub inne warstwy narodu. Ilekroć w poezji XVI w. spotyka się wyobrażenia, które ze stanowiska poglądów dzisiejszych zasługują na miano przesądu, są one zaznaczone jako wyraźne przekonanie samego poety. Dość przypomnieć wzmiankę Szymonowicza o nienawiści, wywieranej za pośrednictwem czarów, albo wyznanie Klonowicza o czarownicach. Jeżeli poeta wspomina o czynności, wpływającej z wierzeń przesądnych, bynajmniej nie wątpi w jej skuteczność. Jednym słowem to, co z dzisiejszego punktu widzenia mieści się w dziedzinie przesądów, nie jest przesądem w XV w., ale sądem tak słusznym, jak każdy inny i to zarówno z punktu widzenia samego poety, jakoteż jego otoczenia, bez względu na to, jakiego: szlacheckiego, mieszczańskiego czy ludowego. Jeżeli tedy chodzi o przesady i praktyki, na nich oparte, trzeba stwierdzić, że pod tym względem niema jeszcze w XVI w. tego zróżniczkowania, jak obecnie, między warstwami wyższymi co do ustosunkowania społecznego, umysłowego, kulturalnego, a ludem prostym, który stanowi dziś niemal wyłączny przedmiot badań folklorystycznych. Nie może być mowy o wpływie wyobrażeń jednej warstwy społecznej na drugą, póki wyobrażenia z tej dziedziny nie różnią się, lecz są wspólne, jeszcze nie rozdzielone.

Do czynników, które sprzyjały zachowaniu się tej wspólności, należała przede wszystkim zgodność dzisiejszych przesądów z wiedzą w ogólności i z poszczególnymi jej działami

---

<sup>1)</sup> Klonowicz, „Flis“, wyd. Węclewski. Chełmno 1862. zwr. 205--9.

z poglądami religijnymi, jednakowe warunki bytu i t. d. Nie może dziwić wiara w rzeczywistość czarów u najwykształconszych poetów XVI w., skoro specjalna nauka, specjalna literatura czarownicza starała się właśnie to udowodnić i głosiła za największą herezyę nie wierzyć w dzieła czarownic, skoro i w XIX w. „jest powszechnem prawie zdaniem teologów, że nie można powątpiewać o rzeczywistości czarodziejstwa, opartego na stosunku czy wyraźnym, czy nie wyraźnym ze złym duchem“<sup>1)</sup>. Zrozumiałe jest uznanie wielu przesądów ze świata roślinnego i zwierzęcego za rzecz prawdziwą wówczas, gdy umiejętność przyrodnicza uznawała je w całej pełni, — zrozumiałe używanie czarownych środków leczniczych, skoro takie przepisy wydawała ówczesna medycyna popularna. Na utrzymanie się zaś wielu przesądów gospodarskich wpłynęła ta okoliczność, że nie było wówczas drugiego stanu literatów, lecz że ludzie piszący taksamo byli ziemianami i gospodarzami, jak ci, wśród których pisali, i że nie krępowani różnicą poglądów naukowych i wyobrażeń samorodnych, naturalnych, bo tej nie było, tak samo rozumowali jak ci, co stali zdala od prądów naukowych.

Dopóki nie było rozdziewku między przesądem a wiedzą, przesąd utrzymywał się wśród narodu całego, u jednych jako wniosek wywodów naukowych, zdobycz umiejętności, u drugich jako tradycja, oparta również na wnioskowaniu, na związku zjawisk, ale nie istotnym, tylko pozornym. Z chwilą, w której umiejętność zajęła stanowisko wykluczające wiarygodność przesądów, znikły one, jakkolwiek niezupełnie, wśród warstw, mających styczność z umiejętnością, — utrzymały się natomiast wśród ludu usuniętego z pod tego wpływu. Porównanie wierzeń wszystkich warstw w. XVI z dzisiejszemi ludowemi stwierdza t. zw. ideę demokratyzacyi wierzeń i przesądów.

(Ciąg dalszy nastąpi).

---

<sup>1)</sup> Encykl. kościelna t. III. 618.



BRONISŁAW MALINOWSKI.

## Totemizm i Egzogamia.

(Dokończenie).

W poprzednich dwóch częściach tego artykułu, podałem krótki przegląd faktów totemicznych. Obecnie przystępuję do przedstawienia frazerowskiej teorii totemizmu.

Jak kilkakrotnie zaznaczałem powyżej, przegląd zjawisk totemicznych podany przez Frazera, jest zestawieniem opisów czerpanych ze źródeł i powtórzonych *in crudo*, tak jak je autor tam znalazł. Jest to poprostu kompilacja, dokonana z niezmierną erudycją, bardzo wartościowa dla studyjującego, ale nie przetrawiona i nie ujęta w ramy teoretyczne. Niema tam żadnego opracowania faktów, zebrania ich w jakiś schemat, wyodrębnienia typowych form i elementów istotnych; niema podziału na grupy, ani nawet ogólnej charakterystyki totemizmu w różnych prowincjach etnograficznych. Autor właściwie niczem nie ułatwia orientacji, jasnego i szybkiego rozejrzenia się w faktach. Jeżeli zadanie nauki widzimy w ścisłym i związłym opisie i ujęciu faktów, osiągniętym przez dokładną ich klasyfikację, stworzenie uogólnień i podciągnięcie pod tak utworzone pojęcia ogólne faktów specjalnych, w takim razie, dzieło Frazera, które nic z tego nie daje, nie jest we właściwem słowa znaczeniu, dziełem naukowem.

Pisane pięknie i pełne interesujących dygresji, czyta się łatwo; ale ciężko się asymiluje i bynajmniej łatwem nie jest

pojęciowe strawienie materiału tam zawartego. Można by się przynajmniej spodziewać, że w teoretycznej części autor wynagrodzi te braki, poda retrospektywnie nić, wiążącą fakty i drogę odbytą wśród chaosu zjawisk luźnie zebranych, spojrzeniem wstecz pozwoli ujrzeć w zwieszłej i organicznie związanej perspektywie. Tak jednak nie jest. Teoretyczna część, zawarta w IV. tomie jest bardzo krótka — w tem nie byłoby jeszcze nic złego! — ale, jakościowo, jest zupełnie niedostateczna. Składa się ona z 3 rozdziałów. W pierwszym, najkrótszym <sup>1)</sup> zawarte są uwagi ogólne o niektórych właściwościach totemizmu i egzogamii. W rozdziale drugim <sup>2)</sup> podane są badania autora i innych nad początkami totemizmu; w trzecim natomiast <sup>3)</sup>, mowa jest o początkach egzogamii. W dwu tych ostatnich rozdziałach, badane są problemy specjalne, nie mogące rzucić światła na systematykę zjawisk totemicznych; jedynem więc miejscem, w którym autor mógłby być poświęcić parę słów temu ważnemu zadaniu, jest 40 stron rozdziału pierwszego; ale, jak się przekonamy, nawet tam niema tego, czego by się można spodziewać.

Rozpocznijmy od rozdziału trzeciego — o początkach egzogamii, ponieważ przedmiot ten nie będzie nas dłużej interesował, trzeba się więc z nim odrazu szybko załatwić <sup>4)</sup>.

Po krytyce i odrzuceniu teorii Mc Lermana, Westermarcka i Durkheima o początkach egzogamii, Frazer przyjmując mniej więcej poglądy Morgana, rozwija następnie swoje, pokrewne. Według Frazera egzogamia powstała jako świadoma reforma, przeprowadzona w czasach, kiedy ludzkość znajdowała się w stadium „promiscuity“, to znaczy ogólnej, niczem nie uregulowanej kohabitacji <sup>5)</sup>. Celem tej reformy, dokonanej przez jakichś pierwotnych a mądrych prawodawców, było zapobieżenie

<sup>1)</sup> Pod tytułem „Totemism & Exogamy“; tom IV. str. 1—40.

<sup>2)</sup> „The Origins of Totemism“ IV. str. 40—71.

<sup>3)</sup> „The Origins of Exogamy“ IV. str. 71—169.

<sup>4)</sup> Poglądy Frazera na egzogamię podane zostały w paru słowach już powyżej, przy omawianiu faktów australskich. W samej rzeczy czytając wywody 3. rozdz. IV. tomu, ma się wrażenie, że autor miał przed oczyma wyłącznie tamte fakty. Tutaj rozwija on swoje poglądy tylko trochę szerzej i dlatego raz jeszcze trzeba do nich na krótko powrócić.

<sup>5)</sup> Jak wiadomo taki stan społeczny postulowany był przez Morgana, którego teorie o pierwotnych formach rodziny i ich rozwoju Frazer naogół akceptuje. Teorie te były nieraz poddawane zasadniczej kry-

kazirodztwu. Frazer bowiem przyjmuje, że wstręt do kazirodztwa wytworzył się i był bardzo wyraźny przed zaprowadzeniem reformy.

Ale skąd się ten wstręt wziął, i jaką racyę mieli ludzie, ażeby przeprowadzać tak skomplikowaną i daleko idącą reformę? Frazer sam jasno rozumie i przyznaje, że nie mogło to być uświadomienie sobie przez dzikich jakichś praw biologicznych, co do których zresztą nawet współcześni uczeni nie są całkiem w zgodzie; ani, tem mniej, jakieś moralne wyobrażenia, które są zawsze skutkiem społecznego stanu rzeczy, nigdy jego przyczyną. Ażeby wywikłać się z tej trudności, Frazer robi przypuszczenie, że wstręt do kazirodztwa spowodowany był zabobonną wiarą w jego szkodliwy wpływ na płodność ludzi i zwierząt.

Przypuszczano, że stosunki blizkich krewnych wywołują w plemienu bezpłodność i zagrażają ogólnym źródłom żywności, przeszkadzając zdolnym zwierzętom rozmnażać się i jadalnym roślinom rozrastać się, czyli krótko mówiąc przypuszczano, że skutkiem kazirodztwa jest bezpłodność kobiet, zwierząt i roślin<sup>1)</sup>.

Podobne przesady istnieją obecnie u wielu ludów.

Każda taka teoria, podana w skróceniu, pozbawiona siły argumentów szczegółowych i materiału faktycznego, przytoczonego na jej poparcie — musi tracić, i wydawać się słabszą niż jest w istocie. Ale teoria Frazera nie wiele zyskuje przy czytaniu jej *in extenso*. Teoria ta, jest to szereg hipotez — o pierwotnej „*promiscuity*“, o świadomie przeprowadzonej wielkiej reformie społecznej, o wstręcie do kazirodztwa, o zabobonnem źródle tegoż — hipotez, które odnoszą się wszystkie do „pierwotnego“ stanu ludzkości, a są tak bardzo specjalne i konkretne, że nie dadzą się ani udowodnić ani nawet uczynić prawdopodobnemi przez ogólne rozważania o naturze człowieka pierwotnego. Pomimo to mogłyby mieć wartość jako hipotezy czyste, gdyby roztwierały teoretycznie szersze horyzonty, gdyby w ich świetle można było ugrupować fakty w jakiś nowy, orga-

tyce, zwłaszcza zaś hipoteza pierwotnej „*promiscuity*“, w którą już dziś mało kto wierzy. Najszersza i najbezwzględniejsza krytyka poglądów Morgana znajduje się w klasycznym dziele Edw. Westermarcka „*History of Human Marriage*“. [Istnieją przekłady niemiecki i francuski].

<sup>1)</sup> Frazer, Tot. & egzogamy IV. §. 3.

nicznie powiązany sposób. Ale tak nie jest; teoretycznie nie dają one nic nowego i nie pozwalają na głębsze ujęcie faktów. Gorzej, są zupełnie fałszywe z ogólnych względów. Główna pozycja Frazera, wynik świadomej reformy, jest całkowicie przeciwna naukowym zasadom, według których wszelkie zasadnicze zmiany społeczne muszą odbywać się powoli, pod działaniem różnorodnych sił; jako wynik zarówno świadomych, rozmyślnych czynów grup czy jednostek, jakoteż zmian zupełnie automatycznych i niedostrzeżonych przez społeczeństwo; przy czem ten drugi czynnik odgrywa niewątpliwie znacznie donioślejszą rolę. Wybrać tedy jeden z najmniej ważnych czynników społecznego zlewania się i powiedzieć: „w tym wypadku świadoma reforma była wyłączną przyczyną wszystkiego, co się stało“ — jest gorzej, niż nic nie powiedzieć. Przyjęcie hipotezy „primitive promiscuity“ jest conajmniej naukowym anachronizmem. Co się zaś tyczy przypuszczenia, że wstręt do kazirodztwa opartym jest na zabobonnych wierzeniach w jego szkodliwość — to jest ono niemniej naiwne. Wstręt taki, jeżeli istniał, musiał być niewątpliwie wskaźnikiem ważnych instynktów, ugruntowanych biologicznie, które mogły krystalizować w rozmaite wyobrażenia zabobonne. Ale istotnym był biologiczny stan rzeczy, wtórnem zaś zjawiskiem jego wyraz w wyobrażeniach dzikich. Frazer, szukając w tych przesądnych wyobrażeniach ostatecznej przyczyny egzogamii odwraca w swej konstrukcyi istotny porządek i dlatego ta teoria, czyli ten szereg hipotez, przez niego postawiony, jest ze wszech miar do odrzucenia.

Egzogamia jest bez kwestyi problemem biologicznym i tylko ogólne biologiczne rozważania mogą rzucić światło na istotę zagadnienia. Opinie biologów, przytoczone przez Frazera<sup>1)</sup>, wykazują dość duże różnice i rozbieżności w poglądzie na tę sprawę. Jeżeli jednak, idąc za większością zdań, wolno przyjąć, że egzogamia przedstawia formę życia płciowego korzystniejszą dla gatunku, niż endogamia nieograniczona, to istotna część zagadki jest rozwiązana: wiemy bowiem jakiej natury są siły, które prowadzą ludzkość w tym kierunku. Badanie dróg, którymi ewolucya postępowała, może dać bardzo ciekawe rezultaty. W każdym razie trzeba by przedewszystkiem zrzec się uprzedzenia, że taka droga była jedna, że we wszystkich swych

<sup>1)</sup> Tom IV. str. 160—169.

grupach przebiegła ją jednakowo i, że wyobrażenia, które u dzikich wytworzyły się jako odpowiedniki pewnych instynktów były wszędzie te same.

Nie rozszerzając się bardziej nad problemem egzogamii, przechodzę do streszczenia i krytyki pierwszego rozdziału, w którym zamieszczone są ogólne uwagi o totemizmie. Zagadnienie, które Frazer najpierw stawia, jest to zasadnicze pytanie, czy te wszystkie fakty, które opisane zostały pod nazwą totemizmu są odmianami właściwie jednego i tego samego zjawiska? Czy „totemizm“ posiada u wszystkich ludów, wśród których go spotykamy, dostateczną ilość cech wspólnych, ażeby widzieć w nim coś zasadniczo jednolitego?

Pytania te Frazer porusza, ale nie docenia bynajmniej ich doniosłości i formuje je w sposób całkiem niedostateczny; są one zaś niezmiernie ważne. W samej rzeczy, ponieważ różne formy totemizmu przedstawiają wielkie różnice, a identycznych całkiem form nie spotyka się nigdzie; dalej, ponieważ wogóle spotykamy formy rudymen tarne, niedoskonale rozwinięte, a raczej fragmenty totemizmu; w niewielu zaś tylko wypadkach Frazer konstatawał totemizm rozwinięty w pełni i czysto — pytanie więc zasadnicze narzuca się samo przez się: czy różnice są istotne czy powierzchowne; czy zbiór cech, które uważamy za totemizm pełny i czysty nie jest przez nas skonstruowany dowolnie i sztucznie?

Otóż Frazer, dotykając się tego pytania, omija je właściwie, i zbywa cały problem paru powierzchownymi uwagami. Pisze on poprostu: „Nikt z osób, które uważnie śledziły poprzedzający przegląd faktów, nie omieszka być uderzonym ogólnem podobieństwem wierzeń i zwyczajów, które odkryliśmy po kolei u różnych plemion, należących do ras rozmaitych i mówiących odmiennymi językami w wielu, bardzo odległych częściach świata. Co prawda, zachodziły też i różnice, czasem nawet znaczne, w szczegółach; ale wogóle podobieństwa stanowczo przeważają, są tak liczne i bliskie, że zasługują na to, abyśmy je objęli jedną wspólną nazwą<sup>1)</sup>. Oto wszystko, co Frazer ma do powiedzenia o tym podstawowym problemie porównawczego badania!

Zdała od faktów, nie bawiąc się w porównania, nie wy-

---

<sup>1)</sup> Frazer „Tot. & Exog.“ IV. str. 3.

mieniając nawet konkretnie co uważa za te zasadnicze podobieństwa, a co za „różnicę w szczegółach“. — gołosłownie twierdzi, że te zjawiska zasługują na wspólną nazwę. Kiedy tu chodzi o rzecz zupełnie innej wagi, bo o to, czy zjawiska te mogą być podciągnięte pod jedno i to samo pojęcie! Po tak krótkiem załatwieniu się z tem, coby właściwie wymagało traktatu porównawczego nad zjawiskami totemicznymi we wszystkich szczegółach, dalsza droga jest łatwa. Pierwszym krokiem jest podanie definicyi, innymi słowy określenie „czystego totemizmu“. Sposób, którym Frazer do tego dochodzi jest też w najwyższym stopniu naiwny. Szuka on poprostu „najprymitywniejszego“ z ludów, u których spotykamy totemizm i tam znaną formę uważa za „typową“ i „czystą“.

Ponieważ „najpierwotniejszym“ z ludów totemicznych są Australczycy, z pośród nich zaś, według Frazera, plemiona Centralne, zwłaszcza plemię Arunta, tam więc trzeba się zwrócić celem znalezienia totemizmu czystego *par excellence* <sup>1)</sup>. Mając australski totemizm przed oczyma, autor daje definicyę: „totemizm jest to ścisły związek między grupą ludzi spokrewnionych z jednej strony i gatunkiem naturalnych lub sztucznych przedmiotów z drugiej“ <sup>2)</sup>. Zdanie takie może być dobre na początku traktatu naukowego, jako prowizoryczne określenie terminu, ale nie jako ścisła definicya, jako ostateczny wynik tak mozolnej pracy!

W dalszym ciągu omawianego rozdziału Frazer powtarza ulubione swe twierdzenie, że totemizm nie jest religią i że jest tylko „zbiorem przesądów i praktyk magicznych“ <sup>3)</sup>; określa stosunek człowieka do totemu jako formę przyjaźni i powinowactwa <sup>4)</sup> i twierdzi, że z wyobrażeń tych (o pokrewieństwie czy powinowactwie) wypłynął system zakazów zabijania i spożywa-

<sup>1)</sup> Frazer w miejscu, które obecnie streszczam, nie rozumuje *explicitę* w sposób tu oznaczony, (I-szy rozdz. IV. tomu). Ale rozumowanie takie zawarte jest *implicitę* w całym ujęciu totemizmu. Por. I. część obecnego artykułu o totemizmie australskim i I. tom Frazera, str. 89 — 172. W rozdziale, o którym mowa (I. rozdz. IV. tomu), gdziekolwiek autor chce określić jakąś cechę czystego totemizmu, przytacza fakty śród-kowo australskie — plemię Arunta (por. str. 4, 5, 6 7 i *passim*).

<sup>2)</sup> IV. str. 3 i 4.

<sup>3)</sup> IV. str. 5, 6.

<sup>4)</sup> IV. str. 4, 5.

nia totemu, tabu totemiczne <sup>1)</sup>. Totemizm jest dawniejszy od egzogamii i te dwa zjawiska nie są właściwie związane ze sobą, powstały niezależnie jedno od drugiego <sup>2)</sup>. Następnie Frazer bada wpływ totemizmu na niektóre strony życia społecznego. Przedewszystkiem na rozwój organizacyi ekonomicznej; i tu dochodzi do rezultatów negatywnych. Wprawdzie niektóre zjawiska totemiczne mają pewne podobieństwo do faktów ekonomicznych w ścisłym znaczeniu tego wyrazu, ale podobieństwo to jest tylko zewnętrzne. Właściwie wpływ totemizmu na rozwój gospodarki jest prawie żaden <sup>3)</sup>. Następnie autor rozwija wpływ totemizmu na ewolucyę sztuki <sup>4)</sup>, na ewolucyę religii, przyczem znajduje, że z totemizmu prawie nigdzie nie rozwinęła się religia <sup>5)</sup>. Ale cały ten ustęp o religii i magii spaczony jest znowuż stanowiskiem zajętem przez autora w kwestyi rozróżnienia religii od magii <sup>6)</sup>. Największą zasługę totemizmu dla rozwoju ludzkości znajduje Frazer w wytworzeniu solidarności klanowej, którą uważać można za podstawę wszelkiej organizacyi społecznej <sup>7)</sup>. Na tem kończą się ogólne teoretyczne rozważania Frazera o totemizmie jako o zjawisku socyologicznem i psychologicznem; o jego stosunku do pokrewnych zjawisk społecznych; o jego wartości dla rozwoju organizacyi społecznej i kultury — wogóle wszystko, co autor miał do powiedzenia o tem zjawisku, poza specjalnym problemem jego „początku“. Jak widać, jest to trochę za mało!

W 2. rozdziale IV tomu Frazer rozpatruje specjalne, ale nie mniej zasadnicze zagadnienie „początku totemizmu“ (*origins of totemism*). Najprzód podaje on przegląd szeregu teoryi da-

<sup>1)</sup> IV. str. 6—8.

<sup>2)</sup> IV. str. 8—11.

<sup>3)</sup> Frazer w tej dyskusyi mówi wyłącznie prawie o ceremoniach Intichiuma, o których powyżej była mowa przy opisie totemizmu australskiego. Frazer jednakowoż nie widzi właściwej strony ekonomicznej w tych ceremoniach. Powyżej w 1. części tego artykułu pokrótce zaznaczyłem, o ile możnaby mówić o ekonomicznem znaczeniu tych obrzędów. Uwagi swoje opracowałem szerzej w artykule „The Economic Aspect of the Intichiuma Ceremonies“ w Festschrift tillägnad Edward Westermarck, Helsingfors 1912.

<sup>4)</sup> Str. 24—27.

<sup>5)</sup> Str. 27—38.

<sup>6)</sup> Por. powyżej, 2 część tego art.

<sup>7)</sup> Str. 38—41.

wniejszych, (Spencera, Lubbocka, Haddona i paru innych, mniej znanych etnologów amerykańskich), oraz krytykę tych teorii. Potem Frazer przedstawia swoje trzy teorie początków totemizmu, które kolejno był rozwijał i odrzucał. Obecnie uznaje trzecią z nich tylko.

Pierwsza teoria Frazera <sup>1)</sup> podporządkowuje pojęcie totemizmu ogólniejszej koncepcji „duszy zewnętrznej“ (external soul). W całym szeregu wierzeń ludów pierwotnych można odnaleźć wyobrażenie, że dusza człowieka, jego <sup>1</sup> życie, szczęście czy zdrowie, są ściśle związane i uzależnione od jakiegoś przedmiotu zewnętrznego. Istnienie tego wyobrażenia Frazer wraz z kilku innymi badaczami wykazali w wielkiej ilości przypadków <sup>2)</sup>.

Totem — zwierzę, roślina, lub przedmiot — są według pierwszej teorii Frazera specjalnym przypadkiem takiej „duszy zewnętrznej“. Według pierwotnych wyobrażeń totemicznych, człowiek „wierzy, iż dusza jego umieszczona jest dla bezpieczeństwa w jakimś zewnętrznym przedmiocie, takim jak zwierzę lub roślina; nie wiedząc jednak, które indywiduum danego gatunku jest naczyniem jego duszy, oszczędza cały gatunek, bojąc się ażeby właśnie nie wyrządzić szkody temu osobnikowi, z którym los jego jest związany“ <sup>3)</sup>. Nie wdaję się nawet najogólniej w krytykę tej niezmiernie naiwnej teorii, ponieważ sam autor ją odrzuca.

W drugiej swej teorii Frazer stara się wyprowadzić istotę totemizmu z ceremonii Intichiuma <sup>4)</sup>. Totemizm był według niego systemem kooperatywy magicznej, zaprowadzonej na podstawie wyobrażeń, że niektórzy ludzie czy grupy ludzi mają władzę magiczną rozmnażania pewnych zwierząt; w ten sposób totemizm zaprowadził podział pracy pomiędzy pewnymi grupami, na które plemię zostało podzielone i tak stworzył klany totemiczne. I tę drugą teorię Frazer z czasem odrzucił.

Ostatnia teoria Frazera, ta, którą obecnie jedynie uznaje

<sup>1)</sup> Pierwotnie przedstawiona w „Golden Bough“, 2 wydanie, tom II. str. 322 i nast.

<sup>2)</sup> Por. T. i E. IV. str. 53, a także odnośniki 1 i 2, gdzie Frazer przytacza opinie Clodda i Wilkena i bibliografię przedmiotu.

<sup>3)</sup> IV. str. 54.

<sup>4)</sup> Por. I. część obecnego artykułu o totemizmie australskim i artykuł o „Economic Aspect of the Int. Ceremonies“.

dopatrując początków totemizmu w wyobrażeniach i przesądach pierwotnych o nadprzyrodzonym wcielaniu się ludzi; innemi słowy szuka klucza do rozwiązania zagadki totemizmu w wierzeniach plemion Australii środkowej, o których szeroko mówiliśmy powyżej. Frazer przyjmuje, że ongi nieświadomość o rzeczywistym przebiegu prokreacji była ogólną — hipoteza, którą ze wszech miar uważać trzeba za uzasadnioną <sup>1)</sup>. Wyobrażenia zaś o tem, w jaki sposób człowiek przychodzi na świat były mniej więcej zbliżone — tak mówi Frazer — do tych, jakie dziś znajdujemy u niektórych plemion australskich; skoro kobieta poczuje poraż pierwszy, że zaszła w ciążę, wyobraża sobie, że w tej chwili coś weszło, wcieliło się w nią. Według wierzeń Australczyków wcielają się „*spirit children*“, co do których zresztą istnieją u różnych plemion różne, a wszędzie bardzo określone i szczegółowe poglądy <sup>2)</sup>. Otóż Frazer przypuszcza, że te wierzenia nie są zupełnie „pierwotne“, ponieważ jego zdaniem, wyobrażenia o „*spirit children*“ są już wynikiem dość długiej ewolucji. Wśród zupełnie pierwotnych ludów, u kolebki totemizmu, wyobrażano sobie, powiada Frazer, że wcielały się wprost zwierzęta, rośliny, względnie inne przedmioty — te właśnie, które z biegiem rozwoju musiały stać się totemami. Dlatego doniosłem jest odkrycie właśnie takich wierzeń u wyspiarzy Banks Islands, dokonane przez Dra Riversa <sup>3)</sup>. To odkrycie jest, według Frazera, owem brakującym ogniwem w łańcuchu faktów totemicznych, na których opiera się jego teoria. W wierzeniach Banksów odnajdujemy ten stan rzeczy, który był właściwie pierwotnym i istotnym totemizmem, tak, jak go kiedyś wyznawała cała ludzkość.

Znając te wierzenia, możemy wszystko zrozumieć, objaśnić wszystkie cechy totemizmu. Na podstawie tych wierzeń pierwotnych, każdy człowiek uważany był za wcielenie jakiegoś przedmiotu, zwierzęcia czy rośliny; stąd wynika ogólna identyfikacja człowieka z danym gatunkiem; a jako dalsza konsekwencja, zakazy zabijania, jedzenia, wogóle niszczenia tego gatunku; czasem znów odwrotnie nakaz spożywania gatunku totemicznego, ażeby się z nim identyfikować łatwiej. Ta teoria tłumaczy także według

<sup>1)</sup> Por. co o tem powiedziałem w 1. części tego artykułu.

<sup>2)</sup> Por. powyżej 1. część tego artykułu.

<sup>3)</sup> Por. powyżej 2. część tego artykułu.

Frazer niezwykle rozległy zakres gatunków totemicznych. A także, dlaczego czasem spotykamy wyobrażenie o magicznej władzy członków klanu nad gatunkiem totemicznym i o podobieństwie członków klanu ze zwierzęciem totemicznym. Ten ostatni punkt prowadzi nas do biologicznej podstawy, którą Frazer stara się skonstruować dla swojej teorii. Naiwna wiara totemicznych ludów w podobieństwo między członkami klanu a ich totemami jest, według Frazera, całkiem bezpodstawna. Jest faktem ogólnie znanym, że kobiety podczas ciąży łatwo podlegają wpływowi silnych wrażeń, które niekiedy w specyficzny sposób odbijają się na płodzie. Jest to tak zwane u nas „zapatrzenie się“. Otóż te fakty mogły być, według Frazera, przyczyną wierzeń we wcielanie się zwierząt, roślin lub przedmiotów w kobiety. W samej rzeczy, jeżeli w szeregu wypadków ludzie prymitywni zauważyli jakiś wyraźny wpływ wywarty przez daną rzecz na płód, mogli na tem oprzeć pogląd, że każde dziecko jest związane w jakiś mistyczny sposób z danym zwierzęciem, rośliną lub przedmiotem.

Ponieważ zaś ludzie dzicy mają tendencje ujmowania pojęć abstrakcyjnych w sposób konkretny — ogólny więc związek pojętym został jako fizyczne wcielenie.

Ta biologiczna strona teorii Frazera byłaby niezmiernie interesującą i stawiałaby cały pogląd w zupełnie odmiennem świetle, gdyby nie okoliczność, że wisi ona zupełnie w powietrzu, opiera się bowiem na faktach biologicznych, o których po za domysłami nic pewnego nie wiemy.

Zdaje się też wynikać z przytoczonych przez Frazera przykładów, że wpływ taki konstatowano tylko bardzo rzadko, w odosobnionych wypadkach, których interpretacja jest niewyraźna i że te fakta nie były nigdy dostatecznie naukowo zbadane. W każdym razie, mając nieliczne przykłady takiego przypadkowego wpływu, nie możemy mówić o „biologicznej podstawie totemizmu“!

Ale ta podstawa biologiczna nie jest niezbędna dla teorii Frazera, której istotna część jest czysto psychologiczna i leży w tem mianowicie, że totemizm powstał na podstawie niezajomości faktu ojcostwa a wiary we wcielanie się w kobiety zwierząt, roślin a nawet niektórych rzeczy martwych; niezależnie od tego czy wiara taka ma jakąś podstawę w fizyologii „zapatrzenia się“, czy też jest czystym przesądem.

Przejdźmy obecnie do krytyki tej teorii, w istotnej jej części. Głównym zarzutem, jaki zrobić można, jest ten, że się ona opiera na fałszywym postawieniu pytania, co znów jest w związku ze sposobem w jaki Frazer pojmuje totemizm <sup>1)</sup>). Krytyka zasadnicza musi się więc odnieść do samego postawienia problemu i wykazać, gdzie problem się znajduje. Ale na razie chciałbym pokazać, że nawet stojąc na gruncie teorii Frazera i przyjmując jego własne postawienie problemu, nawet wtedy poglądy jego przedstawią szereg sprzeczności wewnętrznych i nie wytłumaczą całej masy zjawisk, które według założenia autora tłumaczyć powinny.

Chodzi mi tu o jasne określenie, jak Frazer stawia zasadniczy problem „początków totemizmu“, jakie są twierdzenia i hipotezy, zapomocą których stara się ten problem rozwiązać, jakie zjawiska, jakie zagadki autor w swoim mniemaniu rozwiązuje a w końcu chodzi mi o wykazanie, jakie sprzeczności i trudności rozwiązanie jego w całą kwestyę wprowadza.

Ponieważ według Frazera totemizm jest organiczną całością zjawisk, które spotykamy wszędzie w zasadniczej tej samej postaci, które są wszędzie t<sup>e</sup>m s<sup>a</sup>m<sup>e</sup>m, więc zjawiska te musiały mieć też wszędzie „początek“ identyczny <sup>2)</sup>).

Ten „początek“ należy określić i to jest podstawowy problemat. Ale czem jest dla Frazera pojęcie „początku“? Przyjmując nawet z autorem, że dana instytucja — jak tu, totemizm — powstała wszędzie w jednakowy sposób, to do objaśnienia tego zjawiska, do wykrycia początków, można iść różnymi drogami, można szukać ich w rozmaitych kierunkach. Powstanie instytucji tak wielostronnej, tak skomplikowanej jak totemizm, musiało odbywać się w sposób bynajmniej nie prosty i musiało zależeć od niezmiernie różnorodnych okoliczności. Frazer nie stara się przynajmniej w zasadzie o odtworzenie tych warunków, nawet takich, które uważa za istotne, a to byłoby przecież jedynem naukowem rozwiązaniem zagadnienia: o początkach totemizmu. Frazer nie idzie tą drogą, nie zastanawia się całkiem nad ogólną

<sup>1)</sup> Por. co powyżej mówiono o definicji totemizmu i o pominięciu przez Frazera zasadniczego problemu porównawczego. Teoria jego nic nie tłumaczy, nie rozszerza horyzontu, nie jest ani prawdziwa, ani fałszywa, lecz poprostu bezwartościowa.

<sup>2)</sup> Por. T. IV str. 42. Frazer zastanawia się nad możliwością hipotezy przeciwnej, odmiennego, niejednakowego początku i odrzuca ją.

metodą zagadnienia i nie formułuje jej eksplicite ani dla siebie ani dla czytelnika, co właściwie rozumie przez „początek“. Ponieważ zaś w samym opracowaniu problemu zawarte są implicite takie sprzeczności i wady, nie wątpliwem jest, że ten brak jasno sformułowanej metody, nie jest niechęcią do formalizmu i zbytecznego schematyzowania myśli, ale że sięga głębiej, do samej istoty myślenia autora.

Jako na „początek“ totemizmu Frazer wskazuje na pewne określone wierzenie t. j. na wiarę w inkarnację. Ludzie pierwotni wierzą, iż zwierzęta, rośliny a nawet niekiedy i przedmioty martwe, mogą się wprost wcielać w kobiety a z wiary tej jako prosta logiczna konsekwencya wynikają wierzenia totemiczne, identyfikacja człowieka z totemem a jako dalsze następstwa: tabu totemiczne, spożywanie totemu, ceremonie na jego cześć, zarówno jak i w chęci rozmnożenia totemu i wszystkie inne cechy totemicznego pochodzenia. Cała instytucja staje się w ten sposób zrozumiałą, bo wszystkie jej cechy są logicznymi konsekwencyami podstawowego wierzenia. <sup>1)</sup> Takie pojęcie „początków totemizmu“ jest illuzoryczne. Jeżeli je weźmiemy w ścisłym znaczeniu, t. j. jeżeli w wierzeniach tych, które Frazer uważa za najpierwotniejsze, będziemy starali się dojrzeć przyczynę powstania totemizmu; to widać odrazu, że tłumaczenie Frazera zawiera w sobie implicite pogląd, iż totemizm — forma organizacji społecznej, niezmiernie zasadnicza i skomplikowana — powstał jedynie drogą logicznej dedukcyi z danego wierzenia i że ludzkość wyciągając konsekwencye logiczne z pewnego poglądu zbudowała wielki gmach totemiczny w stadyach, odpowiadających poszczególnym wynikom tej dedukcyi. Teorya taka nie zasługuje na dyskusyę z wielu względów; przede wszystkim nie czyni zaadość socyologicznej stronie totemizmu. Wierzenia totemiczne są ściśle połączone z ustrojem socyalnym a powstanie instytucyi społecznych wymaga określenia warunków socyalnych, w których się te instytucye rozwijają, z teoryi zaś Frazera wynikałoby, że instytucja społeczna powstała z pewnego wierzenia drogą dedukcyi logicznej.

Jeżeli natomiast teorya, którą obecnie analizujemy, ma nam tylko objaśnić wewnętrzną konstrukcyę wierzeń, nie kusząc się o genezę tychże, to znaczy nie dając „początków“, to przy

<sup>1)</sup> Frazer l. c. str. 60 i 61.

bliszszem zastanowieniu się widzimy, że jest ona niczem innym jak tautologią. Każde wierzenie, które zawiera w sobie identyfikację człowieka z totemem, musi mieć za logiczną konsekwencję wszystkie właściwości totemiczne, (tabu, wyobrażenie o pokrewieństwie ludzi ze zwierzętami i inne) z tego prostego powodu, że wszystkie te poszczególne wierzenia i akty totemiczne, są niczem innym jak tylko określeniem stosunku człowieka do totemu i wyrażają treść tej identyfikacji. Gdy drogą indukcji porównamy to, co te poszczególne kanony totemiczne wyrażają, dojdziemy w przeglądzie faktów totemicznych do wniosku, że istotą totemizmu jest wiara w niezmiernie blizki stosunek człowieka do totemu; identyfikacja człowieka z totemem. Teoria zaś, która na końcu indukcyjnego zbierania faktów odwraca bieg rozumowania i z ostatniego rezultatu dedukuje na odwrót dane, z których ten rezultat powstał, nie zasługuje na dalszą dyskusję. Cała zasługa teorii Frazera, polegałaby więc na tem, że wyprowadza identyfikację człowieka z totemem z wierzeń australskich o wcieleniu i stawia te wierzenia nie genetycznie na podstawie totemizmu (takie pojęcie, jak widzieliśmy, nie miałoby sensu) lecz logicznie jako u podstawy totemizmu. Ale czy to jest rezultat posiadający wartość czy nie, nad tem nie ma się co zastanawiać, gdyż Frazer niewątpliwie nie zamierzał dać swej teorii tego znaczenia. Uważa on swe tłumaczenie za genetyczne i jako takie poddamy je jeszcze poniżej krytyce. Że Frazer nie zdaje sobie sprawy z tego, co właściwie chce wyjaśnić, że nie wie, co rozumie jako „początek“ totemizmu, wpływa niezbitnie z porównania jego trzech kolejnych teorii. W pierwszej stara się on znaleźć „początek totemizmu“ w wierzeniach o „zewnętrznej duszy“. Jak już powyżej zaznaczyłem, jest to tłumaczenie przez sprowadzenie do wierzeń ogólniejszych. Ten sposób tłumaczenia nie daje jednak genezy totemicznych wierzeń, ani tembardziej totemiczno społecznych instytucji, klasyfikuje tylko te wierzenia i rzuca na nie pewne światło.

Dru ga teoria Frazera, ma znów zupełnie inny charakter. Według niej totemizm był wprowadzony jako instytucja nieracjonalna w swych środkach, ale świadoma swego celu. Tu więc mamy istotnie podaną genezę totemizmu: ludzie pierwotni mieli pewien cel ekonomiczny i pewne wyobrażenia jak cel ten najlepiej osiągnąć, stworzyli więc instytucję, w której cel i środki znajdują pełen wyraz. Cokolwiek bądźby można tej teorii za-

rzucić, zwłaszcza co do pojęcia celowego zaprowadzania zasadniczych reform i urządzeń przez ludzi pierwotnych, <sup>1)</sup> nie da się zaprzeczyć, że teoria ta podaje genezę totemizmu i to nie jednostronnie, samych wierzeń, ale pełną genezę totemizmu jako instytucji społecznej. Trzecia teoria znowuż nie podaje pełnej genezy socyologicznej i zajmuje się jedynie wierzeniami totemicznymi. Jest ona zresztą, jak widzieliśmy, albo pozbawioną treści tautologią, albo zupełnie błędną. Tak więc żadna z trzech teorii Frazera nie jest zadawalniająca z metodologicznego punktu widzenia.

Ale nawet jeżeli się zapomni o zasadniczych zarzutach metodycznych czy filozoficznych to i tak ostatnia teoria Frazera, która jedynie nas tu obchodzi, nic nie wyjaśnia a stwarza natomiast cały szereg sprzeczności i szereg skomplikowanych zagadnień, zupełnie przez autora nie poruszonych. Podajemy parę przykładów takich sprzeczności i trudności.

Dla czego te wierzenia, które Frazer uważa za najpierwotniejsze, znajdujemy u wyspiarzy Banks Islands, to znaczy u ludu, który stoi na znacznie wyższym stopniu kultury niż Australczycy? Jeżeli te wierzenia były tak silne i żywotne, że przetrwały na wyspach Banksa poprzez wszystkie zmiany i przeobrażenia społeczne, dla czego nie stworzyły totemizmu? Jakiśmy powyżej z naciskiem zaznaczyli (w poprzednim rozdziale tego artykułu), odosobnione i społecznie mało ważne zjawiska na wyspie Banksa nie mogą w żaden sposób być uważane za totemizm. I tu przychodzimy do bardziej uzasadnionej trudności powyżej już zaznaczonej. Teoria Frazera zupełnie ignoruje stronę społeczną zagadnienia, skąd się biorą w tych pierwotnych wierzeniach totemicznych siły, które stwarzają klan i wogóle całą społeczną stronę totemizmu? Teoria, którą krytykujemy, zawiera w sobie pogląd, że wierzenia odnoszące się wyłącznie do indywidualów, określające stosunek niektórych indywidualów do otaczającej przyrody, były źródłem skomplikowanego zjawiska społecznego, które obejmowało grupy społeczne nie zaś indywiduala. Pogląd taki, aby miał wogóle jakiegokolwiek znaczenie, musiałby być rozwinięty w pełni i szczegółowo, czego u Frazera nie znajdujemy. Im głębiej wnikamy w naturę faktów socyologicznych, tem jaśniej widzimy, że pomiędzy zjawiskami indywidualnymi a społecznymi

<sup>1)</sup> Por. co powyżej powiedziałem o frazerowskiej teorii egzogamii.

nie ma bezpośredniej i oczywistej ciągłości rozwojowej. Grupy społeczne nie tworzą się przez prostą sumację lub uogólnienie zjawiska indywidualnego. Wierzenia, przepisy, zwyczaje, wyobrażenia dotyczące postępowania jednostek a nie mające żadnego wpływu na życie społeczne, mogą się stać zasadą kształtowania się grup tylko drogą skomplikowanego procesu integracji społecznej.

Budując schemat ewolucyjny, trzeba proces taki określić szczegółowo, ściśle i konkretnie, nie zaś pozostawiać domyślności czytelnika. W wypadku, o którym mowa, nie jestem zupełnie w stanie sobie wyobrazić, w jaki sposób totemizm mógł powstać z „najpierwotniejszych wierzeń“. Przypuśćmy, że w danym społeczeństwie każdy człowiek uważa się za wcielenie jakiegoś przedmiotu, to od takiego stanu rzeczy droga bardzo daleka do organizacyi totemicznej z określonym stosunkiem klanu do plemienia, z szeregiem funkcji wiążących członków w jedną grupę i spajających klany w wyższą jedność plemienną. Droga bardzo daleka i bynajmniej nie prosta, choćby dla tego, że według wierzeń Banksów nie ma powodu, aby się nie wciełała w kobiety jak największa różnorodność przedmiotów i w związku z tem nie ma powodu, aby się tworzyła ograniczona ilość totemów a tem samem pewna ilość członków tego samego totemu, którzyby byli materyałem na klan. I tu napotykamy na nową trudność: teoria ta nie tłumaczy faktu, że totemami nie są byle jakie przedmioty, że niektóre klasy przedmiotów, najpierw zwierzęta, a potem rośliny częściej występują niż inne. Czy ten fakt nic nie znaczy, czy nic nie wyraża? Frazer nie daje na to pytanie zadowolniającej odpowiedzi, bagatelizując je zupełnie. Gdy mówi o punktach, które jego teoria wyjaśnia, dodaje: „Tłumaczy ona niezmiernie szeroki zakres totemów, zaczynając od zwierząt i roślin aż do najwyższych dzieł przyrody z jednej strony i najpodrzedniejszych wytworów człowieka z drugiej, a to dlatego, że od promieni słońca, księżyca i gwiazd, nie ma nic aż do najdrobniejszych przedmiotów użytku domowego, coby nie mogło wyrzec wpływu na wyobraźnię kobiety w krytycznej epoce i zostać utożsamionem przez nią z dzieckiem w jej łonie“<sup>1)</sup>. To już jest wprost fałszywe. Wedle tego na podstawie najprostszych rozważań o prawdopodobieństwie, można-

<sup>1)</sup> Frazer: Tot. i egz. tom IV-ty, str. 61.

by sądzić, że różne przedmioty otoczenia bezpośredniego, powinny być równomiernie reprezentowane między totemami. Dalej, że na pierwszy plan powinny występować przedmioty, z którymi kobiety mają przedewszystkiem dużo do czynienia. Fakty najdosadniej zadają kłam obu tym wnioskom. Prosty przegląd porównawczy zjawisk totemicznych wskazuje, że istnieje wyraźna przewaga zwierząt, i to takich zwierząt, które wprawdzie odgrywają ważną rolę w życiu mężczyzn, ale które tylko niezmiernie rzadko mogły wyrzucić wrażenie na kobietę ciężarną. Przedmioty natomiast będące w stałej styczności i użyciu przez kobiety, stanowią wyraźną mniejszość między totemami. Tak np. w totemizmie australickim przedmioty codziennego użytku kobiet tak jak kije do kopania korzeni i robaków ziemnych, naczynia i inne rzeczy, nie są zupełnie i nigdy totemami, gdy z pośród zwierząt najliczniejsze i najważniejsze między totemami są zwierzęta, które stanowią przedmiot polowania wyłącznie mężczyzn.

Nie warto mnożyć zarzutów i uzasadniać je, skoro odrzucamy zasadniczo stanowisko Frazera. Zaznaczyłem parę sprzeczności, które jego teoria za sobą pociąga, dla wykazania, że w żadnym razie teorii tej nie można uważać za dokładnie przemyślaną i czyniącą zadość faktom.

Obecnie przechodzę do zasadniczej krytyki stanowiska Frazera i jego teorii. Podstawowym błędem Frazera jest, jak to już powyżej zostało wykazane, że uważa on totemizm za integralną całość, za jedność kulturalną jakby z jednego odlewu. Że Frazer w ten sposób totemizm pojmuje i przedstawia, widzieliśmy powyżej, zresztą pojęcie to przebija się w całym jego dziele.

Wszędzie mówi on „o przeżytkach“ właściwego totemizmu o jego „rudymentach“, o formach totemicznych „niedostatecznie rozwiniętych“, lub już „przekwitłych“, tak, jakby rzeczywiście istniał idealny totemizm i różne formy, które się mniej lub więcej do niego zbliżają.

Stanowisko Frazera w tym względzie nie jest odosobione, w ten sam bowiem sposób pojmuje totemizm większość uczonych, uważając, że jestto zbiór organicznie i stale ze sobą połączonych cech.

Ażeby sobie dać radę z faktycznym stanem rzeczy, w którym nie spotykamy nic takiego jak „pełny totemizm“, uczeni na równi z Frazerem muszą się z konieczności uciekać do bar-

dzo wygodnego arsenału pojęć ewolucyjnych, jak „przeżytek“ „początek“, „rudymet“ i t. p. Inni autorowie czując, że totemizmu nie można uważać za sztywny, jednolity zbiór różnorodnych zjawisk, biorą za istotę totemizmu jedną z jego cech, np. tabu, lub totemiczne nazwy klanów lub jeszcze pochodzenie od przodków zwierzęcych lub roślinnych. I ten pogląd znacznie upraszcza tak teoretyczną stronę totemizmu, jak i konieczność ściślejszego opisu, jest jednak niestety zupełnie błędny! W każdym razie większość etnografów, zajmujących się tą kwestyą, uważa totemizm za normalny szczebel religijnego rozwoju ludzkości, przez który każda jej gałąź w pewnych stadyach kultury przejść musiała. Niektórzy, jak Jevons, Reinach i Durkheim uważają totemizm za religię pierwotną „par excellence“ i starają się wyprowadzić cały rozwój religii z totemizmu <sup>1)</sup>.

Takie ujęcie totemizmu i postulowanie go jako fazy organicznej w rozwoju ludzkości, od razu budzi pewną nieufność, jako odruch zdrowego rozsądku. Bo cokolwiekby można powiedzieć o postulacie jednakowej ewolucji, przez którą cała ludzkość we wszystkich swych odłamach przeszła, jedno jest pewne, że kultury i instytucje ludów znajdujących się na tym samym stopniu rozwoju, mogą być do siebie podobne tylko o tyle, o ile będziemy brali pod uwagę najbardziej ogólne ich cechy. Jednym słowem, że ludzkość w każdej swej gałęzi przechodziła stadya do siebie podobne, ale nigdy nie identyczne i że im bardziej byśmy wchodzili w szczegóły instytucji czy wierzeń, tem mniej moglibyśmy te szczegóły postulować jako konieczne fazy

<sup>1)</sup> Do pierwszej kategorii uczonych należą oprócz Frazera Dr. Rivers: Journal anthropological Institut XXXIX; Dr. Haddon; Reports British Association, Belfast meeting, Presidential Address, Section; Jevons Introduction to the History of Religion; Robertson Smith; Religion of Semites; Mc'Lennan artykuły w Fortnightly Review 1869 i 1870 r. Gräbner w Reports of British Assoc. 1910; Reinach; Cultes, Mythes, Religions“ wstęp; Durkheim; Année sociologique I rozprawa o początkach zakazów kazirodztwa i świeżo wydana książka p. t. „Formes élémentaires de la Religion“.

Do drugiej mniej licznej kategorii uczonych należą: X. W. Schmidt. Hill Tout i Powell (por. Goldenweiser loc. cit. str. 268 i nast i 276 i nast.).

Na stanowisku podobnem jak zajęte przez nas stoją; Goldenweiser; por. poniżej tekst Journal of A. F. Lore 23. i v. Gennep w Revue de l'Histoire des Religions tom 58 str. 34 i dalsze i w Folk Lore 1911 r.

rozwoju. Możemy śmiało przyjąć, że przodkowie każdej gałęzi ludzkości obrabiali niegdyś krzemień surowy, tak jak to czynili w 19 wieku Tasmańczycy i dziś jeszcze niektóre plemiona australskie. Później zaczęli ten krzemień polerować, jak go polerują niektóre ludy Oceanii, następnie dopiero przeszli do wyrobów z brązu i żelaza. Ale czy formy i sposób robienia był wszędzie taki sam, czy proceder obróbki krzemienia był wszędzie jednakowy i jednakowo się rozwijał i doskonalił, co do tego można mieć poważne wątpliwości, a w żadnym razie nie można tego twierdzić i na takim postulacie budować całej teorii.

Jeżeli teraz od kultury materialnej przejdziemy do kultury duchowej, do religii, obyczajów, wierzeń, to musimy być znacznie jeszcze ostrożniejsi. Przy obrabianiu kamienia natura materiału, cel przedmiotów i bardzo ograniczone środki techniki pierwotnej, stanowią zbiór warunków, które bardzo ściśle określają wytwory tej epoki. Im bardziej oddalamy się od czysto materialnych czynności, tem bardziej skomplikowane i nieuchwytnie stają się warunki przystosowania człowieka do przyrody. To też religia, niezmiernie zróżniczkowana forma przystosowania, nie może być we wszystkich swych szczegółach identyczną dla ludów danego stadyum kultury. Tylko najogólniejsze typy wyobrażeń religijnych, jak np. to, co Tylor nazwał „animizmem“ mogą być właściwościami całej ludzkości, stojącej na pewnym szczeblu rozwoju. Ale przechodząc do bardziej szczegółowych form wierzeń, dodając do ogólnych cech „animizmu“ bardziej wyspecjalizowane cechy, coraz bardziej konkretne formy, widzimy odrazu, jak do ogólnych właściwości duszy ludzkiej dodają się specjalne warunki: wpływ otoczenia, klimatu, fauny, flory, stosunków ekonomicznych i t. d. Ponieważ zaś te wszystkie warunki były różne dla rozmaitych odłamów ludzkości, byłoby więc błędem przyjmować, że konkretne formy wierzeń są określone jednoznacznie stadyami ewolucji. Otóż totemizm „pełny i czysty“, tak pojęty, jak go pojmuje Frazer i jemu podobni, jest właśnie taką niezmiernie konkretną formą wierzenia; zawiera cały szereg cech szczegółowych, jest zbiorem właściwości, które na pierwszy rzut oka wydają się możliwe w tem połączeniu, tylko dziwnym i przypadkowym zbiegiem warunków.

Trudno uwierzyć, aby w całej ludzkości w pewnej fazie rozwoju, występował zawsze taki sam zbieg okoliczności, albo

taki niezmiernie skomplikowany zbiór warunków, któreby jednakowo kształtowały tak wysoce wyspecjalizowany i skomplikowany produkt, jakim jest totemizm.

Dla Frazera totemizmem „czystym i pełnym“ jest totemizm australijski. Po najbardziej pobieżnym przyjrzeniu się tej formie, widać w niej odrazu mnóstwo cech lokalnych, tak iż trudno przyjąć, aby to było stadyum, przez które niegdyś przeszła ludzkość cała a z nią i nasi przodkowie.

I w samej rzeczy głębsza analiza potwierdza ten odruch zdrowego rozsądku i prowadzi do odrzucenia Frazerowskiego ujęcia totemizmu, zarówno jak i jego sposobu tłumaczenia.

Naukowe ujęcie totemizmu wymaga przede wszystkim wyczerpującej odpowiedzi na zasadnicze pytania: „Czy totemizm wogóle istnieje“? Odpowiedź musi się oprzeć na analizie faktów, które wykażą, czy istnieją cechy totemiczne, stale występujące i jakie są te cechy? Czy totemizm jest kompleksem takich stale występujących cech, czy też istota jego da się określić jedną cechą dominującą i t. p.? Rozwiązanie tych zagadnień i określenie istoty totemizmu, pozwoli dopiero przejść do systematycznego badania jego genezy.

Pytania te jednak przekraczają zakres obecnego artykułu <sup>1)</sup>.



<sup>1)</sup> Próbę rozwiązania zagadnień odnoszących się do istoty i genezy totemizmu i religii pierwotnych w ogóle, znajdzie czytelnik w pracy autora o „wierzeniach pierwotnych i zróżniczkowaniu społecznym“, która zapewne niedługo okaże się w druku.

## Od Redakcyi.

---

Wyjątkowe czasy będą chyba usprawiedliwieniem dostatecznym przed Sz. Czytelnikami za znaczne spóźnienie niniejszego tomu „Ludu“ i za jego szczupłe rozmiary. Jeszcze bowiem w czasach pokojowych pismo nie domagało z powodu braku środków materyalnych i z wielkim trudem utrzymywało swe dalsze istnienie. A cóż dopiero w czasach obecnych, gdy siłą faktów ustała przysyłka prenumeraty i wypłata subwencji. Mimo tych trudności postanowiliśmy nie dopuścić do upadku pisma i kontynuować wydawnictwo, choć w skromniejszych może na razie rozmiarach. Pomieściliśmy więc w tomie niniejszym tylko rozprawy, a zmuszeni byliśmy z powodu braku miejsca odłożyć resztę materyału (szczególnie notatek i recenzji) do następnego rocznika, który wkrótce wydamy w zwiększonej objętości, o ile nam na to warunki dozwolą i Sz. Prenumeratorowie o uiszczeniu swych zaległości choćby częściowem (pod dawnym Dra Fischera adresem) nie zapomną. Zresztą mamy nadzieję, że sytuacja chyba się z czasem wyjaśni, a wtedy i dla naszego wydawnictwa przyjdą *feliciora tempora*.

---

---

Druk ukończono w marcu 1915 roku.

---

---

Dozwolone przez cenzurę wojenną.







