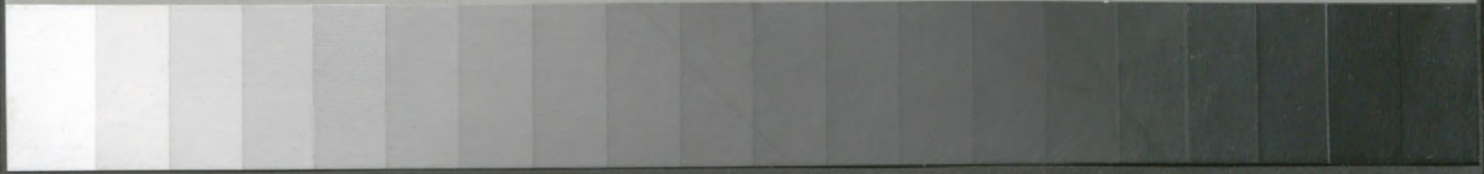


Grey Scale #13



A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19



JANINA KLAWE.

TOTEMIZM

— a —

PIERWOTNE ZJAWISKA RELIGIJNE
w POLSCE.

Studjum porównawcze.

SKŁAD GŁÓWNY

W KSIĘGARNIACH GEBETHNERA i WOLFFA.

▽▽ WARSZAWA, KRAKÓW, POZNAŃ, ŁÓDŹ i LUBLIN.▽▽

1920.



Inches
Centimetres
Colour Chart #13
Blue
Cyan
Green
Yellow
Red
Magenta
White
3/Color
Black

JANINA KLAWE.

TOTEMIZM

— a —

PIERWOTNE ZJAWISKA RELIGIJNE
w POLSCE.

Studjum porównawcze.

SKŁAD GŁÓWNY
W KSIĘGARNIACH GEBETHNERA i WOLFFA.
▽▽ WARSZAWA, KRAKÓW, POZNAŃ, ŁÓDŹ i LUBLIN.▽▽
1920.

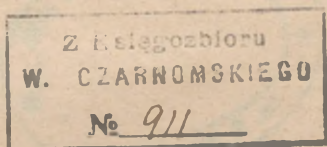
JANINA KLAWE.

TOTEMIZM

a pierwotne zjawiska religijne w Polsce.

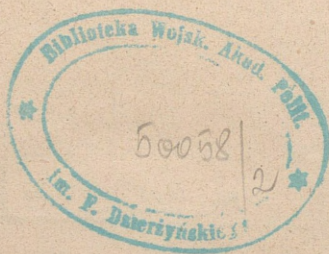


STUDJUM PORÓWNAWCZE.



27 JAN 1922

WARSZAWA
1920.
NAKLAD WŁASNY.



PRZEDMOWA.

Jedna z najciekawszych zdobyczy zeszłego stulecia w dziedzinie etnologji — to odkrycie całego systemu wierzeń i praktyk u ludów, stojących na najniższym stopniu cywilizacji. System ten pod nazwą totemizmu wszedł do historii rozwoju wierzeń religijnych i zajął w niej pierwszorzędnę miejsce.

Totemizm, jako instytucja w równej mierze religijna, jak i społeczna, bogatym jest bardzo w zasadnicze pierwiastki myślowe; poznanie ich przyczyniło się do zachwiania, jeśli nie obalenia ogólnie utartych poglądów na najbardziej podstawowe zagadnienia religijne.

Dlatego też ze wszystkich miar interesującą jest kwestja odnalezienia w przeszłości innych społeczeństw, urządzeń życiowych, analogicznych do zjawisk totemicznych.

Praca niniejsza jest właśnie próbą, w tym kierunku zmierzającą.

Składa się ona z dwóch części. Pierwsza, będąca właściwie obszernym wstępem, wypełnia tylko lukę naszego piśmiennictwa naukowego, stworzoną przez brak jakiegokolwiek bądź dzieła o totemizmie. Brakowi temu możnaby wprawdzie zaradzić przez tłumaczenie obcej pracy, jeżeli jednak idzie o zaznajomienie czytelnika z kwestją totemizmu w sposób ogólny i treściwy, to żadna z istniejących w obcej literaturze prac nie odpowiada w zupełności temu warunkowi.

I tak: w dziele E. Dürckheima „Les formes élémentaires de la vie religieuse“ totemizm traktowany jest wprawdzie wyczerpująco i wszechstronnie, odnośnie wszakże wiadomości poza kilkoma rozdziałami, specjalnie wierzeniom totemicznym poświęconymi, znajdują się rozproszone po całym obszernym dziele, co utrudnia wniknięcie w istotę przedmiotu.

Pozatem mamy dwie prace J. G. Frazera. Z tych „Totemism“ pisany jeszcze w 1887 r. wymagałyby uzupełnienia go wielu świeżymi wiadomościami, a przytem grzeszy zbyt śpiesznym kwalifikowaniem pewnych faktów jako zjawisk totemicznych. Zaś 4-tomowy „Totemism and exogamy“ z r. 1910 przedstawia nadzwyczaj cenny materiał opisowy, ale nie daje syntetycznego ujęcia całości, koniecznego dla przeprowadzenia wniosków porównawczych.

Z tych względów wydało nam się celowym i koniecznym przedstawić wyniki badań, dotychczas już robionych nad totemizmem przez Dürckheima, Frazera, Morgana i Tylora. Streściliśmy je w pierwszej części naszej pracy, która, skutkiem tego nosi charakter kompilacyjny, czego jednak nie można było uniknąć w studjum porównawczem, a to dla przyczyn następujących:

1. Przeprowadzając analogję między pierwotnymi zjawiskami religijnymi w Polsce, a obecnymi urządzeniami totemicznymi w Australji i w Ameryce musielibyśmy robić ciągłe dygresje, podając całe opisy faktów z dziedziny totemizmu, i przeplatając je wiadomościami, tyczącemi się naszej przeszłości religijnej. Metoda taka sprowadziłaby z pewnością chaos w opowiadaniu, utrudniając wniknięcie w istotę przedmiotu.

2. Tak materiał heraldyczny jak i ludoznawczy, którym posługujemy się w drugiej części naszej pracy, ma ze stanowiska wierzeń religijnych charakter szczątkowy, każdorazowe więc zestawienie bezpośrednie np. zabawy ludowej z obchodem religijnym byłoby zupełnie bezcelowe. Trzeba sobie bowiem dokładnie zdać sprawę, że zabawa ta jest zaledwie drobnym okruczem dawnej praktyki religijnej, że więc musi być traktowana z całą subtelnością, jeśli na jej podstawie mamy sobie wyrobić pojęcie o całości.

Inaczej przedstawia się nam właściwy obchód religijny; tu zasadnicze rysy występują wyraziście, jakkolwiek znaczenie ich jest dla nas nieraz zagadkowe.

Innem zatem spojrzeniem ogarnąć musimy zjawiska, noszące do dzisiejszego dnia znamię religijne lub społeczne, innym zaś—szczałkowe formy dawnych urzędzeń życiowych, porównywać zaś ze sobą możemy raczej ogólne kontury całości jednych i drugich, niż oddzielne szczegóły.

Właściwem więc wykonaniem naszych zamierzeń jest dopiero część druga naszej pracy.

W niej to stwierdzamy, że w przeżytkach przeszłości naszego narodu, w instytucyi zawołań i godeł rodowych oraz w praktykach i wierzeniach ludowych istnieją ślady tych samych urzędzeń religijnych i społecznych, które do dziś dnia spotykamy u dzikich ludów Australji i Ameryki.

Celem naszym wszakże nie jest wydobyć na jaw powierzchownej jedynie analogji. Ukazując niezrozumiałe już dziś dla nas zjawiska folkloru we właściwem świetle, przez zestawienie ich z obrzędami i wierzeniami, będącemi dziś jeszcze istotnym wyrazem kultu, wkraczamy w świat pierwotnych pojęć naszych słowiańskich przodków, docieramy do samych podstaw ich światopoglądu i uczuć.

To zasadnicze traktowanie przedmiotu naszych poszukiwań sprawiło, że w pracy niniejszej zajmujemy się nietylko zjawiskami, noszącemi wyraźnie totemiczne piętno, lecz i temi przeżytkami naszej przeszłości, które nie należąc do kategorii totemicznych — w ścisłem tego słowa znaczeniu urzędzeń, mają jednak tyle rysów z niemi pokrewnych, że nietylko nie można pominąć ich milczeniem, lecz przeciwnie w interesie całości należy podać je szczegółowemu rozbiorowi. Takimi przeżytkami są tak zwane „wodzenia“ doroczne zwierząt, jak również podania o wilkołakach, bardziej zaś jeszcze wierzenia, tyjące się domowego bóstwa.

Tyle co do celu naszej pracy. Należy nam powiedzieć parę słów w kwestji metody.

Praca nasza opiera się przeważnie na ludoznawstwie. Zużytkujemy tu materiał dwojakiego rodzaju: obchody, uroczystości

sezonowe, zabawy, różnego rodzaju praktyki, oraz tradycję ustną (wierzenia, podania, bajki, przesady, przysłowia). Materiał ten przedstawia dla nas wartość o tyle, o ile jest przeżytkiem obrzędów i mytów religijnych i jako taki traktować go musimy. We współczesnej nauce religii toczy się spór odnośnie wartości obu tych form religijnych. Istnieją dwie teorie: według jednej zasadniczym zjawiskiem religijnym jest myt, według drugiej obrządek. Spór, jak słusznie zauważył Dürckheim ¹⁾, powstał w znacznej mierze dzięki temu, że pod wyrazem myt rozumiano wyobrażenia religijne, do pewnego już stopnia rozwinięte i usystematyzowane. Jeżeli bowiem weźmiemy najprostsze wyobrażenie religijne, to trzeba przyznać, że jest ono koniecznym warunkiem istnienia jakiegokolwiek obrzędu.

Spostrzeżenie to możemy zastosować i do podań ludowych. Niektóre z nich o treści bardzo prostej i nieskomplikowanej, właściwiej może byłoby nazwać wierzeniami, odpowiadają one bowiem zasadniczym wyobrażeniom religijnym. Do kategorii tej należą podług nas np. opowiadania, odnoszące się do postaci opiekuńczego bóstwa domu i dlatego też zajmują one w pracy niniejszej sporo względnie miejsca.

Co się zaś tyczy podań bardziej złożonych, wszelkiego rodzaju legeud, baśni, to materiał ten, dla naszej zwłaszcza pracy musimy uznać za mniej ważny w stosunku do obrzędów, a to dla następujących przyczyn:

1. Podania, bajki, legendy są materiałem nadzwyczaj ruchliwym. Nic tak łatwo nie wędruje jak bajka. Znajdując chętnych słuchaczy, przebiega ona olbrzymie przestrzenie, nigdy przeto nie moglibyśmy być pewni, czy przytaczane przez nas opowiadanie jest istotnie rodzimego pochodzenia. Inaczej rzecz się ma z obchodem. Nie ulega wątpliwości, że tenże wcale lub niełatwo znajduje naśladowców. I tak np. niepodobna sobie wyobrazić, aby zwyczaj wodzenia niedźwiedzia w czasie zapustu zjawił się w jakiej wsi skutkiem naśladowania cudzych zwyczajów.

¹⁾ Próba określenia zjawisk religijnych.

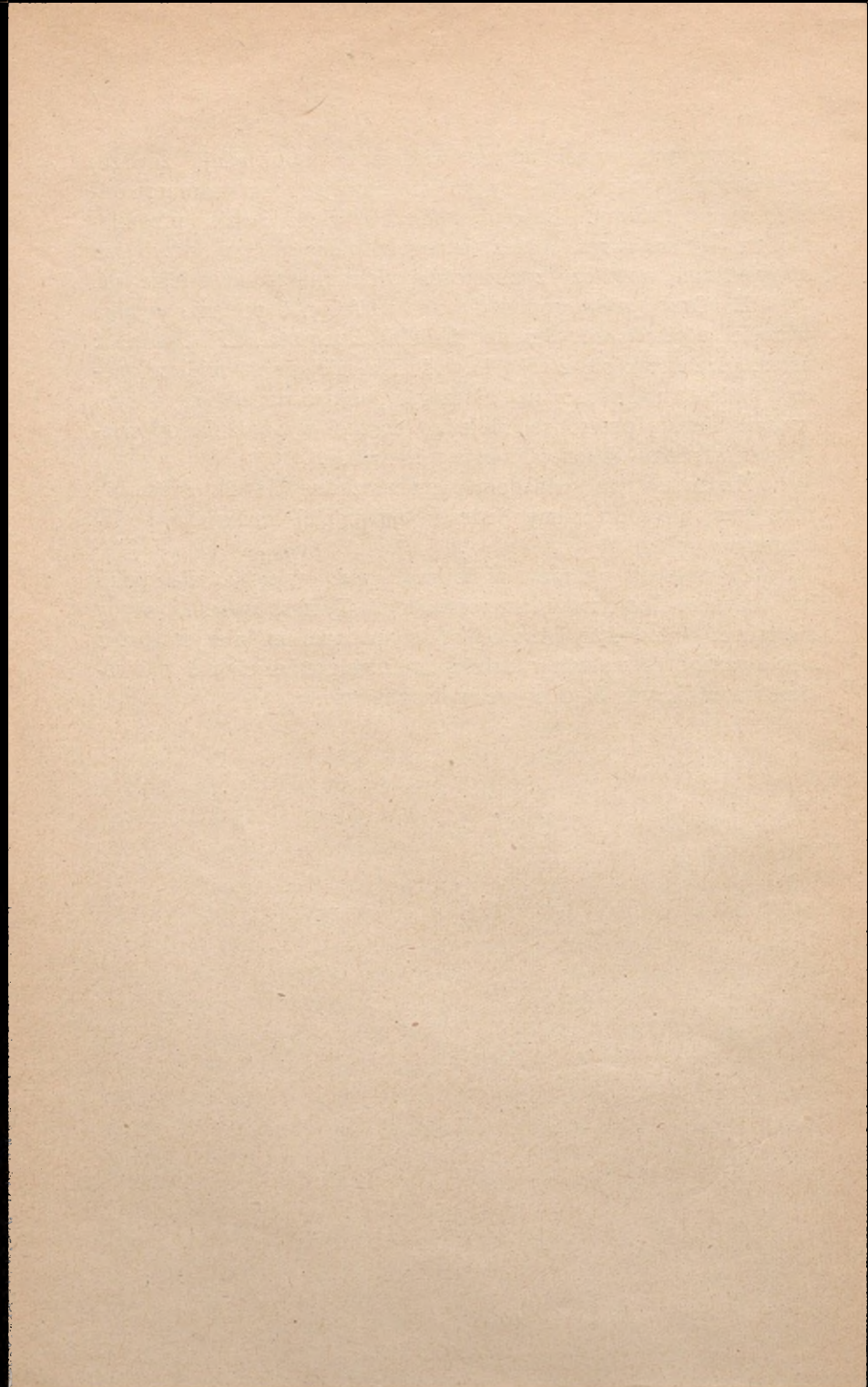
Zapytywani w tej mierze wieśniacy odpowiadają zawsze, że ojcowie ich tak samo czynili, stwierdzając tem samem odwieczną nić tradycji. Bajkę natomiast o niedźwiedziu przemienionym w młynarza, przez jakiegokolwiek obcego przybysza opowiedzianą, powtórzy z pewnością wielu mieszkańców tejże wsi.

2. Druga niewygodna dla nas właściwość podania wynika poczęści z pierwszej. Jest to chwiejność jego treści. Opowieść ustna, przenosząc się z taką łatwością z miejsca na miejsce podlega wielu modyfikacjom. Szczegóły, niezrozumiałe na obcym gruncie ulegają przeróbce, niejedno dorzuci wyobraźnia opowiadającego, reszty dokonają wpływy literackie.

Uznawszy tym sposobem pierwszorzędne dla nas znaczenie obrzędów, nie odrzucamy jednak bynajmniej materiału podaniowego.

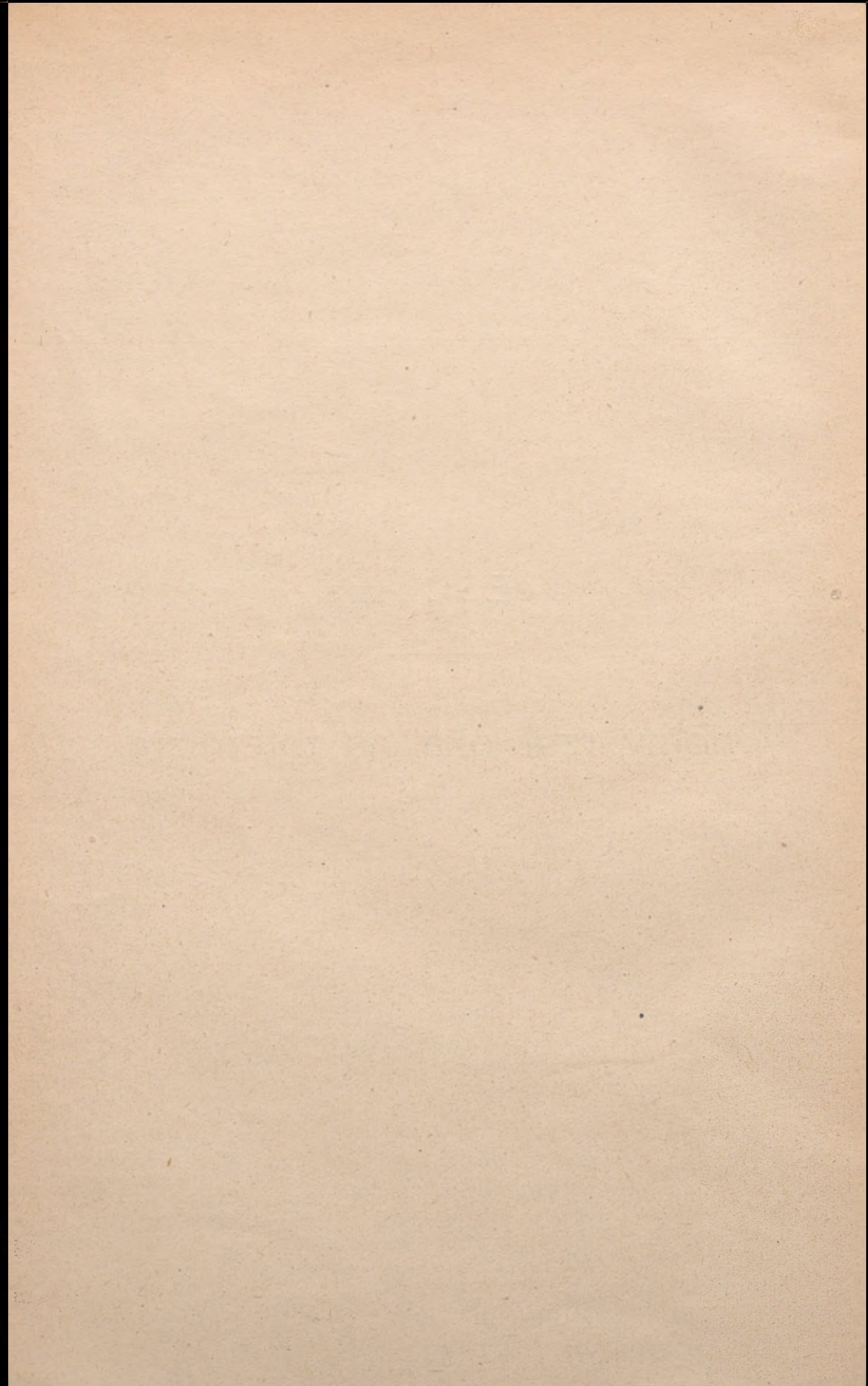
Zajmuje on w pracy niniejszej sporo miejsca, ale tylko jako czynnik dodatkowy, uzupełniający. Tym sposobem, gdyby się nawet okazało, że jakaś bajka lub podanie mylnie jest przez nas uważane za wytwór rodzimy, to przytoczenie ich nie spowoduje zasadniczych błędów we wnioskowaniu.





CZEŚĆ I-sza.

Ogólny rzut oka na totemizm.



1. Totemizm jako organizacja społeczna.

Zasadnicze rysy totemizmu podpatrzone zostały po raz pierwszy u amerykańskiego plemienia Ojibway; z tegoż języka zapożyczonym został wyraz totem i użyty po raz pierwszy przez etnografa angielskiego J. Long'a w r. 1791. Totemizm uważany był z początku za instytucję wyłącznie amerykańską, rychło jednak przekonano się o istnieniu w Australji analogicznych, mniej zaś w formie swej uszkodzonych, praktyk religijnych i urzędzeń społecznych, stąd też przeważna część badań nad totemizmem prowadzona jest wśród ludów australijskich. Zgromadzono również wiele danych, pozwalających przypuszczać, że i u ludów cywilizowanych istniały w odległej przeszłości systemy, bardzo totemizmowi pokrewne ¹⁾. Tym sposobem nazwa totem z czysto lokalnej stała się ogólną, ponieważ zaś odnośne obserwacje czynione były u ludów, cywilizacją swą najbliższą człowieka pierwotnego stojących, przeto totemizm uznany został słusznie za jedną z najstarszych ze znanych nam dotąd form wierzeń religijnych i urzędzeń społecznych.

Żaden z systemów religijnych nie jest tak ściśle związany, z organizacją społeczną, jak totemizm; można o nim powiedzieć, że jest on w takimże stopniu instytucją religijną co i społeczną. U podstawy urzędzeń totemicznych znajdujemy organizację rodową, z nią przeto najpierw zapoznać się musimy.

U większości plemion australijskich i niektórych amerykańskich ród odgrywa rolę dominującą w zbiorowym życiu plemion.

¹⁾ J. G. Frazer podaje jako pewnik, że totemizm istniał na Syberji i w Egipcie i odnajduje ślady jego u Semitów, Greków i Latynów. Totemism.

Jest to grupa społeczna, której członkowie uważają się wszyscy za krewnych, przestrzegając względem siebie różnych praw i obowiązków i jednocząc się we wspólnych urządzeniach społecznych i religijnych.

Oto główne cechy, wyodrębniające ród:

Wspólne nazwisko rodowe.

Wspólne praktyki religijne.

Solidarność moralna, t. j. wzajemne zobowiązania pomocy obrony i nagradzania krzywd.

Wspólność majątkowa, wyrażająca się między innymi we wzajemnych prawach o dziedziczeniu własności zmarłego.

Zakaz zawierania związków małżeńskich w obrębie własnego rodu. (Egzogamja)¹⁾.

Jakkolwiek wszyscy należący do rodu, tytułują się ojcami matkami, braćmi, siostrami, wujami, ciotkami i t. d., jednak nie wszyscy związani są węzłami pokrewieństwa w dzisiejszym naszym rozumieniu; decyduje tu raczej sam fakt należenia do rodu i posługiwania się wspólnym zbiorowym imieniem.

Zbiorowe imię rodu jest również nazwą grupy istot, zjawisk lub przedmiotów, z którą członkowie rodu we własnym mniemaniu sądzą się złączeni węzłami pokrewieństwa i który uważają za swój totem. I tak australijskie plemię Mont-Gambier składa się z rodów o następujących nazwach totemicznych: Sokół Łowiący, Pelikan, Kruk, Czarne Kakatoes, Wąż niejadowity, Drzewo herbaciane, Białe Kakatoes i t. d. Każdy noszący imię Sokoła Łowiącego, Pelikana, Kruka i t. d. uważa się za należącego do rodu tegoż imienia, korzysta z przywilejów i wypełnia zobowiązania, w obrębie grupy rodowej istniejące.

Amerykańskie plemię Ojibway (z którego języka zostało wzięte słowo totem) rozpada się na 23 rody, noszące takie nazwy: Wilk, Niedźwiedź, Bóbr, Żółw Błotny, Żółw Łapiący, Żółw Mały, Renifer, Bekas, Żóraw, Jastrząb-Gołębiarz, Łysy Orzeł,

¹⁾ L. Morgan. Społeczeństwo pierwotne.

Nur, Kaczka, Wąż, Szczur Piżmowy, Kuna, Czapla, Głowa Byka, Karp, Kot-Ryba, Jesiotr, Szczupak ¹⁾).

W budowie pierwotnego społeczeństwa spotykamy oprócz rodu—Bractwo (Fratrja).

Bractwem nazywa się grupa złożona z kilku rodów, połączonych ze sobą dla pewnych wspólnych celów religijnych i społecznych. Zwykle liczba bractw w plemienu nie przenosi dwu; najczęściej noszą one nazwy zwierzęcia; są to według wszelkiego prawdopodobieństwa również nazwy totemiczne. I tak plemię Wurunjerry dzieli się na dwa bractwa, zwane Bunjil i Waang. Imiona te znaczą: orzeł-sokół i kruk. To samo znaczenie mają nazwy Mukwasa i Kilpasa, służące bractwom jednego z plemion tubylczych Nowej Walji. Bractwa jednego z plemion, zamieszkujących stan Victoria nazywają się Krokitch i Kauptch: znaczą to: Białe Kakadu i Czarne Kakadu ²⁾). Bractwa plemienia Kuinmurbura zapożyczyły nazw od białego Kakadu i Kruka ³⁾). W Ameryce Północnej w plemienu Tlinkit spotykamy bractwa Kruka i Wilka ⁴⁾); w plemienu Haida bractwa Orła i Kruka ⁵⁾ i t. d.

Jakim jest stosunek bractwa do rodu w historii ich rozwoju? Wszystkie okoliczności wskazują na to, że bractwo jest co do powstania swego starszem i że jest to poprostu pierwiastkowy ród, który z czasem wzrósł nadmiernie i potem rozpadł się na rody drobniejsze. Świadczy o tem między innymi okoliczność, że bractwo w atrybucjach swych religijnych i społecznych zbliżone jest do rodu; dowodzi tego również archaiczność nazw: często zdarza się, że za nazwę bractwu służy wyraz wyszły z użycia w bieżącym języku, w pamięci krajowców jednak zachowuje się świadomość, że był on niegdyś nazwą takiego to zwierzęcia.

¹⁾ Morgan. Społeczeństwo pierwotne.

²⁾ Howitt. Native Tribes of South Australia.

³⁾ J. Mathew. Two representative Tribes of Queensland.

⁴⁾ Krause. Die Tlinkit Indianer.

⁵⁾ Swanton. Contributions to the Ethnology of the Haida.

2. Totem, jako bóstwo, imię i godło rodowe.

Totem, jak powiedzieliśmy, jest to gatunek istot, zjawisk, lub przedmiotów, połączonych rzekomo z rodem węzłem pokrewieństwa. Jako taki, gatunek ów otoczony jest czcią religijną; świętym jest, w przekonaniu współrodowców, wyraz, który mu służy za imię, świętem jest również same jego wyobrażenie, będące symbolem łączności rodowej.

Totemami są ogólnie biorąc zwierzęta, znacznie rzadziej rośliny. W liczbie 500 totemów, zebranych przez Howitta w południowo wschodniej Australji, znajduje się zaledwie 40, nie należących do świata zwierzęcego ani roślinnego. Są to: obłoki, deszcz, grad, mróz, księżyc, słońce, wiatr, jesień, lato, zima, niektóre gwiazdy, grzmot, ogień, dym, woda, morze ¹⁾. Spencer i Gillen wymieniają totemów tego rodzaju 16 na ogólną sumę 204 ²⁾.

Zadziwiającem jest, jak nielicznymi są wśród totemów ciała niebieskie i zjawiska kosmologiczne, które jednak tak wielką rolę odegrały w późniejszym rozwoju wierzeń religijnych. Podług Howitta w południowej Australji są tylko dwa rody, które mają za totem księżyc, dwa — słońce, dwa — gwiazdy, trzy — grzmot, dwa — błyskawice. Wyjątkowo tylko deszcz spotyka się b. często wśród totemów.

Najrzadziej spotykanymi totemami są przedmioty martwe, narzędzia jak: np. boomerang lub niektóre miejscowości. Można twierdzić stanowczo, że zjawiły się one późno, a stanowisko swoje, jako totemy, zawdzięczają tej okoliczności, że w tradycji rodowej związane są w taki lub inny sposób z życiem legendarnego przodka rodu, sam zaś przodek przedstawiony jest jako członek rodu, posiadający totem zwierzęcy. Takim totemem jest np. grotą, do której się miał jakoby schronić przodek totemu Dziekiego Kóta, jamka, wygrzebana przez przodka totemu Myszy i t. d. Totemy te więc, jako pochodzące od innych, mają drugorzędne znaczenie, pierwotnymi natomiast i typowymi są totemy zwierzęce, przyczem zdarza się często, że totemem jest jedna część ciała zwierzęcia (ogon, głowa, język). U plemion austra-

¹⁾ Native tribes of South Australia.

²⁾ The northern tribes.

lijskich Arunta i Loritja znajduje się podług Strehlowa 442 takich częściowych totemów jak np. ogon i żołądek opossum, tłuszcz kangura i t. d. ¹⁾).

Jedną z najbardziej charakterystycznych cech totemizmu, cechą, odróżniającą go już na pierwszy rzut oka od fetysyzmu, jest oddawanie czci religijnej nie jednemu poszczególnemu zwierzęciu, lecz całemu gatunkowi. I tak: w rodzie Kruka czczonym jest nie jeden poszczególny ptak, lecz cały rodzaj kruków, w rodzie kangura — cały rodzaj kangurów. Jemu to przypisują własności nadzwyczajne, widząc w nim niejako źródło życia całego rodu.

Dla łatwiejszego zrozumienia owego poglądu zastosujemy tu wprowadzone przez Tylora pojęcie bóstwa gatunkowego. „Nieziemnie zajmującym, powiada on, jest badanie grubych uśiowań teologii barbarzyńskiej ku wyłomaczeniu jednostajności, ujawniającej się w wielkiej liczbie przedmiotów. Do tego celu zdąża ona, uogólniając indywidualność i widząc w niej gatunek. Chcąc wyjaśnić istnienie tego, co nazywamy gatunkiem, teologja musi wprowadzić tu w grę jakiegoś przodka, jakiś pierwowzór, jakieś bóstwo całego gatunku, albo jakąś kombinację wszystkich tych pojęć.

W roku 1634 Indianin Ameryki Północnej wyrażał się mniej więcej w ten sposób: wszystkie zwierzęta danego gatunku mają starszego brata, który jest początkiem i źródłem wszystkich osobników; starszy brat jest niezwykle wielkim i potężnym; starszy brat bobrów jest tak duży jak chatka. Są to pojęcia pierwowzorów, które znajdujemy i u innych ludów. Podług rosyjskich podań na Rajskiej wyspie Bujanie znajduje się wąż starszy od wszystkich węzów, kruk proroczy, starszy brat wszystkich kruków, ptak największy i najstarszy ze wszystkich ptaków, matka pszczoł, najstarsza z pszczoł ²⁾).

Rodziny roślin i zwierząt były bezwątpienia pierwszym i najdostępniejszym polem dla tego rodzaju teoryj. Jednostajność

¹⁾ Strehlow. Aranda und Loritia Stämme.

²⁾ Ks. Acosta zauważył już ciekawe podobieństwo między temi grubemi pomykami teologicznemi, a ucywilizowanemi pojęciami filozoficznemi, a prezydent de Broses porównał prawzory czerwonoskórych z nauką Platona o arcytypach. Język zlekka uwzględnił tę teorię w przenośni; o tuzinie jednakowych ubrań lub krzesel, mówią, że zrobiono je według jednego patronu (pater—ojciec) i z jednej materji (materja—substancja macierzysta).



każdego gatunku poddawała przypuszczenie wspólnego pokrewieństwa, a także myśli, że istoty tak dalece pozbawione indywidualności, obdarzone przymiotami tak podobnymi i jak gdyby wymierzonymi i określonymi przez pewne prawa, nie mogą być niezawistymi i samowolnymi działaczami, lecz tylko naśladownictwem jednego wspólnego wzoru, lub poprostu narzędziami bogów. W Polinezji, jakeśmy wspominali, pewne gatunki zwierząt uchodzą za wcielenie niektórych bóstw, a o samoanczykach wiemy, że zadawali sobie pytania i dawali odpowiedzi co do indywidualności takich istot. Tak np. mieszkaniec wsi, której bóstwo ukazywać się zwykło pod postacią sowy, znalazłszy trupa sowy przy drodze, wyprawia świętemu ptakowi pogrzeb bardzo ceremonialny i oddaje się żalowi, chociaż nie przypuszcza, iżby bóg umarł, gdyż pozostaje on wcielonym we wszystkich innych sowach. Ks. Hieronim Boscan dostarcza ciekawej paraleli do tego pojmowania rzeczy, mówiąc o plemieniu Akagcremen w górnej Kalifornji. Czci ono ptaka „panes“ (prawdopodobnie sępa lub orła) i co rok zabija jednego w świątyni wioskowej, nie przelewając krwi, lecz paląc ciało. Nadto krajowcy twierdzą, że jeden i ten sam ptak zabitym zostaje co roku, a nawet, że wszystkie wsi zabijają jednego i tego samego osobnika ²⁾.

Przykłady te dowodzą jasno, zbiorowego, że tak powiemy, charakteru bóstwa totemicznego. Jest to pojęcie rozciągające się na całą grupę przedstawicieli danego gatunku: istota bóstwa wcielona jest we wszystkich przedstawicieli rodzaju. Każda więc poszczególne jednostka zwierząt, nie będąc czczona specjalnie, jest częścią tegoż bóstwa i jako taka ma coś z jego świętości.

Osobniki zwierzęce gatunku totemicznego zajmują stanowisko wyjątkowe. Zwierzęta wogóle traktowane są jako pokarm, zwierząt totemicznych jadać nie wolno. Zakaz ten wyosabia jednostki totemiczne z pośród świata fauny jako coś świętego, nie-tykalnego. Istnieją wprawdzie, jak się później przekonamy, święta uroczyste, w czasie których spożywanie totemu jest nawet obowiązującym; staje się ono jednak wówczas aktem doniosłości

²⁾ Tylor. Cywilizacja pierwotna T. II.

religijnej, a jest to jedna okoliczność więcej, świadcząca o świętości totemu.

Ktokolwiek z członków rodu zje zwierzę, będące jego totemem w czasie i okolicznościach zwykłych, ten w przekonaniu krajowców umrze lub zachoruje niebezpiecznie. U Omaha członek rodu Łosia, gdy zje kawałek mięsa łosiowego dostaje boleści i wyrzutów na całym ciele, u Ojibway żaden ród nie zje swego totemu ¹⁾, podobny zakaz istnieje u plemion australijskich Warramunga, Urabunna, Wonghibon, Yuin, Wotjobaluk, Buandik, Ngeumba i t. d. ²⁾.

Tam, gdzie wierzenia totemistyczne są na wygaśnięciu, jedzenie totemu przestaje być wzbranianem, dzieje się to jednak stopniowo, drogą pewnych ograniczeń: spożywanie zwierzęcia totemicznego zaczyna być dozwolonem w pewnych niewielkich ilościach i przestąpienie określonej normy pociąga za sobą surowe kary. W plemieniu Kaitisch naprz. gdy który z członków zje zbyt dużo totemu, członkowie drugiego bractwa odprawiają praktyki magiczne, mające w ich przekonaniu sprowadzić śmierć świętokradzcy. Gdzieindziej znów zakaz istnieje tylko odnośnie części organizmu, uważanych za szczególnie święte naprz. jaja, tłuszcz lub też tych osobników totemicznych, które dosięgły już okresu dojrzałości. ³⁾

W wielu wypadkach możemy się domyślać, że jedynie brak innego pożywienia zmusił krajowców do przestąpienia zakazu jedzenia totemu. W takich razach udają oni żal i pokutę. W Północnej Ameryce naprz. członek rodu Niedźwiedzia, zabiwszy niedźwiedzia, wyprawia ucztę z jego mięsa, w czasie której prosi o przebaczenie, tłumacząc się, że musiał go zabić, bo dzieci były głodne i t. d. U Samończyków jest ród pewnego gatunku ryby; kto z krajowców zje tej ryby, tego owijają w liście i kładą do pieca, jakgdyby miał być upieczony. Piec oczywiście jest zimny ⁴⁾.

Wspomnieliśmy już o stanowisku, jakie zajmuje człowiek pierwotny w stosunku do gatunku totemicznego. Uważa się on

¹⁾ J. Frazer. Totemism.

²⁾ Spencer i Gillen. North. Tr.

³⁾ Spencer i Gillen. Northern Tribes.

⁴⁾ J. Frazer. Totemism.

nietylko za ściśle z nim spokrewnionego, lecz i za stworzonego z tej samej co i totem materji. Członek australijskiego rodu Kangura w odpowiedzi na pytanie, zadawane mu w kwestji jego totemu, wskazał na swoją fotografię, mówiąc: „to jestem ja, Kangur jest również tem samem co ja“. ¹⁾ W myśl tego poglądu nazywają tuziemcy Południowej Australji zwierzęta totemiczne swem ciałem (tumanang) lub swym przyjacielem (wingong) uderzając się w piersi, dla tem silniejszego zaakcentowania pokrewieństwa. Australijczycy z nad zatoki Carpentaria pytają zabójcę zwierzęcia totemicznego „dlaczego zabiłeś mego ojca lub mego brata.“ ²⁾

U tuziemców Ameryki Północnej poczucie owej silnej łączności z totemem wyraża się w odpowiedniem modyfikowaniu swego wyglądu, na wzór i podobieństwo danego zwierzęcia. W plemienu Omaha np. ród Czarnego Bawołu wiąże małym chłopcom włosy na głowie w dwa kosmyki, naśladujące rogi. Ród zaś Żółwia goli głowy, pozostawiając część pęczków po dwa z obu stron głowy, po jednym z przodu i z tyłu, naśladując w ten sposób łapy, głowę i ogon zwierzęcia ³⁾. Ród Kondora w Peru nosi pióra tego ptaka na głowach ⁴⁾. U Indian plemienia Tlinkit mistrz ceremonji w czasie uroczystości religijnych stara się nadać sobie wygląd zwierzęcia totemicznego ⁵⁾.

Cała pierwotna mitologia jest odzwierciedleniem poglądu o wspólności natur ludzkiej i zwierzęcej. Stanowi ona jakby motyw, na temat którego snute są rozliczne warjacje, stworzone przez wyobraźnię ludzką. Uważając się za spokrewnionego ze światem zwierzęcym, stworzył jednocześnie człowiek pierwotny legendę o wspólnem jego ze zwierzęciem pochodzeniu. W legendach rodów totemicznych, tam zwłaszcza, gdzie wierzenia zachowały się w pierwotnej formie, wspólnym owym protoplastą rodu ludzkiego i gatunku zwierzęcego jest bądź to stworzenie totemiczne, bądź też istota nieokreślona, będąca kombinacją kształtów ludzkich i zwierzęcych, z przewagą wszakże tych ostatnich.

¹⁾ Frazer. Totemism.

²⁾ Ibidem.

³⁾ Dorsey. Omaha Sociology.

⁴⁾ Frazer. Totemism.

⁵⁾ Krause. Tlinkit Indianer.

Oto co nam podaje tradycja plemienia Arunta (Australji środkowej).

W jakiejś bardzo odległej epoce, zwanej Alcheringa i będącej jakby punktem wyjścia dla początku czasu, żyły istoty, zwane Altjirangamitjina, które dały początek egzystencji ludzkiej i zwierzęcej, same zaś od nikogo nie pochodziły. Zorganizowane były w rody totemiczne, podobnie jak ludzie i czas spędzały na podróżach, w czasie których dokonywały różnych cudów. Nadeszła jednak chwila, kładąca kres ich ziemskiemu życiu. Pojedyńczo lub grupami zapadły się one w ziemię, ciała zaś ich zmieniły się w drzewa lub w skały, do dziś znajdujące się w miejscach ich zniknięcia. Dusze jednak pozostały nieśmiertelne, odwiedzają miejsca swego ziemskiego pobytu i wcielają się w ciała ludzi, tworząc tym sposobem coraz to nowych członków tych samych co i one grup totemicznych. Każda więc poszczególna jednostka rodu jest nowem wcieleniem legendarnego protoplasty.

Mityczni owi przodkowie są połączeniem cech ludzkich i zwierzęcych; legenda nie określa wyraźnie ich postaci. Przodek rodu Kangura jest to kangur-człowiek, ucieka wszakże przed myśliwym i je trawę, jak prawdziwy kangur, przodek rodu Emu, biega jak Emu i żywi się tem samym co i to zwierzę ¹⁾.

Jeden z rodów plemienia Warramunga wywodzi pochodzenie swoje od przodka zwanego Wollunqua. Krajowcy wyobrażają go sobie w postaci węża tak kolosalnej wielkości, że kiedy wsparty na ogonie wyprostuje się w całej swej okazałości, głowa jego chowa się w obłoki. Siedlisko swoje ma w jamie, napętnionej wodą i znajdującej się w głębi samotnej doliny, w epoce jednak Alcheringa ²⁾ przebiegał kraj w różnych kierunkach, rozsiewając naokoło cząsteczki swojej istoty, które do dziś znajdują się w duszach współrodowców. ³⁾

Podobne zupełnie wierzenia spotykamy u wielu plemion Południowej Australji, nawet tam, gdzie zostały zaledwie już

¹⁾ Strehlow, Aranda etc.

²⁾ Nazwa ta przyjęła się jako ogólna do określenia epoki, w której żyli mityczni przodkowie rodów. W języku Warramunga nosi ona nazwę Wingara.

³⁾ Spencer i Gillen. North. Tr.

tylko ślady totemizmu. Członkowie plemienia Kurnai naprz. w Gipsland wierzą w istnienie przodków Mak-Kurnai, które tradycja przedstawia jako istoty pośrednie między człowiekiem, a zwierzęciem. ¹⁾

Tenże sam pierwiastek odnajdujemy w tradycji mitologicznej plemion amerykańskich.

Oto naprz. historia powstania rodu Żółwia plemienia Irokezów: gromadka żółwi zmuszona była opuścić jezioro, w którym dotąd żyła i szukać sobie innego mieszkania. Jeden z nich, większy niż inne, nie mogąc znieść trudów podróży i gorąca wyszedł ze swej skorupy i z czasem zmienił się w człowieka: On to był protoplastą rodu Żółwia ²⁾. Nieco inaczej wywodzą swe pochodzenie członkowie rodu Raka plemienia Czoktów: pewni ludzie nałapali raków, nauczyli je chodzić, mówić, a w końcu wcielili do swego społeczeństwa ³⁾.

Czasami jakaś osobistość mityczna dopomaga przeobrażeniu się zwierzęcia totemicznego w człowieka. Tego rodzaju opowiadania spotykamy naprz. w tradycji dziewięciu rodów plemienia Moqui ⁴⁾, rodu Żórawia plemienia Ojibway ⁵⁾.

Kiedyindziej znów wprost jest powiedziane, że ród wyszedł ze związku człowieka ze zwierzęciem ⁶⁾, w plemionach bardziej posuniętych w rozwoju duchowym zatarła się już wiara w zwierzęce pochodzenie ludzi; zachowały się jednak ślady jej w opowiadaniach wykazujących pewne powinowactwo obu natur. Oto naprz. jedna z legend rodowych plemienia amerykańskiego Tsimshian; pewien człowiek spotkał w czasie polowania czarnego niedźwiedzia. Tenże zaprowadził go do siebie, nauczył łowić łososię i budować łodzie. Człowiek przebywał dwa lata w towarzystwie niedźwiedzia, poczem wrócił do wsi rodzinnej. Stał się jednak sam tak podobnym do niedźwiedzia, że inni ludzie bali go się. Zapomniał mówić i jadł już same surowe pokarmy. Wówczas natarto go cudownymi ziołami i odzyskał stopniowo

¹⁾ Strehlow. Northern Tribes.

²⁾ A. Smith. The Myths of the Iroquis.

³⁾ Catlin. North American Indians.

⁴⁾ Schoolcraft. Indian Tribes.

⁵⁾ Morgan. Ancient Society.

⁶⁾ Swanton. Social Conditions i t. d.

swoją pierwotną postać. Zachował jednak przyjaźń ze swymi dawnymi towarzyszami niedźwiedziami, którzy przychodzili wspomagać go, gdy się znalazł w trudnem położeniu. Gdy ów człowiek wybudował dom, wymalował niedźwiedzia na frontowej ścianie, siostra zaś jego namalowała niedźwiedzia na szalu, używanym w czasie tańca, stąd potomkowie teje obrali niedźwiedzia za swoje godło ¹⁾.

W opowiadaniu tem, jak i w wielu innych jemu podobnych, protoplastą rodu jest wprawdzie człowiek, ale o naturze jakby dwoistej. Przy pierwszej sposobności staje się zwierzęciem, co jest niewątpliwie echem najpierwotniejszych wierzeń o wspólnem pochodzeniu istot ludzkich i zwierzęcych.

Przekonanie o pokrewieństwie człowieka z gatunkiem totemicznym jest w ścisłym związku z faktem przybrania imienia zwierzęcego jako wspólnej nazwy rodowej. Imię to jest zbiorowem; każdy członek rodu Niedźwiedzia nazywa się Niedźwiedziem, rodu Wilka—Wilkiem i t. d.

Aby ocenić jaką doniosłość ma fakt postępowania się współrodowców imieniem pewnego gatunku zwierząt, musimy uprzytomnić sobie, czem jest wogóle imię dla umysłu pierwotnego. Nie jest one bynajmniej zewnętrzną jedynie odznaką, kombinacją pewnych dźwięków. Jest ono częścią istoty, której zostało nadane, jednym z jej zasadniczych pierwiastków. Nadanie imienia jest aktem religijnym, podnoszącym niejako godność człowieka. Imiona bóstw plemiennych są przedmiotem pewnego rodzaju tabu i niewolno ich wyjawiać kobietom oraz niewtajemniczonym, odkrycie zaś imienia tego nowicjuszom w czasie ceremonjału wtajemniczenia jest chwilą bardzo uroczystą. Niektóre plemiona nie wspominają przez szacunek imienia swego totemu, postępując się tylko pewnymi określeniami. W stanie Delawares naprz. członkowie rodu Wilka, Żółwia i Indyka, zamiast wymawiać nazwy tych zwierząt mówią: „okrągła łapa“, „ten, który pełza“, „ten, który nie żuje“ (ponieważ indyk łyka jadło) i t. d. ²⁾. Imienia nieboszczyka nie wolno wymawiać żonie, ani dzieciom w cza-

¹⁾ Boas. Kwakiutl.

²⁾ Frazer. Totemism.

sie trwania żałoby; u niektórych ludów niewolno go już nigdy wymówić ¹⁾. „Między nazwą rzeczy i nią samą, istnieje, jak powiada Lang, w przekonaniu człowieka pierwotnego, jakiś związek tajemniczy i transcendentalny“ ²⁾.

Imię rodowe jest więc nie tylko dowodem przynależności rodowej; zawiera ono pierwiastki religijne i jako takie wzbudza cześć i szacunek.

Podobną zupełnie rolę odgrywają w ustroju totemicznym godła rodowe.

Wyobrażenie totemu, jako zewnętrznej odznaki rodowej zwróciło najpierw uwagę uczonych. L. Morgan w „Społeczeństwie pierwotnym“ określił totem tylko jako „godło i dewizę rodu“. „Każda rodzina australijska, powiada Grey wybiera sobie jakieś zwierzę lub roślinę, jako godło swoje i odznakę (as their crest and sign). Mówiąc o rodzinie Grey ma niewątpliwie na myśli ród. Fison i Howitt i dowodzi, że w społeczeństwie australijskim totem jest przede wszystkim herbem danej grupy ludzi (the badge of a group). Okazało się też niebawem, że odznaki totemiczne przedstawiają uderzającą analogję z godłami heraldycznymi. Schoolcraft wyraża się w następujący sposób o totemach Indian Ameryki Północnej; „jest to rysunek, odpowiadający godłom herbowym narodów cywilizowanych; upoważnienie do noszenia podobnej odznaki jest dowodem przynależności rodowej“.

Istotnie cały szereg faktów świadczy, że wyobrażenie totemu odgrywa rolę analogiczną do herbów, umieszczanych przez szlachtę wieków średnich na murach zamkowych, na tarczach, pieczęciach i t. d. Gdy Indianie zawiązali stosunki z Europejczykami i zawierali obustronne umowy, każdy ród używał odznaki totemicznej, jako pieczęci ³⁾.

Indianie, towarzyszący Samuelowi Hearne malowali swoje totemy na tarczach przed wystąpieniem na pole walki ⁴⁾. Niektóre plemiona indyjskie występowały w czasie wojny pod

¹⁾ Howitt. Nat. tr.

²⁾ The secret of the totem.

³⁾ Schoolcraft. Indian Tribes.

⁴⁾ Hearne. Journey to the Northern Ocean.

sztandarami, zrobionymi z żerdzi i kawałka kory z namalowanym na nim totemem¹⁾. Wodzowie plemienia Tlinkit umieszczają godła totemiczne na hełmach w razie wybuchu walki między dwoma rodami²⁾ Irokezi zawieszali na każdym wigwamie skórę zwierzęcia totemicznego lub też, jak podaje inny uczony, umieszczali przed drzwiami zwierzę wypchane³⁾.

U Wyandotów każdy ród ma sobie właściwe ozdoby i malowidła⁴⁾ Indianie Omaha, zwłaszcza zaś plemiona Sioux malują totemy na namiotach⁵⁾.

U plemion Haida, Tsimhian, Salish, Tlinkit wszędzie, gdzie ludność przeszła z wędrownego trybu życia na osiadły, gdzie namiot zamieniła na dom i sztuki plastyczne doprowadziła do wyższego stopnia rozwoju, tam totem rzeźbionym bywa w kamieniu lub wycinanym w drzewie. „Szczególną ozdobą domu u Indian Tlinkit, powiada Krause, stanowią herby totemiczne. Rzeźbione są one na znajdujących się obok drzwi wchodowych słupach wysokich na 15 metrów i pomalowanych jaskrawo; przedstawiają one zwierzęta lub postacie skombinowane z kształtów ludzkich i zwierzęcych, u Tlinkit jednak słupy te są nieliczne, umieszczają je tylko przed domami wodzów i ludzi bogatych. U Haida natomiast znajdują się przed każdym domem, nadając wiosce pozór świętego miasta ze strzelającymi w górę minaretami czy też dzwonicami⁶⁾. U Salish godła totemiczne malowane są na wewnętrznych ścianach domostw, na łodziach, różnego rodzaju narzędziach i t. d.⁷⁾

Ale i tam, gdzie cywilizacja, a właściwie sztuka znajduje się na najniższym szczeblu rozwoju, mianowicie w Australji spotykane są dość często przykłady, podobne powyższym. Tuziemcy Haut Darling wycinają godła totemiczne na tarczach,

1) Charleroix. Histoire et description de la Nouvelle France.

2) Krause. Tlinkit Indianer.

3) Dodge. Our Wild Indians.

4) Powell. Wyandot Gouvernement.

5) Dorsay. Omaha Sociology.

6) Swanton. The Haida.

7) Hill Tout. Journal of the Antropol. Institut T. XXXV.

na narzędziach, nawet na skałach¹⁾. W Nowej Walji wycinają je na drzewach, rosnących obok grobu zmarłego członka rodu²⁾.

We wszystkich zacytowanych przez nas przykładach godło totemiczne odgrywa jedynie rolę społeczną jako odznaka przynależności rodowej. Tkwi jednak w samym wyobrażeniu totemicznym pierwiastek religijny, nadający symbolowi rodowemu znamię istotnej świętości. Tak w Australji, jak w Północnej Ameryce, godło totemiczne tatuowane jest na ciele specjalnie z okazji uroczystości religijnej, jest ono zatem częścią składową samego ceremonjału.

Tam nawet, gdzie tatuowanie odbywa się przeważnie dla zadośćuczynienia potrzebom estetycznym i podług deseni, nic wspólnego z godłami totemicznymi nie mających, w chwilach uroczystych oddaje się pierwszeństwo symbolom totemicznym, akcentując tym sposobem doniosłość ich znaczenia i charakter religijny. U plemion Arunta naprz. najważniejszą chwilą ceremonjału wtajemniczenia młodzieńca w praktyki religijne jest pierwsze jego wejście do sanctuarium ze świętościami rodowymi; bezpośrednio przed tym faktem namalowanem zostaje na jego ciele godło totemiczne. U niektórych plemion amerykańskich malują je nawet na ciele nieboszczyka.

O charakterze religijnym symbolu totemicznego świadczy jednak najwymowniej zwyczaj umieszczenia tegoż na przedmiotach, bezpośrednio z kultem związanych.

Podajemy tu opis narzędzi kultu, używanych w praktykach religijnych plemion środkowej Australji, jak Arunta, Loritja, Kaitish i t. d. W języku Arunta noszą one nazwę Churinga³⁾. Są to kawałki drzewa lub kamienia gładzonego formy owalnej, na których wycięte są godła totemiczne rodu. Wykonane są one bardzo prymitywnie, gdyż technika rysunkowa plemion Australijskich stoi bardzo nisko, dziwić się przeto nie można, że nieraz rysunek odbiega bardzo daleko od swego pierwowzoru. Tak

¹⁾ Brough Smyth. The aborigines of Victoria.

²⁾ Ibidem.

³⁾ Pomijamy opisy innych narzędzi kultu jak naprz. nurtunja, waninga, jako mniej charakterystycznych.

naprz. mężczyźni i kobiety przedstawieni bywają zwykle przez półkola, zwierzęta przez koła, ślady ludzkie i zwierzęce przez linje kropkowane. Znaczenie jednak symboliczne tych rysunków, jako wyobrażających istotnie zwierzęta lub rośliny totemiczne, potwierdzają sami członkowie rodu. Każdy ród posiada mniejszą lub większą ilość narzędzi Churinga. Niektóre z tych kawałków mają na końcu otwór, przez który przeprowadzony jest sznurek, zrobiony z włosów ludzkich lub z sierści opossum.

Podczas wszystkich uroczystości religijnych churinga wprawiana jest w ruch obrotowy, celem wywołania świstu, mającego specjalną w takich razach doniosłość.

Churinga jest jedną z rzeczy najświętszych. Świadczy nawet o tem sama jej nazwa, która używa się również w znaczeniu przymiotnika święty. I tak: między imionami, używanymi przez członków plemienia Arunta jest jedno, otoczone specjalną aureolą świętości, wymawianem bywa b. rzadko i to w sposób tajemniczy, głosem przyciszonym; cudzodziemcowi nie wolno go wyjawić. O imieniu tem mówią *aritna churinga* (*aritna* znaczy imię). Młodym ludziom, nie wtajemniczonym w praktyki religijne, oraz kobietom zabronionem jest pod karą śmierci dotykać churinga, a nawet patrzeć na nią—chyba w wyjątkowych okolicznościach.

Wszystkie churinga przechowywane są w pewnego rodzaju piwnicy z ukrytem wejściem, zwanej *Ernatulunga* i znajdującej się na ustroniu. Otoczona ona jest taką czcią religijną, że stanowi rodzaj asylum dla człowieka prześladowanego, a nawet dla ranego zwierzęcia.

Naczelnik rodu ma powierzoną sobie opiekę nad tym skarbem; utrata zaś jego uważana jest za prawdziwą klęskę i opłakiwana przez cały ród¹⁾.

Churinga ma cudowne własności lecznicze, goi rany, przyspiesza porost włosów, wywiera wpływ zbawienny na zdrowie członków grupy totemicznej. W czasie obrzędów religijnych mistrz ceremonji oraz inni uczestnicy pocierają sobie nią członki

¹⁾ Wszelkie opisy dotyczące się churinga podane są przez Dürkcheima na zasadzie dzieł Spencera i Gillena oraz Strehlow'a.

Czem objaśnić można aureolę świętości, otaczającą narzędzie churinga?

Jedyną cechą, wyróżniającą ją od innych kawałków drzewa lub kamienia, jest umieszczone na niej godło totemiczne, z niego to zatem promieniuje owa szczególna siła, wzbudzająca cześć i obawę. Jest ona nierozzerwalną z samym symbolem, gdziekolwiekby go nie umieszczono. Namalowany na skale, rysowany na ziemi, pomieszanej z krwią ludzką, świętą również w pojęciu ludzi pierwotnych, tatuowany na ciałach uczestników obchodu religijnego, jest on świętością sam w sobie i jako taki nosi nazwę churinga ilkinia (święty rysunek). Sam widok jego w takich okolicznościach jest wzbroniony kobietom i dzieciom; członkowie rodu przybierają wobec niego postawę, wyrażającą najwyższy szacunek. Jest więc wyobrażenie totemu nie tylko herbem, lecz i relikwią rodową, widowym znakiem czci religijnej.

Z opisanych dotąd cech totemu widać jasno, że stanowi on nierozzerwalną całość z ustrojem społecznym. Jako bóstwo skupia on cześć religijną współrodowców, jako imię i godło jest dowodem przynależności do grupy rodowej i zarazem zbiorową własnością wszystkich jej członków. Dziecko z chwilą przyjścia na świat należy do totemu jednego z rodziców. Czy wywodzenie pochodzenia totemicznego, inaczej mówiąc dziedziczenie imienia i godła rodowego, odbywało się pierwotnie w linii macierzystej, czy też ojcowskiej, jest dotychczas kwestją sporną. Istnieje jednak wiele danych, przemawiających za tem, że dziecko należało dawniej do totemu matki. U większości ludów australijskich praktykuje się ten właśnie sposób dziedziczenia; są to plemiona zamieszkujące Nową Walję, Stan Victorja, Queensland i t. d.

Dziedziczenie totemu w linii męskiej spotykamy u ludów, u których ustrój totemiczny chyli się ku upadkowi, jak np. u plemienia Narrinyeri¹⁾ oraz u kilku innych jak Warramunga, Gnanji, Umbaia, Binbinga, Mara, Anula. Należy wszakże dodać, że u plemion tych istnieją wyjątki od przyjętej przez nie reguły dziedziczenia²⁾.

¹⁾ Taplin. The Narrinyeri Tribe.

²⁾ Spencer i Gillen North Tr.

U plemion Arunta i Loritja, będących najdokładniej może przez entnografów zbadanymi, istnieje inna jeszcze forma dziedziczenia, dziecko mianowicie należy do totemu legendarnego przodka, grupy rodowej, który zapłodnił jakoby matkę jego. Aby określić do jakiej grupy totemicznej przodek ów należał, praktykowanym jest cały szereg obrzędów, ostatecznie jednak kombinację powyższą sprowadza się zwykle do dziedziczenia w linii ojcowskiej¹⁾). Z wielu wszakże faktów wywnioskować można, że dawniejszą formą było dziedziczenie w linii macierzystej. Każdy Arunta oprócz swego totemu głównego, lokalnego, ma jeszcze drugi, dodatkowy, należący mu się z prawa urodzenia, mianowicie totem jego matki. W języku Arunta nazywa się on Altjira, wiemy zaś, że wyraz ten wchodzi w skład nazwy mitycznych przodków Altjirangamitjina, żyjących w epoce Alcheringa²⁾ i wcielających się ustawicznie w członków rodu. Totem macierzysty uważany jest przez krajowców za istotę opatrnościową, troszczącą się o ich pożywienie, ostrzegającą o niebezpieczeństwie i t. d. Że pozatem dozwolonem jest jeszcze brać udział w praktykach kultu totemu macierzystego, trudno wątpić, że był on niegdyś totemem głównym, przechodzącym z matki na dziecko.

Stosunek tego rodzaju, jaki łączy członka plemienia Arunta z jego totemem macierzystym, stosunek będący prawdopodobnie pozostałością starszych co do powstania swego wyobrażeń religijnych, nie jest faktem odosobnionym. Ustępujące formy wierzeń pozostawiają ślady w pewnych urządzeniach życiowych, czy to w sferze religijnej, czy to społecznej. Coś podobnego zauważymy również, obserwując rozrastanie się rodu totemicznego. Ponieważ jest ono w związku z pierwotnymi pojęciami kosmologicznymi i systemem klasyfikacyjnym, właściwymi totemizmowi, przeto przechodzimy do charakterystyki tychże.

1) Strehlow. Die Arunda und Loritja Stämme.

2) Wyraz Altjira jest również nazwą wielkiego Boga plemiennego czczonego przez Arunta, o czem niżej.

3. Klasyfikacja zjawisk, wzorowana na organizacji społecznej.

W umyśle pierwotnego człowieka istniała już potrzeba utworzenia pewnych kategorii pojęciowych i zaliczenia do nich wszelkich rzeczy, wchodzących w zakres jego świadomości. Społeczeństwo plemienne, podzielone na bractwa i grupy rodowe, dostarczyło mu wzoru do utworzenia systemu klasyfikacyjnego, rozciągającego się na całe jego otoczenie.

„Dziki Australijczyk, powiada Fison, uważa wszechświat jako jedno wielkie plemię, podzielone na grupy; siebie wraz z innymi istotami i rzeczami martwymi, należącymi do tej, co i on grupy, jako jedną częśćkę tego organizmu“¹⁾. W myśl tego poglądu jeśli plemię podzielone zostało na dwa bractwa, wszystko co się znajduje na świecie, uległo temuż samemu podziałowi. „Cała natura, mówi Palmer podzielona jest przez krajowców z nad rzeki Bellinger na bractwa: słońce, księżyc, gwiazdy... należą do takiego, a takiego bractwa, podobnie jak sami tuziemcy“²⁾.

Ponieważ zaś bractwa plemienia podzielone są na rody, wszelkie przeto istoty żyjące oraz rzeczy martwe zostały również zaliczone do rodów, oraz do ich totemów. I tak naprz. drzewo pewnego gatunku zaliczonym zostało do rodu Kangura, drzewo innego gatunku do rodu Węża; obłoki do rodu Kruka i wszystkie te rzeczy, podobnie jak i osobniki rodzaju ludzkiego znalazły się pod egidą totemu Kangura, Węża, Kruka.

Tym sposobem potworzyły się systemy klasyfikacyjne, obejmujące całe otoczenie człowieka.

Jako przykład podajemy system klasyfikacyjny plemienia krajowców Mont-Gambier. Plemię to podzielone jest na dwa bractwa Kumite i Kroki. Każde zaś z nich na pięć rodów. Wszelkie rzeczy, znajdujące się w naturze, rozdzielono między te rody i ich totemy w sposób następujący:

¹⁾ Kamilaroi and Kurnai.

²⁾ Notes on some Australian Tribes.

Bractwa	Rody totemiczne	Rzeczy zaliczone do każdego rodu i totemu
K u m i t e	Sokół łowiący	Dym, wiciokrzew, niektóre drzewa i t. d.
	Pelikan	Drzewo czarne, psy, ogień, lód i t. d.
	Kruk	Deszcz, grzmot, błyskawice, obłoki, grad, zima i t. d.
	Czarne Kakadu	Gwiazdy, księżyc i t. d.
	Wąż niejadowity	Ryba, foka, węgorz, drzewa o korze włóknistej i t. d.
K r o k i	Drzewo herbaciane	Kaczka, rak, puszczyk, przepiórka.
	Pewien korzeń jadalny	Drop, rodzaj kangura i t. d.
	Białe Kakadu bez czuba	Kangur, lato, słońce, wiatr, jesień i t. d. ¹⁾ .

Co do 4-go i 5-go rodu Kroki brak nam informacji.

Oczywiście klasyfikacja powyższa jest bardzo niekompletna, wymieniono w niej tylko niektóre przedmioty jako przykład.

Plemię australijskie Wotjobaluk podzielone na kilkanaście rodów, dzieli całą przyrodę na rody totemiczne. Oto naprz. istoty należące do rodu Ślimaka: szare emu, jeżozwierz, kulik, białe kakadu, kaczka leśna, jaszczurka mallee, żółw cuchnący, wieściórka latająca, opossum z ogonem zakręconym w kółko, gołąb o brązowych skrzydłach, wijuggla²⁾).

Trudną jest b. rzeczą dociec, jakimi zasadami kierowała się owa pierwotna logika, stwarzająca tego rodzaju kategorie pojęciowe; w niektórych wszakże wypadkach dadzą się one odgadnąć. Jeśli klasyfikacja ograniczała się do podziału na dwie grupy, wówczas kierowano się poczuciem dostrzeżonego kontrastu między danymi przedmiotami. I tak, jeśli białe kakadu było w jednym bractwie, czarne kakadu znalazło się w drugim; słońce zaliczone do innego bractwa, niż księżyc i gwiazdy.

¹⁾ Curr. Australian Race.

²⁾ Mathews, Aboriginal Tribes of NS Wales and Victoria.

Z drugiej strony widzimy, że formowanie pewnej ilości grup totemicznych odbywało się drogą kojarzenia pewnych pojęć: skupiano naprz. pod godłem zwierzęcia totemicznego wszystko, co mu służyło za pokarm i wszelkie, mające z nim jakąkolwiek styczność zwierzęta. U Arunta zaliczano do totemu drzewa gumowego żaby, ponieważ znajdują się one nieraz w szczelinach tegoż drzewa; do totemu kangura papugę, przebywającą często w jego sąsiedztwie ¹⁾).

Rzecz naturalna, że często bardzo owe pierwotne kategorie pojęciowe są dla nas zupełnie niezrozumiałemi; w każdym razie nie ulega wątpliwości, że cokolwiekbyż zaliczono do grupy totemicznej, uważanem było tem samem za prawdziwego jej członka, związanego z pozostałemi *sui generis* pokrewieństwem.

Pogląd ten zaznaczonym jest zwłaszcza w przepisach, dotyczących się spożywania zwierząt, należących do grupy totemicznej. Krajowcom Mont-Gambier, należącym do totemu Węża niejadowitego ²⁾ wzbrönionem jest jeść nie tylko mięso owego węża, lecz i mięso foki, węgorza i t. d. W plemienu Arunta, jak również u Euahlayi, ograniczenia co do ilości spożywanego totemu, stosują się również do innych zwierząt, znajdujących się w tejże grupie ³⁾).

Systemy klasyfikacyjne, podobne wyżej opisanym, znajdujemy nie tylko w różnych oddalonych od siebie punktach Australji, (Południowa Australja, Nowa Walja, Stan Victoria, Queensland) ale i w Północnej Ameryce u plemion Zuni, Omaha i Haida. U tych ostatnich nawet bogowie i istoty mityczne należą do jednego z dwu bractw, wchodzących w skład plemienia, mianowicie do bractwa Orłów lub Kruków ⁴⁾). Widzimy zatem, że światopogląd ten stanowi jeden z podstawowych składników wierzeń totemistycznych.

Zawiera on również pierwiastki dalszego rozwoju organizacji rodowo-totemicznej. W miarę rozstania się rodu, poczęły

¹⁾ Spencer i Gillen. Nat. Tr.

²⁾ Fison i Howitt. Kamilaroi and Kurnai.

³⁾ Spencer i Gillen. North Tr. Miss Parker. The Euahlayi Tribe.

⁴⁾ Swanton. The Haida.

powstawać w obrębie tegoż nowe grupy, oparte bądź to na ściślejszych węzłach pokrewieństwa, bądź to na pewnej wzajemnej sympatii członków. Nastąpiło rozczłonkowanie się rodu macierzystego, zaszła też konieczność wybrania nowych totemów. Nic naturalniejszego nad to, że wyboru dokonano w obrębie tejszej grupy totemicznej, wynosząc dawnych jej członków na stanowiska totemów dodatkowych, drugorzędnych, lub inaczej mówiąc pod-totemów. Tak naprz. gdy ród Kruka krajowców Mont-Gambier rozpadł się na pomniejsze rody, wówczas obok głównego totemu Kruka zjawiły się pod-totemy: deszcz, grzmot, błyskawica i t. d. Z czasem owe podrody pozbywały się swej zależności od rodu macierzystego, pod-totemy stawały się z kolei głównymi totemami. Jeden z najlepszych przykładów podobnego procesu rozwojowego znajdujemy u plemienia Arunta; w liczbie 442 znanych nam totemów, znajduje się 60 głównych, resztę stanowią totemy drugorzędne, skupiające się koło głównych, jakgdyby na ich usługach. Według wszelkiego prawdopodobieństwa wchodziły one niegdyś wraz ze swemi rodami w skład owych 60 grup totemicznych.

Zwrócić tu musimy uwagę na okoliczność, że totemami głównymi są prawie zawsze zwierzęta, ciała niebieskie bywają wyłącznie pod-totemami. Widzimy więc, że te ostatnie wyniesiono względnie późno do godności totemów, pierwiastkowo zaś wybierano na te stanowiska przedstawicieli świata zwierzęcego.

Legendy o przemianach zwierząt jednych w drugie są w wielu razach echem dawnej przynależności tychże do wspólnego totemu. Ptaki naprz. zwane chantunga były jakoby dawniej gąsienicami witchetty; otóż te ostatnie są obecnie totemem głównym, ptaki zaś chantunga—drugorzędnym, prawdopodobnie więc edne i drugie należały niegdyś do wspólnego totemu gąsienicy Witchetty¹⁾.

Zachowanie pewnej łączności z totemem głównym lub też z totemem macierzystym mogło mieć pewien wpływ na godła rodowe. U niektórych plemion naprz. u plemienia amerykańskiego Kwakiutl odznaki rodowe przedstawiają niezrozumiałe napozór

¹⁾ Spencer i Gillen. Native Tr.

kombinacje z kilku wyobrażeń. Jakkolwiek w każdym pojedynczym wypadku niepodobnem może byłoby dojść szczegółowo pochodzenia tych godeł, wyjaśnić je wszakże możemy ogólnie, znając kombinacje, jakim ulegało rozrastanie się rodów, towarzyszące im mnożenie się totemów z jednej strony oraz zmiana formy dziedziczenia z żeńskiej na męską z drugiej.

Możebnem też jest, że złożone owe odznaki totemiczne, zawierają nietylko zbiorowe godła rodowe, lecz i wyobrażenia totemu osobistego, do którego obecnie przechodzimy.

4. Totem osobisty i totem płciowy.

W skreślonej przez nas charakterystyce totemizmu przedstawiliśmy go jako instytucję religijno-społeczną, uwydatniając zbiorowy charakter kultu. W totemizmie jednak, jak w każdej zresztą religji, istnieje również pierwiastek indywidualny, skryształizowany w formy odrębne. Obok totemów zbiorowych ogólnych istnieją totemy osobiste, przedmioty czci kultu poszczególnych jednostek.

Spotykamy je u niektórych plemion australijskich oraz u większości plemion Ameryki Północnej.

Totem osobisty jest to przeważnie jakieś zwierzę (czasem rzecz) do której pojedynczy osobnik odnosi się w podobny sposób jak ród do totemu zbiorowego. Imię jego łączone bywa ze zbiorowem imieniem rodowem, podobnie jak łączonem było rzymskie praenomen z nomen gentilicium¹⁾.

Nadanie go jest uroczystością doniosłą, aktem religijnym. Wymawiać imienia tego nie wolno w okolicznościach zwykłych życia codziennego; nieraz też bywa, że wyraz, służący za nazwę zwierzęcia przekreślonym zostaje umyślnie w celu zaakcentowania jego specjalnego znaczenia.

¹⁾ Howitt. Native tribes.

W Ameryce Północnej odziewają się w skóry swoich totemów osobistych¹⁾ lub też, jeśli to jest ptak, ozdabiają głowy jego piórami²⁾. Huronowie i Algonkini tatuują go na ciałach³⁾, inni wycinają wyobrażenie swego totemu na broni, na domach, na narzędziach⁴⁾. Występuje on wówczas jako pewnego rodzaju herb osobisty.

Ścisłe węzły łączą człowieka z jego totemem. Posiadają obaj jedno i te same wady i zalety, kto naprz. ma jako totem indywidualny niedźwiedzia, ten może łatwo być zwyciężonym w boju, niedźwiedź bowiem, jako powolny i ociężały w ruchach, daje się z łatwością schwytać⁵⁾. Pokrewieństwo obu natur jest tak bliskie, że w pewnych okolicznościach, w razie niebezpieczeństwa naprz. człowiek może przyjąć na się postać swego totemu. Wszystko, cokolwiek spotka zwierzę, odbija się na ludzkiej egzystencji. Jeśli umrze, życie człowieka jest zagrożone. Logicznem następstwem tych wierzeń jest surowy zakaz zabijania i jedzenia totemicznego zwierzęcia. Zakaz ten, jak widzieliśmy, o ile odnosił się do zbiorowych totemów, był w wielu razach niezupełny i dopuszczano wiele wyjątków. W stosunku do totemu osobistego przestrzegany jest o wiele surowiej⁶⁾.

Zwierzęcy *alterego* człowieka jest jednocześnie jego przyjacielem, opiekunem, pewnego rodzaju patronem, ostrzega go o niebezpieczeństwie i daje możliwość uniknięcia tegoż⁷⁾. Zaufanie, jakie wzbudza w człowieku, jest tak wielkie, że tenże popełnia czyny wielkiej odwagi, którą czerpie w przekonaniu o niezawodnej pomocy, jakiej mu udzieli zwierzę. Z drugiej strony jednak i człowiek ma pewien wpływ na swój totem. Członek plemienia Kurnai naprz. mający za totem Rekina, sądzi, że przy pomocy odpowiednich zaklęć może rozpędzić rekiny, grożące statkowi⁸⁾.

1) Catlin. Manners and Customs.

2) Lettres edifiantes et curieuses.

3) Charlevoix. Histoire de la nouvelle France.

4) Boas. Kwakiutl.

5) Miss Fletcher. The import of the Totem.

6) Langloh Parker. Euahlayi.

7) Howitt. Nat. Tr.

8) List prywatny Howitta do Frazer'a

Różne są naturalnie nazwy, nadawane owej opiekuńczej istocie. Indianie z Meksyku nazywają totem osobisty *nagual*, Algonkini *manitu*, Huronowie *Okki*, plemię Salish *snam*¹⁾ i t. d.

Jak już zaznaczyliśmy, stosunek człowieka do totemu indywidualnego i do totemu zbiorowego jest pod pewnymi względami ten sam. Ścisłe węzły łączą totem rodowy z życiem całej grupy społecznej, w podobnej zależności są od siebie istnienia totemu indywidualnego i pojedynczego osobnika. Analogiczną jest rola obu totemów, jako imion rodowych i osobistych oraz jako *sui generis* herbów.

Niemniej przeto istnieją między nimi znaczne różnice. Członkowie rodów totemicznych są w przekonaniu swem potomkami istot tegoż co i zwierzę totemiczne gatunku; totem indywidualny nie jest bynajmniej uważany za krewnego, lecz tylko za przyjaciela, towarzysza, opiekuna. Ma on wspólną z człowiekiem organizację duchową raczej niż cielesną.

Zakaz jedzenia zwierzęcia totemicznego rodowego istnieje tylko dla współrodowców; członkowie innych rodów tegoż plemienia mogą je, naogół biorąc, spożywać po zachowaniu pewnych formalności. Jeśli zaś idzie o totem indywidualny, człowiek nie tylko nie zabija go sam, lecz i ochrania przed innymi.

Najgłówniejszą zaś różnicą jest ta, że totem zbiorowy jest dziedziczny; decydującym faktem jest tu samo urodzenie; totem osobisty zaś dostaje się człowiekowi z jego własnego wyboru, lub też z woli osoby postronnej, w każdym razie pozostaje bez żadnego związku z pojęciem własności zbiorowej.

Oto jaką drogą dochodzi do posiadania totemu osobistego indjanin Ameryki Północnej. Kiedy zaczyna się okres dojrzałości młodzieńca, udaje się on w jakieś miejsce odosobnione naprz. do lasu. Przebywa tam od kilku dni do paru niekiedy lat. Przez cały ten czas poddaje się różnym umartwiającym praktykom: pości, biczuje się, kaleczy swe ciało. Już to błądzi po lesie, wydając nieludzkie krzyki, już to leży nieruchomo na ziemi, płacząc rzewnie. Od czasu do czasu tańczy, modli się i wzywa różne bóstwa. Wreszcie wpada w stan silnego podniecenia, graniczącego z sza-

¹⁾ Nazwy te podaje Brinton, Charlevoix, Hill Tout i t. d.

tem. Wówczas nastaje moment decydujący. Przez cały dzień młodzieniec nie przyjmuje żadnych pokarmów, połyka najwstrętniejsze pigułki, wreszcie wypija odurzający napój, który przyprawia go o chwilową utratę umysłów. Ma wówczas nadzwyczajne sny i różne halucynacje. Zdaje mu się, że lata po powietrzu, że przeskakuje z jednej góry na drugą, że walczy zwycięsko z olbrzymami i potworami i t. d. Jeżeli w jednej z takich chwil ujrzy we śnie lub oczami wyobraźni zwierzę jakieś w postaci, zdradzającej przyjazne zamiary, nie waha się z uznaniem stworzenia tego za swego patrona ¹⁾).

Czasem indywidualny totem przekazywanym bywa przez jednego osobnika drugiemu. Oto opis takiego ceremonjału, podany przez Hill Touta: mistrzem ceremonji był szaman, który przekazywał osobisty swój totem siostrzeńcowi. Przyniósł on zeschniętą skórę ptaka jako wyobrażenie swego *snam* (osobisty totem), kazał na nią chuchnąć siostrzeńcowi, i sam uczynił podobnie ²⁾, wymawiając przytem pewne tajemnicze słowa. Wydało się wówczas Pawłowi, takie było imię siostrzeńca, że skóra zmieniała się w żywego ptaka, który latał jakiś czas w koło nich, poczem znikł. Pawłowi zostało poleconem zaopatrzyć się zaraz w skórę takiegoż ptaka i nosić ją przy sobie; tak też uczynił. Najbliższej nocy *snam* ukazał mu się we śnie w ludzkiej postaci, wyjawiał mu tajemnicze słowo zaklęcia oraz przyobiecał swoją pomoc i opiekę.

W Australji totem osobisty najczęściej nadawany jest przy urodzeniu lub podczas inicjacji. Przywilej nadawania totemu posiadają członkowie rodziny, starcy lub czarownicy ³⁾).

Posiadanie totemu indywidualnego nie jest koniecznem; w Australji naprz. w plemienu Euahlayi tylko czarownicy mają totemy osobiste i przywileju posiadania tegoż udzielają swoim

¹⁾ Dorsay. Siouan cults i inni autorowie.

²⁾ Według pierwotnych pojęć w czasie chuchnięcia wychodzi z ciała część duszy, w przytoczonym zatem obrządku dusza szamana i jego siostrzeńca przenikają się nawzajem, łącząc się jednocześnie z istotą zwierzęcia totemicznego. Jest to jakby rodzaj komunji duchowej totemicznej.

³⁾ Howitt. Nat. Tr.

krewnym i przyjaciołom oraz przyszłym kolegom¹⁾. W plemienu Salish tylko kandydaci na szamanów lub też aspirujący do wielkiej sławy starają się o totem indywidualny²⁾. Jest więc ten ostatni, przynajmniej u niektórych ludów, uważany raczej za przywilej niż za obowiązek. Z drugiej strony nie jest wcale wzbronionem mieć po kilka totemów, tem się też tłumaczą pewne komplikacje w wyobrażeniach totemicznych.

Totemizm indywidualny, odznaczający się pewną jakby dozą wolności w swych zasadach, posiada jednocześnie o wiele więcej odporności, niż totemizm zbiorowy. Hill Tout opowiada, że pewien członek plemienia Salish porzucił religję swoich przodków i był oddawna gorliwym chrześcijaninem, wiara jego jednak w totem indywidualny pozostała nienaruszoną.

Między totemizmem zbiorowym i indywidualnym istnieje jeszcze forma pośrednia, zawierająca w sobie pierwiastki tak jednego jak i drugiego: jest to totemizm płciowy spotykany w Victorji i w południowej Nowej Walji³⁾.

U ludów tych mężczyźni z jednej strony i kobiety z drugiej, niezależnie od organizacji rodowej, tworzą w plemienu dwie grupy całkiem odrębne, a nawet często antagonistyczne. Każda z nich uważa się za spokrewnioną z pewnym zwierzęciem. Wszyscy mężczyźni, należący do plemienia Kurnai, uważają się za braci Mysikrólika—emu (Yeerung), wszystkie kobiety za siostry Piegży (Djeetgun). Wszyscy mężczyźni zowią się Yeerung, wszystkie kobiety Djeetgun. W plemienu Wotjobaluk totemami płciowymi są nietoperz i ptak, zwany nighthjar (rodzaj sowy) i t. d. Stworzenie totemiczne uważane jest za opiekuna, za patrona grupy płciowej i jako takie traktowane jest z wielkim szacunkiem; nie wolno go też zabijać i jeść⁴⁾.

Totem płciowy ma, jak widzimy, wiele podobieństw z totemem rodowym. Jest on zbiorowym w tym sensie, że należą doń wszystkie osobniki jednej płci. Wszyscy oni (ewentualnie one)

¹⁾ Langloh Parker. The Euahlayi.

²⁾ Hill Tout w artykule w Journal of the Anthropological Institut.

³⁾ Howitt. Nat. Tr. Kamilaroi and Kurnai i inni.

⁴⁾ Howitt. Nat. Tr.

mają wspólnego przodka totemicznego; mężczyźni, należący do plemienia Kurnai są potomkami Yeerung, kobiety wszystkie pochodzą od Djeétgun¹⁾).

Pierwszą wzmiankę o tego rodzaju wierzeniach znajdujemy w r. 1834, w słowach następujących: mały ptak Tilmun (rodzaj dzięcioła) uważany jest za protoplastę rodu kobiet. Ptakom tym oddają cześć tylko kobiety²⁾).

Totem płciowy ma jednak jedną cechę wspólną z totemem indywidualnym: oto życie każdego z członków owych stowarzyszeń płciowych jest związane w sposób mistyczny z egzystencją poszczególnych jednostek totemu płciowego. Śmierć zwierzęcia pociąga za sobą śmierć jednej z istot ludzkich. Życie każdego nietoperza, mówią w plemienu Wotjobaluk—to życie jednego człowieka³⁾. Dlatego też członkowie (lub członkinie) grupy płciowej nie tylko sami szanują swój totem, lecz i drugiej płci stawiają podobne żądania. Niespełnianie tychże jest nieraz powodem krwawych starć między mężczyznami i kobietami⁴⁾).

Godna również uwagi strona totemizmu płciowego polega na tem, że jest on już do pewnego stopnia totemizmem plemiennym, podstawę wierzeń stanowi tu bowiem pochodzenie całego plemienia od pary mitycznych przodków. Prawda, że każdej płci przypisanem zostało odrębne pochodzenie, tłumaczy się to jednak zapewne stanem odosobnienia, w jakim każda z nich żyje.

5. Praktyki kultu.

Poznawszy zasadnicze wierzenia totemiczne i związek ich z ustrojem społecznym, przechodzimy z kolei do strony obrzędowej kultu.

¹⁾ Fison and Howitt Op. cit.

²⁾ Threlkeld cyt. przez Mathews.

³⁾ Howitt. Nat. Tr.

⁴⁾ Ibidem. Fison & Howitt. Kamilaroi and Kurnai.

Formą kultu najbardziej typową, a przytem odtwarzającą wyraźnie stosunek człowieka do bóstwa totemicznego jest obchód Intichiumy. Nazwa ta wzięta została z języka Arunta, stała się jednak ogólną, uroczystości bowiem totemiczne innych plemion (Pitjinta—plemienia Urabuna, Thalaminta—plemienia Warramunga i t. d.) są ogólnym charakterem swym zupełnie podobne do Intichiumy plemienia Arunta.

Data obchodu święta przypada zawsze w sezonie deszczowym. Trwa on w Australji krótko, to też proces rozwoju życiowego odbywa się wówczas z nadzwyczajną szybkością; zwierzęta i rośliny mnożą się jak za dotknięciem różdżki czarodziejskiej. Ponieważ jednak okresy deszczowe zjawiają się w odstępach nieregularnych, więc i Intichiuma jest świętem ruchomem.

Oto opis święcenia Intichiumy przez ród gąsienicy, zwanej Witchetty.

Dzień obchodu zostaje wyznaczonym przez naczelnika rodu, zwanego Alatunja. W przebiegu samej uroczystości można wyodrębnić trzy fazy:

a) pielgrzymka do miejsc świętych. Męscy członkowie rodu zbierają się na polu. W pewnej odległości od nich znajdują się kobiety i członkowie innych rodów. Ci ostatni zapraszani są tylko, o ile należą do tego samego bractwa i jedynie w charakterze świadków. Czynnego udziału w uroczystości w żadnym razie brać nie mogą.

Zebrani wyruszają w pochód nago, bez zwykłych ozdób i bez broni. Jeden za drugim postępują w głębokim milczeniu. Chód i postawa nacechowane są szczególną powagą, świadczącą o przejęciu się doniosłością ceremonjału. Aż do samego końca jego zachowują surowy post.

Okolica, którą przebywają, wiąże się w ich mniemaniu ze wspomnieniami sławnych przodków, żyjących w epoce Alcheringa.

Najbliższym celem pochodu jest kawał granitu, opuszczony w ziemię, otoczony okrągłymi kamyczkami. Przedstawia on gąsienicę Witchetty w okresie dojrzałości. Alatunja uderza kamień drewnem zwanem a p m a r a, śpiewając jednocześnie hymn, wzywający stworzenie do składania jajeczek. Podobnie uderza ka-

myki, przedstawiające jajeczka i każdym z nich pociera żołądki obecnym. Następnie schodzi niżej do skały, także związanej w tradycji z epoką Alcheringa. U stóp jej znajduje się kamień, przedstawiający również gąsiennicę Witchetty, który Alatunja z kolei uderza a p m a r a, obecni zaś uderzają go zebranymi po drodze gałęzmi drzewa gumowego, śpiewając tenże sam co i za pierwszym postojem hymn. W ten sposób orszak obchodzi nie raz około dziesięciu bardzo oddalonych od siebie miejsc. W każdym z nich znajduje się w zagłębieniu kamień, wyobrażający gąsiennicę Witchetty, obok którego odbywanym bywa powyższy ceremoniał religijny.

Cel tych praktyk jest dość jasny. Pierwiastkiem dominującym jest tu chęć oddziaływania uczestników obchodu na rozmnożenie się gatunku gąsiennicy Witchetty. Cząsteczki pyłu, które osypują się przy uderzeniu a p m a r a świętych kamieni, będących wyobrażeniem i wcieleniem gąsiennicy, są jakby cząstkami jej organizmu, mają one w sobie pierwiastki życiowe, potrzebne dla stworzenia nowych jednostek, nowych przedstawicieli gatunku. Rozproszone na wszystkie strony przy pomocy gałęzi drzewa gumowego, rozlatują się one w różnych kierunkach, jako czynniki siły zapładniającej.

b) Drugą część Intichiumy możnaby nazwać przedstawieniem dramatycznym. Po ukończeniu pielgrzymki do świętych skał i kamieni, pochód wyrusza w powrotną drogę. Na odległości jakiejś mili od pola, z którego wyruszyli, wszyscy należący do orszaku zatrzymują się i przystrajają odpowiednio, poczem ruszają dalej. Przybywszy na pole, zastają już na niem rodzaj schroniska z gałęzi, długiego a wąskiego. Zrobione ono zostało przez jednego ze starców, pozostawionego na straży pola. Schronisko to zowie się U m b a n a i przedstawia poczwarkę owadu. Uczestnicy pochodu powoli wchodzi do U m b a n 'y, pozostali zaś, ci, którzy dotąd zdaleka przyglądali się ich powrotowi, padają twarzą na ziemię, pozostając w tej pozycji, dopóki im będzie wyraźnie dozwolonem powstać. Tymczasem z głębi Umbany wznosi się hymn, opiewający różne epizody z życia gąsiennicy Witchetty i fazy jej rozwoju. Gdy śpiew na chwilę ustaje, Alatunja wysuwa

się z Umbany w postawie skulonej, a za nim inni uczestnicy obchodu. Wszyscy w ruchach swych naśladową owad, wylatujący z poczwarki. Wkrótce rozpoczyna się na nowo śpiew, na temat owej ostatniej fazy rozwoju. Jaki jest istotny cel i charakter różnych ruchów, które wykonywują uczestnicy obchodu, naśladowając gąsienicę w jej różnych przeobrażeniach, nie jest dla nas zupełnie wyraźnym.

J. Frazer uważa je, narówni z obrzędami pierwszej części Intichiumy, za jeden ze sposobów oddziaływania na rozmnożenie się gatunku. Mielibyśmy tu w takim razie do czynienia z praktykami, wchodzącymi w zakres t. zw. sympatycznej magji. Polega ona na wywoływaniu pewnych zjawisk, drogą naśladownictwa t. j. odtworzenia pewnych objawów, zjawiskom tym towarzyszącym. I tak: b. rozpowszechnioną praktyką dla sprowadzania deszczu jest naśladowanie odgłosu, jaki wydają spadające krople deszczu, opryskiwanie lub oblewanie wodą różnych istot i rzeczy, dla sprowadzania wiatru — naśladowanie szumu wiatru i t. d. Podobieństwo, zachodzące między wykonaną przez człowieka czynnością, a pożądanym przez niego zjawiskiem, uważanym jest w tym razie jako przyczyna, dostateczna do wywołania owego zjawiska.

Pierwiastki podobnych poglądów odnajduje Frazer w drugiej części uroczystości Intichiumy. Członek rodu gąsienicy Witchetty, naśladowując ruchy i postawę swego totemu, współdziała podług niego tą drogą siłom życiodajnym całego gatunku.

Inne objaśnienia obrzędów mimicznych podaje Dürckheim. Uważa on je przede wszystkim za objaw uczuć, żywionych przez obecnych względem swego totemu. Mając od początku uroczystości wyobraźnię zajęłą jego obrazem i myśl skierowaną ku różnym wydarzeniom z jego przeszłości, wpadają uczestnicy zebrania w pewien nastrój podniosły. Aby zacieśnić węzły, łączące ich z bóstwem totemicznym, odtwarzają różne epizody z jego życia, śpiewają hymny na jego cześć, wreszcie starają się być podobnymi do swego totemu przez zewnętrzny sposób życia, tak samo jak wyznawcy więcej rozwiniętych religji starają się być po-

dobnymi do swego boga, naśladować rzekome cechy jego istoty duchowej¹⁾.

c) trzecią część Intichiumy stanowi okres postu, zakończony obowiązkowym spożywaniem totemu.

W normalnym czasie członkowie plemienia Arunta mogą spożywać zwierzęta lub rośliny totemiczne w umiarkowanej ilości. Po odprawieniu praktyk Intichiumy zostaje im to surowo zakazanem przez czas pewien—wszelkie przestąpienie tego zakazu wpłynęłoby ujemnie na skuteczność obrzędów: czynniki zapładniające tracą swą siłę i gatunek przestanie się rozmnażać.

Z nadejściem okresu, w którym gąsiennice zjawiają się w największej obfitości, krajowcy wyruszają na poszukiwanie ich. Cały zbiór znoszą w jedno miejsce na polu, gotują gąsiennice, aż póki nie staną się zupełnie twarde, poczem wysypują w drewniane naczynia, zwane *pitchi*, w których przechowują się aż do czasu, gdy liczba gąsiennic zaczyna się stopniowo zmniejszać. Wówczas Alatunja zwołuje wszystkich mężczyzn. Każdy z nich przynosi swoją część zbioru. Alatunja bierze jedno *pitchi*, rozgniatą zawartość jego między dwoma kamieniami i zjada trochę otrzymanego stąd proszku; podobnie postępują jego towarzysze. Od tej chwili wolno jest tak mężczyznom, jak i kobietom spożywać totem, ale w ilościach umiarkowanych. Gdyby przestąpili pewną oznaczoną granicę, gatunek *Witchetty* przestałby się rozradzać; to samo jednak nastąpiłoby, gdyby wcale nie jedli gąsienic, a zwłaszcza gdyby ich nie jadł sam alatunja²⁾.

Końcowy ten okres uroczystości Intichiumy jest wyrazem następującego poglądu. Jak widzieliśmy, wszyscy członkowie rodu uważają się za istoty, stworzone z tej samej co ich totem substancji, wierząc przytem w stały jakiś mistyczny związek, łączący obie egzystencje. Wiedzą jednak, że siły życiowe tej substancji,

¹⁾ Dürckheim posuwa się wprawdzie dalej w swych objaśnieniach; podług niego uczestnicy Intichiumy, czując, że wykonywane przez nich praktyki oddziałują na ich stan psychiczny, podnoszą nastrój i wzmacniają energję, przenoszą spostrzeżenia swoje z dziedziny duchowej w dziedzinę fizyczną i naberają przekonania, że odnośne obrzędy zwiększą również siłę życiodajną i rozrodzą gatunek totemiczny. Pogląd ten wydaje nam się jednak zbyt sztuczny i skomplikowany.

²⁾ Spencer i Gillen. Nat. Tr.

niczmem nie wzmocnione, zużywają się z czasem; muszą przeto członkowie rodu szukać zasobów świeżej energii. Zródłem życiowym rodu jest bóstwo; spożywanie cząstek jego substancji materialnej odradza element życiowy we wszystkich, należących do totemu osobnikach. Członkowie rodu gąsiennicy Witchetty odnawiają zatem pierwiastek życiowy swego własnego organizmu przez wprowadzenie doń cząsteczek ciała gąsienicy.

Akt tak doniosłego znaczenia musi odbyć się w porze najbujniejszego rozkwitu gatunku totemicznego, a więc w porze deszczowej; bóstwo objawia się wówczas w całej potędze okresu dojrzałości, potędze, którą zawdzięcza w pewnej części obrzędowi początkowym Intichiumy.

Intichiuma rodu gąsiennicy Witchetty jest typową dla całego plemienia Arunta i najlepiej nam znana. Uroczystości tego rodzaju, obchodzone przez inne rody Arunta oraz inne plemiona australijskie, różnią się tylko w szczegółach, w zasadzie są one zawsze obrządkami, skierowanymi ku rozmnożeniu się gatunku totemicznego i odrodzeniu sił życiowych rodu. Krajowcy mają niezachwianą wiarę w szczęśliwy rezultat praktyki; jeśli ich spotyka zawód, przypisują go innej Intichiumie, odprawionej przez wrogie plemię; jeśli skutkiem zbiegu niepomyślnych okoliczności uroczystość nie mogła być obchodzona, a gatunek totemiczny rozmnaża się jednak, znaczy to, że Intichiumę odprawiły pod ziemią dusze przodków rodu.

Zasadnicze pierwiastki obchodu Intichiumy gąsiennicy Witchetty, jako to: rzucanie w różne strony cząsteczek skał, kamieni, mających rzekomy związek z bóstwem, i jako takie uważanych za czynniki zapładniające, przedstawienia mimiczne, odtwarzające życie zwierzęcia totemicznego, śpiewanie hymnów na tenże temat, post, a następnie obowiązkowe spożywanie totemu, odnajdujemy w uroczystościach, święconych przez różne ludy Australji.

Członkowie rodu Jaszczurki plemienia Urabunna, odrywają kamienie od skały, wyobrażającej przodka rodu i rzucają je w różne strony, w celu jaknajobfitszego rozmnożenia jaszczurek; członkowie rodu Pszczoły plemienia Mara podobnie postępują w czasie uroczystości Intichiumy na cześć Pszczoły. Nieco odmienne są praktyki Intichiumy w rodzie Kangura: pewną ilość

kału Kangura owija się trawą, stanowiącą ulubione pożywienie zwierzęcia i należąca wskutek tego do jego totemu. Kał kładzie się na ziemi między dwie warstwy tejże trawy i roznieca się pod nią ogień. Od płomienia tego zapala się gałęzie drzewa i potrząsa nimi tak, aby iskry leciały w różnych kierunkach. Iskry odgrywają tę samą rolę, co kamyki, odrywane ze świętej skały¹⁾.

Bardzo charakterystyczną jest Intichiuma, święcona przez ród Kangura plemienia Arunta. Odbywa się ona u stóp spiczastej skały, zwieszającej się nad wodą. Skała wyobraża Kangura-zwierzę, zabitego i złożonego w tem miejscu przez Kangura-człowieka. Święte kamienie skały pociera się jedne o drugie, aby otrzymać z nich proszek, poczem niektórzy z członków rodu wstępują na skałę, otwierają sobie żyły i krew spływa wzdłuż skały. Cel tego obrządku według zeznań samych krajowców jest następujący: krew kangura-człowieka, polewając skałę wygania z niej duchy kangurów-zwierząt i rozprasza je w różnych kierunkach, zwiększając tym sposobem ogólną ilość kangurów²⁾. Podobną rolę odgrywa krew w Intichium'ie, obchodzonej przez ród totemu Emu, plemienia Arunta, ród pewnej ryby plemienia Wonkgongaru³⁾ dwa rody plemienia Dieri, mające za totemy dwa gatunki węzów i t. d.⁴⁾.

Przedstawienie dramatyczne na cześć zwierzęcia totemicznego znajdujemy w następujących opisacli.

Członkowie rodu gąsiennicy Unchalka przed rozpoczęciem uroczystości pokrywają ciała swe malowidłami, wyobrażającymi krzaki, na których gąsiennica zwykła przebywać. Następnie biorą tarczę, naklejają na niej puszek w taki sposób, że formuje się deseń, naśladujący inny znów rodzaj krzewu, na którym owad składa jajeczka. Po ukończeniu przygotowań wszyscy uczestnicy siadają na ziemi półkołem, zwrócenii twarzą do mistrza ceremonji, ten ostatni klęcząc, na przemian to pochyla się ku ziemi, to wyprostowuje, a jednocześnie porusza wyciągniętemi

¹⁾ Spencer i Gillen. North. tr.

²⁾ Howitt. Nat. tr.

³⁾ North. tr.

⁴⁾ Howitt. Nat. tr.

ramionami, naśladując trzepotanie się skrzydeł owadu. Od czasu do czasu przechyla się poza tarczę w sposób mający wyobrażać fruwanie motyla koło drzew, na których składa jajeczka.

Po ukończonej ceremonji wszyscy w milczeniu udają się w inne miejsce i siadają znów na ziemi. Mistrz ceremonji bierze teraz dwie tarcze: na jednej z nich przedstawione są ślady gąsienicy w formie gzygzakowatych linii, na drugiej pod postacią nierównych co do wielkości kótek—jajeczka owadu i nasienie krzewu, na którym tenże przebywa. Tarcze te wprawione są w ruch, naśladujący ruchy owadu przy wydobywaniu się z poczwarki i pierwszych próbach latania.

W zupełnie podobny sposób obchodzą święto Intichiumy i inne rody plemienia Arunta.

Naśladują one swoje totemy w ruchach, w wyglądzie, w wydawaniu różnych odgłosów: skaczą i jedzą jak kangury, gulgoczą jak indyki, krzyczą jak orły, skrzeczą jak żaby, świszczą jak węże, naśladują szum skrzydeł nietoperza i latającej mrówki i t. d. ¹⁾

Święto Intichiumy białego Kakadu w plemienu Warramunga polega na tem, że naczelnik rodu od godziny 10-ej wieczorem, aż do rana naśladuje krzyk ptaka w sposób niesłychanie monotony. Ustaje wtedy tylko, gdy siły odmawiają mu posłuszeństwa; wówczas zastępuje go chwilowo syn ²⁾.

U plemion północno-zachodniej Australji spotykamy praktyki, będące w zasadzie tem samym, co Intichiuma plemienia Arunta. Wyobrażeniem bóstw totemicznych tych ludów są kupki świętych kamieni, zwane *tarlow*, analogiczne do świętych skał i kamieni plemienia Arunta. Każdy ród ma swoje *tarlow*, którego strażę, jak relikwii. Jeśli członkowie rodu kangura naprz. zauważą stopniowe zmniejszanie się ilości kangurów, wówczas wszyscy wraz z naczelnikiem gromadzą się koło swego *tarlow* i wykonywują różne obrządki. Dużą rolę w tychże odgrywa broń, używana w czasie polowania na kangura; wywijają nią, rzucają do świętych kamieni i t. d.

¹⁾ Strehlow. Aranda und Loritja Stämme.

²⁾ Spencer i Gillen. North. Tr.

Główną jednak treścią obchodu jest naśladowanie kangura w jego skokach, sposobie picia wody i innych charakterystycznych ruchach. Podobnie naśladowują swój totem członkowie rodu Emu i inni, wykazując przytem wiele zręczności i zmysłu spostrzegawczego ¹⁾.

Odmienny nieco charakter noszą przedstawienia, w których idzie nietylko o naśladowanie poszczególnych ruchów zwierzęcia, wydawanych przez niego odgłosów i t. d., lecz o odtworzenie całych epizodów z jego mitycznej przeszłości. Przedstawienia te możemy z całą słuszością nazwać dramatycznymi. Miejsce, w którym się one odbywają, wybierane jest dowolnie. Jest to jakby scena dla przedstawień. Czasami zjawia się na niej coś w rodzaju dekoracji, mającej wyobrażać miejsce akcji. Ziemia mianowicie pokryta zostaje czerwoną gliną, a na niej rysuje się gzygzaki z białych kropek jako wyobrażenie gór i strumieni. Niekiedy owe dekoracje umieszczane są na ciałach aktorów. Tak naprz. czerwone kółka, oznaczające jamy, napełnione wodą, malowane są na piersiach i barkach aktorów.

Najdokładniejsze pojęcie o tych przedstawieniach dają nam uroczystości, obchodzone u plemion Warramunga. Podług tradycji tego ludu, każdy ród pochodzi od jednego przodka, który przyszedł na świat w pewnem określonym miejscu. Życie swe spędził na wędrówkach po okolicy, stwarzając w czasie tych podróży góry i doliny, strumienie i t. d. Jednocześnie od ciała jego odrywały się bezustannie małe kawałeczki, z których z czasem po wielu wcieleniach powstałi obecni członkowie rodu.

Oto naprz. Intichiuma rodu Czarnego Węża: aktorami przedstawienia są dwaj ludzie, należący jeden do totemu Czarnego Węża, drugi do totemu Kruka ²⁾; utatuowani są obaj w desenie, przedstawiające Czarnego Węża. Na początku uroczystości biegają oni i skaczą tak długo, aż wyczerpani padają na ziemię ze zmęczenia. Obecni przesuwają lekko ręce po rysunkach, pokrywających ich ciała. Mówią, że gest ten podoba się Czarnemu Wężowi; dalszy ciąg obchodu jest odtworzeniem mitycznej przeszłości Czarnego Węża. Życie jego, jako przodka totemicz-

¹⁾ Clement. Etnographical Notes on the Western-Australian Aborigines.

²⁾ Kruk jest podtotemem Czarnego Węża.

nego Thalaula przedstawione jest od chwili, kiedy wyszedł z ziemi, aż do czasu zniknięcia pod nią. Obaj aktorzy wykonywują różne praktyki totemiczne, odprawione jakoby przez przodka w różnych miejscach jego wędrówek. Ruchami najczęściej u nich powracającymi są rytmiczne, gwałtowne drgawki. Podobne ruchy wykonywał podług tradycji Czarny Wąż, aby wyrzucać z siebie zarodki nowych istnień: aktorzy mają ciała pokryte puchem, który przy wstrząśnieniach odrywa się i ulata w przestrzeń na wzór owych mistycznych zarodków życiowych.

Oprócz praktyk religijnych, święconych ongi przez przodka, odtworzone są również różne inne epizody charakterystyczne z jego ziemskiej wędrówki. Tak naprz. w pewnej chwili, gdy trzej aktorzy zajęci są odprawianiem pewnego obrządku, czwarty z zawiązaną na szyi paczką puchu, zwaną w a l l a b y, chowa się za kępę drzew; ku końcowi ceremonjału jeden ze starców rysuje na ziemi linię w kierunku jego kryjówki. Trzej aktorzy postępują wzdłuż owej linii ze spuszczonei oczami, śledząc czyjeś ślady. Odkrywszy czwartego aktora, udają wielkie zdziwienie i jeden z nich uderza go kijem. Cała ta pantomina jest odtworzeniem następującego mitu z życia Czarnego Węza: pewnego dnia syn jego poszedł na polowanie, wziął ze sobą w a l l a b y i zjadł je sam, nie dawszy nic ojcu. Ten ostatni pogonił za nim, schwycił go i ukarał śmiercią ¹⁾.

Po ukończonem przedstawieniu wszyscy obecni są przekonani, że czarne węże będą się odtąd rozmnażać bardzo szybko. Odnajdujemy tu zatem zasadniczy rys Intichiumy plemienia Arunta.

Uroczystości zbliżone charakterem swym do Intichiumy, Czarnego Węza, obchodzone są przez plemię Tjingilli, Umbaja, Wulmala, Walpary i Kaitisch ²⁾.

Co się tyczy obowiązkowego spożywania totemu, z którym zapoznaliśmy się w ostatniej części Intichiumy gąsiennicy Witchetty, to pierwiastek ów spotykamy w uroczystościach, święconych przez inne jeszcze rody Arunta, oraz przez różne plemiona australijskie.

¹⁾ Spencer i Gillen. North. Tr.

²⁾ Spencer i Gillen. North. Tr.

W rodzie Kangura (plemienia Arunta) młodzi ludzie po ukończeniu praktyk, wykonywanych na świętej skale, polują na kangura i zdobycz swą znoszą na miejsce zgromadzenia. Wszyscy zebrani wraz z Alatunją jedzą po kawałku mięsa zwierzęcia, poczem namaszczają się tłuszczem, tatuują swe ciało w desenie totemiczne i śpiewają pieśni o przygodach przodków z epoki Alcheringa. Nazajutrz powtarza się ta sama ceremonia ¹⁾.

U plemion Urabunna, Kaitish, Unmatjera totem podawanym jest uroczyście naczelnikowi rodu. Jeżeli go nie zje, traci prawo odprawiania Intichiumy. Po spożyciu pewnej ilości totemu przez naczelnika obecni zwykle też jedzą po kawałku i tłuszczem zwierzęcia namaszczają się.

W praktykach obchodu Intichiumy dają się wyodrębnić dwa zasadnicze czynniki: pierwszy—to współdziałanie członków rodu siłom życiowym totemu w celu rozmnożenia się gatunku totemicznego. Cel ten nie jest bynajmniej utylitarnym i nie pozbawia uroczystości jej charakteru religijnego. Przedstawiciele rodzaju totemicznego nie są tu traktowani jako pokarm; są oni wcieleniem nieśmiertelnego pierwiastku siły, obecnego zarówno w nich jak w członkach rodu totemicznego i w świętych skałach i kamieniach tarlow. Zwiększenie się ilości zwierząt gatunku totemicznego równoznaczne jest ze wzmocnieniem się sił bóstwa. Potwierdzeniem i uzupełnieniem tego poglądu jest ostatni akt Intichiumy, zawierający drugi zasadniczy pierwiastek praktyk totemicznych. Podczas, gdy w pierwszej części uroczystości, w okresie, że tak powiemy, „młodości“ bóstwa, członkowie rodu wyężdżają swoją energję, aby pobudzić jego moc życiową, w drugiej części, w epoce dojrzałości, totemu chcą sami wzmocnić swe siły, spożywając ciało jednego z przedstawicieli gatunku totemicznego. Spożywanie to jest aktem uroczystym, religijnym, wprowadzającym człowieka w ścisły kontakt z istotą bóstwa, jest niczem innym jak w materialistyczny sposób pojętą komunją.

¹⁾ Spencer i Gillen North. Tr.

6. Praktyki wtajemniczania.

Celem praktyk wtajemniczania jest wprowadzanie młodych ludzi w zbiorowe życie plemienia, w zakres obowiązków i przywilejów grupy społecznej, do której należą. Organizacja plemienia jest już wprawdzie fazą późniejszą od organizacji rodowej, urządzenia społeczne i religijne plemienia nie należą już, ściśle biorąc, do systemu totemicznego; nie można ich jednak pominąć milczeniem, gdyż stanowią one niewątpliwie ewolucję wierzeń totemicznych. Świadczy o tem między innymi ta okoliczność, że w ceremonjach wtajemniczania wchodzi wszystkie niemal praktyki Intichiumy ¹⁾, bóg zaś plemienia tak w zewnętrznej postaci swojej, jak i w przypisywanej mu fizjonomji duchowej jest odbiciem charakterystycznych cech bóstw rodowych.

Wtajemniczanie jest świętem całego plemienia; wszyscy młodzi ludzie różnych rodów kreowani są na członków plemienia jednocześnie; każdy z nich jednak przechodzi wprzód oddzielnie pewien rodzaj nowicjatu pod postacią całego szeregu praktyk, mających go przygotować do rozpoczęcia nowej fazy życia.

Młodzieniec musi więc najpierw opuścić swą dotychczasową siedzibę i udać się w jakieś miejsce odludne, nie wolno mu bowiem widywać kobiet oraz niewtajemniczonych. Za najodpowiedniejsze środowisko dla niego uznany jest las; niektóre plemiona na określenie wtajemniczania używają wyrazu, oznaczającego jednocześnie „to co jest z lasu” ²⁾. W związku z tem mniemaniem jest zwyczaj przystrajania nowicjusza w liście podczas niektórych obrzędów. Młodzieniec przebywa długie miesiące w lesie, w towarzystwie jedynie kilku starców, będących jakgdyby chrzestnymi jego rodzicami i sprawujących co jakiś czas pewne obrzędy, w czasie których nowicjusz niema prawa patrzeć na nich, ani z nimi rozmawiać. Wogóle porozumie-

¹⁾ Podług zdania Strehlowa nazwa Intichiumy stosuje się właśnie o tyle do powyższych praktyk, o ile należą one do ceremonjału wtajemniczania; w przeciwnym razie obrzędy te noszą nazwę Mbatjalkatuma, w etnografji jednak przyjęto już używać nazwy Intichiuma w tem samym, co i my znaczej. u. t. j. dla określenia uroczystości rodowej.

²⁾ U Kurnai wyraz ten brzmi Y e r a e i l, u Yuin—K u r i n g a l.

wać się może tylko przy pomocy znaków. Przez cały czas prowadzi tryb życia prawdziwie ascetyczny. Je bardzo mało, tyle tylko, ile potrzeba do podtrzymania życia; czasem musi spożywać rzeczy odrażające; nie wolno mu dotykać jedzenia rękami, kładą mu je do ust starcy. Zdarza się, że pożywienie musi sobie wyżebrać. Ilość czasu przeznaczona na sen jest również minimalna. Wszelka rozrywka jest mu wzbroniona. Nie wolno mu się myć, chwilami—nawet ruszać. Leży wówczas rozciągnięty na ziemi nago i nieruchomo.

Celem tych wszystkich różnorodnych zakazów jest dokonanie przeobrażenia całego jestestwa nowicjusza, przeobrażenia, koniecznego ze względu na mającą się dla niego rozpocząć nową fazę życia. Dotąd przebywał on jedynie w towarzystwie kobiet; w praktykach religijnych nie przyjmował żadnego udziału; obecnie przyjętym zostanie do towarzystwa mężczyzn i podzieli życie religijne rodu i plemienia.

Wtajemniczenie wprowadza młodzieńca w kontakt z istotą bóstwa, ze świętościami rodowymi i plemiennymi. Zanim nastąpi akt tak doniosłego znaczenia, należy przedewszystkiem odsunąć młodzieńca na czas pewien od wszystkiego, cokolwiek osłabić może działanie mających na niego spłynąć sił wyższych i świętych. Ujemne w tem znaczeniu wpływy przypisane są tu wszelkim istotom i rzeczom, będącym poza obrębem sfery religijnej. Takimi są naprz. kobiety, jako niebiorące udziału w życiu religijnem. Stąd zakaz jakiegokolwiek z nimi łączności.

Nie wystarcza jednak odosobnić nowicjusza od szkodliwych wpływów zewnętrznych; on sam musi rozwinąć w sobie pewne cnoty, aby stać się godnym wejścia w życie religijne. Musi nauczyć się zwalczać pożądaną i panować nad swoją naturą. W tym celu praktykuje, jak widzieliśmy, wstrzemięźliwość pod różnemi postaciami. Są to wszelako praktyki o charakterze negatywnym. Cierpienie tu jest wywołane drogą pośrednią. U wielu ludów poddaje się jeszcze młodzieńca pozatem bolesnym próbom, zadając mu systematycznie szereg dotkliwych cierpień. W plemieniu Larakia otrzymuje on stale w czasie pobytu w lesie gwałtowne razy od towarzyszących mu członków plemienia. U Urabunna rozciągniętym zostaje w pewnej chwili na ziemi

łwarzą na dół; na karku robią mu szereg nacięć. U Arunta z początku uroczystości podrzucają go pewną ilość razy gwałtownie w górę; na zakończenie kładą go na łożu, zrobionem z gałęzi i liści, umieszczając pod spodem żarzące się węgle. Wśród duszącego dymu i gorąca młodzieniec musi leżeć nieruchomo. W pewnej chwili zostaje ugryzionym do krwi w uwłosione miejsce skóry. Podobny zwyczaj istnieje u Warramunga i u innych¹⁾. Jak widzimy, niektóre praktyki mają charakter prawdziwego znęcania się nad nowicjuszem. Postępowanie takie może być częściowo spowodowane poczuciem wyższości, jakie mają dawni członkowie plemienia w stosunku do nowoprzybywającego. W każdym razie jest ono jednocześnie środkiem, mającym na celu przystosowanie do nowych warunków życia. Po ukończeniu praktyk wtajemniczania krajowcy wierzą, że natura młodzieńca została całkowicie przeistoczona. Jest to niejako powtórne narodzenie się jego. Niektóre obrzędy stwierdzają nawet dobitnie przyjęcie jakoby na świat innej istoty. U jednego z plemion australijskich mistrz ceremonii wtajemniczania zwany „Thuremlui“ zabija niby to młodzieńca, po jakimś zaś czasie przywraca go napowrót do życia i wybija mu ząb. W Texas wtajemniczenie w rodzie Wilka odbywa się w sposób następujący: kandydat na nowego członka zakopany zostaje w ziemi aż po samą szyję; współrodowcy przywdziewają wilczą skórę i biegają na czworakach wyjąc, poczem odgrzebują młodzieńca, dają mu łuk i strzałę i proszą, aby odtąd jak wilk rabował i zabijał²⁾.

Jakkolwiek w początkowym okresie ceremonjału wtajemniczania, każdy nowicjusz jest przedmiotem oddzielnych praktyk, czuwa nad nimi jedna i ta sama opiekuńcza istota: wielki bóg plemienia. Metamorfoza, dokonywająca się w jestestwie młodzieńca, przedstawiona jest w opowiadaniach krajowców w ten sposób: po ukończeniu praktyk przygotowawczych nowicjusz zostaje porwanym przez boga plemienia i zabitym, na jego miejsce zaś zjawia się zupełnie nowy osobnik.

¹⁾ Praktyki wtajemniczania opisane są przez E. Dürckheima podług cytowanych już nieraz dzieł Howitt'a, Spencera i Gillena i innych.

²⁾ J. Frazer. Totemism.

Bóg plebienia jest zresztą osiã, koło której obraca siê cała uroczystość. Wyobrazenie jego wycięte jest na korze drzewa, lub te¿ odcisnięte w ziemi; zebrani tańczã wkoło niego, śpiewają, modlã siê. Młodzi nowicjusze dowiadujã siê, co wyraża rysunek, oraz jakie jest sekretne imię bóstwa, to mianowicie, którego nie znają kobiety oraz niewtajemniczeni. Starsi opowiadają różne przygody jego, zaznaczając rolę, jaką odegrał w życiu plebienia. W pewnych chwilach uczestnicy uroczystości wznoszą ręce ku niebu, jako miejscu jego pobytu lub te¿ rzucają w tym kierunku broń oraz różne narzędzia kultu, mające być pośrednikami między zebranymi i bogiem¹⁾.

Przyjrzyjmy siê obecnie postaci owego bóstwa.

Bóg plebienia różni siê od bóstw rodowych przedewszystkiem rolã dominujãcã, jakã w stosunku do nich odgrywa. Totemizm, jak siê wyraża Frazer, jest religjã demokratycznã²⁾. Wszystkie totemy plebienia sã sobie równe stanowiskiem. Członkowie jednego rodu uznają w zupełności totem rodu sąsiedniego i widzieliśmy, że okazują mu szacunek przez przyjęcie pewnego, wprawdzie tylko biernego udziału, w uroczystości Intichiumy.

Z czasem jednak zjawiają siê dążenia do przyznania jednemu totemowi stanowiska dominujãcego w stosunku do innych. Wspominaliśmy ju¿ o totemie rodu australijskiego Wollunqua plebienia Warramunga, przedstawionym pod postaciã olbrzymiego węża. Jest to totem wyniesiony stanowiskiem nad inne. Plebie Warramunga dzieli siê na dwa bractwa: Ulnuru i Kingili. Wszystkie prawie totemy, nale¿ące do bractwa Ulnuru, sã to różnego rodzaju węże, wã¿ zaś Wollunqua uważany jest za wspólnego protoplastę i nazwany ich dziadem. Tego rodzaju stanowisko jest poczãtkiem hierarchji, tworzãcej siê w świecie bogów.

Zjawić siê ona musiała jednocześnie ze zmianã, dokonywujãcã siê w budowie samego społeczeństwa.

Organizacja plebienia jak i rodowa wymagała dla siebie odpowiedniej formy kultu, należało tedy stworzyć boga wy¿szego nad bóstwa rodowe, skupiajãcego cześć religijnã całego plebienia.

1) Howitt. Nat. tr.

2) J. Frazer. Totemism.

nia. Niektóre tylko ludy australijskie wyrobiły sobie pojęcie takiego boga. Spotykamy go zwłaszcza w południowej Australji, w Nowej Walji, w stanie Victoria pod nazwą Bunjil (czy też Punjil) Daramulun, Baiame, Nuralie i t. d. ¹⁾). Plemię Arunta (zamieszkujące środkową Australję), czci też podług zdania niektórych uczonych boga wyższego nad innych pod nazwą Altjira ²⁾).

Charakter bóstwa plemiennego jest przeważnie jeden i ten sam, gdziekolwiek je spotykamy. Jest to istota nieśmiertelna, nie pochodząca od nikogo, władająca ciałami niebieskimi i żywiołami: Przypisują jej niekiedy stworzenie ludzi, zwierząt, drzew jak również różne wynalazki, jako to broń, narzędzia i t. d. Jednym słowem jest to dobroczyńca i opatrzność ludzkości, darząca swoich wyznawców wszystkim, co jest potrzebnem dla ich egzystencji.

Pojęcie to niewątpliwie rozwinęło się na podstawie wierzeń totemicznych. Bóg plemienia uważanym jest za stwórcę i założyciela plemienia, podobnie jak mityczni przodkowie rodowi za protoplastów rodu. Samo imię świadczy nieraz o tem. U Dieri Bóg najwyższy nazywa się Mura-Mura i jest to również wyraz, oznaczający przodków. Plemię australijskie z nad rzeki Murray czci boga Nuralie: tą samą nazwą określa się zbiorowo grupę istot, będących według tradycji źródłem wszech rzeczy ³⁾. Z drugiej zaś strony tak imię, jak postać boga plemiennego zdradzają najwyraźniej ściśle pokrewieństwo jego z totemami rodowemi. Daramulun jest to orzeł-sokół (matką jego jest emu), Bunjil przedstawiony jest wprawdzie pod postacią ludzką; to samo słowo jednak oznacza również orła-sokoła, będącego totemem bractwa. Wogóle ptak ten jest totemem bractw wielu plemion południowo-wschoniej Australji.

Brat Bunjil'a Pallyan ma postać nietoperza; ten ostatni zaś służy jako totem płciowy męski wielu plemionom, zamieszkującym stan Victoria ⁴⁾. Baiame wyobrażony jest pod postacią emu ⁵⁾).

¹⁾ Nat. Tr.

²⁾ Strehlow. Aranda—und Loritja—Stämme.

³⁾ Brough Smyth.

⁴⁾ Howitt. Nat. Tr.

⁵⁾ Ridley. Kamilaroi.

Altjira, bóg plemienia Arunta, ma nogi tego ptaka. Znamieniem jest również, że wyraz Altjira używa się też w znaczeniu: totem matki, ponieważ zaś u Arunta, według wszelkiego prawdopodobieństwa, dziedziczność totemu szła w linii macierzystej, przeto nazwa plemiennego boga Altjira byłaby równoznaczną z totemem rodowym ¹⁾.

Nuralie, imię boga plemienia z nad rzeki Murray, oznacza, jak wyżej wspomnieliśmy, grupę istot, które stworzyły świat; otóż istoty te przedstawiane są już to jako kruki, już to jako orły-sokoły. Tak jedne zaś, jak drugie, są totemami bractw tegoż plemienia ²⁾.

Tradycja opowiada o walkach, jakie stacjali bogowie plemienni, zanim wzniesli się na nowe stanowiska. Bunjil (imię to oznacza orła-sokoła), który był zarazem pierwszym człowiekiem, stworzył drugiego człowieka Karween, pokłócił się z nim, zranił go śmiertelnie i zamienił w kruka. Orły-sokoły oraz kruki objęte wspólną nazwą Nuralie (będącą również, jak wiemy, imieniem boga) były początkowo stale na stopie wojennej ³⁾. Bóg Bajame musi ciągle walczyć z ludożerczym orłem-sokołem, identyfikowanym, jak wiadomo, z Daramulunem. Należy tu zaznaczyć, iż u niektórych plemion obajci bogowie są przedmiotem kultu; przytem jednak Daramulun jest jakby niższy stanowiskiem; nazywają go synem lub bratem Baiame'a ⁴⁾.

Możemy teraz łatwo wyobrazić sobie, w jaki sposób powstały bóstwa takie jak Bunjil, Nuralie, Bajame, Daramulun i t. d. Zaznaczyliśmy już, że narodziny ich były koniecznym następstwem zmian, zachodzących w organizacji społecznej. W miarę jak dojrzewało poczucie łączności między pokrewnymi sobie rodami, krystalizowały się formy nowej grupy społecznej pod postacią plemienia. Niewystarczającą okazała się wówczas opieka bóstw totemicznych rodowych; na uroczystościach kreowania młodych ludzi różnych totemów na członków jednego plemienia oka-

¹⁾ Strehlow. Aranda—und Loritja—Stämme.

²⁾ Brough Smyth.

³⁾ Ibidem.

⁴⁾ Ridley Kamilaroi.

zała się potrzeba istoty, skupiającej modły wszystkich zebranych, jednoczących ich we wspólnych praktykach wtajemniczenia.

Niektóre ludy miały już bóstwa, nadające się do wyniesienia ich na takie pierwszorzędne stanowisko; były to totemy bractwa ¹⁾. Tam, gdzie się one zdołały zachować, rola ich w stosunku do totemów rodowych stała się dominującą. Te ostatnie były jakby ich podwładnymi. Nic więc naturalniejszego nad to, że jeden z totemów bractwa przekształcono na bóstwo plemienne, należało tylko wyjaśnić, dlaczego zaszczytu tego dostąpił ten totem, a nie inny.

W tym celu stworzono podania, przedstawiające walkę między totemami. Zwycięzcą zostało naturalnie to zwierzę, którego postać lub imię nadano bogom plemienia, totem zaś drugiego bractwa został przedstawiony jako słabszy, pokonany w walce, przeciwnik.

Mr. Parker cytuje legendę plemienia Euahlayi, według której totemami rodowymi były niegdyś różne części ciała boga Bajame'a. Nie jest że to obrazowe przedstawienie boga plemienia, jako symbolu łączności plemiennej, jednocześnie zaś syntezy totemów rodowych?

7. Teorie o pochodzeniu wierzeń totemicznych.

Roztrząsanie pochodzenia totemizmu w sposób zasadniczy przekroczyłoby zakres niniejszej pracy, podajemy tu więc jedynie główne teorie, dotyczące się tej kwestji, oraz krytykę tychże w świetle najnowszych badań naukowych ²⁾.

Istnieje grupa uczonych, którzy totemizm wywodzą bezpośrednio ze znanych już form wierzeń religijnych. Tylor, Wilken i Wundt uważają mianowicie totemizm za pewną odmianę kultu zmarłych przodków.

¹⁾ Nadawały się również do tego totemy płciowe.

²⁾ Podług Dürckheima. Les Fornes etc.

Według teorii tej mielibyśmy do czynienia z wędrówką dusz, z metempsychozą. Ponieważ psychologja ras niższych, nie przeprowadza wyraźnie linii demarkacyjnej między duszą człowieka i zwierzęcia, z łatwością tedy przyjmuje pierwotny umysł pogląd o transmigracji duszy ludzkiej w ciało zwierzęcia¹⁾. Na poparcie tej teorii Tylor przytacza znaczną ilość przykładów. Szacunek i cześć religijna, oddawane przodkowi, przeniesione tu zostają konsekwentnie na zwierzę lub roślinę, służącą odtąd za siedlisko jego duszy i tym sposobem zwierzę lub roślina staje się przedmiotem czci całego rodu, t. j. wszystkich potomków owego protoplasty.

Wilken podaje, że na Jawie i Sumatrze stworzeniami, szczególnie poważanymi, są krokodyle. Uważane są one za dobroczyńców i opiekunów, których nie wolno zabić. Krajowcy składają im ofiary. Źródłem tej czci religijnej jest przekonanie, że istoty te są wcieleniem dusz przodków. Mieszkańcy wysp Filipińskich otaczają również czcią religijną krokodyla, nazywając go swym dziadkiem; w podobny sposób i dla tychże samych powodów traktowany jest tygrys. Analogiczne wierzenia istnieją u plemion Bantou.²⁾

Wundt, uznając zasadniczo teorię Tylora o wędrówce dusz, objaśnia ją w taki sposób: widok robaków na ciele rozkładającego się trupa nasunął pierwotnemu człowiekowi myśl, że stworzenia te unoszą ze sobą duszę zmarłego. Robaki tedy, oraz, pewną analogję z niemi przedstawiające, stworzenia pełzające (węże, jaszczurki), uznane zostały najpierw jako wcielenie dusz zmarłych, a jako takie otoczone czcią religijną i wyniesione na stanowiska totemów. Z czasem dopiero przyznano godność tę i innym zwierzętom oraz roślinom i martwym przedmiotom³⁾.

Dla poparcia tej teorii należałoby dowieść, że płazy i robaki częściej niż inne zwierzęta spotykane są wśród totemów. Tak też twierdzi Wundt, ale w sposób zupełnie gołosłowny, nie przytaczając żadnych konkretnych faktów. Twierdzenie to zaś stoi w sprzeczności z dotychczasowymi badaniami nad totemizmem,

¹⁾ Cywilizacja pierwotna.

²⁾ Cytowane w artykule Frazera. South African Totemism.

³⁾ Mythus und Religion II.

które, tak w Australji jak w Ameryce, wykazały, że żaden gatunek zwierząt nie odgrywał w tym razie roli dominującej; wybór totemów zależał jedynie od miejscowej fauny.

Sposób przeto, w jaki Wundt wyjaśnia ów tajemniczy związek między człowiekiem a zwierzęciem, nie wytrzymuje rzeczowej krytyki.

Co zaś do Tylora i Wilkena, to przedewszystkiem należy sobie zadać pytanie, jaką drogą pierwotny człowiek doszedł do przekonania o trasmigracji dusz w ciała zwierząt. Ciało zwierzęcia musiało być uważane za pierwotną ojczyznę duszy, skoro wstępowała weń natychmiast po odzyskaniu wolności. Źródłem zaś podobnego poglądu musiała być wiara w pokrewieństwo natury ludzkiej i zwierzęcej. Wierzenie to objaśnia Tylor w sposób zupełnie niewystarczający. „Dziki, powiada on, obserwował z pewnem przychylnem zdziwieniem pół-człowiecze rysy zwierzęcia, zachowanie się jego i charakter”. Czyż nie jest ono wciele niem, że tak powiemy, cech właściwych człowiekowi; my sami, określając niektórych ludzi nazwą wilka, niedźwiedzia, lisa, puszczyka, papugi, żmii, robaka, czyż nie streszczamy tym sposobem cech natury ludzkiej.

Tylor zapomina jednak, że podobieństwa między ludźmi i zwierzętami są nieuchwytnie i dość wyjątkowe; człowiek podobnym jest przedewszystkiem do swoich towarzyszy, nie zaś do zwierząt i roślin. Rzadkie i wątpliwe analogje nie mogłyby zapanować nad danymi życia codziennego.

Pozatem teorie jego i Wilkena opierane są na obserwacjach czynionych u ludów, które osiągnęły dość znaczny stopień kultury, w każdym zaś razie przeszły już fazę czystego totemizmu. Podstawą ich ustroju społecznego stanowi obecnie rodzina, nie ród totemiczny.

Większość nawet zwierząt, którym oddają hołd religijny, czczona jest nie przez rodziny lecz przez całe plemiona. Tak więc wierzenia jak i praktyki ich, jakkolwiek mają związek z totemizmem, dają go nam jednak w pewnej formie już uszkodzonej i nienadającej się do zasadniczych badań. Chcąc poznać

1) Mythus und Religion. II.

źródło wierzeń totemistycznych, należy badać je nie na Jawie i Sumatrze, ani na Filipinach, lecz w Australji. Otóż tu nie istnieje ani wiara w metempsychozę, ani kult zmarłych. Australijczyk wierzy wprawdzie, że założyciele rodów, bohaterowie mytów, wcielają się perjodycznie, *lecz wyłącznie w ciała ludzi*. Co zaś do stosunku jego do zmarłych krewnych, to polega on jedynie na pewnej ilości obrzędów, praktykowanych bezpośrednio po śmierci, jako to zaopiekowanie się zwłokami w sposób przepisany, opłakiwanie zmarłego przez oznaczoną ilość czasu i t. d. Pod nazwą kultu rozumiemy cały system praktyk i ceremonji, wykonywanych perjodycznie: naprz. stałe składanie ofiar na grobach, obserwowanie świąt, poświęconych pamięci zmarłych. i t. p. Nic podobnego w Australji nie istnieje.

Z drugiej strony przekonałiśmy się, że kult totemiczny polega właśnie na całym systemie obrzędów, praktykowanych perjodycznie, niedopuszczalnem jest przeto twierdzenie, jakoby pewna ilość praktyk, święconych jednorazowo z okazji śmierci krewnego miała się stać punktem wyjścia stałego ceremonjału kultu religijnego.

Totemizm bywa również wyprowadzany z kultu sił przyrody. Jewons formułuje w ten sposób swoją teorię¹⁾. Człowiek pierwotny w obliczu ciągłych niespodzianek, jakie go spotykały ze strony natury, czuł potrzebę zabezpieczenia się przed otaczającymi go wrogimi siłami. W tym okresie dziejów uznawano, że jedyną zasadą we wzajemnem łączeniu się jest pokrewieństwo. z drugiej strony zaś jednostce nie przyznawano jeszcze indywidualności, lecz traktowano ją jedynie jako część rodu, stąd też nie jeden człowiek, lecz cała grupa rodowa zadzierzgała owe węzły pokrewieństwa. Ponieważ zaś stosunki, panujące we wszechświecie, wyobrażano sobie na wzór ludzkich, przeto wszelkie rzeczy podzielono również na grupy i z niemi to rody uważają się za spokrewnione.

Z teorii tej wypada, że podstawą kultu totemicznego była obawa przed nieprzyjacielskimi siłami. Gdyby jednak w istocie tak było, człowiek zwróciłby się przedewszystkiem do najgroźniej-

¹⁾ Introduction to the history of religion.

szych sobie istot, chcąc zaskarbić ich względy i opiekę, tymczasem, wprost przeciwnie: większość totemów, to istoty małe, słabe i niepozorne, nie przedstawiające żadnego powodu do lęku. Hypoteza zatem Jevonsa na gruncie rzeczywistym utrzymać się nie może.

Frazer¹⁾, Hill Tout²⁾ Miss Fletcher³⁾ Boas⁴⁾ Swanton⁵⁾ uważają, że totemizm jako kult zbiorowy rodu pochodzi bezpośrednio od totemizmu indywidualnego, w zbadaniu więc zasad, na których opiera się tajemniczy stosunek, wiążący człowieka z jego osobistym totemem, widzą oni jednocześnie wyjaśnienie pochodzenia totemizmu wogóle. Hill Tout uważa go za pewną odmianę fetysyzmu, przypisując go, podobnie jak Jevons szukaniu opieki i pomocy u potężnego sprzymierzeńca.

Podług Frazera totemizm indywidualny jest pewnego rodzaju podstępem gwoli uniknięcia groźących niebezpieczeństw. Jak wiadomo, u wielu ludów istnieje wierzenie, że dusza ludzka może chwilowo opuścić ciało i, przebywając gdzieś w przestrzeni, utrzymywać z niem jednak pewną łączność. W chwilach krytycznych można przy pomocy pewnych praktyk duszę wydalić z ciała i umieścić ją w miejscu bezpiecznym lub zamknąć w jakimś innym ciełe. Dla zabezpieczenia się tedy przed nieprzyjacielskimi czarami człowiek duszę swoją zaczął chronić w ciała zwierząt lub w rośliny, z chwilą zaś, gdy wiedział, że pierwiastek jego życia znajduje się w jakiejś innej istocie, poczuł się złączonym z nią węzłem pokrewieństwa, i jakby z jednej i tej samej substancji stworzonym. Okoliczność ta sprzyjała przejściu od totemu osobistego do dziedzicznego, a stąd i zbiorowego. Oczywiście bowiem zdawało się, że dzieci po ojcu odziedziczą owe pokrewieństwo natur.

Teorje Hill Tout'a i Frazera, podobnie jak inne, nie opierają się na pozytywnych danych.

Praktyki, objęte nazwą fetysyzmu, są w Australji nieznanne, co zaś do hipotezy Frazera, to przypisuje ona umysłowi pier-

¹⁾ The Golden Bough 2-gie wydanie T. II.

²⁾ The origin of the Totemism i t. d.

³⁾ The Import of the Totem w Smithsonian Report r. 1897.

⁴⁾ The Kwakiutl Indians.

⁵⁾ The Development of the Clan System.

wotnemu taki brak rozsądku i spostrzegawczości, jakiego nawet w najniższym okresie cywilizacji przypuścić niepodobna. Wszak i dla pierwotnego człowieka oczywiście być musi, że zwierzę, narażone na wszelkie niebezpieczeństwa polujących nań ludzi i swych własnych braci, nie mogło być bezpiecznym schronieniem dla duszy. Należy przytem dodać, że rola totemu osobistego, jest zupełnie inną, niż ją przedstawia Frazer: polega ona bowiem przedewszystkiem na obdarzaniu czarowników, wojowników, myśliwych, jakimiś nadzwyczajnymi właściwościami.

Istnieją wszakże pozatem dwie zasadnicze przyczyny, dla których zupełnie fałszywem byłoby wyprowadzanie totemizmu zbiorowego totemizmu indywidualnego.

Totem zbiorowy, rodowy narzucony jest przez społeczeństwo dziecku, z chwilą jego urodzenia, podczas gdy totem osobisty obiera sobie lub otrzymuje młodzieniec w okresie dojrzewania, zależnie od pewnych obrzędów i okoliczności. Sprowadza on w życiu wielki przełom, powoduje zmianę fizyczną i moralną; przekazywać go innym mogą tylko osobistości, obdarzone jakąś szczególną mocą. Jakim więc sposobem czynnik, będący sam przez się zmianą w ustroju religijnym stałby się tegoż podstawą. Jakim sposobem to, co było *par excellence* osobistem, stało się własnością ogólną i dziedziczną?

Jeżeli wyprowadzamy totemizm zbiorowy z indywidualnego, tem samem uznajemy tenże za instytucję starszą, winniśmy go tedy znaleźć u ludów, stojących na najniższym stopniu cywilizacji. Otóż wprost przeciwnie, u ludów australijskich najbardziej, jak wiadomo, w rozwoju spóźnionych, totemizm osobisty reprezentowany jest słabo i to w stanie jakby zarodkowym. Tylko czarownicy znają praktyki, wprowadzające człowieka w tajemniczy ów stosunek ze zwierzęciem — stosunek nie będący zresztą bynajmniej pokrewieństwem, tak jak odnośne praktyki nie wspólnego z kultem zbiorowym nie mają. Totem osobisty zaś największą rolę odgrywa u ludów Północnej i Zachodniej Ameryki, tam, gdzie totemizm zbiorowy jest już w stanie zupełnego upadku.

Okoliczności te wskazują więc stosunek totemizmu zbiorowego do indywidualnego w sensie odwrotnym niż to Frazer, Hill Tout i inni rozumieeli.

Całkiem odrębne stanowisko w kwestji wierzeń totemicznych zajmuje A. Lang. Podług niego totem jest przede wszystkim imieniem i fakt nadawania imion był zasadniczem i pierwotnem zjawiskiem¹⁾. Jak tylko ludzie zorganizowali się w grupy, każda z nich poczuła potrzebę rozróżniania w jakikolwiek sposób tych grup, z którymi była w kontakcie. W tym celu nadano im imiona, zapożyczając je u roślin i zwierząt, jako najłatwiej określić się dających gęstem i rysunkiem.

Ponieważ zaś, jak wiadomo, dla człowieka pierwotnego imię rzeczy lub istoty stanowi nierozzerwalną z niemi całość, przeto człowiek, który nosił imię zwierzęcia lub rośliny, zaczął uważać się za stworzonego z tej samej co i on materji i ułożył legendy o wspólnem z niemi pochodzeniu.

Zjawia się teraz pytanie, skąd w takim razie pochodziłby religijny charakter wierzeń i praktyk totemicznych, fakt bowiem, że człowiek uważa się za to samo, co zwierzę pewnego gatunku, nie tłumaczy bynajmniej, dlaczego gatunkowi temu przypisuje on własności cudowne, dlaczego wyobrażenie danego zwierzęcia otacza prawdziwym kultem religijnym.

Ze stanowiska Langá wprawdzie trudności owe nie następczają się wcale, twierdzi on bowiem wyraźnie, że totemizm nie jest religją, podobny pogląd jednakże stoi w oczywistej sprzeczności ze wszystkim co wiemy o totemizmie.

Cześć, którą członkowie rodu otaczają wyobrażenie swego totemu i narzędzia kultu, same praktyki tegoż, uroczysty akt spożywania ciała totemu — składają się na całość, noszącą charakter tak wybitnie religijny, że dowodzić go uważamy za zbyteczne.

Przechodzimy teraz z kolei do najnowszych w nauce poglądów na totemizm, do teorii E. Dürckheima, która nie poprzestając na spekulacjach myślowych, w każdym szczególe swoich dowo-

¹⁾ Social Origins.

dzeń powołuje się na szereg sumiennych obserwacji. Przytaczamy teorię tę w krótkości.

Członkowie rodu totemicznego otaczają czcią religijną wyobrażenie swego totemu, imię jego, zwierzęta i rośliny, należące do gatunku totemicznego, oraz narzędzia kultu; są to wszystko wcielenia siły totemicznej i bezosobowej obecnej zarówno w ludziach, zwierzętach, jak i w rzeczach, a jednocześnie stojące ponad nimi, siłą, jaką przedstawia każde skupienie społeczne.

Kiedy członek australijskiego rodu Kągura wyraża się o osobie, że jest tem samym co kangur¹⁾, to oczywiście niepodobna tego brać dosłownie. Tym sposobem chce on tylko powiedzieć, że w nich obu znajduje się jeden i ten sam pierwiastek. Pierwiastek ów pojmuje on w sposób materialistyczny jako siłę fizyczną, która przenikając jednostkę nieprzygotowaną na jej przyjęcie, sprowadza śmierć lub chorobę tejże²⁾.

Rzecz naturalna, że człowiek, stojący na najniższym szczeblu kultury, nie umie pojąć takich skryzalizować, że jednak tkwią w nim one nieświadomie, tego dowodzą poglądy, wyrażone już w sposób bardziej zrozumiały, a spotykane u ludów pokrewnych australijskim. Ludy Samoa, których religja zachowała wyraźne ślady totemizmu, wierzą, że bóstwo jest nieśmiertelne, podobnie jak gatunek zwierzęcia, będący jego wcieleniem.

Jest to więc ten pierwiastek święty, ta siła nieśmiertelna, niezależna od kształtu, w który się przyobleka. Zadajemy sobie z kolei pytanie, dlaczego między totemami znajdujemy w pierwszym rzędzie zwierzęta, następnie zaś rośliny?

Ród, czując konieczność zewnętrznej odznaki dźwiękowej w postaci imienia i wzrokowej w postaci godła, zwrócił się do świata zwierząt i roślin, jako najlepiej nadających się do wyobrażenia ich w rysunku i zróżniczkowanych dość wyraźnie, aby nimi oznaczać rody i ich późniejsze podziały. Ciała niebieskie nie przedstawiały już tej dogodności, nie nadawały się one do klasyfikacji. Zwierzęta przytem miały tę przewagę nad roślinami, że pierwotny człowiek jako rybak i myśliwy był z nimi

¹⁾ p. str. 18.

²⁾ p. str. 17 skutki spożycia zwierzęcia swego totemu.

w ciągłym kontakcie, a naturą swą są bardziej człowiekowi pokrewne.

Na zakończenie wywodów swych Dürckheim zwraca uwagę, że totemizm, jako jedna z najstarszych ze znanych dotąd form wierzeń religijnych, czyni wyłom w pewnych, szeroko uznawanych teorjach wogóle. Bardzo rozpowszechnionem mianowicie jest mniemanie, że najpierwszą pobudką twórczości wyobraźni w tym zakresie był lęk, owładający człowiekiem przy zetknięciu z otaczającym go światem, obawa przed żywiołami, grozą burzy, przed kłami i pazurami dzikiego zwierzęcia i t. p. Niezrozumiałe, a groźne potęgi przyrody wystawiano sobie jako bóstwa, które należało ułagodzić, uprawiając na ich cześć praktyki religijne.

W totemizmie nie znajdujemy żadnych faktów na usprawiedliwienie owej hipotezy. Widzieliśmy już, że ze znanych nam dotąd totemów, największa ilość należy do gatunku zwierząt niepozornych, słabych i całkiem nieszkodliwych. Jeżeli zaś idzie o stosunek do bóstwa totemicznego, to jest on całkowicie pozbawiony cech niedowierzania i obawy. Człowiek pierwotny nie widzi w bóstwach swych totemicznych istot szkodliwych i wrogich, których względy należy zaskarbić za wszelką cenę; przeciwnie są to jego przyjaciele, krewni, naturalni opiekunowie. Nie sąż to nazwy, które im nadaje? Nie wyobraża on sobie, aby istota boska, będąca przedmiotem jego kultu, znajdowała się gdzieś bardzo wysoko nad nim i przygniatała go swoją potęgą; przeciwnie, jest ona blisko niego i udziela mu szczególnej mocy. Więcej może jak w każdym innym okresie rozwoju, czuje człowiek bliskość pierwiastku boskiego, znajdującego się w bezpośrednim jego otoczeniu, oraz do pewnego stopnia w nim samym. Właściwością totemizmu jest też uczucie radosnej ufności, nie zaś strach i przygnębienie. Obrzędy kultu to śpiewy, tańce, różnego rodzaju przedstawienia (za wyjątkiem naturalnie rytuału pogrzebowego, Ponurego jak w każdej religii). Praktyki pokutnicze rzadko bywają okrutne, nawet obowiązkowe bolesne okaleczenia ciała podczas wtajemniczania nie mają charakteru okrucieństwa. Bogowie groźni i zawistni — to zjawisko z późniejszego okresu rozwoju religijnego.

Jak widzimy więc, sławna maksyma, „*primus in orbe deos fecit timor*“, zostaje do pewnego stopnia przynajmniej obalona.

Kończąc ten krótki przegląd teorii o pochodzeniu zjawisk totemicznych, dorzucamy tu jeszcze parę ogólnych spostrzeżeń co do samej natury totemizmu.

Do nagromadzonego już w wielkiej ilości materiału entograficznego, którym się posługiwali uczeni, przybywać będzie niewątpliwie coraz to więcej danych, które pozwolą wyświetlić niejedną zagadkę tej religijnej i społecznej zarazem instytucji. W każdym bądź razie posiadamy dostateczną już ilość wiadomości o totemicznych rodach australiskich, aby niektóre spostrzeżenia mózdz uważać za zupełnie już ostateczne. I tak: w świecie zjawisk totemicznych niezaprzeczenie pierwszorzędną rolę odgrywają zwierzęta, stanowią one olbrzymią większość wśród zebranych dotąd totemów. Jest to powodem, że niektórzy uczeni, między nimi Tylor i Wundt uważają totemizm za pewną odmianę czci zwierząt. Kategorycznie zaprzecza temu Dürckheim; twierdząc, że zwierzę totemiczne uznawane jest przez członka rodu niemal za równą sobie istotę, że czcżą religijną otoczone jest więcej wyobrażenie totemu niż samo zwierzę, tak jedno zaś, jak i drugie jest tylko wcieleniem wyższego pierwiastku boskiego.

Nasuwa się jednak pytanie, czy owa poufałość w stosunku człowieka do swego bóstwa nie jest wogóle cechą, charakteryzującą pierwotne zjawiska religijne; wszak w przytoczonym powyżej ustępie Dürckheim sam je wyraźnie podkreśla, zaznaczając przytem stanowczo religijny charakter wszelkich obrzędów totemicznych. Prawda, że podług niego, przedmiotem czci religijnej jest właściwie samo wyobrażenie totemu, jego symbol, czy to pod postacią godła, czy imienia. Ależ w takim razie o każdej religii dałoby się powiedzieć to samo, symbolika bowiem odgrywa pierwszorzędną rolę we wszystkich obrzędach kultu; bez symbolu stają się one prawie niemożliwe do wykonania. Koło wyobrażenia kangura skupiają się tak samo praktyki kultu rodu Kangura, jak naprz. obrzędy kultu Zeusa koło jego posągu. Nie idzie więc wcale zatem, aby sam kangur miał być czczony mniej niż jego wyobrażenie i jest to tylko właściwość natury ludzkiej, że symbol religijny; skoro się tylko pojawi utożsamiany jest

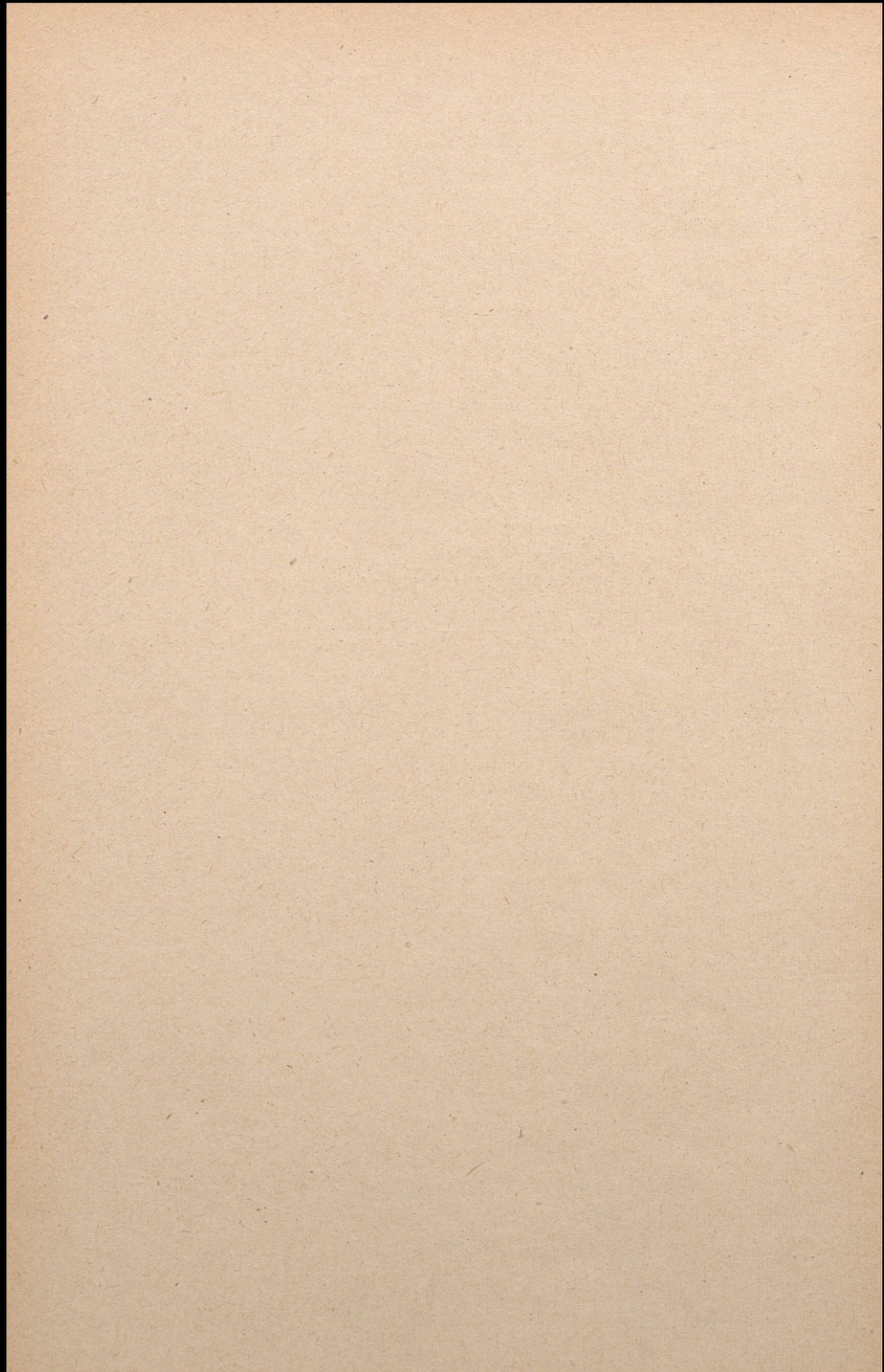
wnet z istotą, którą wyobraża. Zapewne, im bardziej rozwinięta jest religja, im wyższy jest poziom duchowy, tem wyraźniejsza staje się świadomość właściwej wartości symbolu, wszędzie jednak spotykamy się z tem zjawiskiem, że wyobrażeniu istoty świętej przypisuje się również cechy świętości.

Rola więc, jaką odgrywa w totemizmie wyobrażenie zwierzęcia, nie jest bynajmniej specjalną religji tej właściwością i cześć religijna, którą otoczony jest symbol, nie wyklucza bynajmniej czci samego zwierzęcia. Jeżeli totemizmu nie będziemy utożsamiać z zooteizmem, to w każdym razie należy przyznać, że oba te zjawiska stoją bardzo blisko siebie i bodaj czy nie na jednym wyrosły gruncie.

Nazwę zooteizmu, (terjomorfizmu, czci zwierząt) nadawano dotąd całemu szeregowi zjawisk, całkiem nierozróżniczkowanych, ujętych w sposób chaotyczny. Badania w tej dziedzinie większą właściwie zwracały uwagę, jakie zwierzę było lub jest czczone przez jakiś szczep lub plemię, niż jakie są szczególne czci tej znamiona. Totemizm zaś ukazał nam odrazu specjalne cechy stosunku człowieka do zwierzęcia, jako to w pierwszym rzędzie przekonanie o pokrewieństwie, łączącym ród z pewnym gatunkiem zwierzęcia, zapożyczenie od tegoż imienia, jako zbiorowej nazwy rodowej, rytualne spożywanie ciała totemu, dalej zaś różne obrzędy kultu, łączące rzekomo członków rodu z ubóstwianem zwierzęciem. Cokolwiekby się jednak nie powiedziało o samej istocie wierzeń totemicznych, czy uważać będziemy zwierzę, jako wcielenie dusz przodków, czy też jako wcielenie wyższej siły nieśmiertelnej obecnej w rodzie, jako w skupieniu społecznym, w każdym razie jest ono, podobnie jak w zooteizmie bezpośrednim przedmiotem czci religijnej. Kto wie, czy wszystkie zjawiska, objęte nazwą zooteizmu nie są szczytkami wierzeń totemicznych. Obecnie zdajemy sobie głównie sprawę z ich różnic; przy stwierdzeniu podobieństwa, które w wielu razach występuje tak w wierzeniach, jak i w praktykach kultu, dałaby się zapewne odnaleźć jnić, łącząca obie kategorie zjawisk.

CZĘŚĆ II-ga.

Przeżytki totemizmu w Polsce.



1. Pierwotna organizacja społeczna.

Podstawą budowy społecznej Polski przedhistorycznej był ród. W okresie piastowskim organizacja rodowa chyli się ku upadkowi, w XII wszakże wieku spoiwość jej zostaje jakby na nowo wzmocnioną przez napływające z Zachodu herby; właściwości ustroju rodowego utrzymują się aż do wieku XV, pamięć zaś przynależności rodowej utrwała się nazawsze w godłach i zawołaniach.

Organizacja rodowa przedstawia się w sposób następujący: nazwą ród określano grupę społeczną, której członkowie używali wspólnego zbiorowego imienia, będącego jednocześnie hasłem bojowym, oraz wspólnego godła, między sobą zaś przestrzegali pewnych określonych zobowiązań i przywilejów.

Jakkolwiek między współrodowcami istniało poczucie pokrewieństwa, to jednak trudno orzec, czy przekonanie owe uzasadnionem było istotnie węzłami krwi, łączącymi wszystkich członków rodu, czy też wynikało ono raczej z używania jednego i tego samego zbiorowego imienia. Zdaje się jednak, że zasadniczym zjawiskiem była tu wspólność imienia, w XIV wieku bowiem, kiedy istnieje jeszcze między współrodowcami poczucie prawno-ekonomicznej łączności, spotykamy jednak przykłady wnikania jednego rodu w drugi. Tak naprz. ród Pałuków wszedł do rodu Starzów—Toporczyków ¹⁾, ród Drużynitów do rodu Śreniawitów ²⁾. Od chwili więc połączenia się tych rodów ludzie obcy sobie zu-

¹⁾ W. Semkowicz. Ród Pałuków.

²⁾ J. w. Drużyna i Śreniawa.

pełnie, zaczęli uważać się między sobą za współrodowców, używać wspólnego imienia i godła.

Charakterystyczne cechy wewnętrznej organizacji rodowej wyrażały się we wspólności majątkowej, w odpowiedzialności moralnej i w prawie o zawieraniu małżeństw, w sposób następujący.

1. Co do wspólności majątkowej. Wspólną własność całego rodu stanowiła ziemia. Ród wyznaczał udziały dla poszczególnych członków, zarządzał zbiorami i zapasami¹⁾. Jeszcze w XIII wieku, jednostka nie mogła dokonać alienacji dóbr bez zgody współrodowców, tym ostatnim zaś w razie sprzedaży majątku rodowego przysługiwało prawo retraktu, czyli wykupu pozbytej ziemi wedle tak zw. prawa bliższości²⁾. Wymagano również pozwolenia krewnych na zamianę dóbr i na darowizny. W razie, jeśli który z współrodowców zaprotestował przeciwko transakcji już dokonanej, następowało unieważnienie aktu³⁾.

2. Co do odpowiedzialności moralnej. Ród odpowiadał za wszelkie czyny jednostek, jak i za przyjęte przez nich zobowiązania. W razie, jeśli jeden ród skrzywdził drugi, a nie chciał dobrowolnie krzywdy wynagrodzić, przychodziło do walki, która miała na celu odwet za tę krzywdę. Zwłaszcza zdarzało się to w razie zabicia lub zranienia członka rodu, a wtedy walka rodów nosiła miano „krwawej zemsty“. Ród solidarny, uważał każdą krzywdę jednego z członków za krzywdę całego rodu⁴⁾.

3. Co do prawa o małżeństwach. Ponieważ nie zawierano związków małżeńskich w obrębie własnych rodów, lecz kojarzono się z obcymi⁵⁾, przeto istnieć musiał z pewnością zakaz, wzbraniający zaślubiać członków swego rodu.

Widzimy, że strona społeczna organizacji rodowej w Polsce nie różniła się zasadniczo od ustroju totemicznych rodów australijskich i amerykańskich. I tu i tam, występują jako czynniki wzajemnej solidarności współrodowców: używanie jednego i tego

¹⁾ S. Kutrzeba. Historia Ustroju Polski w zarysie.

²⁾ W. Semkowicz. Drużyna i Sreniawa i Ród Pałuków.

³⁾ Hube. Prawo Polskie w XIII wieku.

⁴⁾ Kutrzeba. Op. cit.

⁵⁾ W. Semkowicz. Nagana i Oczyszczenie.

samego zbiorowego imienia, władanie majątkiem, jako wspólną własnością całego rodu, odpowiedzialność moralna wszystkich członków za jednego, prawdopodobnie też i zasada egzogamji.

Pewną analogję możemy też przeprowadzić odnośnie stanowiska kobiety w pierwotnym ustroju polskim i w rodzie totemicznym. Według wszelkiego prawdopodobieństwa, w pierwotnych społeczeństwach kobieta miała pod względem prawno-ekonomicznym, stanowisko uprzywilejowane w stosunku do późniejszych okresów; w totemizmie wyraziło się ono w dziedziczeniu totemu, w linii macierzystej. Coś podobnego spotykamy i w naszej organizacji rodowej. W. Semkowicz zwraca uwagę na fakt, że pierwotnie imiona osobowe były wyłączną własnością pewnych rodów; imiona te nazywa on agnacyjnymi, gdyż dziedziczyły się po mieczu. Była wszakże kategoria imion kognacyjnych, które przechodziły z rodu do rodu przez kobiety; tak naprz. Bolesław Chrobry odziedziczył swe imię po dziadku macierzystym, w podobny sposób przeszło też imię Zbylut z rodu Pałuków do rodu Leszczyków¹⁾. W odleglejszej przeszłości zjawisko owo mogło być ogólne, porównyując bowiem polskie prawo zwyczajowe z wcześniejszego i późniejszego okresu, widzimy wyraźnie odbieranie kobiecie przysługujących jej przywilejów. I tak w XIII wieku żona była pełną właścicielką swego posagu, mogła nim dobrowolnie rozporządzać. W XIV wieku prawo to już nie istnieje²⁾.

Rody, osiedlając się zajmowały prawdopodobnie zwarte terytorja, tworząc tak zw. gniazda rodowe. W. Semkowicz ustala gniazdo rodu Drużynitów nad rz. Raabą i stwierdza, że na Mazowszu jeszcze wieku XV istniało poczucie związku pokrewieństwa rodowego z zasiedleniem wspólnego terytorjum. Świętosław z Szestrzyna w zapisce sądowej powołuje się na świadectwo Wielisława, wójta suchodolskiego, z którym był „de una progenie, vulgariter jednego gniazda“. Tamten zaś zaprzecza „quod esset vulgariter gniazdnik, vel jedna dzielnica“³⁾.

¹⁾ Semkowicz. Ród Pałuków.

²⁾ Hube. Prawo Polskie z XIII wieku i Statut Wiślicki.

³⁾ Semkowicz. Drużyna i Sreniawa. Kw. Hist. T. XIV.

Wogóle pierwiastek łączności terytorjalnej musiał być już rozwiniętym w Polsce w epoce przedchrześcijańskiej, jakkolwiek okres ten nazywamy okresem ustroju rodowego. Balcer przypuszcza, że między owym najniższym szczeblem organizacji pierwotnej, jakim był ustrój rodowy, a wytworzeniem się monarchji piastowskiej istniały pewne pośrednie ogniwa organizacyjne, wyższe ponad związki rodowe t. j. państewka plemienne. W IX w. istniał Ks. Wiślan, geograf zaś bawarski w drugiej połowie IX w. rozróżnia wyraźnie od siebie, Wiślan, Ślęzan i Łęczycan. Były to więc zapewne skupienia plemienne!).

2. Zawołania, jako wyraz kultu rodowego.

Widzieliśmy już, że życie religijne ludzkości rozwija się współzrędnie z ustrojem społecznym; równocześnie z zanikaniem pewnych ugrupowań społecznych, zacierają się też kształty wierzeń, im towarzyszących, aby ustąpić miejsca innym, bardziej do nowych form bytu przystosowanym zjawiskom. Kiedy więc organizacja rodowa przechodzi w plemienną, wówczas w miejsce wielkiej ilości bóstw rodowych, zjawiają się mniej liczne, lecz szerzej władzę swą rozpościerające, bóstwa plemienne.

Hypotezie Balcera co do istnienia w Polsce, w okresie przedpiastowskim państewek plemiennych odpowiadałaby w zupełności cześć bóstw takich, jak Światowida, Radegasta, być może Trygława i innych. O Światowidzie mówi Helmold, że był to bóg „skuteczniejszy od innych, przed którego obliczem reszta bożków tylko półbożkami być się zdawała.“ Do świątyni Arkony i Retry, sąsiednie szczepy odbywały pielgrzymki dla złożenia ofiar na cześć Światowida i Radegasta. W okresie więc przedchrześcijańskim istniał kult bóstw plemiennych, dość już rozwinięty i zorganizowany, aby usunąć w cień bóstwa rodowe.

¹⁾ Balcer. O kilku kwestjach spornych z historii ustroju Polski. Rozpr. Wydz. Hist. Filoz. T. XXI.

Mimo to jednak ród w tej postaci, w jakiej widzimy go już w epoce Polski historycznej, chrześcijańskiej dostarcza nam pewnych spostrzeżeń, na zasadzie których możemy, a priori przypuszczać, że istniał niegdyś kult, właściwy każdej grupie rodowej. Uderza nas mianowicie zjawisko, że każdy wybitniejszy ród rycerski ma swoją własną dewocję, skierowaną ku jednemu ze świętych. Ród stawia kościoły i zakłada klasztory (pod wezwaniem swego patrona, imię zaś jego, nadawane jako imię chrzestne, przechodzi z pokolenia w pokolenie.

W. Semkowicz, zwracając uwagę na ten fakt¹⁾, dodaje następującą uwagę: „genezy tego kultu szukaćby należało prawdopodobnie jeszcze w dobie pogańskiej, kiedy to rody czciły swoich wielkich przodków, w których widziały opiekunów i patronów, wcielenie idei rodowej... Z przyjęciem chrześcijaństwa zmieniła się tylko forma, odpowiadająca nowym pojęciom religijnym, treść została niezmienną. W miejscu dawnych kontyn pogańskich, stanęły chrześcijańskie świątynie i klasztory, miejsce pogańskich kultów rodowych zajął kult świętych chrześcijańskich“.

Rzecz oczywista, że bezpośrednich śladów kultu rodowego niepodobna byłoby odnaleźć w epoce obecnej, tak odległej od samego ustroju rodowego. Pośredniemi jednak dla nas wskazówkami są te pozostałości form rodowych, które dziś jeszcze żyją w pamięci naszego narodu i stanowią jedną z zewnętrznych oznak łączności żyjących pokoleń z przodkami z doby prawniku

Mamy tu na myśli zbiorowe imiona rodów.

Wiemy, jak ważną rolę odgrywa imię u ludów pierwotnych²⁾. Nie jest ono tylko praktycznym odróżnieniem jednego osobnika od drugiego, lecz stanowi niejako integralną część istoty tegoż. Podobny pogląd tkwił również w umysłowości naszych przodków. W epoce, kiedy wilk był jeszcze na naszej ziemi zwykłym, a zarazem groźnym zjawiskiem, lud niechętnie wymawiał jego imię, obawiając się, że tym sposobem ściągnie nieproszonego gościa. Wierzono więc w jakiś tajemniczy pierwiastek, łączący daną istotę z jej imieniem. Do dzisiejszego dnia zresztą kwestja imie-

¹⁾ Ród Pałuków.

²⁾ Por. str. 21 i 22.

nia i nazwiska posiada duże znaczenie; o ileż większem musiało ono być w epoce odległej przeszłości. Przyczyna, dla której ród obierał sobie tę, a nie inną, zbiorową nazwę, była zarazem jednym z pierwiastków jego światopoglądu. dlatego też geneza imion rodowych jest dla nas kwestją pierwszorzędną wagi.

Zbiorowe nazwy rodów doszły do naszej świadomości pod postacią zawołań, czyli proklam, towarzyszących godłom heraldycznym jako ich nazwy, obie więc te instytucje: zawołania i średniowieczne herby rycerskie, które heraldyka nasza całkowicie ze sobą pomieszała, musimy rozpatrywać razem, przyczem same znamiona herbowe mieć będą dla nas wartość tylko o tyle, o ile przedstawiają jakiś związek z ustrojem społecznym z epoki przedchrześcijańskiej.

Ponieważ w najstarszych pracach heraldycznych, tak w Długosza „*Insignia seu clenodia regis Poloniae*“, jak i w „Herbarzu Rycerstwa Polskiego“ Paprockiego, zawołania figurują jako nazwy herbów, przeto długi czas jedynie jako takie były traktowane. Z czasem jednak zauważono pewną anomalję; oto nazwa herbu oznacza nieraz zupełnie co innego, niż znamię heraldyczne, do którego się odnosi, zawołanie np. sokola towarzyszy godłu herbowemu, przedstawiającemu na tarczy dzika, nad tarczą pół czarnego niedźwiedzia. Z drugiej zaś strony niezrozumiałem jest, dlaczego kilka zawołań odnosi się nieraz do jednego i tego samego herbu; tak np. z jednym i tem samym godłem związane są zawołania Jastrzębiec i Boleszyc, podobnie Łady i Mancz, Prus, Wilczekosy i Nagody i t. d. Jest to wyraźną wskazówką, że zawołań nie można uważać za integralną część herbu, lecz należy je traktować jako samodzielne zjawisko.

Zawołania odnoszą się właściwie do dwojakiego rodzaju zjawisk. Są one 1) nazwą rodową, 2) hasłem bojowem.

Jako zbiorowe imię jest ono wspólne wszystkim członkom grupy rodowej. Wszyscy współkolejnotnicy Jastrzębca nazywają się Jastrzębcy, Starego Konia—Stare Konie, Lisa — Lisowie i t. d.

O zawołaniu jako o hasłem bojowem spotykamy u Paprockiego takie charakterystyczne ustępy.

„O Toporze, który dla dawności od wszystkich historyków ma nazwanie Starża. To nam i proklamataie, które dla przygód

przy zakładaniu wsi, albo i miasteczek, zostawiły. A chociaż i drugie od kilku set lat z opieki tej familji wyszły, tedy się jednak ta pamiątka czasu gwałtów jakich okazuje, gdy się nawołują do gromady: „Starża, starża, albo stary koń wołają“...

W innem miejscu ta sama informacja powtórzona jest jeszcze wyraźniej.

„Gdy na gwałt wołają we wsiach starodawnych, Tyńcowi należących, tedy krzyczą Starża, Starża, albo stary koń, stary koń“!

A oto znów wzmianka równie charekterystyczna, tycząca się zawołanie Połukoza. Szlachcic, Paweł Wilski, zabił sługę Stanisława Ligęzy, podczaszego królowej węgierskiej Izabeli. Za to miał być ukarany śmiercią, odwołał się jednak do prawa polskiego, stawiającego życie szlachcica ponad życie chłopca, na żądanie zaś udowodnienia szlachectwa swego herbem, tak odpowiedział: nie wiem jako go malują, ale gdy na wsi na gwałt wołają, tedy go pomieniają: „Półkoza, Półkoza“. Po tych słowach zabójca został zaraz uwolniony, okazało się bowiem, że należy do tego rodu, co i obrażony przez niego Ligęza.

Powyższy ustęp, stosujący się zarówno do herbu jak i zawołania, nasuwa na myśl analogję, zachodzącą między temi urzędzeniami. Czemu był herb dla oka, jako zewnętrzna oznaka przynależności rodowej, tem zawołanie dla ucha w epoce niskiej kultury i słabo lub wcale nierozwiniętej techniki rysunkowej. Było zaś w owym czasie zawołanie czynnikiem spoiwości rodowej niemniej ważnym od herbu, skoro jeszcze za czasów Pa-prockiego, w wieku XVI, w okresie, w którym zawołania pomieszały się niemal całkowicie z herbami zdarzył się jednak fakt, że nie herb, jako godło malowane na tarczy, lecz zawołanie jako hasło bojowe rodu, hasło, wzywające do wspólnej obrony i wzajemnej pomocy, istniało w świadomości u niektórych ludzi.

Kwestja genezy zawołań i epoka ich powstania jest dla nas kwestją pierwszorzędną. Wywołała ona wiele sporów w nauce i do dziś dnia pozostało nierozstrzygniętem, czy zawołania starsze są od herbów, czy też równocześnie z nimi się zjawiły.

W. Semkowicz w jednej z dawniejszych prac swoich ¹⁾ przyznaje, że zawołania są pochodzenia o wiele od herbów starszego. „Wszyscy badacze starożytności, powiada on, zgadzają się w tym względzie, że początek zawołań szlacheckich sięga czasów prawięku“. W ostatnich wszakże czasach pogląd prof. Semkowicza uległ zmianie, zwłaszcza w stosunku do zawołania, jako do hasła bojowego, stanowisko jego bowiem względem zawołania, jako nazwy rodowej nie jest ściśle określone. I tak w pracy p. t. „Uwagi metodyczno-krytyczno nad pochodzeniem i rozsiedleniem rycerstwa polskiego wieków średnich“, zaprzecza on wyraźnie, żeby zawołania miały istnieć już w epoce przedhistorycznej, a to na zasadzie, że zjawiają się one dopiero w źródłach z XIII w. Zestawmy argument ten ze spostrzeżeniem, dokonanym w innej pracy ²⁾, tegoż uczonego odnośnie nazw rodowych, spotykanych w najdawniejszych źródłach. Zwraca on mianowicie uwagę na fakt, że imiona osobowe, zwłaszcza słowiańskie, były wyłączną pewnych rodów własnością. Jeżeli np. mowa o Goworku, to wiemy, że tu mowa o reprezentacie rodu Werszowców, w Ottonie lub Niemście poznajemy odrazu Toporczyków i t. d. W początkach XIII wieku, imiona straciły cechę wyłączności rodowej i stąd coraz częściej w XIV i w XV w. spotykamy się z określeniem rodu za pomocą jego proklamy. Na ogół jednak częściej spotykamy się w źródłach średniowiecznych, tylko z imionami poszczególnych jednostek, których rody są nam nieznane. Nazwy zaś rodowe przytaczane są z okazji jakichś zbiorowych wystąpień, jak spisek Nałęczów w Kronice Wielopolskiej, udział Pałuków w zamieszkach 1383 r. u Janka z Czarnkowa lub też w dokumentach i zapiskach sądowych, wzmiankujących o sporach między całymi rodami, jak między Grzymalitami, a Janinami w 1376 r. Ładami, a Ciołkami w 1446 r. etc.

Bezpośrednim wnioskiem, nasuwającym się z powyższego spostrzeżenia jest ten, że jeżeli w najstarszych, z przed XIII w. pochodzących źródłach nie spotykamy zawołań, jako zbiorowych nazw rodowych, to jedynie dlatego, że osobniki, o których mowa

¹⁾ Drużyna i Śreniawa.

²⁾ Ród Pałuków.

w tych dokumentach, określano wyłącznie imieniem osobistem. Jeżeli jednak prof. Semkowicz twierdzi, że proklamy z XIV i XV wieku nie pochodzą z dawniejszej, niż herby epoki, to słowa jego należy rozumieć o tym sensie, że albo rody nie miały swoich zbiorowych nazw, albo też, że rody porzuciły gromadnie dawne swe imiona, aby przybrać nowe.

Otóż tak jedna, jak i druga hipoteza jest całkowicie nie do przyjęcia. Nie spotykamy w historii takiego przykładu, aby jakakolwiek grupa społeczna nie miała swojego imienia. Gens rzymski, klan szkocki, ród australijski i amerykański, wszystkie te skupienia społeczne, mają swoje zbiorowe nazwy. Obranie sobie nazwy było przecież rzeczą konieczną, choćby ze względów praktycznych dla odróżnienia jednej grupy od drugiej.

Tak samo niepodobna przypuścić, aby rody gremjalnie zmieniały swoje imiona. Wobec roli, jaką odgrywało imię w pierwotnych pojęciach, musimy uznać, że fakt taki sprzeciwiałby się najbardziej podstawowym właściwościom natury ludzkiej.

Zresztą w jednej z najświeższych prac swoich „Zawołania jako, hasła bojowe“¹⁾ pr. Semkowicz przyznaje, że stare rody rycerskie mogły mieć jakieś zbiorowe nazwy, któremi odróżniały się od innych „a jak dawne znaki rozpoznawczo—własnościowe dostarczyły znacznego kontyngentu do formowania herbów, tak dawne nazwy rodów mogły dostarczyć tematów do tworzenia haseł bojowych“. A o to też nam głównie chodzi. Zawołania jako hasła bojowe i epoka ich powstania, jakkolwiek przedstawiają się jako bardzo ważna kwestja, nie są jednak z punktu widzenia kultu rodowego czynnikiem tak doniosłym jak nazwy rodowe. Te bowiem, jak to już zaznaczyliśmy, odgrywają pierwszorzędną rolę w życiu pierwotnych ludów i w samym już wyborze takiego a nie innego imienia tkwi zasadniczy pierwiastek pewnego światopoglądu. Dlatego też raz jeszcze zaznaczamy, że posiadanie przez rody wspólnych imion w epoce Polski przedhistorycznej uważamy nie tylko za możliwość, lecz i za konieczność. W okresie Piastowskim organizacja rodowa chyli się już ku upadkowi w walce z władzą księżęcą; czyż można przypuścić,

¹⁾ Spraw. Ak. Um. T. XIX № 3.

że wtedy dopiero rody zaczęły sobie nadawać nazwy? Wszak zasadnicze czynniki, wschodzące w skład jakiejś instytucji zjawiają się nie pod koniec jej istnienia, lecz w początkowym okresie jej rozwoju.

Nie jest wprawdzie wykluczonem, że jeszcze w XI, XII, XIII w. przy rozczłonkowywaniu się rodów powstawać mogły nowe zawołania jako nazwy dla podrodów; byłoby to w każdym razie zjawisko drugorzędne i pochodne, zasadniczo zaś biorąc, początek zawołań jako nazw rodowych tkwi w epoce zjawienia się samych rodów t. j. w epoce o wiele starszej niż herby.

Wspomniemy jeszcze o zawołaniu jako o hasła bojowem. Tu już zupełnie stanowczo pr. Semkowicz twierdzi, że zawołanie jako okrzyk bojowy zjawilo się równocześnie z herbami, a to na zasadzie analogji, jaką przedstawiają nasze godła i hasła bojowe z podobnemi urządzeniami na Zachodzie. Między hasłami, których tam również używają wszyscy współkrajotnicy znajdują się, podobnie jak i u nas, proklamy topograficzne, osobowe, symboliczne i herbowe. Tym ostatnim, będącym określeniem herbów jak: *la tourelle*, *les corbeaux*, *les barres* mają odpowiadać nasze zawołania Lis, Wężyk, Stary Koń.

Równocześnie jednak sam autor jest zdania, że z podobieństwa, zachodzącego między temi urządzeniami, nie wynika, aby zachodnie hasła bojowe miały wpływ na kształtowanie się naszych proklam. Dowodzi ono tylko, że zjawily się one na wspólnem podłożu wojskowych ugrupowań i podziału na chorągwie.

Ależ okoliczność, że zawołaniem Lis, Wężyk, Stary Koń zwoływali się współchorągiewnicy nie wyklucza zupełnie możliwości, że zwoływali się niem również współrodowcy w epoce starszej od urządzeń chorągiewnych, a przytem na jakiej zasadzie można twierdzić że zawołania te są określeniem herbów, kiedy daleko prawdopodobniejszym wydaje się fakt, którego możliwość dopuszcza zasadniczo sam pr. Semkowicz, a mianowicie, że starodawne imię rodowe wpłynęło na ukształtowanie się hasła i godła? Jastrzębców, Lisów, Starych Koni spotykamy już w zaraniu naszych dziejów jako potężne, rozrośnięte rody. Początkiem organizacji swojej sięgały one z pewnością daleko wstecz.

Z tychże samych odległych czasów pochodzą ich nazwy rodowe, które znalazły swój oddźwięk w hasle bojowym.

Nic dziwnego, że hasło bojowe doszło do naszej świadomości jako zew chorągiewny, skoro z dawniejszych czasów nie posiadamy żadnych źródeł. Natomiast musimy tu zrobić uwagę analogiczną do spostrzeżenia odnośnie imion rodowych: ród od początku powstania swego musiał mieć okrzyk, którym zwoływali się wszyscy jego członkowie wrazie niebezpieczeństwa i potrzeby wzajemnej obrony. Skoro zaś organizacja rodowa przetrwała w Polsce dłużej niż gdziekolwiek, skoro jeszcze pod Grunwaldem widzimy współrodowców skupiających się pod jedną chorągwią, zupełnie naturalnem byłoby, że starodawne hasło rodowe stało się bojowym okrzykiem chorągwi.

Jak to już jednak zaznaczyliśmy, zawołanie jest dla nas ważnem przedewszystkiem jako nazwa rodowa. Zachodzić tylko może wątpliwość, które mianowicie zawołania uznać należy za najstarsze, tam zwłaszcza, gdzie mamy do czynienia z kilku proklamami, związanemi z jednym i tym samym herbem. Otóż tu służą nam do pewnego stopnia za wskazówkę same wyobrażenia herbowe. Zwraca mianowicie naszą uwagę ta okoliczność, że wiele godeł składa się z 2 części: wyobrażenia, umieszczonego na tarczy i nad tarczą, przyczem zdarza się czasem, że oba te znaki są co do treści swej identycznie te same, herb np. Ciołkowie przedstawia wołu na tarczy i nad tarczą, herb Ślepowron wygląda tak: na tarczy Kruk, trzymający pierścień (pod nim krzyż z podkową) nad tarczą takiż Kruk; lub też każdy znak jest inny i w tym wypadku znamię, umieszczone nad tarczą zgodne jest przeważnie w treści swej z zawołaniem, towarzyszącem herbowi, tak np. herb o zawołaniu Jastrzębiec wyobraża na tarczy podkową i krzyż, nad tarczą jastrzębia, herb o zawołaniu Lisowie ma na tarczy strzałę, nad tarczą lisa, Połukoza — na tarczy oślą głowę, nad tarczą — pół kozła.

Wyobrażenie, znajdujące się nad tarczą, ma więc dla nas specjalne znaczenie, jako przedstawiające tak wyraźny związek z zawołaniem.

U Paprockiego spotykamy zupełnie jasną wskazówkę co do pochodzenia owych znaków. W opisie herbu Jastrzębiec znajdu-

jemy, co następuje: „ten klejnot dlatego ma to nazwisko Jastrzębiec, że przodkowie jego nosili tego ptaka za herb jeszcze in paganismo. Potem, gdy potomek jego wynalazł podkowy, a znaczną posługę uczynił za chrześcijańskich monarchów, poraził nieprzyjaciela gwałtownego, tak jako masz o tem w gnieździe cnoty, podkową i krzyż za herb otrzymał“. „Ten tedy starodawny klejnot, którego używali, *w hełm podnieśli*“.

Jeżeli wiadomość o wynalezieniu podków nie zastępuje na wiarę, to informacja o „wyniesieniu w hełm“ (to znaczy w górę nad tarczę), starodawnej odznaki jest zupełnie prawdopodobną, należy ją tylko zrozumieć we właściwy sposób. Paprocki, żyjąc w epoce pełnego rozwoju instytucji heraldycznej, zamiast o zawołaniu mówi o herbie i klejnocie. Nie jest wprawdzie wykluczonem, że przodkowie nasi z epoki pogańskiej mieli jakieś wyobrażenia rysunkowe, jako odznaki spoistości rodowej, daleko prawdopodobniejszem jest wszakże, że rody miały tylko dźwiękowe symbole, t. j. imiona i hasła bojowe. Ród Jastrzębców otrzymawszy herb, właściwy średniowiecznej instytucji rycerstwa, pod postacią podkowy i krzyża, umieścił znak ten na tarczy, nad tarczą zaś postawił jastrzębia, jako wspomnienie starodawnego symbolu rodowego, wspomnienie zbiorowej nazwy i bojowego hasła.

Paprocki podaje nam jeszcze kilka podobnych faktów „Jan Zamoyski, kanclerz koronny przyjął do swego herbu rotmistrza pieszego, Łukasza Sernego za zasługi. Tenże, mając to sobie za zaszczyt, Jelitę, t. j. trzy włócznie na przedniejszym miejscu położył, a swój ojczysty w hełm podniósł“. „Tenże hetman przyjął do herbu Stanisława Pacholowickiego, pisarza, jego ojczysty herb, który, z przodków swoich miał, do hełmu podniósłszy“.

W powyższych wprawdzie wypadkach ojczystem godłem, wyniesionem nad tarczę jest już może właściwe znamie heraldyczne, w każdym bądź razie mamy tu dowód, że część godła, umieszczana nad tarczą, wyobrażała jakąś starszą odznakę rodową.

Toż samo wynika z pewnego ustępu kroniki Długosza, dotyczącego się nadania Florjanowi Szaremu przez Władysława Łokietka herbu Jelita. Długosz twierdzi wyraźnie, że ród Szarego posługiwał się starodawną nazwą „*abrogato vetusto*“, Koźlarogi,

w bitwie zaś pod Płowcami otrzymał „*novum proclama*“ Jelita¹⁾. Otóż w herbie Koźlarogi cz. Jelita, częścią herbu nad tarczą wyniesioną jest pół rogatego kozła. Florjan Szary więc, prawdopodobnie jak Jastrzębiec, otrzymawszy odznakę herbową, umieścił nad nią wyobrażenie starodawnej nazwy rodowej.

Mamy też, jak wspomnieliśmy, pewną ilość herbów z jednakowym wyobrażeniem na tarczy i nad tarczą. Znaczy to, że treść owego godła zaczerpniętą została wyłącznie z tradycji rodowej, powtórzenie zaś wyobrażenia nad tarczą, miało na celu silniejsze zaakcentowanie pochodzenia herbu.

Dochodzimy więc do wniosku, że duża ilość godeł herbowych, zawiera w sobie pamiątkę przedhistorycznej przeszłości.

Ciekawe w tym kierunku spostrzeżenie zrobił K. Potkański o herbie Dęboróg, przedstawiającym poroże jelenie w pniu dębowym. W nadaniu Waldemara, margrabiego brandeburskiego dla klasztoru Cystersów w Ziemsku, znajdujemy pod r. 1312 wzmiankę o rogu jelenim jako o znaku granicznym „...*usque ad pinum directe in qua est cornu cervi* (Kod. Dypl. Wielkopolski T. II № 958) Paprocki zaś przytacza o herbie Dęboróg następującą legendę: Pewien łowczy Zygmunta Augusta znalazł na polowaniu rogi jelenie, wrosłe w dąb. Królowi tak się to podobało, że łowczego uszlachcił i dał mu za herb wyobrażenie owych rogów.

Posługiwanie się rogami jelenia jako znakiem granicznym zestawia Potkański z kamieniami ze „stopką“, o których wspominają często dokumenty z XV i XVI w., i ze zwyczajem praktykowanym jeszcze w YIV w. obchodzenia bosu granic. Zwyczaj ten był podług autora związany z kultem ziemi²⁾.

Wracamy jednak do genezy samych zawołań. Czem kierował się ród, obierając sobie zbiorowe imię i hasło bojowe? Jak wiadomo istnieją w tej kwestji dwie zasadnicze teorie.

¹⁾ Prawdopodobnie zaszła tu pomyłka. Jelita była zapewne nie proklama lecz herbem. Pojęcie zawołania i herbu pomieszały się ze sobą w Wielkopolsce przy końcu XIV wieku, w Małopolsce mniej więcej w połowie XV w. Semkowicz. Nagana i Oczyszczenie.

²⁾ Lud T. X str. 447. Znaki graniczne.

Podług Małeckiego proklamy są pochodzenia topograficznego, t. zn. że ród brał zawołanie od nazwiska swej głównej i pierwotnej osady, za dowód czego służy fakt istnienia na całym obszarze Rzplitej polskiej wielkiej liczby wsi o nazwach jednobrzmiących z zawołaniami¹⁾. Piekosiński natomiast, przyjmując istnienie pewnej ilości proklam pochodzenia topograficznego, stara się jednocześnie udowodnić, że największa część zawołań bierze początek od imion osobistości, uważanych za protoplastów rodowych²⁾.

Każdy z tych wywodów możemy przyjąć odnośnie zawołań pewnej kategorii. Zawołania np. Doliwa, Dołęga są z pewnością pochodzenia topograficznego, w brzmieniu swoim bowiem zachowały one nie tylko nazwy czoł, stolic rodów, lecz i wspomnienie zwolowywania współrodowców do tychże miejscowości: do Liwa, do-Łęga³⁾. Zawołanie znów takie jak np. Boleszczyk pochodzi najwyraźniej od imienia Bolesty, rzeczywistego lub legendarnego przodka rodu.

Mamy jednak cały szereg zawołań, odnośnie których nie możemy poprzestać na żadnej z tych teorii. Są to proklamy, zgodne w brzmieniu swem z nazwami zwierząt np. Jastrzębiec, Lis, lub też wogóle od tych nazw pochodzące np. Koźlarogi, Kobylągłowa. Jeżeli pochodzenie tych zawołań wywodzić będziemy wraz z Piekosińskim od imienia protoplasty rodu, to pozostaje niewyjaśnionem, dlaczego osobistość owa, a wraz z nim cała grupa społeczna uoszą imię zwierzęcia. Wobec zaś teorii Małeckiego, b. trafnie zaznaczającej związek zawołań z nazwami miejscowości, nasuwa się jednak pytanie, czy istotnie ród brał zawołanie od swego gniazda, czy też raczej zbiorowe imię rodu stawało się gniazda tegoż nazwą.

Zawołania takie, jak Doliwa, Dołęga, zdradzające wyraźnie brzmieniem swoim pochodzenie topograficzne były prawdopodobnie zjawiskiem późniejszym, powstałym w czasach, kiedy w organizacji rodów, rozrastających się i zajmujących coraz

¹⁾ Studja Heraldyczne.

²⁾ O dynastycznym szlachte polskiej pochodzeniu.

³⁾ Semkowicz. Doliwa, Dołęga, Doraja. Kwart. Hist. T. 16.

to większe terytorja, wyznaczenie zbornego punktu dla wspólnej obrony i pomocy przeciwko niebezpieczeństwu stawało się coraz ważniejszym czynnikiem. Zawołania więc te, jako wskazujące miejsce zbiórki, odpowiadałyby już raczej związkom terytorjalnym, być może opolom, co nie wyklucza bynajmniej ich roli, jako symbolu rodowego, pojęcie bowiem rodu i opola mogły się nawzajem sobą pokrywać.

Inaczej jednak przedstawia się stosunek zawołań takich, jak Jastrzębiec, Lisowie i t. d. do odpowiadających im nazw miejscowości: Jastrzębie, Lisy i t. d. W tym razie nie mamy żadnej wskazówki, czy nazwa rodu pochodzi od nazwy miejscowości, czy też, przeciwnie, miejscowość od nazwy rodu. Aby rozstrzygnąć tę wątpliwość, przypomnijmy sobie, jak powstały nazwy najstarszych osad polskich.

T. Wojciechowski,¹⁾ zebrawszy nazwy znajdujące się na terytorjum dawniejszej Chrobacji, a więc w trzech województwach małopolskich oraz w sąsiednich powiatach województw: ruskiego, mazowieckiego, łęczyckiego i sieradzkiego, dzieli je na dwie grupy.

Pierwsza, mniej liczna, obejmuje nazwy miejscowe, oznaczające już-to jakąś właściwość topo- lub geograficzną np. Biała, Podlasie, Dąbrowa, już-to jakąś pracę ludzką np. Poręba, Łazy, Mogiła, lub też wreszcie mieszkańców tej wsi, ale nie od ich imion osobowych, lecz, jeśli tak powiedzieć można, imion topograficznych: Podolany, Jezierzany, Dębny.

Drugą grupę, liczniejszą stanowią wyłącznie nazwy, pochodzące od imion mieszkańców, a mianowicie:

- 1) nazwy patronimiczne np. Wadowice, Brzesławice,
- 2) nazwy, oznaczające własność osobistą: Dalechów, Dalechowy,
- 3) nazwy osad służebnych, oznaczające ludzi, zajętych jakąś pracą gospodarczą np. Kuchary, Skotniki, Strzelce.
- 4) nazwy miejscowe, które też są imionami osobowymi mieszkańców, ale nie wyrażają związku rodzinnego, ani stosunku służbowego, lecz wymieniają wprost mieszkańców miejscowości

¹⁾ Chrobacja.

z imienia lub przezwiska. Nazwy te pochodzić mogą: a) od narodowości mieszkańców np. Jatwingi, Prusy, Węgry, b) od właściwości fizycznych i moralnych np. Tuligłowy, Białogłowy, Grubale, c) od przedmiotów nieżywych Klucze, Kije, Kownaty, d) od imion, utworzonych z okazji różnych wypadków np. Niedary, Złamirogi, Palikije, wreszcie e) od imion zwierząt np. Bąki, Łosie, Byki, Kozy, Capy, Jastrzębie.

W tej drugiej grupie, i tak zresztą liczniejszej, powinna być właściwie znaleźć jeszcze jedna kategoria nazw, zaliczona do pierwszej grupy, a mianowicie nazwy takie, jak: Podolany, Jezierzany, Dębny, one bowiem również określają mieszkańców danej wsi i tak jedne, jak i drugie są odpowiedzią na pytanie, kto daną miejscowość zamieszkuje.

Imiona więc mieszkańców były pierwszorzędnym i zasadniczym czynnikiem w powstaniu nazw i miejscowości; nie zresztą naturalniejszego, jak to, że wieś lub osada, będąca przedewszystkiem skupieniem pewnej ilości ludzi, brała nazwę swoją od imion tychże. Osady noszące nazwę Bąków, Łosiów, Byków, Kóz i t. d. nazywały się tak dlatego, że zamieszkiwali je ludzie, zowiący się imieniem Bąków, Łosiów, Byków, Kóz, ponieważ zaś w tych razach, gdzie imię służy nie jednostce, lecz wielu ludziom, nie możemy mówić o imionach osobowych, lecz rodowych, przeto powiemy, że nazwy osad, jednobrzmiące z imionami zwierząt, pochodzą od zbiorowych nazw rodów, nigdyś je zamieszkujących. Inaczej mówiąc, zawołania takie jak Jastrzębiec, Lisowie, Koźlarogi nie pochodzą od nazw miejscowości, lecz przeciwnie, same one stały się określeniem tych osad. Tym sposobem pewna kategoria nazw, zwłaszcza najstarszych, służy nam do pewnego stopnia za wskazówkę, jakie rody zamieszkiwały te osady, jeżeli zaś spotkamy się z zawołaniem tegoż samego brzmienia, wówczas przypuszczenie to nabiera cech niemal pewności. Podajemy tu kilkanaście zawołań o brzmieniu pochodzącem od zwierząt i nazwy wsi¹⁾, im odpowiadające, przyczem wymieniamy tylko nazwy najcharakterystyczniejsze, zgodne z imieniem rodu w lic-

¹⁾ Podajemy nazwy według Słownika Geograficznego; nazwy wsi, dziś już nieistniejących, czerpiemy z Małeckiego, zaznaczając je specjalnie.

bie mnogiej np. Lisy, Kozły, pomijamy zaś nazwy takie jakie Lisów, Kozłów, których końcówka patronimiczna wskazuje na późniejsze ich prawdopodobnie powstanie.

A więc zawołaniu *Stary Koń* odpowiada 5 wsi o nazwie Konie lub Koniki,—*Jastrzębiec*—15 wsi o nazwie Jastrzębie, Jastrzębce,—*Lis* — Lisice, Liszki, Lisy (15), — *Koźlarogi* — Kozierogi (4),¹⁾—*Kozieł Biały*—Białokozy (1)²⁾, Kozły, Kozy, Kozice, Kózki (23),—*Sokola* — Sokółki, Sokoły, Sokoliki (25), *Świnka* — Świnie, Świnki (3), *Ogon*—Ogonki, Ogony (3), *Kur Biały*—Białokurowie (1)³⁾, *Kokoty*—Kokotki, Kokoszki, *Wąż* — Węże, Węzyki (3), *Ślepowron*—Ślepowrony (2), *Kobyłagłowa* — Kobyły, Kobyłki (3) oraz 6 wsi o nazwie Kobyłe, która w przeszłości mogła brzmieć Kobyłegłowy. Zawołanie *Wilczekosy*, jak to później zobaczymy ma niewątpliwy związek z nazwą wsi Wilkowyje. Nazwę tę spotykamy już u Długosza. Oprócz tego mamy 5 wsi, zowiących się obecnie Wilkowyja. Jedna z nich, leżąca w pow. Pleszewskim nad rz. Lutynią, wspominana jest już pod r. 1243 jako najstarszy gród wielkopolski. Nazwa ta podawana jest w najstarszych dokumentach jako Wilkowiga, Vilkovigye⁴⁾, najdawniejszą więc jej formą musiała być liczba mnoga: Wilkowyje.

Nie znajdujemy obecnie miejscowości, odpowiadającej jednemu z najstarszych zawołań *Polukoza*, nie dowodzi to jednak wcale, aby kiedyś nazwa taka nie istniała. Mogła ona zniknąć, podobnie jak znikła np. nazwa wsi Dwie Kozy (w Sandomierskiem) Trzy Kozy⁵⁾. Wogóle wsie polskie zmieniały dawniej często nazwy swoje i dopiero od połowy XIII w. ustaliło się ich brzmienie⁶⁾.

Odnosnie niektórych zawołań możemy ustalić bezpośredni ich związek z daną miejscowością, to znaczy wskazać, że ród takiego to zawołania, zamieszkiwał miejscowość t-j samej nazwy. I tak w zbiorowym dokumencie szlachty brzesko-kujawskiej z 1433 r.

¹⁾ Małecki. Studja Heraldyczne.

²⁾ Ibidem.

³⁾ Ibidem.

⁴⁾ Słownik geograficzny.

⁵⁾ Małecki. Studja Heraldyczne.

⁶⁾ Wojciechowski. Chrobacja.

występują dwaj dziedzice wsi Świnek, Mikołaj i Wojśław, jako reprezentanci rodu „de clenodio Świnki“ i przywieszają do tego aktu pieczęć z wyobrażeniem herbu¹⁾. U Paprockiego znajdujemy wzmiankę o Wratysławie herbu Ślepowron (marszałku Konrada, ks. Mazowieckiego), między dobrami którego znajdowała się posiadłość Ślepowrony.

W. Kętrzyński na zasadzie dokumentów historycznych stwierdza wielokrotnie się zdarzającą jednoznaczność nazwy wsi z nazwiskiem jakiegoś osobnika, tam mieszkającego²⁾. Z wymienionych przez niego nazw, większość jest zwierzęcego pochodzenia. I tak wieś Wilki w pow. Piskim była w posiadaniu Braci Wilków w 1445 r.; we wsi Lisy (tenże powiat) mieszkał w XV w. Jakub Lis „od którego, lub od jego przodków przybrała wieś nazwisko“; w Dudkach (pow. Łeckiego) właścicielami sołectwa byli Grzegorz i Marcin Dudkowie; w Baranach (tenże powiat) wymienia dokument historyczny Stańka Barana. W 1538 r. ks. Olbracht odnawia Stanisławowi Miedźwiedziowi (Medzewitz) przywilej na 9 włók w Niedźwiedziach (pow. Jańsborski).

Wszystkie te nazwiska przedstawiają nam się wprawdzie dziś nie jako rodowe, lecz jako osbowe, były one jednak z pewnością rodowymi w epoce dawniejszej, gdybyśmy bowiem przypuszczali, że zjawiły się one dopiero w XV w. i pochodzenie ich wywodzili od nazwy wsi, to brzmiałyby one raczej Wilczyński, Lisowski i t. d.

Wogóle z pośród wsi i osad, wymienianych w najstarszych źródłach, wielka ilość identyczna jest w brzmieniu swem z imieniem zwierzęcia w liczbie mnogiej.

Oto cały szereg nazw takich, podany przez Piekosińskiego³⁾.

Byczki, Białokury, Ciecioriki, Czajki, Czaple, Czeczotki, Drozdy, Gąsiorzy, Gąski, Jagniątki, Jaskółki, Jaszczurki, Kanie, Kobuzy, Kokoszki, Koty, Kurzątki, Lisy, Łosie, Mrówki, Orły, Ogony, Pieski, Raki, Rysie, Rogale, Słowiki, Sokoły, Szpaki,

¹⁾ Małecki. Studja Heraldyczne.

²⁾ O ludności polskiej w Prusiech, niegdyś Krzyżackich. Lwów 1882 r.

³⁾ W rozprawach Akademji r. 1881.

Ślepowrony, Sinekozy, Koziegłowy, Kozierogi, Wilkowyje, Wilczogęby, Zabokliki, Zabokrzyki.

Nazwy te wywodzi Piekosiński również od nazw zamieszkujących je niegdyś rodów, my zaś dodajemy, że jeśli może jeszcze istnieć wątpliwość co do nazw Byczki, Białokury, Cieciorki, to znów frazy takie jak Koziegłowy, Kozierogi, Wilczogęby, Wilkowyje, Zabokliki, Zabokrzyki, mówią wprost same za siebie. Cóż bowiem znaczą one: oto, że zamieszkiwały je rody, które głowom swoim nadawały wygląd kozich i wilczych głów, wyły, jak wilki, nawoływały się i skrzeczały jak żaby.

Podobnie też nazwy Koziebrody, Koziejaty (prawdopodobnie niegdyś Koziejady) Konojady świadczą o rodach, które strzygły brody swe nakształt kozich bród oraz jadły (być może rytualnie) kozie i końskie mięso.

Tym więc sposobem za pośrednictwem nazw miejscowości dowiadujemy się nie tylko tego, że na ziemiach naszych zamieszkiwało b. wiele rodów, zapożyczających zbiorowego swego imienia od nazwy zwierzęcia, lecz również i tego, że w obyczajach niektórych rodów systematycznie uprawianem było naśladowanie jakiejś zwierzęcej istoty.

Przyjrzyjmy się teraz z kolei niektórym nazwom rodowym, tak jak one nam się przedstawiają pod postacią zawołań, związanych z godłami herbowymi i pewnemi tradycjami historycznemi. ²⁾

O zawołaniu *Stary koń*, będącem jeszcze w XVI, bojowem hasłem w okolicach Tyńca, wspominaliśmy już na innem miejscu. Godło jego herbowe (fig. 1) przedstawia na tarczy konia, nad tarczą topór. Według Paprockiego ród Starych Koni miał tradycję o wspólnem pochodzeniu z rodem Toporów. Tem się tedy tłumaczy wyobrażenie toporu nad tarczą. Możliwe też, że ród Starych Koni wniknął do rodu Toporów, podobnie jak do tegoż rodu wniknął ród Paluków. Listy klasztorne, jak twierdzi Paprocki, wspominają pod r. 1080 członka tego rodu Żegotę Zaprzańca.

¹⁾ W Rozprawach Akademii R. 1881.

²⁾ Według Paprockiego „Herby Rycerstwa Polskiego“ wyd. Turowskiego. Jakkolwiek dzieło to jest surowo krytykowane przez heraldyków i historyków, to jednak, gdy chodzi o badanie zawołań i herbów ze stanowiska wizerunkowego, herbarz Paprockiego jest źródłem najważniejszym, gdyż podaje najwięcej tradycji, niejednokrotnie bardzo charakterystycznych.

Zawołaniu *Jastrzębiec* towarzyszy godło (fig. 2), wyobrażające podkowę i krzyż na tarczy, nad tarczą zaś jastrzębia.



Fig. 1. Stary koń.

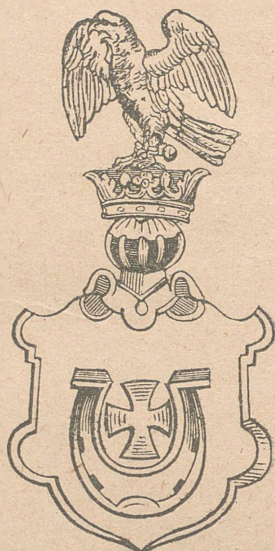


Fig 2. Jastrzębiec.

W opisie czytamy, co następuje: „Ten klejnot dlatego ma to nazwisko Jastrzębiec, że przodkowie jego nosili tego ptaka za herb jeszcze in paganismu“. „Wielkiej wagi za owych dawnych monarchów, zwłaszcza jeszcze pogańskich był ten ptak accipiter i potem u innych. Jako o tem świadczy Hadrianus Junius, medicus in Emblematibus temi słowy: „Accipiter autem dei significationem habet, quoniam ea avis caeteras antecellit et acie oblutus et volatus pernitate“. „Potomstwo mianowało się długi czas tem nazwiskiem. Dopiero po Wojciechu, arcybiskupie gnieźnieńskim, naprzód się poczęli przedniejsi pisać z Rytwian, a potem drudzy skąd kto miał, ale przedtem innego nazwiska nie mieli, zamki i miasta od tego nazwiska budowli etc.

Dalej czytamy, że był to jeden z najbardziej rozrośniętych rodów (liczył koło 150 rodzin) i że „zwali go jako w których stronach zowią jastrzębie: Kudbrzowie, Kaniowowie. Naprowadza to na myśl, że w Polsce mogło być wiele rodów,

które, niezależnie jedne od drugich, zapożyczały nazwy swej od jastrzębia, z czasem zaś, gdy przysły herby, i wyobrażenie rysunkowe osiągnęło przewagę nad symbolem dźwiękowym, rody owe znalazły się pod jednym znakiem.

Pierwszym, wspomnianym przez Parprockiego członkiem tego rodu jest Mszczuj Jastrzębiec, kasztelan sandomierski, żyjący za czasów Bolesława Chrobrego.

Lisowie, herb (fig. 3), na tarczy strzała, nad tarczą lis. „Własne nazwisko tego herbu Lis, dlatego, że przodkowie tej

familji nosili przedtem liszkę za herb, a potem dostali w hełm lisa, jak to Długosz opowiada“. Historyk Ba szko wspomina o Eulku, wojewodzie krakowskim koło 1082 r.

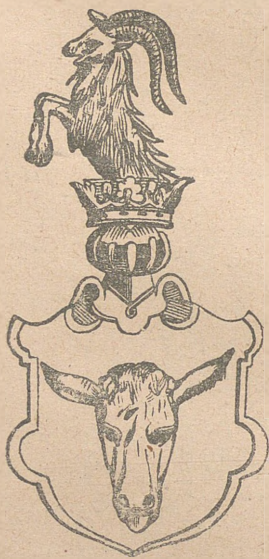


Fig. 4. Połukoza.

oba te rody wyszły ze wspólnego pnia.

Sokola. (fig. 6). Na tarczy pół—niedźwiedź, pół—wieprz, nad tarczą pół niedźwiedzia.

Świnka. (fig. 7). Na tarczy pół wieprza i ręka, która ją rozciina. Nad tarczą postać niewieścia. Pod r. 1185 znajdujemy w tym rodzie Stańczyka z Rudy, starostę wieluńskiego.

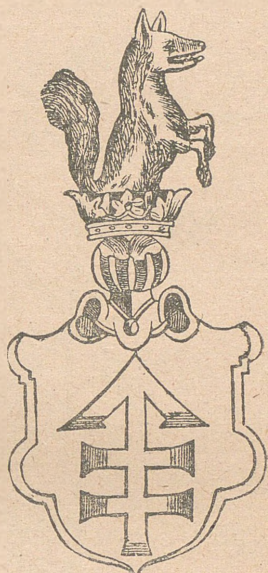


Fig. 3. Lisowie.

Połukoza: Na tarczy ośła głowa, nad tarczą pół kozła (fig. 4). O roli jaką odgrywała Połukoza, jako hasło bojowe pisaliśmy już powyżej. Katalogi krakowskie wymieniają pod r. 1061 kanoników Krakowskich Stawisza i Bogusza.

Koźlarogę. Na tarczy trzy włócznie, nad tarczą pół kozła (fig. 5), znak identyczny z półkoźłem, wyobrażonym nad tarczą Połukozy. Tradycja głosiła, że

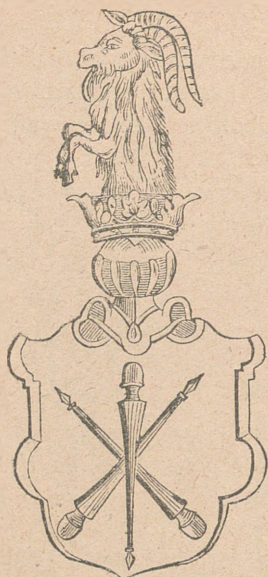


Fig. 5. Koźlarogi.

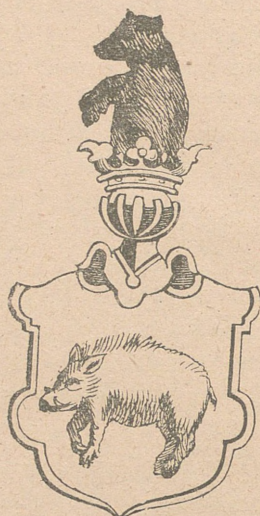


Fig. 6. Sokola.

Ogony. (fig. 8). Na tarczy strzała i pół pierścienia, nad tarczą dwoje rąk.

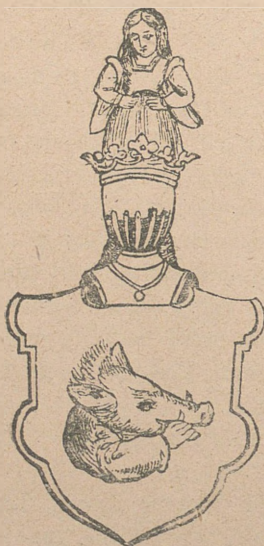


Fig. 7. Świnka.

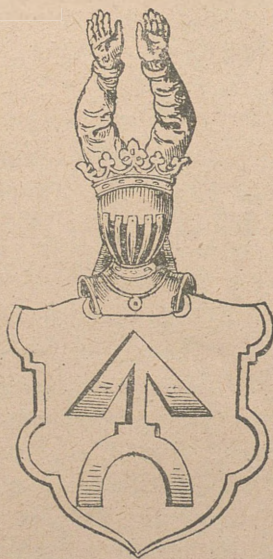


Fig. 8. Ogony.

Kur Biały. (fig. 9). Biały Kogut na tarczy, Nad tarczą niema żadnego znaku. Zapiska z r. 1426, podaje zawołanie *Kokoty*, z którym Piekosiński również łączy godło Białego Kura ¹⁾.

Wężykowie. (fig. 10). Na tarczy wąż w koronie złotej trzyma jabłko. Nad tarczą niema żadnego znaku.

Wilczekosy. (fig. 11). Na tarczy dwie związane ze sobą kosi, oraz półtora krzyża. Jest to jednak późniejsze wyobrażenie herbu, najstarsze bowiem, które nam przedstawiają: zwornik w kościele XX Cystersów w Mogile



Fig. 9. Kur Biały.



Fig. 10. Wężykowie.

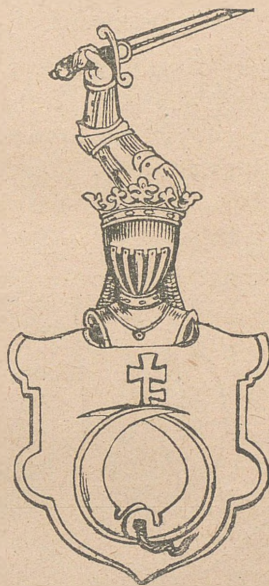


Fig. 11. Wilczekosy.

(fig. 12), oraz pieczęć Adama Będkowskiego, kanonika krakowskiego, (fig. 13) nie mają krzyża, wilcze kosi zaś są to dwa połączone ze sobą haki i to właśnie wyobrażenie odpowiada okre-

¹⁾ Piekosiński. *Heraldyka Polska.*

śleniu Długosza, oraz Herbarza Arsenalskiego, podług krócych herb Wilczekosy, ma przedstawiać sidła na wilki. Rysunek na pieczęci



Fig. 12. Wilczekosy.



Fig. 13. Wilczekosy.

Stanisława Dawidowskiego, późniejszego sędziego ziemskiego twowskiego (fig. 14), wygląda również na wyobrażenie jakichś sidła na zwierza. Są to dwie krzyżowizny, zachodzące na siebie, u góry pokrzyżowane poprzecznym bierzwionem, u dołu zaopatrzone hakami ¹⁾. Na Szląsku zjawia się ten herb, na pieczęci komesa Franciszka z Wilczyc. Piekosiński wspomina o rycerzach,



Fig. 14. Wilczekosy.

noszących nazwisko Wilk. Ilik (zapewne Wilk I) jest obecnym w r. 1161 na dworze Bolesława Kędzierzawego i Henryka Sandomierskiego przy poświęceniu kościoła w Łęczycy. W szeregu rycerzy, zapisanych w albumie konfraternji klasztoru Lubińskiego, w r. 1170—1180 jest Wilk II. Wilk III świadczy przy wydawaniu przywileju przez Kazimierza Sprawiedliwego dla kapituły katedralnej krakowskiej w r. 1189 wraz z synem Piotrem Wilkowiczem ²⁾.

Ślepowronowie, (fig. 15). Na tarczy krzyż z podkową, na niej kruk z pierścieniem w dziobie, nad tarczą także kruk.

¹⁾ Piekosiński. *Heraldyka Polska*.

²⁾ Piekosiński. *Rycerstwo Polskie*.

Według wszelkiego prawdopodobieństwa istniało niegdyś zawołanie *Koziegłowy*. Nie wymienia go wprawdzie żadne ze źródeł, mamy natomiast herb Zerwikaptur (fig. 16), przedstawiający trzy kozie głowy na tarczy, którego nazwa, jak to słusznie zauważył Małecki ¹⁾, musi się odnosić do jakiegoś szczególnego zdarzenia, zaszłego w tym rodzie, nie jest bowiem określeniem godła herbowego, ani zawołaniem, tylko dewizą, doczepioną do herbu, zjawiła się więc później niż samo godło; wyobrażenie zaś kozich głów jest prawdopodobnie reminiscencją starodawnego zawołania *Koziegłowy*. Przypuszczenia to tem jest prawdopodobniejsze, że Paprocki wiąże przodka tego rodu pod r. 1106 z miejscowością *Koziegłowy*.

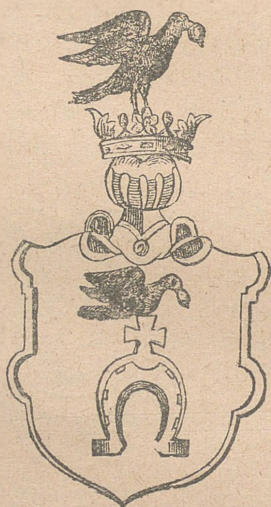


Fig. 15. Ślepowronowie.

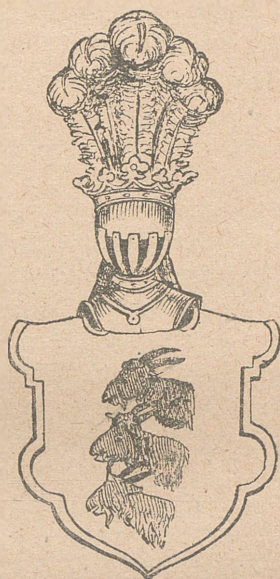


Fig. 16. Zerwikaptur.

Zapiski herbowe krakowskie ²⁾, pod r. 1420 wspominają o klejnocie „*Medzwyjadza*“. Sądzymy, że mamy tu do czynienia nie tylko z nazwą herbu lecz i z właściwą proklamacją; przypuszcze-

¹⁾ Studja heraldyczne.

²⁾ T. VII. St. Pr. Pol.

nie to nasuwa staropolskie brzmienie tej nazwy, oraz ta okoliczność, że późniejsze zapiski nazywają tenże herb Ursus, jeżeli więc nie określano go w tenże sposób i dawniej, to widocznie dlatego, że pierwotkowo był on złączony ze starodawnym zawołaniem rólówem, „Medzwyadza“, które czasem zaginęło jak wiele zawołań, pozostało zaś samo określenie herbu. U Paprockiego spotykamy go pod nazwą Rawicz. Samo zaś znamie herbowe (fig. 17). wyobraża na tarczy pannę na niedźwiedziu, nad tarczą zaś niedźwiedzia. Ten niedźwiedź „wyniesiony w hełm“, prawdopodobnie jako starodawna odznaka rólowa, potwierdzałby nasze przypuszczenia. Powyżej zaś przytaczaliśmy wiadomość o Stanisławie Medzwyadzu, którego w XVI w. spotykamy jako posiadacza ziemi w Niedźwiedziach.

Piekosiński wymienia zawołanie *Kobyła Głowa*, według zapiski sądowej z 1228 r. Godło heraldyczne tego zawołania nie jest znanem. Według wszelkiego prawdopodobieństwa można je połączyć z wyobrażeniem herbu *Koniowa szyja* (fig. 18), przedstawiającego na tarczy głowę końską wraz z szyją i półksiężyc. W r. 1278 używają pieczęci z tym herbem Stefan i Strzyżewoj, Kobyległowy.

Nader trafnie przypuszcza Piekosiński, że musiało niegdyś istnieć zawołanie *Srocza Noga*. Zapiska sądowa z r. 1426 wymienia herb Wałdawę, mający wyobrażać sroczą nogę. „Jakim sposobem, zapytuje Piekosiński, można na tarczy herbowej oznaczyć,

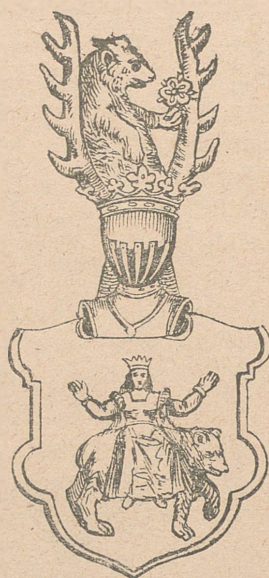


Fig. 17. Rawicz, Medzwyadza, Ursus.



Fig. 18. Koniowa szyja.

¹⁾ Studja heraldyczne.

²⁾ T. VII. St. Pr. Pol.

że jest to noga sroki, a nie innego ptaka?". Musiała to więc być pierwotnie nazwa rodowa, a dopiero, gdy zaczęto tworzyć herby na modłę zachodnio-europejską, zrodził się pomysł przybrania za herbu sroczej nogi¹⁾.

Istnieje cały szereg nazw herbów, pochodzących od imion zwierząt, o których nie wiemy, czy były one niegdyś zawołaniami, czy też powstały już jako określenia herbów. Wymieniamy je dla ścisłości: *Baran*, *Baranie Rogi*, *Bawola Głowa*, *Ciołkowie*, *Gąski*, *Jeleń*, *Jelenie Rogi*, *Jeź*, *Komar*, *Kot Morski*, *Okunie*, *Odyniec*, *Owada*, *Pezelicz*, (podług Paprockiego dawniej Pszczela lub Pczele) *Rogała*, *Ruki*, *Rysie Żęby*, *Sroki*, *Świerczek*, *Skrzydło*, *Żóraw*, oraz *Koziol Biały*, który ma na tarczy całego Kozła, nad tarczą zaś pół Kozła identycznego z wyobrazeniami nadtarczowymi herbów Połukoza i Kozłarogi. Wydaje się bardzo prawdopodobne, że były to rzeczywiście zawołania rodowe, gdyż wśród nazw wsi i osad, istniejących dawniej lub obecnie, spotykamy nazwy, odpowiadające niemal wszystkim tym herbom.

Niektóre godła heraldyczne mają po kilka zawołań. W tych razach można zauważyć, że zawołanie zwierzęcego pochodzenia ma zwykle cechy większej starożytności. Tak np. z opisu zawołania Lisowie widać, że jest to symbol-rodowy starszy od zawołania Bzura lub Mzura, towarzyszącego temuż herbowi; zawołanie Kozłarogi wyraźnie określone jest przez Długosza, jako nazwa starsza od drugiego zawołania Jelita; w opisie Jastrzębiec znajdujemy dużo charakterystycznych szczegółów o starożytności tego zawołania, których brak zupełnie odnośnie proklamy Boleszycz.

Z zawołaniem Jastrzębiec związana jest b. ciekawa tradycja, którą Paprocki powtarza, za Hadrianus'em Juniusem: „Accipiter autem Dei significationem habet etc“. Jest to zupełnie wyraźny ślad bezpośredniego związku zawołania z przedmiotem czci religijnej.

Przedmiot ten został w ostatnich czasach poruszony w dziełku prof. Szelągowskiego p. t. „Wici i topory“ Ze względu na pokrewieństwo tematu z naszą pracą poświęcamy mu parę słów.

¹⁾ Heraldyka Polska.

Dla autora punktem wyjścia, jak to sam tytuł wskazuje, jest herb i zawołanie Topór. Najstarsze wyobrażenia tego herbu uważa on za wyraz kultu wici, kultu roślinności, którego symbolem są również herby nieme. Spostrzeżenie to, bardzo głębokie i trafne, jest wszakże jedynem, jakie bez zastrzeżeń przyjąć możemy, na dalsze bowiem wnioski, do jakich dochodzi autor, popierając swoją hipotezę, oraz na sam sposób przeprowadzenia teje zgodzić się trudno.

I tak więc: 1) traktując zawołania i herby jako wyraz kultu rodowego, należy mieć na względzie ścisłą łączność zjawisk kultu z innymi formami życia społecznego. Dlatego też jedyne właściwe pole dla analogji przedstawiają tu systemy religijne społeczeństw, zorganizowanych w pierwotne ugrupowania społeczne, w rody i w bractwa. Prof. Szelański zaś czerpie przykłady z sag skandynawskich i z klasycznych tradycji greków i rzymian i t. d. i bóstwa z różnych okresów rozwoju religijnego zestawia w sposób dowolny z instytucją par excellence rodową, jaką są nasze herby i zawołania.

2) niezrozumiałem jest dla nas, dlaczego prof. Szelański w dociekaniach swoich traktuje godło herbowe i zawołanie jako nierozdzielny całość. Wszak zawołanie—zwłaszcza ujęte z punktu widzenia wierzeniowego—pochodzą z jakiejś epoki bardzo odległej, w każdym razie przed piastowskiej, godła zaś herbowe, we właściwym tego słowa znaczeniu, pojawiły się dopiero w XII w. jakkolwiek więc, w wielu razach, jak o tem wspominaliśmy, zachowały one wspomnienie prastarego symbolu rodowego, to jednak równie często zdarzać się mogło, że ród wybierał sobie jako znamię herbowe wyobrażenie, nic wspólnego z zawołaniem nie mające. Stawianie pewnych hipotez na tej jedynie zasadzie, że dane zawołanie towarzyszy herbowi jako jego nazwa, wówczas, gdy treść herbu pozostaje bez żadnego widocznego związku z temże zawołaniem, prowadzi do zupełnie sztucznych rozumowań.

Przykładem takiego sztucznego wnioskowania jest naprz. wyprowadzenie genezy zawołania Bielina łącznie z herbem Koniowa Szyja.

Bielinę prof. Szelański łączy z wyrażeniem Biały Świat, mającem oznaczać zimę, ponieważ zaś zimową porą (wyłącznie

jakoby) odbywają się obchody ludowe, znane pod nazwą wodzenia kozy, turonia, niedźwiedzia, mające rzekomo toż samo znaczenie co i obchód konika zwierzynieckiego, przeto zawołania Bielina i Koniowa Szyja uważać należy za wyraz jednego i tego samego kultu. W dalszym ciągu autor dochodzi do wniosku, że są to wszystko przejawy kultu chtonicznego.

Zasadniczo już biorąc, wywody powyższe są naciągnięte, a przytem zawierają one dwa kardynalne błędy. Wodzenie kozy, turonia, niedźwiedzia nie odbywa się bynajmniej wyłącznie w porze zimowej, wodzenie niedźwiedzia naprz. praktykowane jest w Poznańskim głównie na Wielkanoc. Na okoliczność tę zwracamy uwagę w jednym z dalszych rozdziałów, jak również i na to, że obchodów tych właśnie nie należy utożsamiać z konikiem zwierzynieckim lub t. zw. koniarzem, gdyż tu główną postacią zabawy jest człowiek siedzący na kiju, wyobrażającym konia, tam zaś zwierzę.

Herb Koniowa Szyja, podobnie jak i zawołanie Kobyła Głowa ma prawdopodobnie związek z „wodzeniem kobyłki“ tak zaś jedno jak i drugie przedstawia się poprostu jako pozostałość kultu kobyły; aby zaś uważać zjawiska te jako przejaw kultu chtonicznego, na to brak absolutnie jakichkolwiek danych.

3) do równie błędnych wniosków dochodzi prof. Szlągowski, wprowadzając do zawołań poprawki etymologiczne, a to w sposób dowolny, dociągnięty gwałtem do swojej teorii.

Naprzykład: zawołanie Bybel, towarzyszące herbowi Kosy poprawione jest na Bąbel. Bąbel w gwarze ludowej oznacza to samo co p ę p e k, t. j. ostatnią garść niezżętego zboża, tę zaś uważa autor jako ofiarę bóstwu podziemnemu. Toż samo znaczenie ma mieć wieniec dożynkowy, figurujący w obchodzie „Wilka“ jako „kosy roślinne“, stąd też zawołanie Bybel, zawołanie i herb Wilczekosy i obchód „Wilka“ traktowane są również jako zjawisko kultu chtonicznego.

Ponieważ ceremoniał ludowy „Wilk“, uważany przez nas jako przeżytek uroczystości wtajemniczania plemienia lub rodu wilków, omówiony jest szerzej w następnym rozdziale, przeto w tem miejscu zwrócimy tylko uwagę, że poprawka Bybla na Bąbel dokonana została bez żadnego uzasadnienia, a więc sama

już podstawa teorii o Byblu i Wilczych Kosach jest nader chwiejna.

Wogóle zwierzęta, figurujące w zawołaniach i godłach, uważa prof. Szelański jako wyraz kultu chtonicznego, konia zaś jeszcze ponadto jako „terjomorficzny wyraz kultu drzewnego“, „wszędzie bowiem, gdzie mamy do czynienia z kultem gajów występują także i konie“. Ależ w takim razie równie dobrze możemy uważać kult gajów, jako roślinny wyraz kultu konia, nikt bowiem do tej pory nie dowiódł, który z nich jest starszy.

Jedynie zaś podług nas właściwym jest oba te kultury, roślinny i zwierzęcy traktować oddzielnie. Dlaczego jeden ma być wyrazem drugiego, skoro każdy pozostawił właściwe sobie ślady?

Rozwijając w pracy naszej temat, ściśle związany z kultem zwierzęcym, mówiliśmy o zawołaniach wyłącznie zwierzęcego pochodzenia. Zanim wszakże przejdziemy do obchodów ludowych, które uważamy za pozostające w związku z niektórymi zawołaniami zwierzęcymi, jako przeżytek kultu rodowego, zwrócimy tu jeszcze uwagę na parę zawołań innego typu, które samem brzmieniem swem zdradzają pochodzenie wierzeniowe.

I tak np.: na Mazowszu były rody, używające zawołania Poświst, jak wiadomo zaś, było to również imię bożka, czczonego przez zachodnich słowian. Prawdopodobnie więc był ongi Poświst bożkiem rodowym, jednocześnie zaś z przekształcaniem się organizacji rodowej w plemienną, wyniesiono go na stanowisko bożka plemiennego.

Mamy dalej zawołanie Łada, będące również nazwą wsi i rzeki w Lubelskiem. W zapiskach z 1401 r. brzmi ono też jako Łady i Ładzice.

Istnienie słowiańskiego bóstwa Łada było w ostatnich czasach podawane w wątpliwość, a słowo Łada powtarzające się w obrzędowych pieśniach ludowych, należy podług Potębni uważać jedynie za przyspiew. Zdaniem naszym wszakże wprost przeciwnie, powtarzanie słów „Łada moja“ na końcu strofki w wielu pieśniach jest właśnie formą zwrócenia się do bóstwa, podobnie jak w różnych pieśniach religijnych, koronkach, różańcach i t. p. spotykamy co pewien czas systematycznie wymawiane imię istoty świętej.

Na Białej Rusi spotykamy taki obchód. Późnym wieczorem zbierają się w karczmie dziewczęta z całej wsi. Zgromadziwszy się, podchodzą kolejno do mężczyzny, siedzącego nieruchomo na krześle, którego nazywają „Jaszczur“ (jest nim zawsze człowiek żonaty). U stóp jego składają pierścienie, chustki, paciorki i t. d. poczem wzięwszy się za ręce, tworzą koło, skaczą i śpiewają:

Siedzi Jaszczur, Łada moja
 Na złotem krześle, Łada moja
 W czerwonej odzieży, Łada moja
 W grochowym stogu, Łada moja
 Groszek łuszcze, Łada moja
 Sypie w krubkę, Łada moja i t. d.

Dwie dziewczyny opuszczają koło i wzięwszy się za ręce, podchodzą do Jaszczura, biją mu pokłony i śpiewają pieśni, w której proszą go o oddanie wieńca. Chłopcy, stojący opodal, przyskakują do jednej z nich, łaskocą i pobudzają do śmiechu. Jeżeli zdoła się od niego powstrzymać, Jaszczur zwraca jej przedmiot, który u niego złożyła, a ona wykrzykuje: „ja skakałam, ja płaśałam, póki wianka nie zyskałam.¹⁾ Obchód jest b. prawdopodobnie przeżytkiem jakieś praktyki religijnej, w której Jaszczur odbierał cześć wyłącznie jednej płci, Łada zaś — całego plemienia.

Odnalazłszy zatem pierwiastek religijny w genezie zawołań, możemy zgóry przypuszczać, że ród obierając sobie imię zwierzęcia jako swoją zbiorową nazwę i hasło bojowe, kierował się pobudkami natury religijnej.

Weźmy zawołanie Kobylagłową. Spotykamy je pod r. 1228, jest to więc jedna z najstarszych nazw rodowych. Praktyki zaś i podania naszego ludu wskazują wyraźnie, iż kobyła głowa była przedmiotem czci religijnej. Rzecz oczywista, że w przykładach, jakie będziemy cytować, często nie rozróżnia się kobyłej głowy od końskiej. Widzimy więc końskie głowy w zdobnictwie ludowem, na śparogach t. j. zakończeniach narożnych chat łużyckich u Kurpiów, u Mazurów, w Krakowskiem, w Wielkopolsce, na Pomorzu i na Rugji. Umieszczenie ich na kalenicy

¹⁾ Fedorowski. Lud Białoruski.

nad wejściem do chaty, t. j. na miejscu najdostojniejszym, świadczy wymownie, jaką czcياً były otoczone.¹⁾ W Galicji czerep koński stawia się między kapustę, żeby się rozrosła²⁾. W Sieradzkim wierzą, że kobyła głowa, zawieszona w ogrodzie, daje dobrobyt³⁾. W Chełmskim opowiadają, że pewien gospodarz, poprawiając podwaliny chaty, znalazł zakopaną głowę końską. Wyrzucił ją i odtąd szczęście znikło z jego chaty, a on sam nie mógł znaleźć nigdzie spokoju, dopóki tej samej głowy nie odszukał i nanowo w temże miejscu nie zakopał⁴⁾. Ogólnie praktykowanym jest wśród naszego ludu zwyczaj zatykania łbów końskich na płotach i koło obór — oczywiście jest to środek, zabezpieczający przeciw wszelkim wrogim czynnikom.

Znaną jest powszechnie następująca bajka o Kobyłej Głowie. Pewną biedną dziewczynę zła macocha wypędziła z chaty. Zaopiekowała się nią Kobyła Głowa, odwiedzała dziewczynę i wzamian za wyświadczone sobie usługi obdarzała ją bogactwami, które wydobywała ze swego ucha. W bajce tej Kobyła Głowa występuje najwyraźniej jako dobroczynne bóstwo, opiekujące się oddaną sobie istotą. Dla czego jednak, wbrew logice, mowa nie o Kobyłe, lecz o samej tylko Kobyłej Głowie?

Wiedząc, że Kobyła Głowa była też zbiorowem imieniem rodu, możemy tu przeprowadzić analogję z tradycją np. plemienia Euahlayi, według której totemami rodowymi były niegdyś różne części ciała boga Bajam'a, wyobrażanego pod postacią emu.⁵⁾ Prawdopodobnie mamy tu do czynienia z takim samym zjawiskiem: Kobyła głowa, wyodrębniona jako *sui generis* całość musiała być podtotemem w stosunku do totemu Kobyły. O śladach zaś kultu Kobyły mówić będziemy w dalszym ciągu naszej pracy.

Takież same przypuszczenie nasuwa się odnośnie zawołań „Połukoza“ i „Kozłarogi“. Istniała, jak wiemy, tradycja o wspólnem tych rodów pochodzeniu — („acz to niektórzy wy-

1) Mokłowski. Sztuka ludowa w Polsce.

2) Lud. T. VI.

3) Lud. T. IV.

4) Kolberg. Chełmskie II, str. 180.

5) P. str. 54.

wodzą, aby miał mieć początek swój od Półkozica“), potwierdza ją identyczność znaków nad tarczami, towarzyszących obu tym zawołaniom. Takież sam znak nad tarczą znajdujemy również w herbie Kozieł Biały. Paprocki podaje nam wiadomość, że na Śląsku b. dużo było rodów, które tam z niemiecka „Bokii“ nazywano¹⁾). Oczywiście nim Śląsk uległ zniemczeniu, były to po prostu rody Kozłów, które pozostawiły pamiątkę swoją w postaci nader licznych nazw miejscowości, pochodzących od Kozła. Wiele z nazw tych mają dziś niemieckie brzmienie, np. mianem Cosel, lub Kosche ochrzczone jest 8 miejscowości, które dawniej brzmiały Kózki, Kozie lub Kozle; nazwę zaś Ziegenhals otrzymała miejscowość Koziaszyja²⁾). Niektóre z nich znane są już w odległej przeszłości. I tak m. Kozła znane było w 1068 r. jako zamek, a w 1133 r. jako miasto. Pieczęć miejska z 1342 r. przedstawia trzy Kozle głowy. Według legendy miejscowość ta była w posiadaniu trzech braci Kozłów. Inna miejscowość tejże samej prawie nazwy Kozła zapisana jest pod r. 1254; Kozłówko — pod r. 1274³⁾).

Mając tedy pewność co do istnienia rodów Kozłów, mamy wszelkie dane, aby przypuszczać, że rody Połukozów, Kozłarogów, Kozichgłów powstały jako podrody tamtych, obierając zaś sobie nową zbiorową nazwę i hasło bojowe, zachowały wspomnienie starego symbolu rodowego, inaczej mówiąc zawołanie Połukoza, Kozłarogi, Kozieglowy były zapewne podtotemem totemu Kozła, co potwierdzają doroczne i do pewnego stopnia lokalne obchody ludowe, które opisujemy w następnym rozdziale. Takim samem wspomnieniem totemów i podtotemów są może zawołania: Baran i Baranie Rogi, Sroka i Srocza Noga.

Ciekawą jest charakterystyka niektórych rodów, którą Długosz podaje wedle ówczesnej tradycji. Zawiera ona w sobie nieraz też same rysy, które przypisujemy zwierzętom eponimicznym tychże rodów. Półkozice więc byli „vafri, in venerem et

¹⁾ W opisie herbu Wieruszowa z wyobrażeniem Kozła na tarczy, str. 675

²⁾ Mycielski. Pierwotne słowiańskie nazwy miejscowości na Ślązku. pruskim. Poznań 1900.

³⁾ Lud I, str 193 (Karwowski).

simulationem proclivi“, Lisowie—„parum facundi“, Jastrzębcy—„gniewliwi“, Ciołkowie—„robusti“, Ślepowronowie—„bellicosi“. Czy nie jest to czasem odległe echo pokrewieństwa duchowego, które ród upatrywał między nim a zwierzęciem, użyczającym mu swej zbiorowej nazwy?

3. Obchody „Podkoziołka“ i „Wilka“, jako przeżytek kultu rodowego.

Stwierdziłiśmy już, że nazwy rodowe przedstawiają związek ze zjawiskami czci religijnej. Przedstawiliśmy go wszelako w sposób dość luźny i wynikający z ogólnikowych jedynie spostrzeżeń. W niektórych jednak obchodach ludowych, wiążących się, jeśli nie bezpośrednio z zawołaniem rodu, to z nazwą miejscowości mu odpowiadającej, odnajdujemy ślady kultu we właściwym tego słowa znaczeniu, t. j. praktyk religijnych, systematycznie co roku powtarzanych.

We wsi Koziegłowy, w Poznańskim, w ostatni wtorek zapustny odbywa się zabawa zwana „Podkoziołek“. Chłopcy i dziewczęta zbierają się w domu prywatnym lub w gospodzie, przynoszą wystruganą z ćwikły lub z marchwi małą figurkę człowieka i tańczą wokoło niej, śpiewając przytem:

„trzebno dać podkoziołek, trzebno dać,
dobrze było cały roczek ubadać,
cały roczek i świątki,
trzebno dać graczykowi na strunki“.

Muzykę w ten dzień opłacają dziewczęta ¹⁾

Ponieważ zabawa ta znana jest w wielu pobliskich miejscowościach, opis więc powyższy można uzupełnić wiadomościami z innych stron.

We Środzie. w Kórniku i td. „Podkoziołek“ odbywa się w sposób następujący: w karczmie ustawiają beczkę, a na niej

¹⁾ Powyższy opis został nam zakomunikowany listownie przez ks. Proboszcza Haase z Kicińska.

talerz do zbierania pieniędzy. Obok stoi chłopiec, trzymający koziołka, zrobionego ze szmat lub figurkę i śpiewa:

„a, trzeba dać podkoziołek, trzeba dać,
nie małość to całki roczek, ubadać, ubadać“

(to znaczy, rozglądać się między chłopcami, by ich niewolić wśród tańca ku sobie). Dziewczyna, wybrana w pierwszą parę, rzuca na talerz pieniądze, idą one na opłacenie kosztów hulanki. W innych miejscowościach Poznańskiego stawiają obok talerza głowę kozła, wystruganą z drzewa, lub też figurkę z drzewa, albo z brukuwi z różkami na łbie, zwaną „koziołkiem“ lub „podkoziołkiem“¹⁾. W Mazewie koziołka zrobionego z drzewa stawiają na misce i pod niego rzucają monetę, zwaną „podkoziołkiem“²⁾. W Sieroszewicach sadzają na beczkę lalkę i tej dziewczyna, tańcząca w pierwszą parę daje „podkoziołek“ tj. opłatę za taniec, uiszczaną zgóry³⁾. W okolicach Kleczewa i Ślesina woźny przy drzwiach pilnuje, żeby wchodziła tylko młodzież bezzenna⁴⁾. Na Kujawach, w czasie zabawy, wchodzi z muzyką człowiek, przyodziany w płachtę i naśladuje w ruchach i skokach kozła⁵⁾.

Na wszystkich tych zabawach młodzież tańczy oberka, nazywając jednak taniec ten „podkoziołkiem“.

We wsi Koziegłowy (zwane w ostatnich latach Koziegłówki) pow. Będzińskiego, starzy ludzie opowiadają, że lat temu kilkadziesiąt bawiono się w „podkoziołek“, w sposób następujący: zimową porą jeden z chłopaków ubierał się w kozuch, przewrócony włosem nazewnątrz, w rękawy wkładał łyżki, co miało imitować rogi i na czworakach udając kozła, wchodził do izby, w której dziewczęta przędły kądziel. Drugi chłopak, przebrany za pasterza, podprowadzał owego kozła kolejno do każdej dziewczyny, zapytywał, czy mu się podoba i t. d.⁶⁾.

¹⁾ Kolberg. Poznańskie Cz. I.

²⁾ J. w. Łęczyckie.

³⁾ Kbg. Pozn. Cz. II

⁴⁾ J. w. Kaliskie

⁵⁾ J. w. Kujawy Cz. I

⁶⁾ Zakomunikowane listownie przez Ks. Proboszcza St. Zapółowskiego z Koziegłówek

Jakkolwiek w tem opowiadaniu zabawa „Podkoziołek“, przedstawiona jest w formie odmiennej, niż poprzednie, nazwa jej jednak świadczy, że mamy tu do czynienia z tym samym obchodem.

Znaczenie „Podkoziołka“ polega przedewszystkim na tem, że spotykamy go w dwóch miejscowościach, noszących nazwę Koziegłowy. Oczywiście mniej w treści uszkodzonym jest obchód praktykowany w Poznańskim. Miejscowość Koziegłowy była prawdopodobnie gniazdem rodu Kozichgłów, zabawa zaś „Podkoziołek“ jest wspomnieniem rodowej uroczystości, w której symbol ubóstwianego zwierzęcia skupiał wokoło siebie wszystkich współrodowców. Nazwa „Podkoziołek“, oznaczająca samą zabawę, jak również i datki pieniężne, które składają dziewczęta w formie okupu świadczy, iż najdawniejszą formą zabawy jest ta, w której występuje nie figurka ludzka, lecz wyobrażenie koziołka, lub jego głowy (co jest jeszcze bardziej znamienne ze względu na nazwę miejscowości: Koziegłowy). Charakterystycznym szczegółem jest naśladowanie kozła w ruchach i wyglądzie przez jednego z uczestników obchodu, wiemy bowiem jaką rolę odgrywa w uroczystościach religijnych australijskiego rodu Kangura, rodu gąsienicy Unchalka i t. d., charakteryzacja i mimika, odtwarzające postać i ruchy eponimicznego zwierzęcia ¹⁾.

O charakterze religijnym „Podkoziołka“ świadczy również i to, że w dniu tym taniec wyjątkowo opłacają dziewczęta i to w formie okupu; znaczy to, iż niegdyś były one usunięte od udziału w uroczystości, wykluczenie zaś płci niewieściej z obchodów religijnych jest wybitną cechą praktyk totemicznych.

Okoliczność, że „Podkoziołek“ obchodzonym jest nie tylko w Koziegłowach, lecz i w wielu innych miejscowościach Wielkopolski, nie wyłącza bynajmniej charakteru kultu rodowego, jaki mu nadajemy. Wiemy wszakże, że ród, rozrastając się, dzielił się na mniejsze grupy; rozchodziły się one w różne strony, zachowując jednak tradycję rodowych uroczystości. W każdym razie „Podkoziołek“ jest raczej obchodem lokalnym, praktykowanym tylko w Wielkopolsce i na Kujawach, nie znają go inne dzielnice

¹⁾ Por. str. 39—45.

Polski, nie ę a też Małopolska ¹⁾, gdzie wyjątkowo jednak spotykamy go w dawnym ks. Siewierskiem, w miejscowości zwanej również Koziegłowy. Przypominamy zaś, że miejscowość ta, zapisana w historii już pod r. 1106, związana jest z tradycją rodu, używającego za herb trzech kozich głów na tarczy, za proklamej zaś, wedle wszelkiego prawdopodobieństwa — nazwy Koziegłowy. Do tej więc miejscowości przywędrował ongi zapewne jeden z rodów, o wspólnem z rodem wielkopolskim pochodzeniu i przyniósł ze sobą tradycję kultu rodowego.

Charakterystyczniejszym jeszcze od Podkoziółka jest zwyczaj ludowy wyzwalania na kosiarza młodego parobka, zwanego „Wilkiem“. Zwyczaj ten zdradza nader wyraźny związek z zawołaniem „Wilczekosy“ i jest niewątpliwie reminiscencją ceremonij wtajemniczania, praktykowanych w rodzie lub plemienu Wilków.

„Wilkiem“ zwany jest młody chłopak, stający poraz pierwszy do żniwa i w kupujący się jako taki do gromady kosiarzy. W okolicach Słupcy (w Kalskim) ceremoniał wykupu odbywa się w taki sposób:

„Wilk“ kosi w pierwszym rzędzie od południa do podwieczorku, tymczasem zaś jeden z jego towarzyszy, „starszy“ plecie koronę ze słomy i kwiatów. Po podwieczorku zwalniają chłopaka od koszenia; „starszy“ kładzie mu na głowę koronę, sam zaś plecie ze świeżo skoszonego zboża długą linę i zakłada ją nowicjuszowi za pas i za biodra. Wieczorem cała gromada kosiarzy odbywa z muzyką pochód ku dworowi. „Starszy“ prowadzi „Wilka“ na linie, wszyscy zaś pobrzękują w gołe kosy, od trzonków odjęte. Przyszedłszy przed ganek śpiewają piosenkę o wilczku znalezionym w lesie i przyjętym przez nich „do towarzystwa dla wspólnej pracy“. Po słowach:

„Tam pod borem, tam pod lasem wilczysko wywija“ naśladują wszyscy wycie wilków: au, au, au, poczem jeden z obecnych ma przemowę, kończącą się temi słowy:

¹⁾ Przynajmniej nie spotykamy żadnej o tem wzmianki u Kolberga. Kłótry szczegółowo jednak opisuje Podkoziółka w innych dzielnicach.

Teraz, żeśmy mu wykrzyknęli: hurra!
 Aż na nim zadrżała ta wilcza skóra.
 A obleczym go—w czystą koszulę.
 Oko całe—a tu jest pól.
 Będzie bity—jednak wesół.
 Albo siak—albo tak.

Następuje poczęstunek, po którym wszyscy oddalają się i idą do karczmy. „Wilk“ opłaca muzykę i gorzałkę. Do tańca nie wolno mu iść pod żadnym pozorem, dopóki go „starszy“ nie ogoli. Golenie to parodjują w sposób następujący. „Starszy“, czerni chłopakowi twarz węglem lub sadzą, poczem bierze muszczkę do ostrzenia kosa, ostrzy ją na cholewie i pociąga nią jak brzytwą twarz „Wilka“, co tenże wytrzymać musi spokojnie. Gdy się umyje, następuje druga, sroższa jeszcze próba. Kładą go na brzuchu, na ławie, po bokach staje dwóch towarzyszy z muszczkami w rękach i biją go bez litości. Smaganie — to akt wyzwolenia, kończący się obleczeniem w nową, daną od „towarzystwa“ koszulę. „Starszy“ rysuje kredą na stole pług, bronę i t. p. narzędzia gospodarcze, pytając chłopca, jak one się nazywają i do czego służą. Po tym egzaminie jeden lub dwóch towarzyszy wchodzi na dach, i ogłasza światu, że temu, a temu wolno teraz, narówni z innymi, iść z wybraną przez siebie dziewczyną do tańca, mówić z nią, przypijać do niej, a nawet żenić się¹⁾.

Wyzwoliny „Wilka“ odbywają się w b. podobny sposób w Poznańskim, na Kujawach i w Płockiem, do powyższego więc opisu dorzucamy tylko kilka szczegółów. Na Kujawach wczasie przygotowań do golenia sadzają „Wilka“ na „strychółku“ (drewniana osetka do ostrzenia kosa). Po skończonej ceremonii golenia, kładą go na ławie, gdzie w pozie leżącej słucha napomnień swego opiekuna, tłumaczącego mu, w jaki sposób ma się obchodzić z kosą. Przemowa kończy się temi słowy: „dawnieś był wilk szkodny, teraz jesteś kośnik posłuszny“²⁾. W Kutnowskim (w Szajdach, Sójkach), wyzwalają naraz kilku „Wilków“. W dniu tym wywieszają rano na polu chorągiew t. j. tykę, na której przyczepiono tyle kolorowych chustek, ilu jest kandydatów

¹⁾ Kbg. Kaliskie I.

²⁾ Ziemia 1913 r. str. 783.

do wyzwolin. Po skończonym obrzędzie jeden z chłopów wychodzi na zóraw studzienny i stamtąd oznajmia zgromadzonym, aby odtąd odnosili się do wyzwolonych z większym szacunkiem, mówili do nich „wy“ nie „ty“, aby kobiety dawały im więcej jeść i t. d. ¹⁾ We wsi Bodzanowo Bachorne (Kujawy) młody kosiarz odbywa wyzwoliny na początku lub na końcu żniw. Jeżeli się okazuje opornym, wówczas zmuszają go do odrzucania pokostów najdzielniejszego kosiarza, przez co więcej jeszcze się męczy. Wogóle „Wilkowi“ utrudniają, o ile się da, pracę. Przy śniadaniu plotą koronę ze zboża, siana lub sitowia i „bat“ ze słomy dla „marszałka“, zwany „prawo“. Wieczorem kładą „Wilkowi“ koronę na głowę i dwóch „starostów“ wiezie go do pana i karczmy. Przed nim skacze dwóch t. zw. „kozaków“, niby konno na kiju, w rękę trzymają, jako chorągiew, drugi kij z przyczepioną na końcu chustką. Za „Wilkiem“ postępuje „marszałek“ z batem. Mistrzowie ceremonii odpędzają od orszaku kobiety i dzieci. Po powrocie z dworu do karczmy kładą „Wilka“ na bronie, przykrytej płachtą i chcą go bić. On się wówczas okupuje ²⁾. W Radczu Kałnym „Wilkowi“ przed wyzwolinami nie wolno śmiać się, na poczęstunku zaś we dworze nie wolno mu przyjąć kieliszka z niczyjej ręki, musi go podjąć z ziemi ustami. Do karczmy nie puszczają przez cały czas wyzwolin żadnej kobiety ³⁾. W Poznańskim (pow. wrzesiński) nowicjusz przy żniwie, zwany „Wilkiem“, zatrzymuje tę nazwę przez cały czas żniw i dopiero pod koniec, w ostatnią sobotę, ubierają go w wieniec ze zboża i polnych kwiatów, i prowadzą uroczyście, uderzając w kosy, osadzone na storc. Pobrzękiwaniu w kosy towarzyszą zawsze skoki i naśladowanie wycia wilka: hu, hu. W pow. Sredzkim, w czasie koszenia, przodujący w pewnej chwili daje umówiony znak kosiarzom i gdy ci przystaną na chwilę, następuje taka krótka rozmowa: „a kto tam siecze“? „A brat“. „A czyj?“ „A wilczy“. Poczem naśladują wszyscy wycie wilka ⁴⁾.

¹⁾ Wisła T. 8 str. 270.

²⁾ Kbg. Kujawy T. I.

³⁾ Ibidem.

⁴⁾ Kbg. Pozn. T. I.

Obchód „Wilka“ praktykowany jest również we wsi Wilkowyje w Kutnowskim¹⁾; w szczegółach nie różni się on wiele od opisanych powyżej ceremonji, tylko, że obecnie, tak nowicjusz, jak i cała uroczystość noszą nazwę „Fryca“. Niewątpliwie jednak nazwa owa zjawiała się dopiero w ostatnich czasach, w innych bowiem okolicach Kujaw, jak widać z przytoczonych opisów, znaną jest lub była do niedawna nazwa „Wilka“, która zresztą odpowiada w zupełności wielu charakterystycznym szczegółom obchodu.

Spotykamy się więc znów, podobnie jak w „Podkoziółku“ z faktem, że w miejscowości o nazwie, pochodzącej od zwierzęcia, praktykowanym jest doroczny obchód, w którym zwierzę to odgrywa wybitną rolę. Wilkowyja (zapewne dawniej Wilkowyje) — to miejscowość, zamieszkiwana niegdyś przez ludzi, którzy wyli jak wilki, ceremonjał zaś wyzwolin „Wilka“ zawiera właśnie w programie swym naśladowanie wycia wilków.

Ceremonjał ten ze względu na swój niewątpliwy związek z zawołaniem i herbem Wilczekosy, zwrócił na siebie uwagę prof. Szelałowskięgo i został przez niego omówiony w cytowanej już przez nas pracy.

„Wilk“ jest podług prof. Szelałowskięgo pozostałością powtórnych postrzyżyn, dokonywanych na młodzieńcu w okresie dojrzewania. Niema wprawdzie żadnego dowodu, aby u Słowian obrzęd ten (powtórny) był praktykowany, ponieważ jednak K. Potkański dowiódł istnienia jego u Germanów¹⁾, więc możnaby przypuszczać, że i u Słowian odbywały się powtórne postrzyżyny.

Jak jednak wobec teorii tej przedstawia się związek „Wilka“ z zawołaniem i godłem Wilczekosy?

Otóż wyrażenie „Kosy“ uważane jest przez pr. Szelałowskięgo jako nazwa włosów młodzieńca, jednocześnie zaś jako symboliczna nazwa wienca dożynkowego (Kosy roślinne) który kładą na głowę Wilkowi. Wieniec ten wije się z ostatnich kłosów, zebranych z pola, ponieważ zaś ostatnia garść zboża zwana

¹⁾ Zakomunikowane listownie przez ks. Proboszcza Mścichowskięgo z parafji Imielno.

²⁾ Postrzyżyny u Słowian i Germanów.

jest w gwarze ludowej Pępkiem, Bąblem, czyli, jak twierdzi pr. Szelaḡowski, Byblem¹⁾, przeto nazwa ta, jako towarzysząca herbowi Kosy, ma być również dowodem związku tegoż z obchodem „Wilka“.

Przyczem „Kosy„ t. j. włosy młodzieńca, oraz „Kosy roślinne“ t. j. wieniec dożynkowy, leżący na jego głowie mają być ofiarą bóstwu podziemnemu.

Zjawia się teraz pytanie, co tu w tem wszystkim robi wilk? Wszak on to gra w obchodzie rolę pierwszorzędną; imię jego służy za nazwę całej zabawy, a przytem, jak widzieliśmy, figuruje w piosenkach, naśladowany jest w głoście i ruchach i t. d. Co miał wspólnego wilk z obrzędem postrzyżyn? a dalej, jak wobec teorii tej objasnić godło Wilczekosy? Wszak nie tylko w opisach Długosza i Herbarza Arsenalskiego określone ono jest wyraźnie jako sidła na wilki, ale i najstarsze wyobrażenia (fig. 12, 13 i 14) jako takie nam je przedstawiają. Nie są to bowiem wcale ostrza kos, a tylko dwa haki połączone u dołu ze sobą. Parę takich haków, w kształcie rozwartym, zastawiano widocznie jako sidła na wilki, które zaciskały się, gdy zwierz wpadł między nie i chwytaly go. Na jednym z wyobrażeń godła Wilczekosy pozostało nawet parę ogniwi łańcucha (fig. 13) którym zapewne pułapkę przymocowywano do dna wilczego dołu. Na innym znów rysunku widnieje u góry kłoda (fig. 14) którą prawdopodobnie przykrywano jamę i która zapadała się, gdy zwierz na nią wstąpił.

Jaki więc związek zachodzi między godłem Wilczekosy, jako wyobrażeniem siideł na wilki, a obrzędem „Wilka“ jako przeżytkiem uroczystości postrzyżyn?

Nie znajdując odpowiedzi na te pytania, postaramy się „Wilka“ oświecić z innego punktu widzenia. Obchód ten przedstawia uderzającą analogję ze znanymi nam obrzędami plemiennęj inicjacji totemicznej, należy tylko uwydatnić znaczenie poszczególnych epizodów.

¹⁾ Na dowolność tej poprawki zwracaliśmy uwagę w poprzednim rozdziale.

Młody nowicjusz ma, jak widzimy, opiekuna, rodzaj ojca chrzestnego, który wprowadza go w życie gromady. Wprowadzenie to polega przede wszystkim na zadawaniu mu pewnych cierpień fizycznych, których znaczenie zaakcentowane jest jeszcze w śpiewanej przytem pieśni. W zewnętrznym wyglądzie młodzieńca czynione są zmiany: golenie, strzyżenie, przyciemnienie twarzy. Jak wiadomo, we właściwej plemiennej inicjacji, zmiany czynione w powierzchowności wtajemniczanego kandydata, mają na celu przekształcenie również jego duchowej istoty, zrobienie zeń prawdziwego członka plemienia. Czernienie twarzy sadzą w obchodzie „Wilka“ miało zapewne niegdyś na celu upodobnienie młodzieńca do rzeczywistego wilka. Dalej widzimy, że młodzieniec usunięty jest od kontaktu z otoczeniem (zwłaszcza z kobietami); nie wolno mu nawet dotknąć ręki, podającej kieliszek, opiekun zaś prowadzi go cały czas na linie, jakby dla odosobnienia od otoczenia. Jeżeli do tych wszystkich szczegółów dołączymy jeszcze zakaz śmiechu, — umartwienie charakterystyczne dla praktyk inicjacji, — to pod pokrywką żartobliwej zabawy odnajdziemy wcale nieźle zachowany ceremoniał wtajemniczania.

Ceremoniał ten praktykowanym był oczywiście w obrębie totemicznej grupy Wilków, „Wilkiem“ bowiem lub „Wilczym bratem“ zwany jest młody kandydat do wyzwolin, o wilku lub wilczku mowa w towarzyszących zabawie pieśniach, wycie wilków naśladowane jest stale przez wszystkich uczestników obchodu, wzmianka wreszcie o „wilczej skórze“ w przemowie, wygłoszonej przed dworem, to z pewnością wspomnienie prawdziwej wilczej skóry, przywdziewanej przez nowicjusza, a może i przez wszystkich członków grupy w dzień wtajemniczania. Czyż nie bijące to w oczy podobieństwo z niektórymi szczegółami inicjacji plemienia np. Wilka w Texas? Przypomnijmy je sobie: oto uczestnicy obchodu, odziani w wilcze skóry, biegają na czworakach, wyją jak wilki, wtajemniczanemu zaś młodzieńcowi dają łuk do ręki, upominając go, by jak wilk odtąd rabował i zabijał. Oczywiście *mutatis mutandis* naszemu „Wilkowi“ na Kujawach zapowiadają: „dotąd byłeś wilk szkodny, teraz jesteś kośnik posłuszny“ rzecz bowiem oczywista, że praktyki, wykonywane niegdyś z oka-

zji wtajemniczania młodych chłopców w życie grupy Wilków stając się przeżytkiem, posłużyły za formę nowym urządzeniom życiowym: przyjmowaniu młodych parobków do grona wykwalifikowanych kosiarzy. Skojarzenie się tych zjawisk nie było wszakże rzeczą przypadkową, miało ono swoje głębsze znaczenie, które staje się zrozumiałe po zestawieniu obchodu „Wilka“ z herbem „Wilczekosy“. Stwierdziliśmy już, że godło tego herbu przedstawia nie kosa w znaczeniu narzędzi rolniczych, lecz sidła na wilki. Język nasz zachował wspomnienie owych sidła w terminie „Wilki“, używanym do dziś dnia na oznaczenie: 1) dwóch żelaznych prętów z bocznymi hakami, wmurowanych pionowo przy kominie dla oparcia różna, 2) żelaznej podstawy dla łuczywa z nóżkami X, połączonemi poprzecznym prętem¹⁾. Oba te przedmioty widocznie były tak nazwane przez analogję kształtu ich z sidłami na wilki; podstawa dla łuczywa przedstawia wyraźne podobieństwo z wyobrażeniem herbu Wilczekosy na pieczęci z 1425 r. (fig. 14).

Staje się więc jasnym, że zanim kosa²⁾ stała się narzędziem rolniczym, była wprawdzie przyrządem do chwytania wilków, i takie, a nie inne znaczenie posiadała ona w rękach uczestników inicjacji grupy Wilków.

Przypomnijmy sobie, że u plemion australijskich broń używana do polowania na zwierze totemiczne, nabiera przez to samo szczególnej wagi: wskutek kontaktu z bóstwem totemicznym udziela jej się do pewnego stopnia pierwiastek świętości. Uczestnicy praktyk totemicznych wywijają nią w różne strony, rzucają do świętych kamieni tarlow i t. d.³⁾

Analogiczne religijno-społeczne znaczenie musiały mieć niegdyś i nasze „Wilczekosy“, — nie kosa w dzisiejszym znaczeniu słowa, lecz właściwe sidła na wilki. Jako przedmiot wielkiej wagi stały się one symbolem spistości rodowej, kiedy zaś „wilcza kosa“ przekształciła się już w zwykłe narzędzie rolnicze,

¹⁾ Słownik gwar Polskich.

²⁾ Mamy tu naturalnie na myśli samo ostrze kosa bez trzonka.

³⁾ Por. str. 44.

zarzuce śmierć nie wśród osobników rodzaju wilczego, lecz wśród zbóż i traw, tradycja ludowa zachowała jeszcze przez ciąg wielu stuleci wspomnienie prastarego obrządku w postaci Wilka—Kosiarza.

Kto wie, czy ceremonjał wyzwolin „Wilka“ nie jest pamiątką po owem potężnym, znanem nam z historii plemieniu Wilków cz. Lutyków. Wprawdzie siedziby Wilków znajdowały się na obszarze dzisiejszej Brandeburgji i przedniego Pomorza, między Elbą i Odrą, między Nutą i morzem Bałtyckiem; plemię to jednak, według świadectw historycznych, wyszedłszy z Wilkomierza w II w. po Chr. zajęło początkowo ziemie między Wisłą i Niemnem, dopiero zaś w V w. posunęło się za Odrę. Bardzo więc est prawdopodobnem, że w czasie owych wędrówek jedna z odrośli Wilków zajęła również Wielkopolskę i Kujawy t. j. ten obszar, na którym spotykamy obchód „Wilka“.

W każdym bądź razie na terytorjum tem musiały niegdyś mieszkać rodowe lub plemienne grupy Wilków, może nawet niezależnie od owego historycznego szczepu. Wspomnieliśmy już powyżej o wsi Wilkowyja na Kujawach. Tą samą nazwę spotykamy i w Poznańskim w pow. Jarocińskim. Miejscowość ta, leżąca nad rzeczką Lutynią (a więc o źródłosłowie identycznym z drugą nazwą Wilków — Lutyce) zapisana jest w historii pod r. 1243, jako stary gród kasztelański¹⁾. Miejscowości zaś takich jak Wilki, Wilczyce, Wilczyska, Wilczki spotykamy tu również wiele.

Grupa Wilków wmiarę rozrastania się, rozpadła się na pomniejsze jednostki społeczne, jedna zaś z nich obrała sobie widocznie jako symbol „Wilczekosy“ — t. j. wyobrażenie sideł zastawianych na eponimiczne zwierze, jednocześnie zaś narzędzie w praktykach kultu tegoż zwierzęcia.

O podobnem zupełnie zjawisku wspominaliśmy już w charakterystyce totemicznych rodów australijskich: Podród Dzikiego Kota obiera sobie za totem grotę, służącą niegdyś rzekomo za schronienie przodkowi rodu Dzikiego Kota, podród Myszy — jamkę, wygrzebaną przez przodka rodu Myszy i t. d.²⁾.

¹⁾ Kod. Dypl. Wielk. T. I.

²⁾ Por. str. 14.

4. Procesjonalne wodzenie zwierząt.

W rozdziale, poświęconym ogólnej charakterystyce totemimu, wspomnieliśmy, że w dokonywującej się ewolucji totemistycznych wierzeń, niektóre z bóstw rodowych dla jakichś szczególnych powodów wybijają się na coraz wyższe stanowiska i stają się bóstwami plemiennymi. Rzecz oczywista, że wówczas kult owego zwierzęcia obejmuje daleko szersze terytorjum. Podobne zjawisko prawdopodobnie miało miejsce i u nas. W różnych stronach naszego kraju odbywają się na Boże Narodzenie. Zapusty, lub Wielkanoc, zabawy ludowe o ściśle określonym charakterze, t. zw. „wodzenie kozy, niedźwiedzia, turonia, kobyłki“ (niegdyś z pewnością i wilka), zachowujące ślad czci religijnej zwierzęcia, a rozpowszechnienie tych obrzędów w całym kraju świadczy o ogólnym, nie w ciasnym obrębie rodowym, zamkniętym kulcie.

Czy jednak istniał związek między tymi przejawami ogólnej czci danego zwierzęcia, a kultem jego ściśle rodowym, totemistycznym t. j., czy te obchody, o których zaraz mówić będziemy, przedstawiają właśnie późniejszą fazę kultu religijnego, będącą bezpośredniem następstwem kultu rodowego, tego dziś już dociec niepodobna, same przez się bowiem obchody owe są tylko dowodami zooteizmu wogóle. W każdym bądź razie ważne są one dla nas przez to, że mają pewne pokrewne rysy z uroczystościami totemicznymi, istnieje zatem wszelka możliwość, że zjawiły się one na podłożu wierzeń totemistycznych.

W krakowskiem „wodzenie kozy“, odbywa się w czasie Zapust w sposób następujący: „kozę“ wyobraża chłopak, okryty kożuchem, włosem nazęwnątrż, chodzący na czworakach, z tyłu ma przyprawiony koński ogon. Prowadzi go od domu, do domu czterech chłopaków¹⁾).

W Kaliskiem, w czasie chodzenia z kozą, śpiewają chłopcy następującą piosenkę:

Gdzie koza chodzi,
Tam żyto się rodzi,
Kędy jej tropy,
Powstają kopy²⁾.

¹⁾ Kolberg. Krakowskie.

²⁾ Kolberg. Kaliskie.

Na Kujawach w czasie Bożego Narodzenia chłopcy chodzą od chaty do chaty, nosząc wystruganą z drzewa głowę kozy o ruchomej szczęce, którą wciąż poruszają.

Zupełnie tak samo chodzą z kozą w Kieleckiem ¹⁾. Wogóle zabawy te odbywają się mniej więcej w ten sam sposób. Towarzyszy im śpiewanie pieśni, zastosowanych do świąt, w czasie których mają miejsce t. j. kolend lub pieśni wielkanocnych, wielka wesołość, płatanie figli, pobieranie wykupu w postaci różnych ofiar od gospodarzów chat.

Na Pokuciu i w Chełmszyźnie, w orszaku znajduje się dziad z ogromną sztuczną brodą i baba w białym długim rańtuchu, którzy co chwila ściskają się z sobą, tańczą i składają obecnym powinszowania. Oprócz nich jest też czasem chłopak, przebrany za bociana w długiej sukmanie, trzymający głowę bociana oprawioną na kiju. Stuka on nią o podłogę naśladując stukanie dziobem, poczem podnosi dziób do góry, jak bocian, kiedy jadło połyka ²⁾.

W Starokonstantynowskim pow. na Wołyniu w dzień św. Wasyla (1 stycznia) wodzą parobka przebranego za kozę z uszami, zrobionymi z kłosów ³⁾.

W okolicach Suwałk chłopcy parobczaki obnoszą kozę, zrobioną ze szmat, obwieszoną brzękadłami i świecidłami, przytwierdzoną na drążku i śpiewają pieśń obrzędową, dając do zrozumienia gospodarzowi, że jeśli się nie okupi „wołoczebnem“ t. j. gotówką lub podarkiem w naturze, to krowy przestaną dawać mleko.

Koło Inowrocławia, na święto 3 Króli oprowadzają po wsi kozę, owiniętą w słomę z owsa, niedzwiedzia w grochowinach i bociana z gałganów z drewnianym dziobem, naśladując przytem ruchy zwierząt i proszą o podarki ⁴⁾.

„Wodzenie kozy“ różni się od „podkociołka“, przedewszystkiem tem, że „podkociołek“ jest więcej skupiony odbywa się w sali ze współudziałem niewielkiego względnie grona osób. Wodzenie zaś „kozy“ nosi już charakter bardziej ogólny, gdyż

¹⁾ Kolberg. Kieleckie.

²⁾ Kolberg. Chełmskie.

³⁾ Czubiński. Trudy St. Etn. Eksp. w Zapadnyj Kraj.

⁴⁾ Mannhardt. Wald—und Feldkulte.

symbol zwierzęcia oprowadzany jest po całej wsi, od chaty do chaty. Podkociołek też, jak to już zaznaczyliśmy, znanym jest tylko w Wielkopolsce, podczas, gdy wodzenie kozy odbywa się w różnych stronach Polski, a także i na Pusi.

Pozatem jednak, mają oba obchody też i wspólne rysy, jako to naśladowanie zwierzęcia przez uczestników zabawy, oraz odnoszenie się do symbolu tegoż w sposób, pozwalający twierdzić, że było ono niegdyś przedmiotem czci religijnej. W opisie „Podkociołka“ uwydatniliśmy już te charakterystyczne momenty, w wodzeniu zaś kozy znaczącą jest przedewszystkiem groźba, skierowana do gospodarza, że jeśli się nie wykupi, to krowy przestaną dawać mleko, widać stąd, że kozie przypisywano niegdyś jakąś nadprzyrodzoną moc.

Jeszcze wyraźniej pogląd ów wyraża się w przytoczonej przez nas powyżej piosence o kozie, śpiewanej w Kaliskiem. Wy stępuje ona tu jako prawdziwe bóstwo opiekuńcze, które zsyła urodzaje i bogate plony, gdziekolwiek stąpnie. Zupełnie jasnym staje się tedy, że oprowadzanie zwierzęcia po całej wsi nosiło niegdyś charakter religijnej procesji, mającej zapewnić mieszkańcom dobrobyt i powodzenie, wzamian za składane bóstwu hołdy i ofiary, których odległem echem jest „wykupne“ dawane obecnie chłopakom, prowadzącym kozę.

Że treść piosenki owej nie jest przypadkową, lecz posiada głębsze znaczenie, tego dowodzi fakt, że na Wołyniu oraz w Czernichowskiej i Mińskiej gub. śpiewaną jest podczas „wodzenia“ kozy także sama piosenka, jak w Kaliskiem. Brzmi ona tak:

„De koza tupoje,
Tam zito kopoju,
De koza rogom,
Tam zito stogom,
De koza chodyt,
Tam zito rodyt,
De ne buwaje,
Tam wyligaje“.

W piosence tej dalej znajdujemy urągliwą wzmiankę o „miechonoszy“, który przychodzi i zabija kozę. Ona jednak potem

wstaje i idzie do domu szukać pana, aby go zapewnić, że krowy będą dojne i mleczne i że będzie miał urodzaj na polu. ¹⁾

Zmartwychwstanie kozy jest to szczegóół, który należy podkreślić, tenże sam bowiem motyw spotykamy w bajce o kozie, odartej ze skóry, bajce rozpowszechnionej we wszystkich słowiańskich krajach ²⁾. U nas, w ziemi Dobrzyńskiej, brzmi ona mniejwięcej tak: pewien gospodarz miał kozę, którą każda z jego córek pokolei wyganiała na pastwisko. Wieczorem koza, wracając do domu, skarżyła się gospodarzowi, że jest głodna, a on rozgniewany zabijał pokolei swoje córki. Wreszcie przekonał się, że koza go oszukiwała, zabił ją samą i zaczął obdzierać ze skóry. Gdy już obdarł kilka pasów, ktoś wszedł do chaty. Gospodarz wbił nóż w ciało kozy, a ona zerwała się, uciekła i schroniła do lisiej jamy. Na zapytanie lisa „kto tam“ koza odpowiada:

— A ja koza rogata,
Do pół pleców odarta
I solą natarta,
Mam-ci w z... knyp,
Kto do mnie przyjdzie,
To go zaraz ryp.

Po tych słowach lis ucieka, podobnież zając wilk i niedźwiedz — dopiero jeź stawia się kozie odważnie i wypędza ją ze słowami:

A ja jeź
Kolę też

Ta sama bajka z małemi odmianami notowana jest w różnych stronach kraju, w okolicach Warki, Przasnysza, Łukowca Mazowieckiego, w Krakowskiem, Lubelskiem i pod Lwowem. ³⁾ W niektórych odmianach mowa jest nie o kozie lecz o kozle:

¹⁾ Potebnia. Objaśnienia narodnych piosen T. II. i Czubiński T. III.

²⁾ Bajka o odartej kozie Lud. T. XVI str. 347.

³⁾ Również na Białej Rusi, w Czechach i Słowacji. Autor artykułu, omawiającego powyższą bajkę, podaje również kilka wersji, znanych w innych europejskich krajach, jedynym jednak wspólnym motywem jest w nich koza, oszukująca swego pana, uważamy przeto, że bajki te mogły powstać niezależnie jedne od drugich.

A ja kozioł rogaty
 Do wpół boku obdarty,
 Łup cup nogami
 Zabiję cię rogami.
 Uciekaj, bo cię zjem.

Charakterystycznym jest przytem, że w jednej z wersji nie ma wcale mowy o tem, aby kozioł został obdarty ze skóry, jest on tylko obity przez gospodynię, a jednak wymawia powyższe słowa. Widać stąd, że epizod o kozie lub koźle, odartych ze skóry do „pół boku“ ma swoją specjalną historję. Czy nie dałoby się wyobrażenia tego zestawić genetycznie z zawołaniem i godłem heraldycznym „Połukozy“?

W każdym zaś razie między bajką tą i piosenką, śpiewaną podczas wodzenia kozy, zachodzi wyraźne pokrewieństwo. W piosence mowa jest o kozie zabitej (i prawdopodobnie odartej ze skóry przez „miechonoszę“) a potem wstającej na nowo do życia i wywierającej w dalszym ciągu swój dobroczynny wpływ na dobytek gospodarza; w bajce zaś koza tak samo zmartwychwstaje i to jako istota, pełna sił życiowych, skoro walczy jakiś czas zwycięsko z innymi zwierzętami.

Mamy tu więc do czynienia z pojęciem bóstwa gatunkowego, odradzającego się na nowo po zabiciu osobnika, będącego jednym z jego wcieleń. ¹⁾

Na Białej Rusi, w Mińszczyźnie zachował się wyraźny ślad religijnej czci kozy. W dzień św. Wasyla lud przemawia tak do pierwszego wypitego kieliszka: „Święty Koziołku, Święty Wasylku, daj nam zdrowie“. Wieczera zaś urządzana na zakończenie Starego Roku, t. j. tak zwana bogata kucja nazywa się „świętym Koźlikiem“. ²⁾ W zakłęciach przeciwko boleściom wzywany jest na pomoc kozioł, starszy od innych, „car nad wszystkimi koźłami“, żyjący gdzieś, daleko na morzu. ³⁾

Przeżytkiem praktyk religijnych jest również wodzenie turońia i niedźwiedzia, mające zupełnie ten sam charakter co i wo-

¹⁾ P. str. 6.

²⁾ Szejn. Maticiały i t. d. T. I.

³⁾ Etnograficzskoje Obozrenje T. XIII str. 32.

dzenie kozy. Występuje tu również owo znamienne naśladowanie zwierzęcia w wyglądzie, ruchach i wydawanych odgłosach.

W Poznańskim wodzenie niedźwiedzia odbywa się w różnych terminach: na Boże Narodzenie, w Ostatki, na Wielkanoc, w Zielone Świątki. Widać, że charakter święta nie odgrywał tu żadnej roli i że wybór tych a nie innych świąt był rzeczą przypadkową. „Niedźwiedziem“ jest chłopak, okryty kożuchem włosem do góry, słomą i grochowinami lub brzozowymi gałęzmi ¹⁾ często z dzwoneczkiem na głowie ²⁾. Chodzi on na czworakach podskakuje, tańczy, ryczy. Towarzyszący mu chłopcy bębnią i zbierają po chałupach dary w naturze. W okolicach Poznania „niedźwiedziowi“ towarzyszą „gryf“ „bocian“ i „czapla“ ³⁾.

U mazurów pruskich chodzi w Wigilję Bożego Narodzenia po chatach jeden tylko chłopak, przebrany za niedźwiedzia w kożuchu, obróconym wełną do góry z jednym rękawem wlokącym się nakształt ogona, mrczy i domaga się powinszowań świątecznych ⁴⁾.

Na Mazowszu i w Radomskim niedźwiedzia prowadzi zwykle chłopak, którego nazywają cyganem ⁵⁾. Prawdopodobnie jest to dodatek nowszych czasów.

„Wodzenie turonia“ odbywa się w podobny sposób, w Nieborowie i jego okolicach; rolę „turonia“ odgrywa chłopak odziany płachtą, niosący duży łeb barana. Chodzi on na czworakach, płata różne figle, a towarzysze jego zbierają datki, bijąc słomianą pyłką tych, którzy się chcą od nich wykręcić. ⁶⁾

W Krakowskim „turonia“ oprowadzają jednocześnie z gwiazdą na Trzech Króli. Za gwiazdą staje chłopak, okryty derką z przygotowanym drewnianym pyskiem i ogonem, skacze, ryczy, dokazuje ⁷⁾.

¹⁾ Ostatni ten szczegół może mieć pewne znaczenie wobec faktu, że brzoza była drzewem otaczanem czcią religijną przez Druidów. (Schuré. Les Grandes Légendes de la France) a może być, że była czczona w całej w Europie.

²⁾ Analogia z dzwonkiem, który odzywa się przy chodzeniu z gwiazdą świadczy o religijnym charakterze obchodu.

³⁾ Kbg. Poznańskie.

⁴⁾ Toeppen. Wierzenia Mazurskie.

⁵⁾ Kbg. Mazowsze i Radomskie.

⁶⁾ Kbg. Maz. I.

⁷⁾ Kbg. Krak. I.

W Kieleckiem, w niektórych miejscowościach kolędnicy śpiewają pieśń o turze ze złotymi rogami. ¹⁾ Wodzenie turonia nazywają tam „toruniem lub kłapaczem“. Chłopiec, który ma wyobrażać tura, trzyma nad sobą na kijku kozuch, włosem nazewnątrz i z kudeł zrobioną głowę zwierzęcia, która ma pysk ruchomy, tak, że za pociągnięciem sznurka słychać kłapanie. W tychże stronach, gdy kogoś prowadzą poważnie i z godnością mówią, że „wodzą się z nim jak z toruniem ²⁾).

W Kalskiem wodzenie torunia odbywa się jednocześnie z wodzeniem kozy ³⁾.

W powiecie Ropczyckim towarzysze turonia śpiewają na odchodnem taką piosenkę:

Chodź turoni do domu,
Nie zastępuj nfkomu,
Nie tuś się wychował,
Nie będziesz tu nocował ⁴⁾.

W Sandomierskiem chłopak, grający rolę turonia, odziany jest w kozuch, niesie głowę z rogami z kłapiącym pyskiem i wywieszonym jęzorem ⁵⁾.

W okolicach Rąbki osobno chodzą kolędnicy z szopką i chłopcy z toruniem. „Toruń“ trzyma głowę z drzewa, powleczonej skórką zająca lub królika z rogami i dzwonkiem. Uderza on rogiem w okna chat, chodzi na czworakach i straszy dziewczęta ⁶⁾.

Powszechnym też u nas zwyczajem musiało być niegdyś wodzenie wilka. Świadczy o tem przysłowie: „biega, by z wilczą skórą po kolendzie“. Kolberg podaje, że przed niedawnym jeszcze czasem wieśniacy w pow. Warszawskim, złapawszy wilczątko, chodzili z niem po domach po kolendzie i zawsze jakies datki otrzymywali ⁷⁾.

¹⁾ Charakterystycznym jest, że w tychże stronach znajdujemy wieś Turze Rogi.

²⁾ Kbg. Kieleckie.

³⁾ Kbg. Kalskie.

⁴⁾ Zb. Wiad. T. XVI str. 45.

⁵⁾ Zb. Wiad. XIV str. 164.

⁶⁾ Wiśła II str. 107.

⁷⁾ Kbg. Mazowsze.

Do teje samej kategorii obchodów co „wodzenie kozy turonia i niedźwiedzia“ zaliczyć trzeba „chodzenie z kogutkiem“. Ma ono również wszelkie cechy dawnej procesji religijnej.

W Łęczyckiem i w Sieradzkim, w Wielki Czwartek lub w drugie święto Wielkiejnocy, chłopcy obwożą w czerwono malowanym wózku kogutka, zrobionego z pakuł, obszytego płótnem z naklejonemi na wierzchu piórami. Kogutek obsadzony jest na drewnianym, tak, że daje się obracać. Na przodzie idą dzieci niosąc obrazek święty, przymocowany do kijka nakształt chorągiewki. Chodzą tak od chaty do chaty, śpiewając pieśni, wzajemian za co dostają jaja, które składają do kosza i potem rozdzielają między siebie ¹⁾.

W Piotrkowskiem młodzież męska w tygodniu świątecznym chodzi z kogutkiem drewnianym, osadzonym na wózku o 2 kółkach. Jednocześnie mają w koszu żywego koguta, którego poją wódką i sadzają od czasu do czasu na osi wózka ²⁾.

W Radomskiem chłopcy chodząc z kogutkiem śpiewają taką piosenkę:

Lato idzie
Zima schodzi,
A nasz kogutek
Boso chodzi.
A złóćcie się
Po grosowi
Kupcie buciny
Kogutkowi ³⁾.

W Smardzewie w Käliskiem kogutek zrobiony jest z drzewa i oblepiony pierzem, na nim siedzi okrakiem stara baba w olbrzymim czepcu ⁴⁾.

Na Mazowszu kogutka robią z wydrążonej dyni, przystrajają go w pióra i grzebyk z czerwonego sukna i przytwierdzają do deszczułki na dwóch kółkach. Chłopcy, oprowadzający go, za otrzymane datki, które nazywają dyngusem, wyprawiają ucztę w karczmie. W Czerskiem zaś kogutek ulepiony jest z ciasta

¹⁾ Kbg. Łęcz. i Kal.

²⁾ Wisła V. s. 755.

³⁾ Kbg. Radomskie.

⁴⁾ Wisła VII. 237.

i jeden z gospodarzy przechowuje go u siebie do następnego roku. Kto chce chodzić z kogutkiem, musi go z zachowania wykupić. W okolicach - Wyszogrodu i Czerwińska na deszczce lub na przetaku, na którym stoi kogutek, znajdują się też różne figurki. Chłopcy, oprowadzający kogutka, śpiewają pieśni o śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa Pana.¹⁾

Z pomiędzy szczegółów, dotyczących obchodu kogutka, należy wyróżnić jeden, jako posiadający specjalne znaczenie. Oto w Sokolnikach, w Poznańskim chłopcy, obwożący kogutka po domach, za otrzymane pieniądze wyprawiają w karczmie ucztę zwaną *Podkurkiem*²⁾. Nazwa zmieniła później znaczenie tak bowiem zaczęto nazywać postną ucztę po północy w ostatni wtorek, później zaś jedzenie w czasie nocnych żniw, nad ranem, lub też w czasie przedzenia po północy. W pierwotnym swem wszakże znaczeniu nazwa ta, w brzmieniu swem analogiczna z *Podkoziółkiem*, wskazywałaby, że mamy tu do czynienia z zupełnie podobnymi obchodami. Tak samo więc jak w obchodzie „*Podkoziółek*“ ludzie rzucają datki pod—koziółka, podobnie musieli je kiedyś składać pod—kurka. Przypuszczenie takie nasuwa się samo przez się wobec stwierdzonego już przez nas jednego wypadku ścisłego związku uczyty, zwanej *Podkurek* z obwożeniem kogutka. Że zaś *podkoziółek* ma wszelkie cechy uroczystości totemicznej, więc i obwożenie kogutka w połączeniu z ucztą, zwaną *Podkurek*, nabiera przez to szczególnego znaczenia.

Należy tu jeszcze zwrócić uwagę na pewien szczegół, zupełnie, jak dotąd, mylnie interpretowany przez ogół. Chodzenie z kogutkiem prawie wszędzie nazywanem jest też chodzeniem po dyngusie, którą to nazwę całkiem niestusznie uważają za synonim śmigusu. *Smigus* czyli oblewanie wodą jest zwyczajem całkiem niezależnym od innych obchodów i prawdopodobnie stanowi jeden z przeżytków t. zw. sympatycznej magii, którą w danym razie jest sprowadzenie deszczu za pomocą symbolicznego przedstawienia tegoż zjawiska w postaci pryskania wodą. *Dyngus* zaś pochodzący od niemieckiego słowa *dingen*, wyku-

¹⁾ Kbg. Maz. I. 144.

²⁾ Kbg. Pozn. III.

pywać się, oznacza przede wszystkim pobieranie wykupu t. j. jak w obecnej formie, zbieranie różnych datków po chatach¹⁾. W wielu też miejscowościach chodzenie po dyngusie praktykowane jest oddzielnie od śmigusu, ale prawie zawsze, jak to wspomnieliśmy, utożsamione z obwożeniem kogutka; znaczy to, że składanie ofiar było zasadniczą cechą tego obchodu, rzecz zaś oczywista, że ostatecznym wytlomaczeniem takiego zwyczaju może być tylko ofiara religijna, składana bóstwu, uosobionemu przez koguta, podobnie jak w podkociołku przez kozła.

Zwyczaj zaś, praktykowany w Czerskiem przechowywania kogutka z ciasta z roku na rok, jest symboliczną pozostałością pojęcia bóstwa gatunkowego, odradzającego się corocznie.

Wśród uroczystości ludowych dorocznych, znajdujemy jeszcze obchody konika i Koniarza, nie będziemy się nimi wszakże wcale zajmować, gdyż stanowią one zupełnie odrębną kategorię przeżytków. Zestawić ich z wodzeniem kozy, turonia, niedźwiedzia, lub z chodzeniem z kogutkiem nie można, gdyż w koniku i w koniarzu główną postacią jest człowiek, koniarz, który wygania zapusty, żąda wykupu, goni wrogów i t. d.²⁾

Nie stosuje się to wszakże do chodzenia z „kobyłką“, praktykowanego w czasie Bożego Narodzenia w Galicji, koło Słotwiny. Obchód ten zasadniczo podobny jest do opisanych już przez nas innych uroczystości tego rodzaju. Kolędnicy robią z opalki „kobyłkę“ z włosianym ogonem, jeden z kolędników naśladuje bieg zwierzęcia, a wszyscy razem śpiewają pieśń o kobyle, która zdechła³⁾. Sposób, w jaki odbywa się „chodzenie z kobyłką“ wskazuje, że jest to obchód, zupełnie co do charakteru swego odrębny od konika i koniarza, gdyż tu główną rolę odgrywa zwierzę, nie człowiek, kolędnicy naśladują ruchy kobyłki, śpiewają o niej pieśni, podobnie jak to czynili w poprzednio opisanych uroczystościach z kozą, turoniem i t. d.

Tego rodzaju praktyki, jak procesjonalne oprowadzania zwierzęcia od domu do domu znane są ogólnie w Europie i objaśniane w rozmaity sposób.

¹⁾ Wisła. V. i Kbg. Maz. I § 139.

²⁾ L. Krzywicki. Konika Obchód w Wielk. Encykl. Ilustrow.

³⁾ Kbg. Kiel. II.

Mannhardt, traktując dość ryczałtowo zebrane przez siebie obchody¹⁾, dochodzi do wniosku, że występujące w nich zwierzęta uważać należy za uosobienie ducha roślinności, a to na tej zasadzie, że obchody owe łączą się podług niego z przeżytkami kultu agrarnego. Jak się przekonamy jednak, Mannhardt zalicza do jednej kategorii różne rodzaje praktyk: te, które nie mają nic lub bardzo mało wspólnego z roślinnością, oraz uroczystości agrarne, w których zwierzę istotnie zdaje się napozór odgrywać rolę drugorzędną.

Weźmy naprz. obchód następujący: w kilku miejscowościach Szwecji i Norwegji na Boże Narodzenie 2 ludzi oprowadza po wsi chłopaka, przebranego za kozła, który rzekomo zostaje zabity, a potem zmartwychwstaje. Śpiewają przytem pieśń takiej treści: „dwaj ludzie spotkali na górze kozła, który stał gniewny, potrząsając brodą; gdy jadł chleb, włożyli na niego czerwony płaszcz, przyczem jeden zabił go, kozioł upadł, a oni włożyli najprzód na niego niebieski płaszcz, gdyż zwierzę było szare, potem biały, ponieważ było już trupem, następnie żółty, gdyż się zbliżało Boże Narodzenie. Ale zanim włożono go do soli, kozioł zerwał się i ożył“. Przy tych słowach kozioł się podnosi, wśród radośnych okrzyków zgromadzenia.

Obchód ten, jak widzimy, nie przedstawia w treści swej nic takiego, coby wskazywało na związek jego z kultem agrarnym²⁾ można go tylko uważać jako przeżytek kultu kozła, zawierający przytem wyraźne pojęcie bóstwa gatunkowego, odradzającego się na nowo po zabiciu go.

Nie widzimy również, aby ziemiopłody odgrywały jakąkolwiek rolę w dorocznym zwyczaju, w Czechach, polegającym na oprowadzaniu w karnawale po domach figury, przedstawiającej pół kozła, pół człowieka, ani też w praktykowanym na Boże Narodzenie w Danji „Julbocku“, którą to nazwą oznacza się chłopaka, przebranego za kozła i straszącego kobiety i dzieci.

Jeżeli więc Mannhardt był zdania, że zwierzęta owe uważać

¹⁾ Wald—und Feldkulte.

²⁾ Wzmiankę o chlebie jedzonym przez kozła, uważamy za szczegół zbyt małego znaczenia, aby mógł on obrzędowi nadać piętno agrarne.

należy za wcielenie ducha roślinności, to tylko dlatego, że obchody te przedstawiają pewną analogję z uroczystościami agrarnymi, w których również występują zwierzęta. Istotnie rola tychże jest napozór niczem innym nie usprawiedliwiona. I tak: pod Marburgiem parobek, który wymłóci ostatni snop zboża nazwany jest wilkiem; ubierają go w słomę i oprowadzają po wsi. Imię to zatrzymuje do Bożego Narodzenia, wtedy okrywają go kozią skórą, nazywają E r b s e n b ä h r (niedźwiedz z grochu) i znów oprowadzają od domu do domu.

Przypomnijmy sobie „Wilka“, obchodzonego na Kujawach i w Poznańskim. Wilkiem zwany tam jest parobek, stający poraz pierwszy do kosy, ale nazwę tę zatrzymuje przez cały czas żniw i najczęściej dopiero pod koniec odbywa się właściwa uroczystość. Tę zaś, mimo towarzyszących jej akcesorjów żniwarskich, uznaliśmy bezwarunkowo za przyżytek rodowego lub plemiennego kultu. Obchód z okolic Marburga przedstawia z naszym „wilkiem“ to podobieństwo, że, tak tu, jak i tam parobek, uczestniczący w rolnych zajęciach, dostaje nazwę wilka i oprowadzany jest uroczyście. Jeżeli zaś mamy do czynienia z dwoma podobnymi do siebie zwyczajami ludowymi, z których jeden jest w formie swej nader uszkodzony, drugi zaś jest bardzo stosunkowo dobrze zachowanym fragmentem przeszłości, to oczywiście ten ostatni rozjaśnić nam może niezrozumiałe szczegóły pierwszego. Nie chcemy przez to powiedzieć, aby niemiecka uroczystość była również szczątkiem totemizmu, zamało w niej bowiem danych, pozwalających na taki wniosek. Idzie nam w tym razie o zaznaczenie, że jeżeli w wielkopolskim „Wilku“ udowodniliśmy, że uroczystość agrarna i jej emblematy posłużyły tylko za formę starszym od niej urządzeniom życiowym, podobnież i tu uważać należy akcesorja rolne za okoliczności niejako drugorzędne, główną zaś rolę odgrywa zwierzę, jako dawny przedmiot czci religijnej.

Mannhardt przytacza cały szereg określeń o pochodzeniu roślinno-zwierzęcem, mających również wskazywać na wcielenie się ducha roślinności w zwierzęta. Naprz. różnym postaciom mitycznym, którymi straszą dzieci, nadaje się nazwy: Roggenwolf, wilk z żyta), Kornbock, (wilk z ziarna), Haferwolf (wilk z owsa).

Grasswolf (wilk z trawy), Roggenbock (koziół z żyta), Haferbock (koziół z owsa), Bohnenbock (koziół z fasoli); ostatni snop zboża w wielu miejscach nazywa się we Francji i Niemczech wilkiem, a w niektórych niemieckich miejscowościach kozłem.

. Co spowodowało owo zlanie się wyobrażeń zwierzęcia i rośliny, tego nam Mannhardt właściwie nie wyjaśnia, robiąc tylko ostrożnie przypuszczenie odnośnie wierzeń, w których wogóle występuje postać zwierzęcia. Uważa on mianowicie za najprawdopodobniejsze, że postać owa zjawiała się skutkiem analogji, dostrzeżonej między zjawiskami natury, a ruchami lub głosem zwierzęcia, naprz. wycie wichru zostało skojarzone z wyobrażeniem psa i wilka, podmuchy tegoż znalazły swój odpowiednik w gwałtownych ruchach kozła (stąd wyobrażenie o falującym się zbożu: kozły się gonią) i t. d. Sztuczność rozumowania tego zbyt jest widoczna, aby się trzeba było dłużej nad nią rozwodzić, zresztą teoria, wyprowadzająca wierzenia religijne z przenośni i nieporozumień językowych, należy już wogóle do przeszłości, nie mamy przeto potrzeby jej zwalczać.

Pojęcie ducha roślinności, przybierającego kształt zwierzęcia odnajdujemy również u Frazera ¹⁾ z tą wszakże różnicą, że obok uroczystości, które, podobnie jak u Mannhardta, przedstawione są jako wyraz kultu agrarnego, opisuje on również praktyki, które uważa za pozostałość kultu terjomorficznego.

Jako prototyp tych ostatnich, posłużyła Frazerowi uroczystość, praktykowana ku czci niedźwiedzia przez syberyjskie plemię Giljaków. Uroczystość owa polega na procesjonalnem oprowadzaniu zwierzęcia raz na rok po domach mieszkańców, w tym celu, aby na wszystkich spłynęła jego boska moc. Dorocznym więc zabawom ludowym w Europie, zasadzającym się na wodzeniu zwierzęcia po wsi, przynajmniej Frazer pierwiastek czci zwierzęcia. Do takiego typu zalicza on naprz. wodzenie krowy z Szkocji, które odbywa się w następujący sposób. Zbiera się gromadą chłopców, jeden z nich przywdziewa skórę krowy i ruszają w pochód. Zatrzymując się przed domami, śpiewają pieśni, wzywające

¹⁾ Le Rameau d'or (tłom. z angielskiego).

niebios, aby udzieliły błogosławieństwa całej rodzinie, poczem palą po kawaleczku skóry i szczątkami tymi dotykają nosów domowników i zwierząt domowych.

Do kategorii zaś zjawisk o charakterze agrarnym mają należeć uroczystości i zwyczaje, związane z zajęciami rolnymi jak: zasiewy, żniwa, młocka. W Szwecji, ku końcowi młocki, każdy z parobków stara się, aby nie być tym, który ostatni uderza cepami. O tym parobku mówią, że „schwycił krowę“, przywiązują mu na plecach manekin, który nazywają krową, czernią mu twarz, sadzają na taczki i tak obwożą po wsi. W Kurlandji, przed rozpoczęciem zasiewów, siewca zjada prosię, a ogon jego wtyka w przygotowaną rolę. W Szwecji i w Danji pieką na Boże Narodzenie ciasto, zwane „prosięciem“, które przechowuje się do czasów rozpoczęcia wiosennej siewby; wówczas miesza się część ciasta z nasieniem, reszta zaś oddana jest do spożycia zwierzętom, zaprzężonym do pługa, wszystko to w celu zapewnienia obfitych zbiorów.

We wszystkich tych i innych podobnych praktykach rola zwierzęcia polega, podług Frazera, jedynie na tem, że służy ono jako kształt, który przybiera na siebie duch roślinności. „Duch ten schwyłany jest rzekomo i zabity przez żniwiarzy w ostatniej garści zżętego zboża i otrzymuje powszechnie nazwę wilka, kozła, krowy, prosięcia, a także zająca, konia, psa, koguta, gęsi“. Czasem ukrywa on się w stodole wśród nagromadzonych snopów, i pojawia się pod postacią zwierzęcia, dopiero w czasie młocki, czasem postać tę zachowuje przez całą zimę, na wiosnę zaś odzyskuje całą swą moc życiową i wówczas zwierzę należy zabić, aby uwolnić uwięzione w niem siły i obdarzyć niemi nowe zasiewy.

oczywiście Frazer zastanawia się również nad zasadniczym pytaniem, co mianowicie spowodowało, że wyobraźnia ludu nadała duchowi roślinności formy zwierzęce. Odpowiedź jego w tej kwestji brzmi tak: „dla człowieka pierwotnego samo już ukazanie się zwierzęcia lub ptaka wśród pola wystarczało zapewne, aby nasunąć mu myśl, że istnieje tajemniczy związek, łączący zwierzę to lub tego ptaka z roślinnością, na polu tem uprawianą“.

Gdyby jednak zjawienie się zwierzęcia lub ptaka wśród zboża lub innych roślin wywoływało w pierwotnym umyśle takie rozumowanie, to nasuwa się pytanie, dlaczego wśród tych zwierzęcych nazw, które lud nadaje ostatniej garści zboża, nie spotykamy istot, tak często w zbożu przebywających, jak naprz. wróble. Z drugiej strony znów zjawienie się w zbożu stworzeń domowych, pozostających bezustannie w sferze obserwacji człowieka, pozbawione było zupełnie cech niezwykłych, nie przedstawiało dla umysłu niespodzianki i zagadki, wymagającej wyjaśnienia. U Wendów ostatnie uderzenie cepami przy młocce nazywają: „bić kapłona“, było zaś dawniej we zwyczaju, że pan domu chował w ostatni snop koguta¹⁾. W Radomskiem po ukończeniu żniw, orszak idzie do wójta, przodownica ma na głowie wieniec ze zboża i kwiatów, wójt do wieńca przywiązuje koguta. Czy można przypuścić, aby obecność w zbożu koguta, którego niejedyn z domowników widział przebiegającego od zagrody ku zbożu w celu szukania sobie ziarenek, nasunąć mogła myśl o tajemniczym związku z duchem roślinności.

A wreszcie, jak słusznie zauważył Thomas²⁾, jeżeliby samo zjawienie się istot świata zwierzęcego wśród roślinności rodziło podobne przypuszczenie, to dlaczego na pewnym obszarze terytorjum jedne tylko zwierze uznaniem zostało za wcielenie ducha roślinności.

Nie mógł tu zatem rządzić przypadek.

Badając szczegółowo związek, jaki zachodzi między zwierzęciem, występującem w różnych obrzędach, a praktykami agrarnymi, dojdziemy do wniosku, że zwyczaj nazywania ostatniej garści zboża imieniem zwierzęcia, jest również szczątkową formą zooteizmu. Przypomnijmy sobie procesjonalne oprawdanie kozy na Wołyniu i w Mińskiej gub. Zwierzę to występuje tam najwyraźniej w roli dobroczynnego bóstwa, zsyłającego obfite urodzaje gdziekolwiek stąpnie. W tradycji ludu zachowało się nawet wspomnienie o „świętym kozłiku“. W tych że samych stronach istnieje zwyczaj, że po skończonych dożynkach związują pozostawioną

¹⁾ Rentsch M. Volkssitte, Brauch, Aberglaube bei den Wenden.

²⁾ Animal Superstitions.

garść niezżętego zboża, dają jej miano brody „zbawiciela“ lub brody św Ilji i śpiewają pieśń o Koźle, lub św. Ilji, który siedzi na kopie lub miedzy, dziwuje się brodzie i chwali ją ¹⁾). W niektórych zaś stronach Białej Rusi, śpiewają przy żniwach taką piosenkę:

Czyja żana (t. j. garść zżętego zboża) kozą była,
Na dąb lażała,
Korę gryzła,
Z dębu spadła,
Zabiła się ²⁾).

Geneza kozy, jako nazwy nadawanej pęczkowi włosów, staje się zrozumiałą wobec związku, który najwidoczniej zachodzi między tą nazwą, a procesjonalnem dorocznem oprowadzaniem zwierzęcia. W pieśni, towarzyszącej procesji, mowa jest o kozie opiekującej się niwą (de koza chodyt, tam żyto rodyt, de ne buwaje, tam wyliahaje) nic więc naturalniejszego, że w piosence żniwiarzy pojawia się też sama koza, przygląda się ona bowiem swemu dziełu, jej to bowiem „dobroczynej potędze zawdzięcza rzekomo właściciel pola zebrane plony i jej to dawał w ofierze ostatnią garść kłosów, jak o tem świadczy zwyczaj praktykowany w Starokonstantynowskim powiecie przyczepiania uszów z kłosów oprowadzanej w czasie świątecznym kozie.

Jeżeli więc ostatnią garść niezżętego zboża nazwano „kozą“, stało się to przez takie samo kojarzenie pojęć, dzięki któremu nazwę „Podkoziółka“ otrzymały datki pieniężne, rzucane w czasie zabawy pod drewnianą figurkę koziółka. Nazwę kozy, użytą w tem specjalnem znaczeniu spotykamy w Polsce niemal wszędzie ³⁾, tak samo też powszechnie, jak widzieliśmy, praktykowanym jest zwyczaj wodzenia kozy.

W Poznańskim, w Radomskim, gdzie spotykaliśmy kogutka, obwożonego na Wielkanoc, widzimy koguta lub kurkę, występujących również podczas żniwa. W Radomskim po ukończeniu żniw, orszak idzie do wójta, przodownica ma na głowie wianek ze zboża i kwiatów. Wójt przywiązuje jej do wianka ko-

¹⁾ Potebnia. Objasnienia T. II.

²⁾ Szejn. Materiały i t. d. T. I.

³⁾ Słownik gwar polskich.

guta. Jeśli tenże zapieje, obiecują sobie dobre zbiory na przyszły rok, jeśli nie, jest to zła wróżba, a jeszcze gorsza, jeśli ziarek nie wybierze z wianka ¹⁾). W Poznańskim, w czasie żniw śpiewają taką piosenkę:

Wy parobcy żnijcie,
Jest tu kurka w życie,
Jest tu kurka w życie
Na pośrodku zagona.
Jak do niej doźńiecie
Sobie ją weźmiecie.
Ale nie ma ogona.
Jak przyjdzie do domu,
Przyprawcie jej ogon,
Będzie ona jak była kuroszka ²⁾).

Wszędzie więc w tych okolicach, gdzie z uroczystościami agrarnymi związane jest wyobrażenie jakiegoś zwierzęcia lub jego imię, spotykaliśmy już uprzednio owo zwierze, oprowadzane symbolicznie raz na rok z wyraźnymi śladami czci religijnej. W do rocznych owych obrzędach zjawiają się też b. często atrybuty roślinne (uszy z kłosów, przyczepione kozie, grochowiny w które owijają niedźwiedzia), znaczy to, że człowiek oddał pod opiekę swemu bóstwu bogactwa uprawnych pól, plony, i urodzaje. Zupełnie konsekwentnie z tym poglądem zjawia się na uroczystościach agrarnych zwierzę. Nie jest ono bynajmniej bierną formą, w którą wcielił się duch roślinności; jest samoistnie działającą siłą opiekuńczą, udzielającą swej mocy życiu roślinnemu.

Wszystkie owe nazwy zwierzęce wilka, kozy, niedźwiedzia, koguta i t. d., wymienione przez Frazera jako określenie, które lud w różnych krajach nadaje ostatniej garści zboża, muszą być prawdopodobnie tego samego pochodzenia co nasza „koza“.

Szkoda, że opisy praktyk ludowych w Zachodniej Europie przedstawiają nam się jako niekompletne, czy to dlatego, że same praktyki uległy już tak silnemu uszkodzeniu, że pozostały z nich zaledwie drobne szczątki, czy też, że ten, który je opisywał, zachował tylko ogólny kształt z pominięciem wielu charakterystycznych cech.

¹⁾ Kbg. Rad. I.

²⁾ Kbg. Pozn. II.

Nasze zabawy wierniej odbijają charakter obrzędów kultu, jakimi niegdyś były i wyraźniej występują w nich różne szczególne cechy stosunku człowieka do zwierzęcia. Kiedy chłopcy wiejscy wodzą po wsi „kozę“, „turonia“, „niedźwiedzia“, „kobyłkę“ i naśladują zwierzęta owe w wyglądzie: ruchach, wydawanych odgłosach, trudno wątpić, że to są szczątki dramatyczno-mimicznego przedstawienia podobnego tym, które na cześć swego bóstwa urządza ród Kangura, ród gąsienicy Witchetty i t. d.

Piosenka zaś o zabitej i nanowo wracającej do życia kozie, kogutek wielkanocny, czekający cały rok, aby go wydobyto z ukrycia i uroczyście po całej wsi oprowadzano, są to wyraźne ślady owego bóstwa gatunkowego, odradzającego się w każdej jednostce rodzaju, które tak trafnie scharakteryzował Tylor u Indian Ameryki Północnej.

5. Wilkołaki.

Rzekomy węzeł pokrewieństwa między ludzką i zwierzęcą naturą—to oś, koło której obracają się wszystkie podania i praktyki totemiczne. Jest to wogóle jeden z zasadniczych pierwiastków pierwotnego światopoglądu, jako więc pochodzący z tak odległej epoki rozwoju cywilizacyjnego, rzadko kiedy w folklorze naszym odnaleźć się daje. A jednak tę właśnie wiarę w tajemniczy związek, łączący człowieka ze zwierzęciem, odgadnąć można i w tak zmienionej formie, jaką przedstawiają wierzenia i podania o wilkołakach.

Wilkołak—to jedna z tych postaci, które najodporniej trzymały się wobec dążeń oświaty i cywilizacji, świadcząc tem samem wymownie, jak potężne czynniki złożyć się na nią musiały. Wilkołak — to istota pośrednia między człowiekiem i wilkiem, mająca w sobie coś z natury jednego i drugiego, tak pod względem duchowym, jak i cielesnym. Wedle niektórych opowiadań, jest to człowiek zamieniony w wilka, wedle innych—wilk, który przybiera na siebie postać ludzką.

Białorusini utrzymują, że wilkołakowi trudno z początku przyzwyczać się do nowego życia i do mięsa surowego. Jeśli mu dadzą jadło, którem się żywi człowiek, to okazuje wielką do niego skłonność; gdy się rzuca na bydło, z początku wszystko wydaje mu się niesmacznem i dlatego dusi coraz to inne sztuki, szukając ciągle czegoś lepszego. Czasem też, gdy inne wilki wybierają z bydła co najlepsze, on bierze najgorsze, bo mu żal ludzi ¹⁾.

W Galicji Wschodniej w powiecie Krościeńskim w 1901 r. wytoczono sprawę sądową wójtowi i kilku gospodarzom za pobicie starego żebraka. Oskarżeni tłumaczyli się tak: na rozstajnych drogach wilk porwał owcę, i kiedy wieśniacy zaczęli za nim gonić, wilk znikł im z przed oczu, natomiast zjawił się żebrak, sądzili przeto, że jest to wilkołak ²⁾.

W Pieczeniżynie (Podkarpacie) opowiadają, że ludzie tysi byli dawniej wilkołakami (wowkuny), t. j. że mogli się zmieniać dowolnie w wilki, lecz księża ich pozaklinali i teraz nie mogą się już zmieniać ³⁾.

W Poznańskim dziewczyna, mszcząc się za niewierność, zmienia narzeczonego w wilkołaka i zawiązuje mu na szyi chusteczkę, która staje się obrozą. Wilkołak ten żyje w przyjaźni z wilkami. Razu pewnego, gdy tarza się z nimi po łące, jeden wilk ściąga mu przypadkiem obrozę. Wówczas wilkołak odzyskuje postać ludzką i inne wilki od niego uciekają. Żeby rozpoznać wilkołaka w ludzkiej postaci, trzeba włożyć do ust skórkę od chleba i tak trzy razy obejść dokoła niego, to się wnet zmieni w wilka ⁴⁾.

Na Pruskich Mazurach, chcąc się upewnić, że dany człowiek jest wilkołakiem, używają takiegoż sposobu, jak w Poznańskim ⁵⁾.

Serbowie łużyccy nazywają wilkołaki wielkorazami, mówiąc, że „jest to człowiek od spodu, a wilk z wierzchu“.

¹⁾ Etnograficzeskoje obozrenje. T. XXIX, str. 142.

²⁾ Lud. T. X, str. 214.

³⁾ Lud. T. 13, str. 12.

⁴⁾ Kolb. Pozn. T. 1, 36.

⁵⁾ Toeppen. Wierzenia Mazurskie, str.

W Myszynie utrzymują, że wilkołaki były to dawniej dzikie zwierzęta, które przychodziły pod okna i gwizdały, trzymając przytem palec przedniej nogi przy ustach, podobnie jak człowiek, który gwizdże, wkładając do ust palec od ręki. Krąży w tamtych stronach takie podanie: dwóch parobków kopało w polu; gdy nadeszło południe, jeden z nich koniecznie chciał iść do domu, towarzysz jednak namówił go, żeby został; on więc został, ale gdy przestał kopać, poszedł na miedzę i rozszarpał spotkanego przez siebie żrebaka. Po godzinie pierwszej wrócił znów do swego towarzysza, który to wszystko widział i pomyślał: „na drugi raz nie zostanę z tobą w południe w polu“¹⁾.

Na Pokuciu mówią, że wowkuny (t. j. wilkołaki) są to ludzie, którzy „wtakuju płanetu sia wrodyły, szo jak im ta byha pryjde, to perekidajutsia w wowkiw“. W pewnej chacie syn gospodarza, zmieniawszy się w wilka, rzucił się na ojca. Ojciec strzelił do niego; syn wnet wrócił do ludzkiej postaci, ale był już nieżywy. Wowkuny mają dwie skóry, od zewnątrz ludzką, od wewnątrz wilczą. Obie skóry schodzą się w jamce pod pachą, gdy więc wowkun chce się zmienić w wilka, wystarczy mu pociągnąć za skórę, wówczas ludzka skóra idzie do środka, a wilcza na zewnątrz²⁾.

Wilkołak przedstawia się w swych postępkach czasem jako istota nieszkodliwa, a nawet przyjazna człowiekowi, kiedyindziej niczem się nie różni od prawdziwego wilka.

Na Pokuciu opowiadają, że pewien pop przyjął do służby „wischczuna“, który przyznał mu się, że w południe „byćkuje“, t. j. zmienia się w wilka. Wiedząc o tem, że pop podejrzewa swą żonę o niewierność, biegał on pod postacią wilka do chaty popa i, przekonawszy się, że popadja istotnie romansuje z cyganem, starał się temu przeszkodzić, potem zaś pomagał popu zemścić się nad kochankiem.³⁾

W Lubelskiem mówią, że jest to człowiek zaklęty przez czarownika w wilka. Czasem wraca on do ludzkiej postaci, a gdy już wtedy mało zostanie we wsi krewnych i znajomych z daw-

¹⁾ Cerny. Wilkołak.

²⁾ Kbg. Pokucie III.

³⁾ J. w. str. 185.

nych czasów, wówczas żali się przed sąsiadami na swój los i znów staje się wilkiem. Wilkołak różni się od innych wilków większą i sroższą postacią, kaleczy bydło i porywa małe dzieci, ale nie zjada ich sam, tylko innym wilkom daje na pożarcie. Wykopuje on trupy i jest bardzo mądry i zręczny¹⁾.

Takie są mniej więcej wyobrażenia o wilkołaku, spotykane u naszego ludu. Postać to jednak znana w całej Europie. Koło dziwnego tego tworu wyobraźni powstało wiele teorii uczonych, usiłujących odtworzyć historję jego powstania.

Uważamy za konieczne powtórzyć je tu w krótkości²⁾.

Czas jakiś szerokiem uznaniem cieszył się pogląd, przypisujący stworzenie postaci wilkołaka jedynie halucynacjom umysłowo chorych pewnej kategorii (kynantropja). Ludziom tym zdało się, że są zmienieni w wilka i pod wpływem tego wyobrażenia wyli, rzucali się na innych ludzi, kąsali ich, jednym słowem zachowywali się jak prawdziwe wilki, co oczywiście nie pozostało bez wpływu na obecnych.

Pogląd ten został odparty przez Hertza³⁾ w sposób zupełnie stanowczy i nie podlegający krytyce. „Chory — powiada on, któremu się zdaje, że jest zmieniony w wilka, musiałby już dawniej wierzyć, że podobne przemiany mogą mieć miejsce lub przynajmniej słyszeć o nich“. Oczywiście, tym sposobem pytanie, jakie jest źródło tych wierzeń, pozostaje nierozstrzygniętem.

Pewna grupa uczonych wyznawała jeden wspólny pogląd, że wierzenia w wilkołaka, jakkolwiek rozpowszechnione wśród wszystkich ludów europejskich, pochodzą wszakże wszystkie ze Scytji. O Neurach, zamieszkujących Scytję, mówi Herodot, że ludzie ci słyną jako czarownicy, którzy raz do roku przemieniają się na jakiś czas w wilków, poczem znów wracają do ludzkiej postaci. Z Arkadji doszły nas za pośrednictwem Plinjusza, Platona i t. d. wersje o lykantropach. Podług jednej, człowiek, wybrany przez rzucenie losów, szedł w określonym terminie nad jezioro, zdej-

1) Kbg. Lub.

2) Podług W. Klingera. Żiwotnoje w anticznom i sowremiennom sujewierji.

3) Der Werwolf.

mował odzież, przepływał na drugą stronę, przemieniał się w wilka i tak żył między zwierzętami; po upływie 9 lat przeprował się znów przez jezioro i jeżeli tylko przez ten czas, kiedy był wilkiem, nie jadł ludzkiego ciała, to wracał do dawnej swej postaci, starzejąc się tylko przytem o 9 lat. Według drugiej wersji, przemiana w wilka ma miejsce tylko wtedy, jeżeli osobistość, na którą padnie los w dzień święta Zeusowego, ugryzie wnętrzności złożonej mu w tym dniu ofiary z człowieczego ciała. Na tej właśnie drugiej wersji osnuta jest teoria Hertza ¹⁾).

Ponieważ w Grecji istniały kolegi kapłanów - ofiarników, noszących nazwy zwierząt, towarzyszących zwykle wyobrażeniom pewnych bóstw (jako to pszczoły Demetry, niedźwiedzie Artemidy), z drugiej zaś strony Zeusowi składano krwawe ofiary w ludziach, przeto obie te okoliczności skojarzyły się podług Hertza w umysłach ludzkich w taki sposób:

Bóstwo, któremu dawano w ofierze ludzi, przedstawiano sobie prawdopodobnie pod postacią wilka, wyobrażającego nienasyconą nigdy śmierć i stąd wilki zaczęto z czasem uważać za zwierzęta święte i składać im częściowo lub w całości ofiary w ludziach. Kapłanom, którzy prawdopodobnie zewnętrznym swym wyglądem oraz nazwą utożsamiali się z wilkami, przyznano własność przemieniania się w tychże.

Podług Welckera źródłem wierzeń w wilkołaka, spotykanych u południowych ludów Europy, zwłaszcza zaś u Włochów są podania Arkadyjskie, w północnych zaś — Scytyjskie. Przytem podania arkadyjskie objaśnia on w taki sposób: ponieważ kapłan ofiarnik, składający ofiary w ludziach musiał ugryźć wnętrzności ofiary, więc porównywano go do wilka, nazywano go wilkiem, a stąd powstała bajka o tem, jakoby lud istotnie wierzył w taką przemianę. Wierzenia zaś scytyjskie powstały wskutek tego, że u Neurów jedną z praktyk kultu religijnego stanowiło przywdziewanie wilczych skór w oznaczone dni roku.

W atmosferze silnego podniecenia, ogarniającego tłumy podczas takich uroczystości, ludziom tym istotnie mogło się здаwać, że są wilkami.

¹⁾ Der Werwolf.

Gruppe 1) wprowadza również symbolizm do swej teorii o wilkołakach, która zresztą mało różni się od dowodzeń swoich poprzedników. Krwawe ofiary w ludziach sprzeciwiały się, podług niego, moralnemu poczuciu społeczeństwa, stąd też spełniających ofiary te kapłanów przyrównywano do wilków, a w końcu skazano na wygnanie. Z czasem zatarło się znaczenie symbolu, zjawilo się natomiast podanie o przemianie wygnanego kapłana w wilka.

Gruppe, a wraz z nim Welcker i Hertz popełniają jeden wspólny błąd, sprowadzając wszystkie wierzenia o wilkołaku do jednego, względnie dwu źródeł. Rohde słusznie zauważył, że jeżeli wiara w lykantropów mogła powstać samodzielnie w dwóch miejscach, to równie dobrze mogła zjawić się i w innych krajach i niema żadnej potrzeby przypuszczać, że jeden naród zapożyczył jej od drugiego. Pozatem wszystkim przytoczonym przez nas teorjom zarzucić jeszcze można dowolność użytych przesłanek przypisywanie zbytniego znaczenia przenośniom i nieporozumieniom językowym i t. d. ale wszystkie te słabe strony były już, niejednokrotnie przedmiotem krytycznych uwag, dla tego nie widzimy potrzeby rozwodzić się nad nimi.

Same zaś teorje podaliśmy tu dlatego, że mimo wszelkich usterek zawierają one pierwiastek myślowy, który, zdaniem naszym, uwzględnić należy. Oto wszyscy wymienieni przez nas uczeni uważają, że postać wilkołaka zrodziła się na gruncie wspomnień, przekazanych przez praktyki kultu. Następcy ich, jak zobaczymy, stoją na wręcz przeciwnem stanowisku, widząc jedyne źródło wierzeń o wilkołaku w spekulacjach myślowych.

Teoria Roschera 2) brzmi mniej więcej tak: wierzenia owe zjawily się na podstawie chorobliwych halucynacji, będących jednak reminiscencją społecznych i religijnych stosunków, wśród których obracały się dane osobistości. Inaczej mówiąc, poglądy ludzi zdrowych odbijały się w tych halucynacjach w pewien specjalny sposób. Za bezpośrednie źródło owych wierzeń uważa Roscher wyobrażanie sobie wilka (jak również i psa) jako wcielenie podziemnych demonów w świecie zmarłych.

1) Griechische Mythologie.

2) Kynantropja.

Początkowo wierzono, że demony te w wilczej postaci zjawiają się na powierzchni ziemi, potem zaś zaczęto sobie wyobrażać, że są to ludzkie istoty, przemienione w wilki. Dlaczego jednak podziemne duchy wyobrażano sobie w postaci wilka (i psa) — na to Roscher nie daje żadnej odpowiedzi.

W. Klinger, zwróciwszy uwagę na tę okoliczność ¹⁾, uważa jednak wywody Roschera do pewnego stopnia za słuszne, jako zaś logiczne uzupełnienie tychże dodaje taki pogląd: jeśli w podziemnym świecie zmarłych znajdujemy wilki, to są one niczem innym, jak siedliskiem dusz zmarłych, a to dlatego, że wilk uważany jest wogóle jako wcielenie duszy, która na zawsze lub na czas pewien rozstała się z ciałem. Wilk taki o ludzkiej duszy — to właśnie, podług Klintera, wilkołak. Pogląd ten odpowiada w zupełności animistycznemu kierunkowi, którego uczony ten jest jedynym z przedstawicieli.

Nie mając zamiaru rozstrząsać tu w sposób zasadniczy wiary o przechodzeniu dusz w ciała zwierząt, zwrócimy tylko uwagę, że jeśli idzie o wilkołaki, to prawie żaden z cytowanych przez Klintera przykładów nie uzasadnia dostatecznie jego teorii. I tak: jednym z dowodów, że wilkołak uważany jest za wcielenie duszy ma służyć wierzenie, że ciało czarodzieja (t. j. człowieka umiającego przeobrazić się w wilka) leży jak martwe, podczas, gdy dusza jego błądzi po świecie pod postacią wilka. Otóż tego rozdziału między duszą i ciałem nie dostrzegamy w żadnym z wypadków; nigdzie nie jest powiedziane, że ciało ludzkie spoczywa nieruchomo, a wilk, przedstawiający jakikolwiek z ciałem tem związek biega sobie po świecie: „Według starego podania burgundzkiego, powiada Klinger, pewien myśliwy zranił w lesie wilka i, dążąc za jego krwawym śladem, doszedł do izdebki, w której staruszka opatrywała mężowi ranę, ranny zaś przyznał się, że to on przeobraził się w wilka, za co jako czarownik został ukarany“.

W opowiadaniu tem nie można uchwycić ani jednego momentu, w którymby ciało człowieka leżało na ziemi, a dusza została oddzielona od ciała pod postacią wilka. Mowa tu tylko

¹⁾ Żiwotnoje w anticznom i sowremieniom sujewierji.

o wilku, który uciekał przed myśliwym i przybiegłszy do chatki, nim myśliwy go dogonił, zdążył wrócić do ludzkiej postaci. Przeobrażenie to jednak dokonywa się w sposób całkiem cielesny, nic przynajmniej nie naprowadza na przypuszczenie, że odbywa się ono inaczej. Jediną okolicznością, która sprowadza tę przemianę wilkołaka w człowieka, jest znalezienie się jego w obrębie własnego domostwa. Dom, ten stworzony przez niego, jako przez człowieka i zamieszkiwany przez ludzkie istoty, jest siłą wrogą dla zwierzęcej natury wilkołaka. Pod wpływem siły tej wszystkie wilcze (materjalnie jednak pojęte) pierwiastki, którym sprzyjało otoczenie lasu, chowają się w głębinach jego istoty, na ich miejsce zaś zjawia się człowiecza postać.

A oto drugi przykład: W Holandji opowiadają, że pewien młodzieniec odrąbał łapę napadającemu na niego wilkowi i ze zgrozą zobaczył, że zmieniła się ona w ludzką rękę.

A więc wilkołak ów był widocznie istotą ludzką, jakby zrośniętą fizycznie z ciałem wilka, skoro odrąbana łapa zwierzęcia była, jak się okazało, ręką ludzką.

Dalej czytamy, że podług pisarzy z 17 wieku „u Łotyszów oprócz wilkołaków, którzy siłą czarów umieli swoje ciało przeobrazić w wilcze, byli też i czarodzieje, którzy zrzucali z siebie powłokę cielesną, a wówczas dusza ich wchodziła w jakiegokolwiek wilka”.

Znaczący więc, że co innego rozumiano pod nazwą wilkołaka, który był raz wilkiem, raz człowiekiem, co innego zaś pod nazwą czarodzieja, który posiadał sztukę ekspedjowania duszy w ciało wilka. Wilkołak zatem nie był siedliskiem duszy opuszczającej ciało, lecz materjalistycznie pojętym połączeniem natury człowieka z naturą wilka. Oczywiście, postać to starsza od wyobrażenia czarodzieja, obznajmionego już z abstrakcyjnym pojęciem duszy, pojęciem, zaczerpniętym prawdopodobnie z chrześcijańskiej nauki religji i dlatego nie nadającym się do przeszczepienia na grunt wilkołactwa.

Zresztą W. Klinger przyznaje sam, że u narodów nowożytnych przemiana człowieka w wilka ma charakter nieco materjalistyczny ¹⁾ Ależ i w klasycznej tradycji nie napotykamy w opo-

¹⁾ Str. 233.

wiadaniach o wilkołakach nic takiego, coby naprowadzić mogło na ślad duszy, opuszczającej ciało i szukającej schronienia w wilku. Oto opowiadanie, zachowane przez Petronjusza: ¹⁾

Na uczcie u Trymalchjona, pewien urlopowany żołnierz opowiadał historję, która jakoby z nim samym zdarzyć się miała. Szedł on raz w noc księżycową, w towarzystwie żołnierza, do oczekującej kochanki. Koło cmentarza towarzysz jego rozebrał się, położył odzież na drodze, w jednej chwili przemienił się w wilka, zawył i pobiegł w las. Człowiek ów chciał wziąć odzież, lecz ta zmieniła się w kamień. Oszalały ze strachu, zaczął biec pędem, odganiając mieczem przywidzenia wyobraźni, a przybywszy na miejsce, dowiedział się od kochanki, że tylko co wilk wpadł na podwórze, nadusił dużo bydła i został ciężko raniony w szyję. Nazajutrz rano na miejscu, gdzie leżała skamieniała odzież, opowiadający znalazł już tylko krew; w domu zastał żołnierza, leżącego w łóżku, obok niego zaś lekarza, opatrującego mu ranę na szyi.

I w tem opowiadaniu, podobnie jak w innych, nie natrafiamy na nic takiego, coby naprowadzić nas mogło na ślad duszy, przechodzącej w ciało wilka. Żołnierz zmienił się w wilka, jako taki został raniony i nazajutrz dopiero zobaczono go w postaci ranionego również człowieka. Niema zaś żadnej wzmianki w opowiadaniu, aby przez ten czas ciało jego leżało nieruchomo.

Można się tylko domyślać, że wilkołak, czyli żołnierz i wilk w jednej osobie, zostawszy ranionym, opuścił napadnięte przez siebie domostwo i przybiegł na miejsce, gdzie leżała skamieniała jego odzież (jak tego dowodzi krew, którą tam znalazł opowiadający). Odzież ta, przy zbliżeniu się swego właściciela, odzyskała widocznie swoją właściwą postać, będąc zaś sama par excellence atrybutem ludzkiej natury, wywołała z wilkołaka człowieczą część jego istoty. Scisły ten związek między człowiekiem i jego odzieżą nie jest bynajmniej naszym domysłem. Wiadomem jest oddawna, że według pierwotnych zapatrywań, wszelkim przedmiotom, z którymi człowiek jest w kontakcie, udziela się coś z jego istoty.

¹⁾ Cytowane przez Klfigera.

Zresztą i w samym opowiadaniu wyrażony jest pośrednio tenże pogląd: żołnierz, zanim przemienił się w wilka, musiał zrzucić odzież. Oczywiście dlatego, że w odzieży tej, zachowane rze- komo były pierwiastki jego człowiecze, które przeszkadzały mu zostać wilkiem. *Vice versa* zaś, taż sama odzież dopomaga wilkołakowi powrócić znów do ludzkiej postaci.

Jeżeli w rzymskich, burgundzkich i holenderskich opowia- daniach, wilkołak przedstawia się nam jako cielesne jedynie po- łączenie człowieka i wilka, cóż dopiero mówić o polskich wie- rzeniach. Wszak w przytoczonym przez nas podaniu, krążącym na Pokuciu. powiedziano wyraźnie, że wilkołak ma dwie skóry: zewnątrz ludzką, wewnątrz wilczą i stosownie do tego, za którą pociągnie staje się wilkiem lub człowiekiem. Charakterystycznym jest również opowiadanie o fakcie, który miał miejsce w XVI w. Chłopi przyprowadzili do Królewca, do księcia Albrechta, zdzicza- łego człowieka, którego zwali wilkołakiem. Był on okryty ranami i bliznami od ukąszeń psów, które go, jak sam mówił, ścigały. Wyznał, że dwa razy do roku, koło Bożego Narodzenia i św. Jana, jakiś dziwny popęd zmusza go do przebywania w lesie, dopóki nie porośnie włosom, jakkowiek czuje przytem wielkie osłabienie i wyczerpanie organizmu¹⁾. Wierzono zatem nawet, że metamor- foza owa odbywa się powoli i pod wpływem poczucia pewnego pokrewieństwa z wilczym rodzajem.

Polskie wierzenia zachowały nietylko wyrażnie postać wilkołaka ale i okoliczności, które towarzyszyły jego zjawieniu się. Najdogodniejszą chwilą do przemiany ludzi w wilkołaków jest wesele. Takie przekonanie panuje wśród ludu białoruskiego²⁾, i takież sam pogląd wyrażają i nasze wierzenia.

W komedji Winiwskiego z XVI w. p. t. „Cudowne wesele“ cz. Hymeneusz Czarodziejski, autor wprowadza na scenę chór, śpiewający te groźne słowa.:

Raku nie raku,
O straszny cudaku
Cały wilkołaku³⁾.

¹⁾ Töppen. Wierzenia Mazurskie.

²⁾ Et. Ob. XXIX str. 142

³⁾ Cytowane w „Klehdach“ Wójcickiego.

W Lubelskiem opowiadają o czarownikach, którzy umieją cały orszak weselny przemienić w wilki i pod taką to postacią potępione wesele hasa potem po całych nocach¹⁾ W Chełmszczyźnie koło 1820 roku miał jakoby miejsce taki fakt: wczasie wesela pan młody podpity wybiegł z chaty i poszczuł psami przechodzącego drogą żołnierza. Ten, oburzony, zawołał: „pamiętaj, ty co mnie szczujesz psami, zobaczysz, jak na ciebie będą te same psy szczekały. I zaklął wszystkich gości weselnych w wilki, które żarły bydło i ludzi. W kilka lat później w czasie wielkiej obławy na wilki, trzy zabito; przekonano się, że to były wilkołaki, pod skórą jednego bowiem znaleziono skrzypce z całym przyborem grajka, u drugiego strój pana młodego, u trzeciego strój panny młodej W Łosickiem czarownica, dowiedziawszy się, że u ludzi, do których ona miała złość, odbywa się wesele, uwarzyła łyko lipowe, podlała niem gości weselnych, a pod próg chaty rzuciła skręcony pas, którym się przewiązywała. Skoro tylko orszak weselny próg domu przekroczył, nowożeńcy i sześć innych osób zostało zmienionych w wilkołaki i tak trzy lata biegali, wyjąc, na śmietnisko, pod okna czarownicy. Po upływie tego czasu wiedźma odczarowała ich, przykrywając każdego z osobna *kożuchem nazewnątrz*, co im przywróciło ludzką postać. Przytem panu młodemu pozostał jednak ogon, który wysunął się z pod kożucha i czarownica musiała go w kilka dni potem okrywać osobno kożuchem, aby znikł²⁾. Na Białej Rusi utrzymują, że są wiedźmy, które gości weselnych wracających z kościoła zamieniają w wilkołaki; chcąc im przywrócić postać ludzką, trzeba ich przerzucić przez widły. W tychże stronach krąży opowiadanie o babie, która, jak tylko zobaczyła wesele, musiała się koniecznie zamienić w wilka.³⁾

Jeżeli, podług wierzeń ludowych, przemiana ludzi w wilki odbywa się prawie zawsze podczas uroczystości weselnych, to prosty stąd wniosek, że w obchodach tych wilk musiał odgrywać niegdyś niemłą rolę, ściślej zaś mówiąc, uczestnicy orszaku weselnego, lub też tylko nowożeńcy okrywali się wilczemi skó-

¹⁾ Kbg. Lub.

²⁾ Wójcicki. Klechdy.

³⁾ Fedorowski. Lud Białoruski, I.

rami i utożsamiali się w zewnętrznym wyglądzie swym z wilkiem. Z biegiem czasu obchodu owe utraciły swoje istotne znaczenie, jak wiadomo jednak obrządek trwa zawsze daleko dłużej niż wierzenie, do którego się odnosi, tak więc było zapewne i w tym razie: kult wilka przestał istnieć, ale na obrzędach weselnych występowali w dalszym ciągu ludzie, wyglądający jak wilki. Dziwne owe istoty stawały się coraz większą zagadką dla obecnych, aż z czasem wyobraźnia ludzka, przez zwykłą pierwotnym umysłem gmatwaną pojęć, złączyła ludzką i zwierzęcą egzystencję, tworząc postać wilkołaka. Sama już ta nazwa potwierdza do pewnego stopnia nasze domysły. We wszystkich słowiańskich językach składa się ona ze słów „wilk“ i „kłak“ (kłak włosów t. j. sierść, po rosyjsku—dłaka, staroczesku—tlak) W rosyjskim brzemieniu „wołkodłak“ w małorosyjskim „wowkułak“ w czeskim „vlkodlak“ w serbskim „wukodlac“ w bułgarskim „vrkolak“¹⁾). Widać stąd, że pamięć ludzka zachowała wspomnienie jakiejś istoty, okrytej wilczą sierścią, wilczą skórą.

Wzmiankę o wilczej sierści w związku z weselem znajdujemy w następującem opowiadaniu:

W Okolicach Zamościa, na weselu, skrzypkowi pękły naraz wszystkie struny. Zaczęto zaraz podejrzewać, że stało się to z winy jednego pijaka, słynnego czarodzieja. Istotnie tenże przyznał się, że dość jest nałożyć do fajki szczyptę sierści wilka, podkurzyć tym dymem skrzypce i zawołać „rez wouk barana“ a zaraz wszystkie struny pękną²⁾.

W opowiadaniu tem sierść wilka, obdarzona złowrogą siłą, jest już ostatniem wspomnieniem roli, jaką odegrało to zwierzę w obrzędach weselnych. Jakże ogólnie praktykowanym musiał być zwyczaj charakteryzowania się na wilków podczas wesel, jeżeli tak powszechnem i zakorzenionem głęboko stało się przekonanie, że uroczystość ta jest najlepszą okazją do zamieniania ludzi w wilków.

¹⁾ Klinger. Op. cit.

²⁾ Kbg. Lubelskie II, str. 134.

Potęźnemi musiały być pobudki, skłaniające ludzi do systematycznego upodabniania się z wilkiem. Oczywiście, musiały to być pobudki natury religijnej, te same, pod wpływem których zapożyczano od tegoż zwierzęcia imienia, jako plemiennej lub rodowej nazwy. Na ziemiach naszych musiało być bardzo wiele rodów noszących nazwy Wilków, uprawiających kult wilka. Wiemy z historii o potężnym szczepie Wilków, żyjących na północy; w Wielkopolsce i na Kujawach odnaleźliśmy ślady społeczno-religijnej, micjacji jakiejś grupy Wilków; po całym kraju zaś spotykamy takie mnóstwo miejscowości o nazwach pochodzących od wilka, (wilki, wilczki, wilczyce, wilczyśka i t. d.), że one same stanowią wymowne świadectwo przeszłości.

Jeżeli zaś idzie o inne ziemie słowiańskie, to i tam spotykamy się raz z wilkiem, jako ze zwierzęciem eponimicznym. Cezar wspomina o plemieniu „Volcae“, które miało siedziby dokoła lasu Hercyniańskiego, a więc, jak dowodzi Niederle¹⁾, zamieszkiwało przestrzeń od źródeł Dunaju do Wschodnich Karpat.

U Herodota znajdujemy wzmiankę o Neurach, mieszkańcach Scytji, którzy raz do roku mogli przemieniać się na kilka dni w wilki — niewątpliwie mamy tu do czynienia z obrzędem religijnym.

Wilki, więcej niż którekolwiek ze zwierząt, upamiętnił się w religijno-społecznej przeszłości narodu. Zawołania i herby łącznie z uroczystością wyzwolin „wilka“ wykazują rolę jego w kulcie rodowym, podania zaś o wilkołakach zachowały nam wspomnienia o biesiadnikach weselnych, przydziewających na się wilczą postać. Co więcej zaś historia wilka, jako przedmiotu kultu, ukazuje nam nie tylko okres jego panowania ale i tę chwilę przełomową, w której ustępuje on miejsca rywalowi swemu, wyniesionemu z kolei na stanowisko świętości.

U ludu znaną jest powszechnie następująca bajka.

Pies, chcąc się odwdziżyć przyjacielowi swemu wilkowi za przysługę, którą mu tenże kiedyś wyświadczył, zaprosił go do chaty swego gospodarza na wesele. Wilk, przybywszy, uło-

¹⁾ Starożytności słowiańskie.

kował się pod ławą i długi czas siedział cicho, zadawalniając się ogryzaniem kości, rzuconych przez biesiadników pod ławę. Gdy jednak wniesiono korowaj, nie wytrzymał i zaczął głośno wycić, zdradzając tem swoją obecność. Wówczas wypędzono go z chaty, a on, mszcząc się, zebrał wojsko i wypowiedział wojnę psu. Po stronie jego stanęły dzikie zwierzęta: wieprz, zając i ryś, po stronie zaś psa — domowe stworzenia: kogut, baran i gęś. Zając wszakże, wysłany na zwiady przez wilka, tak go przestraszył opowiadaniem o wojsku, złożonem ze sprzymierzeńców psa, że wilk wojny zaniechał¹⁾.

W bajce tej niezrozumiałem wydaje się przedewszystkiem ustęp, dotyczący korowaja. Dlaczego zjawienie się jego w izbie wywołuje u wilka objawy wzburzenia? Oto dlatego, że jak nam już teraz wiadomo, wilk odgrywał niegdyś wybitną rolę w uroczystościach weselnych. Z czasem strącono go z tego piedestału, wzamian zaś umieszczono inny przedmiot kultu: korowaj, (który do dziś jeszcze uważany jest poniekąd za świętość) Według wszelkiego prawdopodobieństwa, nazwa ta, którą obecnie nadają weselnemu ciastu, musiała dawniej oznaczać poprostu krowę. Jak to później zobaczymy, krowa nie występowała tu w roli samodzielnej, tylko jako jedno z domowych zwierząt, posiadających w sobie, narówni z domownikami ludźmi, coś ze świętości domowej atmosfery. Wilk więc, ustępując z uroczystości weselnych, został w tychże zastąpiony przez domowe zwierzęta. Jak zwykle jednak bywa, detronizacja jednego bóstwa na korzyść innego, nie mogła się odbyć bez walki. Dlatego też wilk, dobrawszy sobie jako sprzymierzeńców swych leśnych towarzyszy, wypowiada wojnę całej grupie domowych zwierząt.

Bajka o wilku, wypędzonym z wesela i wypowiadającym wojnę domowym zwierzętom — to takież sam myt religijny, jak totemiczne podania o walce Bajame'a — (emu) z Daramulunem (orłem — sokołem) kruków z orłami i t. d.

Tylko, że gdy w australijskich podaniach bóstwo totemiczne zostaje zwyciężonem przez boga plemienia, w naszej bajce wilk —

¹⁾ Bajka ta z małymi zmianami cytowana jest przez Szejna. Materiały i t. d. Fedorowskiego, Lud Białoruski, Kolberg, Pokucie T. IV.

z pewnością też bóstwo rodowe lub plemienne — ustępuje miejsca zwierzętom domowym, wyrazicielom nowej idei zbiorowości i nowego świata pojęć. Jest nim dom wraz z zamieszkującymi go istotami.

6. Kult domowy. Ubożę.

„Demonom ofiary oddają, zwanym ubożą, zostawiając im resztki potraw we czwartek po wieczery, inni nie zmywają mis (w wielki piątek) dla nakarmienia dusz przodków, albo ubożą, inni zostawiają umyślnie resztki jakby dla karmienia dusz albo jakiegoś demona, zwanego pospolicie ubożem i mniemają głupcy, że zje to uboże, jakie sobie hodują dla powodzenia“.

Taką to skargę na pogańskie pozostałości domowego kultu wśród ludu czytamy w kazaniach Anonima z XV-go w. ¹⁾ W katechizmie Giłowskiego z 1579 r. znajdujemy znów następującą wzmiankę: „są różne rodzaje djabelskie, bo widomi są ziemscy skryatkwowie, domowe ubożęta i t. d.“

Żaś w „Postępku prawa Czartowskiego z 1570 r. powiedziano: „gdy się (chłopce) stanie, jako wierzy, mówi czartu ku czci modlitwy, miece swoje włosy na ogień, ofiary czyniąc, we czwartek po wieczery zostawia potraw i zjada to w nocy, nie wiem kto“ ²⁾

O domowych bóstwach, „ubożętach“ wspominają również Glossy średniowieczne, identyfikując „ubożęta“, podobnie jak Anonim, z duszami przodków. O ile dziś o tem sądzić możemy, i jak to w dalszym ciągu wykazemy, łączenie kultu domowego u nas z kultem dusz przodków było bezpodstawne, średnowieczni uczeni jednak, a z nimi i późniejsi, skłonni byli bardzo do utożsamiania religijnych wierzeń słowiańskich z klasycznymi tradycjami starożytnego świata. Dowodzi tego między innymi i dość niefortunna mitologja Długosza.

¹⁾ Cyt. przez Brücknera. Wierzenia religijne i stosunki rodzinne. Początki kultury słowiańskiej. T. IV. Enc. Polsk. Wyd. Ak. Um.

²⁾ Cyt. przez Gawelka. Jajko, Palma i Śmigus.

„Uboże“ było przedmiotem czci religijnej wszystkich mieszkańców domu, jednocząc ich we wspólnym kulcie, podobnie jak łączyła wszystkich współrodowców cześć dla bóstwa rodowego. Jest ono w historii rozwoju wierzeń bóstwem młodszym od rodowego, młodszą jest bowiem od rodu i sama instytucja domu, która je zrodziła.

Ród jest najpierwotniejszym ugrupowaniem społecznym, nadającym się do każdego trybu życia; dom jest sam przez się wynikiem życia osiadłego, w formach swych bardziej zróżnicowanego.

Dom przywykliśmy w pojęciach naszych utożsamiać z rodziną; jest to jednak błąd, zwłaszcza z punktu widzenia zamierzcłej przeszłości. Rodzina, rozważana ze stanowiska społecznego, bardzo jest do rodu zbliżona. I tu i tam występują jako czynniki łączności węzły pokrewieństwa, wspólność imienia i godła, wspólność majątkowa, solidarność moralna i prawo o małżeństwach.

Co innego dom. Zasadniczą podstawą jego, jako formy życia społecznego, jest wspólnota ogniskowa. Koło jednego ogniska zgromadzili się nie tylko członkowie jednej rodziny, ale także słudzy, niewolnicy oraz zwierzęta domowe. Oczywiście to, co było w domu najważniejszym, ognisko wraz z płonącym na niem ogniem stało się przedmiotem kultu, traktowanym jak istota żywa, obdarzona samodzielną wolą i czuciem. We wszystkich słowiańskich krajach lud szanuje ogień jak Boga i jest tego przekonania, że ognie mówią ze sobą.

Kult ogniska, jak to zauważył Ciszewski ¹⁾ zawiera w sobie pierwiastek żywiołowy i społeczny. Żywiołowym jest hołd dla wszechpotężnej siły ognia, dla jego idealnej czystości, odwracającej zło: W Bosnii i w Serbii, w wigilję Bożego Narodzenia, domownicy przechodzą między rozgarniętem na dwie strony ogniskiem i każdy z przechodzących mówi: „przeszedłem przez ogień, bodajbym, dzięki temu, nie leżał chory na ogień t. j. na gorączkę“. Włocianie rosyjscy, wypędzając po raz pierwszy bydło na pastwi-

¹⁾ Ciszewski. Ognisko. Z pracy tej czerpiemy i dalsze wiadomości, dotyczące się ogniska.

sko, przepędzają je przez ogień: zabezpiecza to zwierzęta od wszelkiego zła.

Społeczna funkcja ogniska polegała na tem, że zgrupowało ono otaczające je jednostki w zwartą gromadę współogniskowców, poczuwających się do solidarności w imię współposiadania jednego środowiska—ogniska. Pielęgnowanie ogniska i chronienie go od wygaśnięcia polegało na nieustannem dokładaniu drew; skutkiem tego właśnie wytworzyło się pojęcie o ognisku, jako o żywej istocie, pochłaniającej dawane jej ofiary. Wyobraźnia współogniskowców obdarzyła tę istotę takim samym poczuciem solidarności i odpowiedzialności, które panowało w całej grupie domowników: ogień, płonący na domowym ognisku, był integralną częścią domu, nierozdzielnie z nim związaną i mścił się za naruszanie tych węzłów. Wydawanie cząstki ognia z domowego ogniska jest do dzisiejszego dnia u ludu bardzo niechętnie widzianem. Jest to bowiem szczęście „pożytek“, którego zrzec się można tylko na korzyść krewnych, nie obcych. Kto na Białej Rusi pożycza ognia z chaty, wcale za to nie dziękuje, jest to zatem fortel, dzięki któremu wydaje się, że gospodarz chaty, u którego obca osoba pożyczyła ognia, nic o tem nie wie i wygłąda sam na pogwałconego w prawie własności. Tym sposobem zabezpiecza on się od złych następstw faktu.

Przypisując domowemu ogniovi cechy, właściwe człowiekowi, uważano, że trzeba mu też dawać coś z ludzkiego jedła. W Czechach, aby ogień nie wygasł, rzucają weń kawałeczek ciasta, upieczony z nowego żyta i potroszę ze wszystkiego, co się na kominie gotuje, a gdy co z garnka wykipi, mówią, że nie trzeba okazywać niezadowolenia, bo się to słusznie ogniovi należało.

Ponieważ ognisko domowe było zasadniczym pierwiastkiem w tworzeniu się instytucji domu, przeto ceremonje, na zasadzie których pozyskiwało się prawo członka wspólnoty ogniskowej, miały na celu ściślejsze zespolenie z ogniskiem nowoprzybywającego osobnika, niezależnie od tego, czy był nim nowoprzyjęty członek rodziny, sługa, czy też domowe zwierzę.

Na Białej Rusi babka, wyjąwszy noworodka z kąpeli, wodą, w której go kąpała, opryskuje trzy razy piec. U Słowian hano-werskich i u Pruskich Mazurów, panna młoda wróciwszy z ko-

ścioła po trzykroć obchodziła ognisko domowe. W Czechach dziewczyna, przychodząca na służbę, kłania się przedewszystkiem ognisku domowemu i mile spogląda na komin, aby nie tęskniła. W Kieleckiem, skoro karbowy lub polowy przyprowadza do dworu nowych parobków dla przedstawienia ich państwu, posypuje im przed progiem domu nogi popiołem, aby nową służbę wypełnili dobrze i długo trzymali się dworu.

Liczne są też praktyki, mające na celu przywiązanie nowonabytych zwierząt do domowego ogniska. Lud polski w Łukowskiem utrzymuje, że chcąc kurę oswoić tak, aby nie uciekała do dawnego pana, należy łapkami jej trzy razy poskrobać po kominie. Gdzieindziej mówią, że nowonabytym kurczętom i kurom, aby się darzyły i z domu nie uciekały, należy nogi posypać popiołem i wsadzić do komina. Mieszkańcy chorwackiego pogranicza wojennego, chcąc aby krowa, którą kupili na targu, nie uciekała do dawnego gospodarza, prowadzą ją najpierw przed próg domu, na którym stojąc, karmią krowę solą. Następnie uderzają bydłę w łeb kłębkim przedzdy, koniec zaś ogona ucinają i zakopują pod domowe ognisko.

Wszystkie te praktyki, niezależnie od tego, czy przedmiotem ich jest człowiek, czy zwierzę, wyrażają jeden i ten sam pogląd zespolenia się nowoprzyjętego członka wspólnoty domowej z ogniskiem za pomocą bezpośredniego kontaktu z temże.

Ponieważ ludzkie i zwierzęce istoty, grupujące się dokoła domowego ogniska, oraz samo ognisko posiadają w sobie jeden i ten sam pierwiastek całości, do której należą t. j. domu, fizyczne ich zatem zbliżenie się ku sobie ma zacieśnić łączące ich z tą całością węzły.

Rozpisując się dość obszernie o kulcie domowego ogniska, nie związanym jakby się zdawało, bezpośrednio z przedmiotem naszych badań, czynimy to dlatego, aby ujawnić, że stosunek przodków naszych do tej formy życia społecznego, jaką przedstawia dom, był w głównych zarysach takim samym, jakim jest obecnie jeszcze wśród dzikich społeczeństw, stosunek człowieka do jego rodu. I tu bowiem i tam, jako zasadniczą cechę tego stosunku odnajdziemy przekonanie o tajemniczych więzach, łączących między sobą członków jednej i tej samej grupy spo-

łecznej, niezależnie od tego, czy będą niemi ludzie, czy zwierzęta, czy też nawet, jak w danym wypadku, żywioł ognia.

Kult domowego ogniska pozostawił też wyraźne ślady w postaci opiekuńczego bóstwa domu, owego „ubożęcia“, przeciwko któremu występowali, jak widzieliśmy, gwałtownie średniowieczni mowaliści.

Wyklęte przez nich i prześladowane polskie „ubożę“, podobnie jak rosyjski „domowej“, podzieliło ogólny los bogów, strąconych z piedestału, stając się synonimem złego ducha i wyrazem nieczystej siły. Z dawnej jego chwały, pozostały mu jedynie imiona, które wiernie zachował w pamięci przywiązany do tradycji lud.

Brzmią one rozmaicie, zależnie od strony kraju, w której je spotykamy. Skrzat, Wił, Chowaniec, Chobołd, Plon, Żmij — oto są bezwątpienia nazwy naszych dawnych ubożąt, czczonych przez Wielkopolan i Małopolan, przez Pruskich Mazurów i przez Łużyckich serbów.

Skrzat w Poznańskim — to najwidoczniej jeden z tych „widomych ziemskich „skryjatków“, o których wspomina katechizm Giłowskiego z 1579 r. Sama nazwa Skrzata pochodzi prawdopodobnie z niemieckiego „Schratt“. Prof. Brückner, wyraziwszy ten pogląd ¹⁾, dodaje wszakże, że choć nazwa tego bóstwa podobnie jak i kilku innych (Ludki, Mamuny, Rusałki) jest zapożyczona, to jednak o samym ich kulcie wątpić nie można, poświadcza go bowiem Prokopjusz, jak również i Helmold, prawiąc o bóstwach, co nie miały posągów ni świątyń.

M. Sumcow zaś takie robi spostrzeżenie nad Skrzatem: Nazwa ta mogła przyjść z Czech, gdzie od bardzo dawna rozpowszechnioną jest wiara w złe duchy domowe „skritky“. Zjawiają się one nocami pod postacią małych dzieci. W starych słownikach czeskich wyraz „skritek“, tłumaczy się wyrazami łacińskimi *lar domesticus*. „Skritek“ prawdopodobnie został zapożyczonym od Niemców. Wyraz i sama postać mityczna Skrzata do dziś dnia jeszcze żyją u Szwedów. Na wyspach Wielkiego i Małego Roga, szwedzi wierzą w ducha opiekuńczego „Skrata“. Jest to

¹⁾ Wierzenia religijne i stosunki rodzinne. Początki Kultury słowiańskiej T. IV. Enc. Polski.

wielkie ogniste widziadło z ogonem, które panu swemu przynosi pieniądze, ziarno, wełnę i t. p. rzeczy. Skrata można sobie zrobić samemu. W tym celu należy przygotować bałwana z towarzyszeniem różnych obrzędów, wynieść go na rozstajne drogi i obryzgać własną krwią, aby nadać mu życie, poczem duszę swoją oddaje się djabłu. Skrat, otrzymawszy życie, ściga gospodarza aż do domu, chcąc go zabić, ale nie dopędziwszy, staje się jego sługą. Można go sprzedać innemu panu¹⁾.

Przytoczyliśmy umyślnie opis szwedzkiego Skrata, aby wykazać, jak dalece różni się on w cechach swych od polskiego Skrzata, jak również i od innych naszych ubożąt. A więc przede wszystkim. Skrzat wcielony jest w kształt kurczęcia. Jak później zobaczymy, jest to postać typowa dla naszego domowego bóstwa. Gdy kura zniesie jaje dziwnego kształtu, a czarownica nosi je pod pachą, wylęgnie się z niego Skrzat, który znosi dostatki do domu.

W zmienionej trochę formie, wierzenie to wygląda tak: Skrzat pochodzi od djabła, bierze postać ptaka, najczęściej kurczęcia, w czasie niepogody zjawia się jako zmokłe kurczę, żeby litość wzbudzić. Kto mu da przytułek, do tego domu znosi różne dostatki, przeważnie zboże. Wieczorem można zobaczyć szybko pędzące małe skrzatki, które piszczą, jak całe stadko kurcząt, a wokoło nich iskry się sypią²⁾.

Jedyną więc wspólną cechą ze szwedzkim Skratem stanowią tu zjawiska świetlne, towarzyszące im obu, który to atrybut może zjawić się zupełnie samodzielnie u każdego domowego bóstwa, jest to bowiem cząstka domowego ogniska, z którym każdy opiekuńczy duch domu ściśle jest wszak związany.

W Poznańskiem znany jest również duch domowy pod postacią Wiła.

Wił zjawia się pod postacią zwierzątka, czasem np. łasicy, ma długie wystające zęby i długą do piersi brodę. Mieszka pod piecem lub za belką i stąd mówi się: „spogląda jak wił spod belki“. Przecisnąć się może przez każdą szparę w belce

¹⁾ Boginki i mamuny. Wiśla T. V.

²⁾ Kbg. Pozn. T. VII str. 25.

i znane mu są wszystkie domowe sekreta. Zobaczyć go można tylko nad ranem, lub usłyszeć o zmroku, jak się na piec drapie. Czasem przemieszkuje też w drzewie, które pali się w ognisku i żałośnie piszczy. Wogóle jest nieszkodliwy¹⁾.

W Galicji domowemu duchowi dają miano Chowańca i utrzymują, że kto chce go mieć w swoim domostwie, powinien się o niego postarać (wychować go sobie, jak to sama nazwa wskazuje) w taki sposób: trzeba nosić pod lewą pachą 9 dni jaje od zupełnie czarnej kury, przyczem powinno to być albo pierwsze jaje od młodej kury, albo ostatnie od starej, mieć dwa żółtka, albo nie mieć żadnego, powinno też pochodzić od kury piejącej, bo w niej siedzi czart. Chowańca trzeba karmić niesolonem jadem, bo inaczej gniewa się bardzo, tłucze wszystko w domu i sprowadza na niego klęski²⁾.

W Lubelskiem istnieje podobnie wierzenie, że gdy się 9 dni nosi pod pachą jaje, wylęgnie się z niego djabeł, lecz będzie jako wychowaniec dla swego opiekuna, a jako „przeszkoda“ dla drugich. Przynosi on bogactwa, lecz bez złych następstw. Jedna kobieta miała na strychu djabła, któremu codzień dawała kaszę jaglaną bez soli i za to miała obfitość lnu i konopi, a podczas, gdy gdzieindziej krowy się nie doily, jej krowy dawały masę mleka. Gdy się tej kobiecie djabeł sprzykrzył, wyniosła go w niecce pod most, a on tam zmienił się w barana, oszukując ludzi swą postacią³⁾.

Podobne opowiadania krążą w okolicy Kołomyji z tą różnicą, że owa istota, która ma wszelkie cechy ducha domu, nazywana jest poprostu Czart. Wylęga się on wzamian za obietnicę oddania duszy ze „znoska“ t. j. ostatniego małego jajka, zniesionego przez kurę, które trzeba nosić 9 dni pod pachą, dzień i noc i przez ten czas nie myć się, nie czesać, w szczególności nie modlić się. Czart ten rozłącza opiekę nad domem, ale potrafi też być dokuczliwym. W jednym domu naprz. zamieszkał w stajni, męczył woły, a dwum z kolei gospodarzom odebrał

¹⁾ Kbg. Pozn. T. VII s. 30

²⁾ Wiśła VI s. 351.

³⁾ Kbg. Lub. II 103 i 232.

władzę w nogach. Nie znosi on też solonych potraw, z czasem zmienia się w gadzinę¹⁾.

Z opisanych powyżej wierzeń widać, że jakkolwiek duch domu utożsamiany jest obecnie z djabłem, jednak musiał on być niegdyś b. pożądanym, skoro istnieje cały przepis zdobywania go sobie—przepis identycznie niemal ten sam, niezależnie od nazwy owego ducha.

Najwyraźniejszy charakter opiekuńczego bóstwa domowego posiada Chobołd (inaczej też zwany Kołbuk) u Pruskich Mazurów i Chubołcik u Łużycan. U Pruskich Mazurów istniało w XV w. masę podań o Chobołdzie. Obecnie występuje on pod najrozmaitszymi postaciami. W Olsztynku mówią, że jest to rodzaj ptaka, którego trzyma się na strychu w beczce i trzeba go dobrze karmić; w nocy wylatuje on i przynosi do domu pieniądze. Wyobrażają go też sobie w postaci małego dziecka w czerwonej sukni. Dość rozpowszechnionym jest następujące podanie: raz, podczas dżdżystej nocy, weszła do chaty kura, Pozwolono jej przenocować, a nazajutrz na tem miejscu, gdzie siedziała, znaleziono kupę zboża, gdyż był to chobołd. W innych miejscowościach opowiadają, że ukazuje on się ludziom i dostarcza im bogactw pod postacią sowy lub kota, a czasem też w postaci ludzkiej, ale z długim ogonem, z którego syją się iskry, a gdy wieczorem wylatuje przez komin, wówczas przybiera postać smoka. Naogół biorąc, utrzymują Pruscy Mazurzy, że z Chobołdem nie można dobrze się rozstać, bo jeśli go się wypędzi z domu, gdzie się zagnieździł, będzie się mścił, wynosząc wszelkie bogactwa, tak jak je dotąd znosił. Jeżeli zatem gospodarz domu pozostanie mu wiernym, traci duszę, jeżeli zaś chce się go pozbyć, musi się przygotować na utratę mienia. W niektórych wszakże miejscowościach, Chobołd przedstawionym jest jako istota, która nie żąda duszy, wymaga tylko dla siebie troskliwej opieki a niebezpieczną jest tylko przez to, że porywa czasem domowy dobytek²⁾.

¹⁾ Kbg. Pok. III, 86.

²⁾ Toeppen M. Wierzenia Mazurskie. (Wisła T. VI).

Chuboćcik (lub Kuboćcik) łużycki mieszka za piecem w chacie, i przybiera postać już to małego człowieka z długą brodą już to kurczęcia, węża, chrząszcza, łasicy, języka, motyla szarego i t. d.

Chuboćcik jest wogóle opiekunem domu, ale czasem przybiera charakter osobistego przyjaciela, opowiadają naprz. że raz zamieszkał w pantoflu pewnej dziewczyny i pomagał jej sprzątać; innym razem, gdy parobek zawiózł zboże do młyna, a ten stanął dla braku wody, Chuboćcik zmleł mu zboże.

Chuboćcik w Górnych Łużycach znany jest również jako Żmij, w Dolnych Łużycach jako P l o n ¹⁾. Właściwie wszystkie te trzy nazwy kryją identycznie tę samą treść. Co do Żmija, to nazwa ta zjawiała się prawdopodobnie pod wpływem bajek o węzach, strzegących bogactw, ponieważ Żmij również przysparza domowi różnych dóbr jako to: zboża, mleka, twarogu; że jednak nazwa ta nie oznacza właściwie żmiji, tego dowodzi podanie, że Żmij zjawia się najczęściej pod postacią zmokłego kurczęcia, a czasem cielęcia. Jeśli kto chce walczyć ze Żmijem, musi wejść pod dach, inaczej krzywda mu się stanie. Kiedy się komu dobrze wiedzie, mówią o nim „ma Żmija“.

Bardzo rozpowszechnionem jest następujące podanie. Pewni biedni gospodarze dali u siebie przez litość schronienie zmokłemu kurczęciu. Na drugi dzień znaleźli na tem miejscu, gdzie siedziało kurczę, kupę zboża i odtąd stale się to powtarzało, tak, że gospodarze ci przyszli do majątku. Inni wszakże ludzie prześladowali ich z powodu „Żmija“, sprzedali oni tedy swój dobytek i postanowili przenieść się gdzieindziej. Ale kiedy już mieli ruszać w drogę, z dachu zleciało kurczę, siadło na wóz, w którym siedziała cała rodzina, i przez całą drogę oznajmiało wszystkim spotykanym ludziom: „my tu już nie będziemy, my się przenosimy“.

W Nieswaczydłu zaś gospodarz miał Żmija w postaci czarnego kota, który lubił szczególnie kaszę jaglaną z mlekiem. Raz obraził się za to, że mu ją dano zbyt gorącą, wypluł z siebie

1) Wszystkie wiadomości odnośnie Choboćcika, Płona i Żmija czerpiemy z pracy p. t. „Istoty mytyczne Serbów Łużyckich“ A. Czerny. Wisła T. VIII-XII.

ogień na budynki, wszystko się spaliło, on sam znikł. Gdy już odbudowano wszystko na nowo, kot znów się zjawił, ale nikt go już nie lubił, a gospodarz razu pewnego wziął wiązkę słomy, wsadził w nią kota, zawiózł do lasu i słomę zapalił. Ale gdy wrócił do domu, zastał tam już kota.

Opowiadanie to jest jednym z dowodów, że ze Żmijem, podobnie jak z Chobołdem u Pruskich Mazurów, rozejść się niepodobna. Równie uparcie trzyma się domu Plon. Pewien gospodarz chciał się pozbyć swego „Plona“ W tym celu zrobił w gaju koło z gałązek, zapalił je i wsadziwszy kurczę na wóz, przejechał przez to ogniske koło, puszczając kurczę w środek. Ale gdy wrócił do domu zastał tam już kurczę, które wołało do niego „ach, jakże pędziliśmy, tyś pędził dobrze, a ja jeszcze lepiej“¹⁾.

Władnem z podań, tyczących się domowego bóstwa, nie napotyamy nic takiego, coby miało jakikolwiek związek z kultem przodków, jedyną reminiscencją tego rodzaju mogłoby być opowiadanie w Dolnych Łużycach o dwóch wężach, które dają się zobaczyć dopiero wtedy, kiedy gospodarz i gospodyni umrą. Nazywają je gospodar i gospoża²⁾). Wężom tym wszakże brak tych wszystkich cech opiekuńczego ducha domu. które, jak widzieliśmy, powtarzają [się we wszystkich podaniach, niezależnie od strony kraju, w której krążą i niezależnie od nazwy występującej w niej postaci.

Typowym kształtem, w który wciela się ubożę, jest kurczę; jeżeli bywa niem inne stworzenie, to wzmiankuje się o tem dość sucho, podczas gdy o kurczęciu, o wylęganiu się jego z jajka, o sposobie zjawienia się w chacie gospodarza, opowiadane są różne nadzwyczajne szczegóły. Rzadko kiedy przybiera ubożę postać człowieka, a i wtedy jeszcze najczęściej zostaje mu ogon, jako wspomnienie zwierzęcego kształtu.

Typowemi również atrybucjami ubożęcia są towarzyszące mu zjawiska świetlne; rój iskier otacza Skrzata, iskry sypią się z ogona Chobołda. Żmij—Kot wypluwa z siebie ogień i wznica

¹⁾ A. Cerny. Op. cit.

²⁾ A. Cerny. Op. cit.

pożar. Zaznaczyliśmy już powyżej, że w ten sposób w postaci domowego bóstwa odbija się wyraźnie kult domowego ogniska.

Nie w samej zaś tylko zewnętrznej fizjonomji widoczny jest ten związek; ubożę odporne jest na ogień jak salamandra: Żmij - Kot wychodzi cało z płonącego snopa, Plon pod postacią kurczęcia wydobywa się szczęśliwie z zasadzki z ognistego koła i wróciwszy do domu, natrząsa się ironicznie ze swego gospodarza: nie wiedział, naiwny, że duch domu zbyt ściśle zespolony jest z domowem ogniskiem, by mu ogień krzywdę jaką mógł wyrządzić.

A jak wytłomaczyć sobie wstręt ubożenia do solonego jadła? Bardzo prostu. Ubożę narodziło się w epoce, kiedy sól nieznaną była jeszcze wśród ogółu ludności, zamieszkującej nasze ziemie, nic dziwnego przeto, że obecnie smakuje mu to właśnie pożywienie, którem karmiono go w czasach jego królowania, sól zaś, jako współczesna wrogiej mu epoce cywilizacji i postępu, wywołuje z jego strony objawy gniewu i zemsty.

Najważniejszą dla nas wszakże cechą ubożenia, cechą na pierwszy rzut oka zagadkową, jest wcielanie się jego w kurczę.

Przytoczymy tu w krótkości zdanie A. van Genep'a¹⁾ odnośnie zwierzęcego lub pół-zwierzęcego kształtu, który przybiera na siebie rosyjski „Domowej“, i odmiany jego zwane Gumennik, Dworowik, Bannik. Van Genep krytykuje Afanasjewa i Leger'a wywodzących „domowego“ jedynie z kultu przodków i przyznając, że kult ten odegrał tu pewną rolę, wyodrębnia jednak poza-tem w postaci „domowego“ pozostałości kultu ognia oraz różne cechy, świadczące o pochodzeniu jego od istot mytycznych, opiekujących się ziemiopłodami, bydłem, końmi i wogóle zwierzętami domowemi.

Predylekcja „domowego“ dla koni specjalnej maści, dla pewnej określonej sierści, jest oczywiście wspomnieniem jego własnej zwierzęcej postaci.

Zwracając uwagę na tę okoliczność, Van Genep wyraża w końcu ostrożne przypuszczenie, że „domowej“ jest odległym potomkiem dawnych totemów.

¹⁾ Notes sur le Domovoi. Paris 1903.

Jeżeli można postawić hipotezę taką odnośnie rosyjskiego „domowego“, to o polskim ubożeniu z całą pewnością wolno twierdzić, że mogło się ono pojawić tylko na gruncie, przygotowanym przez totemiczny ustrój społeczny.

Stosunek członków wspólnoty domowej do domowych stworzeń — to jakby wspomnienie węzłów, łączących niegdyś członków rodu z eponimicznym zwierzęciem, oczywiście z zastrzeżeniem wszelkich zmian, jakie przynosi ze sobą ewolucja wierzeń i pojęć.

Nazwą zaś domowych zwierząt należy w tym razie objąć nietylko te istoty, z których człowiek uczynił posłuszne narzędzia swej woli, rozkazując im usługiwać sobie gwoli pożytkowi i wygodzie, ale i wszelkie inne stworzenia, które, niezależnie nawet od woli jego, związały w jakikolwiek sposób egzystencję swoją z ludzką siedzibą. Owszem, te ostatnie jak bocian i jaskółka zajmują nawet stanowisko wyższe od innych domowych istot, prawdopodobnie dzięki temu właśnie, że nie spospolitowały się w praktycznych usługach.

Stosunek ludu naszego do bociana nosi wyraźnie znamiona czci religijnej. W niektórych stronach naszego kraju włościanin, zobaczywszy na wiosnę po raz pierwszy bociana, pada na ziemię ¹⁾ Zbyt powszechnie znanym jest szacunek, jakim cieszy się bocian, abyśmy potrzebowali powoływać się na jakiegokolwiek fakty. Wiadomo, że zabicie jego uważane jest za wielki grzech, który ściąga nieszczęście na cały dom. Bocian cieszy się nietykalnością i miłością; włościanie zapraszają go do siebie, radzi mu są i dopomagają do założenia gniazda. Istnieje przekonanie, że bocian obiera siedlisko tylko u b. dobrych ludzi, przynosi on im szczęście i błogosławieństwo boże, chroni od piorunu, gradu i pożaru. W XV i XVI wieku „bociana sprowadzić, znaczyło to samo, co szczęście sobie sprowadzić“ ²⁾

Jeżeli, w przekonaniu, ludu bocian potrafi uchronić siedzibę człowieka od klęski żywiołu, tak znów z drugiej strony, umie on sprowadzić na dom także same nieszczęścia.

¹⁾ W Klinger. Żiwotnoje w anticznom i sowremiennom sujewierji.

²⁾ E. Majewski. Bocian. Warszawa. 1891.

Za rozrzucenie gniazda, za zabicie piskląt, za jakiegokolwiek zło mu wyrządzone, bocian mści się, już to sprowadzając grad, już to zamieniając w krew mleko krowie, już to wzniecając pożar za pomocą przyniesionego w dziobie łuczywa ¹⁾).

Podobnie zupełnie wyobraża sobie lud stosunek jaskółki do człowieka. I ona również przynosi szczęście mieszkańcom domu, pod którego strzechą uwije sobie gniazdo, a także karze tych, co jej krzywdę zrobią. I tak: kto zepsuje jaskółce gniazdo, na tego rozniewana zsyła ślepotę, opuszczając nań swój pomiot, kto zaś złapie ją i nosi w ręku, temu krosty osypią głowę ²⁾. Gdzieindziej wierzą, że jaskółka za wyrządzone jej zło mści się, zsyłając na jednego z mieszkańców domu piegi, parchy a nawet śmierć lub zamieniając krowom mleko w krew ³⁾. Na Podkarpaciu utrzymują, że kto zabije jaskółkę, temu zaczyna ginąć bydło ⁴⁾.

Cześć dla jaskółki, podobnie jak cześć dla bociana, pozbawiona jest cech indywidualnych; ptaki te są wyrażeniem idei zbiorowości, są one czczone nie jako przedstawiciele swego rodzaju, lecz jako część całości, którą przedstawia dom. W podaniach o bocianie bardzo często przebija się związek jego z domowym ogniskiem: przynosi on w dziobie żarzący węgiel tlejącą się głównię, łuczywo i wznieca pożar chaty.

Tym właśnie tajemniczym związkiem, łączącym je z domem zzwodzięcza bocian i jaskółka różne tabu pod postacią zakazu zabijania, dotykania się i t. d. Złe następstwa, które pociągają za sobą przestąpienie tego zakazu, spadają bardzo często nie na winowajcę, lecz na kogoś z domowników, czy to ludzi czy zwierząt, najczęściej zaś na cały dom, całość bowiem musi odpokutować solidarnie za uszkodzenie jednej z jej części.

Przekonanie o solidarności między zwierzęcymi nawet członkami wspólnoty domowej wyrażone jest też w podaniu, że bocian, powracając na wiosnę z ciepłych krajów, przynosi na ognie ja-

¹⁾ Zbiór Wiad. do antr. kr. T. V. (Gustawicz) Lud. T. XIII str. 113 i T. VIII str. 282.

²⁾ Kbg. Lub. II str. 140.

³⁾ Zbiór wiad. do antr. kr. T. V.

⁴⁾ Lud T. XIII.

skółkę ¹⁾), jaskółce zaś nie wolno jest jeść pszczoł ²⁾) (oczywiście obecne przekonanie to wyrażone jest w formie zakazu, pochodzącego od Pana Boga).

Jeżeli specjalne przywileje, jakimi cieszą się bocian i jaskółka, nie są udziałem innych istot świata zwierzęcego, żyjących w obrębie ludzkiej siedziby, to w każdym razie w stosunku naszego wieśniaka do domowych stworzeń nie brak śladów, że były one niegdyś uważane za rzeczywistych członków domu, i dlatego do dziś dnia jeszcze stosuje się do nich w niektórych wypadkach takie same formy postępowania, jak względem ludzi. W Zakopanem góralki często nadają krowom nazwy od dni tygodnia, w którym przychodzą na świat. Jeśli więc ciele urodziło się w poniedziałek, to je nazywają Pędziocha; we wtorek — Wtoruła, a dalej: Środula, Czwartuła, Piętuła, Sobuła, Niedziocha. Jedna z tamtejszych kobiet, mówiąc o tym zwyczaju, dodała: „pojedni strasnie uwazujom. kany się ulęgnie“ ³⁾) stwierdzając tem niejako podobieństwo zachodzące między tym zwyczajem a nadawaniem dzieciom imion tych świętych, w których dzień się urodziły.

Jako członkowie wspólnoty domowej zwierzęta obowiązane też były odczuwać wszelkie zmiany, w niej zachodzące, wszelką radość i smutek.

W Poznańskim, po śmierci gospodarza domu ludzie, wynoszący trumnę zatrzymują się przed stajnią, oborą i chlewem, stukają trzy razy trumną o mury i mówią: „nasz pan was żegna, nie smućcie się bydełko, bo będzie inny“. Potem jeden z należących do orszaku pogrzebowego wchodzi do budynku i stuka trzy razy w koryto na znak, że zwierzęta usłyszały. Pogrzeb zatrzymuje się również przed ulami, wygłaszając do pszczoł taką samą przemowę ⁴⁾).

U Pruskich Mazurów po śmierci dawnego gospodarza nowy pan obchodzi zabudowania i oznajmie bydłu: „dawny pan już umarł, lecz ja jestem gospodarzem i mówię to dlatego, żebym

¹⁾ E. Majewski, Bocian.

²⁾ Zb. wiad. T. V.

³⁾ Wiśła T. V, s. 923 art. Malakowskiego.

⁴⁾ Kbg. Pozn. II.

nie poszedł za umarłym. „Przy wyprowadzaniu ciała wypuszcza się bydło z obory, aby zmarły mógł je pobłogosławić; w tymże celu otwiera się ule¹⁾).

Na Białej Rusi znaną jest bajka o kocie, roztaczającym opiekę nad niedołącznym sierotą, zwanym Gliński — Popieliński, lub Pieczurzyński, gdyż cały dzień siedzi w piecu, który mu jako jedyny spadek po ojcu pozostał. Kot ten idzie jako swat Pieczurzyńskiego do cesarskiej córki, przedtem jednak podstępnie formuje wojsko z zajęcy, a potem z wilków, i ofiarowuje je cesarzowi, aby go dobrze usposobić²⁾).

Z opowiadania tego przebija się przeświadczenie o solidarności, obowiązującej zarówno ludzi jak zwierzęta w imię wspólności domowego ogniska, którego wyraźnym symbolem jest nazwisko Pieczurzyński.

Najcharakterystyczniejszą jest rola, jaką odgrywają domowe zwierzęta w uroczystościach weselnych. Odnaleźliśmy już w bajkach ludowych wspomnienie tej chwili, kiedy wilk, prawdopodobnie jeden z najpotężniejszych ongi władców w świecie wierzeń, musi na weselu ustąpić miejsca szczęśliwшему od siebie rywalowi: Korowajowi. Zaznaczyliśmy również, że nazwa ta oznaczać musiała dawniej poprostu krowę; świadczy o tem nie tylko samo brzmienie korowaja. W pewnych stronach Białej Rusi jedną z najważniejszych ceremonji weselnych jest dzielenie podłużnej bułki z korowajowego ciasta. Bułkę tę dzielą na pół i starszy družba panny młodej rzuca obie połówki do družby pana młodego, ten chwyta je w sukmanę; jedna z połówek idzie potem do domu pana młodego, druga zostaje w domu rodziców panny młodej. Bułka ta nazywa się jałowicą³⁾, niewątpliwie więc korowaj jako ciasto weselne zjawił się względnie późno, rolę ciasta spełniało dawniej mięso krowy, dzielone między weselników i obowiązkowo przez nich spożywane.

U Rusinów starszy družba, trzymając korowaj w rękach i krążąc z nim po izbie przemawia w taki sposób:

¹⁾ Toeppen. Op. cit.

²⁾ Szejn. Materiały i t. d. str. 11.

³⁾ Ciszewski. Ognisko.

Oj, deż ty buwaw,
 Oj, szoż ty czuwaw,
 O, światoj korowaju,
 Oj, buwaw że ja,
 Oj, hulaw że ja,
 A w czystom polu¹⁾.

Z treści tego przemówienia widać, że było ono niegdyś kierowane do żywej istoty.

Korowaj uważany jest za świętość; wyrabianiu jego i pieczeniu towarzyszy cały szereg ceremonji, podział zaś jego między uczestników weselnego orszaku jest jedną z najważniejszych chwil weselnej uroczystości.

Na Białej Rusi przygotowania do korowaja rozpoczynają się wtedy, gdy państwo młodzi jadą do ślubu. Starsza korowajnica i jej pomocnica proszą przedtem o błogosławieństwo Boga, pokucia²⁾ i całej rodziny, poczem zaczynają miesić ciasto, śpiewając przytem różne pieśni. Korowaj wsadza do pieca mężczyzna na łopacie owiniętej chmielem.

Po powrocie do chaty państwa młodych swat kraje korowaj i rozdaje między weselników, trzęsąc bizunem t. j. batem ze skóry. W wielu miejscach dzieję z korowajowem ciastem przykrywają kozuchem włosom do góry³⁾, jakby chcąc zaznaczyć zwierzęce jego pochodzenie.

W wielu też miejscowościach korowajowi nadają kształt zwierzęcia. W Siedleckiem robią z ciasta korowajowego dwa koziołki, na Podlasiu wyrabiają na korowaju rogi⁴⁾ w Grodzieńskiej gubernji powiecie Łaszińskim — zwierzęta i ptaki w chwili kiedy się parzą⁵⁾. W Białostockiem do ciast weselnych należą „byczki“ i „huski“. Nad Narwią i u Rusinów podlaskich goście weselni, jadąc do ślubu, rozrzucają dzieciom bułeczki zwane „gąski“. W Gielczynie nad Narwią korowaj rozpiera się na dwóch kogucich nóżkach, wyrobionych z ciasta⁶⁾.

¹⁾ Zb. Wiad. T. VII

²⁾ Dostojny kąt w izbie.

³⁾ Szejn. Materiały i t. d.

⁴⁾ Muzeum etnogr. w Warszawie.

⁵⁾ Szejn. Materiały.

⁶⁾ Kbg. Maz. V.

Te różnorodne kształty zwierzęce, które nadawane są korowajowi wskazują, że wśród domowych stworzeń nietylko krowa była tem zwierzęciem, spożywanie którego stanowiło pewien akt uroczysty, religijny. Mięso krowie było jednak zapewne najpowszechniej spożywanem, gdyż ono to dało nazwę ciastu weselnemu, krowa jednak nie występuje tu w roli samodzielnej, tylko jako jedna z przedstawicieli gromady. Nowoprzybywający członkowie rodziny, chcąc połączyć się jaknajsiłniejszymi węzłami ze wspólnotą domową, wprowadzali do swego organizmu części ciała tych, którzy już od tej wspólnoty należeli.

Odnajdujemy tu pierwiastki tego samego poglądu, w myśl którego członkowie totemicznych rodów spożywają raz do roku zwierzę swego totemu, z tą zasadniczą różnicą, że zwierzę domowe nie jest tak, jak totemiczne tym *conditio sine qua non* utrzymania przy życiu członków wspólnoty domowej; jest ono jednak traktowane jako jeden z czynników spoistości domowej, zawierający w sobie coś ze świętości domowej atmosfery.

Analogię stanowiska zwierzęcia domowego i totemicznego odnajdziemy w uroczystościach weselnych jeszcze w innej formie.

Ogólnie rozpowszechnionym zwyczajem jest utożsamianie państwa młodych z domowymi bydłami.

Na Białej Rusi, gdy orszak weselny wyrusza z domu rodziców dziewczyny, starszy družba pana młodego, usadowiwszy dziewczynę na wozie lub saniach, woła: „swatuszka damawoj, otdau ty nasu korouku, otdaj że i powadok i djaliż tjalenacka pupałam“.

Oczywiście krówką jest w tej przemowie panna młoda, przez cielątko zaś należy zapewne rozumieć dziecko, które się z tego małżeństwa narodzi ¹⁾.

W różnych stronach naszego kraju w Poznańskim, na Kujawach, na Mazowszu, panna młoda w przemówieniach družby lub swata, zwana jest jałozką lub bydłątkiem—i żartobliwie, jako taka, traktowana, pan młody zaś—bykiem ²⁾.

¹⁾ Ciszewski. Ognisko.

²⁾ Kbg. Poznańskie. Kujawy, Mazowsze.

W niektórych stronach Poznańskiego swat, idąc ze swym protegowanym na „pytanki“, przestąpiwszy próg domu dziewczyny, tak zapytuje: „zabłąkała nam się biała gaska do waszego stada, a ten gąsiorek bardzo tęskni, chciałby zobaczyć, czy znajduje się ona w stadzie“. W tychże stronach, w czasie wesela tańczonym bywa „gęsi taniec“: pary ustawiają się jedna za drugą, jeden z orszaku staje na czele i wszyscy naśladują go w ruchach. Tamże w czasie uczy weselnej obowiązującą potrawą jest gęszina ¹⁾.

Mamy tu charakterystyczne zestawienie: państwo młodzi utożsamieni są przez swata z gąsiorem i gęsią. Toż samo stworzenie naśladowane jest w ruchach przez uczestników uroczystości i spożywane w czasie uczy weselnej.

Podobnie więc jak w rodowej uroczystości Intichiumy jednym z najważniejszych momentów jest naśladowanie swego totemu, tak i w ceremoniale weselnym pokaźne miejsce zajmować musiało naśladowanie domowych zwierząt, skoro do dzisiejszego dnia pozostały ślady tegoż. Utożsamianie bowiem państwa młodych ze zwierzętami domowymi w nadawanych im nazwach uważać można zasadniczo za toż samo, co naśladowanie tychże zwierząt, a w odległej przeszłości tak jedno, jak i drugie było prawdopodobnie praktykowane.

Ponieważ uroczystość połączenia się dwóch rodzin i, co zatem idzie, wprowadzenie nowego członka do wspólnoty domowej było aktem religijnym, przeto rolę, jaką odgrywają w nich zwierzęta domowe, musimy uznać jako dowód wyodrębnienia tychże z pośród świata fauny i przyznania im wyższego ponad inne stanowiska.

Ewolucja pojęć, odbywająca się na korzyść zwierząt domowych, odbiła się szerokim echem w podaniach ludowych. Nie tylko wilk, jak to widzieliśmy, ustąpił miejsca korowajowi, (jako spadkobiercy w prostej linii krowy) ale wogóle zwierzęta dzikie pokonane zostały przez domowe—oczywiście w walce, staczanej przez nie w świecie nowopowstałych wierzeń i praktyk.

¹⁾ Kbg. Poznańskie.

Oba te motywy występują razem w przytoczonej już przez nas bajce o wilku i korowaju.

Opowieść o wojnie między dzikimi i domowymi zwierzętami spotykamy w różnych stronach kraju. Wojna kończy się zawsze zwycięstwem domowych, niezależnie od przyczyny i towarzyszących jej okoliczności.

U Łotyszów walczącymi stronami są: pies, stojący na czele wojska, złożonego z 12 kogutów, 12 kotów, 12 indyków i 12 kaczek i wilk, mający jako sprzymierzeńców niedźwiedzia, lwa, lisa i sarnę¹⁾. W Chełmszczyźnie wojna wybucha między kotem i wilkiem, przyczem kot proponuje wilkowi: „ty zwołaj swój ród, a ja swój“: Po jednej stronie stają wilk, niedźwiedź i lis, po drugiej—kot, gąsior i kaczor. Niedźwiedź z wierzchołka dębu opisyje swym towarzyszom, jak wyglądają ich wrogowie, i przerażone dzikie zwierzęta uciekają²⁾.

W Poznańskim opowiadają bajkę o wojnie między pseni, kogutem i kotem z jednej strony, a wilkiem, lisem, zającem i niedźwiedziem z drugiej, z powodu, że pies wypędzony na starość przez owczarza, ciągle oszukuje spotkanego przez siebie wilka³⁾.

Wyższość domowych zwierząt nad dzikimi jest również zasadniczym motywem w bajce, zanotowanej w Krakowskim: wygnane na starość, jako niezdatne do pracy: bocian, kogut, gąsior, kot i pies chronią się do chałupy, zamieszkałej przez wilka, natychmiast odnoszą nad nim zwycięstwo i zmuszają go do ucieczki⁴⁾.

Wbrew więc rzeczywistej fizycznej przewadze dzikich zwierząt nad domowymi, te ostatnie wychodzą zawsze zwycięsko z zapasów ze swymi leśnymi braćmi, zwycięstwo to zaś zawdzięczają świętym pierwiastkom wspólnoty domowej, której są członkami.

Pogląd ten jest właśnie owem „ziarnkiem prawdy“, które ukrywa się na dnie bajek, na temat walk między dzikimi i domowymi zwierzętami.

¹⁾ Wisła III, str. 783.

²⁾ Kbg. Chełmskie II.

³⁾ J. w. Pozn. VII.

⁴⁾ Wisła III, str. 777.

Poznawszy stosunek pierwotnego człowieka do wszystkich stworzeń, dzielących jego domowe życie, odnaleźliśmy w nim dwie zasadnicze cechy, znamionujące stosunek członka rodu do jego totemu: rytualne spożywanie zwierzęcia oraz naśladowanie tegoż, jako część składową ceremonjału religijnego. Jeżeli więc kult domowy jest jakby dalszym ciągiem kultu totemicznego, to staje się dla nas zrozumiałem, dlaczego opiekuńczy duch domu otrzymał postać zwierzęcia.

Pozostaje jeszcze tylko do wyjaśnienia, dlaczego właśnie kurczę, a więc najmniejsze, najłabsze z pośród domowych stworzeń, stało się wcieleniem domowego bóstwa.

Mówiąc zaś o kurczęciu, musimy przedewszystkiem przypomnieć tu o roli, jaką w pierwotnych wierzeniach i praktykach odgrywała kolebka życia kurczęcia, jaje.

Od najdawniejszych czasów miało ono bardzo ważne znaczenie w rozwoju wierzeń religijnych. Podanie ukraińskie mówi, że gdy ziemia była jeszcze pusta, Bóg zesłał na ziemię koguta, aby ją ożywił. Kogut zniósł jajko, z którego wypłynęło siedem rzek, te zrosiły doliny i wkrótce wszystko pokryło się zielonością, ożywiło kwiatami, napełniło owocami¹⁾.

Praktyki związane z jajkiem mają oczyszczający i odwracający charakter; jest to istota, na którą przenosi się zło, już istniejące, lub mogące spotkać człowieka, bardziej zaś jeszcze jego dom i mienie.

A więc Małorusini, chcąc wyleczyć „podwij“ czyli zawianie i „perelak“ czyli przestrach, toczą jajkiem po ciele, chorego. Podczas posiewu lub pierwszej orki rozrzucają po polu, wraz z chlebem sól i jajka. Białorusini skorupy z jaj wielkanocnych zatykają w szczeliny swych domów „kaby prusaki nie wodziłisia“. Istnieje też u nich, jak również i u naszego narodu, zwyczaj, że kiedy wypędza się pierwszy raz bydło na pastwisko, we wrotach kładzie się jaje²⁾. W cudzie uzdrowienia dziecka opisanych w „Miracula S. Hedwiges z XIII w. występuje również jajko (wprawdzie tylko pośrednio) w sposób następujący: dziecko

1) Gawętek. Palma, jajko i śmigus. W. T. XVII Lądu.

2) W. Klinger. Jajko w zabobonie ludowym. Kraków 1908.

do 8 lnt nie może chodzić, matka idzie z niem na grób świętej i błaga o uzdrowienie. Dziecię nagle wstaje, opiera się o grób, bierze leżące tam jajko i, pełne radości, zaczyna z niem iść dookoła grobu. Czcigodna Petronilla, mająca podówczas pieczę nad grobem, bierze inne jaje barwione, odtrąca je dalej, chłopak biegnie za niem.....¹⁾

Jajko zatem ma własności uzdrawiające, chroni od wszelkiego złego i nadaje moc budzącemu się życiu, czy to w ludziach czy w roślinach.

Jeśli wnikiemy w psychologię pierwotnego człowieka, łatwo zrozumieć, dlaczego przypisywał on jajku tyle cech cudownych. Dla umysłu naiwnego, absolutnie nieobeznanego z prawami natury, martwy ten pozornie przedmiot, z którego po niejakiem czasie, pod wpływem macierzystego ciepła, wychodziła żywa istota, przedstawiał istotnie coś cudownego.

Dlatego też jajko, jako dające początek nowemu życiu, uważane było za istotę samoistną, żywą, w stanie chwilowego uspienia pozostającą. W Krakowskim skorupy jaj farbowanych wyrzucają za chałupę i do ogródka, w tem przekonaniu, że wyrośnie z tego macierzanka lub bukszpan²⁾.

Nic dziwnego, że stworzenie, które wychodziło z jajka, będącego czynnikiem uzdrawiającym, niszczącym zło, czynnikiem potęgi twórczej, stworzenie to, więcej niż każde inne, nadawało się na postać domowego bóstwa, znanego nam już ubożęcia. Samo wykluwanie się kurczęcia było zjawiskiem bardziej, że tak powiemy cudownem, od narodzin źrebięcia, cielęcia lub któregośkolwiek z domowych zwierząt. A przytem kurczę, które nie mogło wykluć się gdzieindziej, jak w domowym zaciszu gniazda, usłanego dla matki kwoczki, zdawało się mieć w sobie więcej pierwiastków świętej atmosfery domu, niż tamte stworzenia.

Ścisłego związku, jaki istnieje między kurczęciem, jako wcieleniem domowego bóstwa i kultem jajka dowodzą też wskazówki co do sposobu w jaki można wychować sobie Skrzata i Chowańca. Powiedziano tam mianowicie, że trzeba wziąć jajko i nosić je

¹⁾ Cytowane przez Klingera.

²⁾ Gawelek. Op. cit.

9 dni pod pachą, że jajko powinno mieć dwa żółtka, lub nie mieć żadnego, pochodzić powinno od piejącej kury i t. d. Na jajo więc zwrócono tu specjalną uwagę, jako na źródło życia ubożęcia.

Charakterystycznym jest też bardzo pogląd, panujący wśród ludu w Radomskiem: ukraść coś gospodarzowi z ogrodu, z pola lub z domu nie jest grzechem, lecz jajo mu ukraść — to wielki grzech¹⁾. Dlaczego? oczywiście dlatego, że z jajem związane było niegdyś pojęcie opiekuńczej siły domu.

Zastanówmy się z kolei nad wymownym i do dziś dnia zachowanym zwyczajem dzielenia się jajkiem raz do roku na wielkanoc. Niewątpliwie kryje się w nim pogląd, bardzo głęboko i z bardzo dawna zakorzeniony w umysłach ludzkich. Wiedząc, jak potężną moc przypisywano jajku w świecie pierwotnych wierzeń, moglibyśmy sądzić, że rytualne spożywanie jajka miało jedynie na celu zaczerpnięcie tej mocy, czy to jako siły życiodajnej, czy też odwracającej zło. Zwyczaj jednak dzielenia się jajkiem związany jest ściśle z życiem domowym, cząsteczki jednego i tego samego jajka spożywają wszyscy domownicy, idzie więc tu nie tylko o wprowadzenie do organizmu ludzkiego pierwiastków cudownej potęgi, lecz i o połączenie się z istotą domowego ubożęcia, której życie w zarodku spoczywa w jajku. Członkowie wspólnoty domowej, wzmacniają systematycznie raz do roku tajemniczy węzeł, łączący ich z bóstwem domu, podobnie jak nowoprzybywający członkowie rodziny łączą się ze wspólnotą domową przez spożywanie jednego z domowych stworzeń w czasie uroczystości weselnych.

Dzielenie się jajkiem wielkanocnem ma tedy w dziedzinie kultu domowego takie samo znaczenie, jak rytualne spożywanie totemicznego zwierzęcia w obrębie grupy współrodowców.

Uczony arabski Al. Bekri, żyjący w XI w. podał do wiadomości ogółu różne wiadomości o słowianach, podług rewelacji żyda Ibrahima, s. Jakóba. Między innymi czytamy tam, że słowianie wstrzymywali się od jedzenia kurcząt²⁾.

¹⁾ Kbg. Rad. II. str. 167.

²⁾ Al. Bekri. Izwiestja o Słowianach i ich соседach. Pam. Ces.) Ak. Nauk. w Petersburgu. Dodatek do 32 T. r. 1878.

Jest to dla nas wiadomość pierwszorzędnej wagi, uzupełniająca całokształt pojęć naszych o domowym kulcie i domowym bóstwie. Podania ludowe zachowały wspomnienia opiekuńczego ducha domu, jawiącego się w dom litościwego gospodarza pod postacią kurczęcia, w świadectwie zaś, pochodzącem z odległej epoki powiedziano, że kurczę jest jeszcze w XI w. jest tem stworzeniem uprzywilejowanym, którego jeść nie wolno. Zakaz ten, powszechnie widać obowiązujący, skoro zwrócił na siebie uwagę obcych, najoczywściej pochodził z pobudek religijnych.

Jeżeli zaś obok tego członkowie wspólnoty domowej systematycznie, raz do roku, dokonywując ceremonjału, również natury religijnej, dzielą między siebie uroczyście jajko, będące wszak niczem innym jak zarodkiem kurczęcia, to śmiało rzec możemy że ubożę — kurczę, jako potomek w prostej linii bóstw rodowych jest *sui generis* totemem wspólnoty domowej.

7. Ślady totemicznych poglądów w podaniach i bajkach.

Wśród Kaszubów krąży takie podanie: wszystkie zwierzęta były pierwotnie ludźmi. Zczasem ludzie ci zostali zakłęci i zmienieni w zwierzęta, ale pamiętały one przez długi czas o swem pochodzeniu i dlatego żyły w przyjaźni z ludźmi. Dopiero, gdy przez nich zostały odepchnięte, zdziczały stopniowo. Tylko zwierzęta domowe, które ludzie zatrzymali przy sobie, są im do dzisiaj przychylnie i łaskawe¹⁾.

A więc znów dochodzi nas echo wiary w pokrewieństwo ludzkiej i zwierzęcej natury. Podanie mówi nam, że ludzie zostali zamienieni w zwierzęta, czy jednak nie brzmiało ono niegdyś w sensie odwrotnym? Obecnie, gdy człowiek jest panem ujarzmionych i pokonanych przez siebie istot, legenda o pochodzeniu jego od zwierzęcia nie odpowiadałaby już głębokiemu przeświadczeniu o wyższości ludzi nad innymi stworzeniami.

¹⁾ Lud. T. VIII, str. 275.

Inaczej było jednak w zamierzczłej przeszłości; wówczas widział człowiek na każdym kroku wyższość potężnego instyktu zwierzęcia nad jego słabym rozumem i brakiem doświadczenia, u tych zaś stworzeń, które nie przerażały go brutalną siłą i drapieżnością, podziwiał zręczność i sprawność ruchów, pomysłowość w chwytaniu zdobyczy i umiejętność samoobrony. Wtedy to przekonanie o wspólności ich natur, wyrażało się z pewnością w uznaniu nie człowieka, lecz zwierzęcia, jako wspólnego przodka.

Nierzadko też spotykamy się w naszych bajkach i podaniach ze zwierzętami, obdarzonymi tytułami pokrewieństwa. W Kieleckiem znana jest bajka o pewnym służącym, który udaje się do piekła, aby wydobyć stamtąd siostrę swego pana. Do pomocy bierze ze sobą zająca, wiewiórkę i muchę, i oświadcza djabłowi, że „siostra“ jego mucha rozpozna poszukiwaną przez niego osobę wśród wielu innych, „ojciec“ zając, „żółty od starości“ zwycięży djabła w wyścigach, a „matka“ wiewiórka w skakanii na drzewo ¹⁾).

W małopolskiej bajce trzech braci wiedzie spór o to, kto kogo przegoni; jeden z nich daje jako zastępcę siebie samego, swego „siwego ojca“ zająca ²⁾). W bajce znów, zanotowanej w Lubelskiem, zając, ofiarowany jako zastępca w wyścigach z czartem, nazwany jest „synem“, niedźwiedź zaś, który tegoż czarta zwycięża—„ojcem“ ³⁾).

Wogóle zaś, w bajkach ludowych, zwierzę bardzo często zjawia się w roli opiekuna i doradcy, w roli opatrnościowej istoty, która przestrzega przed niebezpieczeństwem, wybawia z ciężkich sytuacji, niejednokrotnie pomaga w zdobyciu powodzenia życiowego.

Wśród białoruskich zwłaszcza bajek, mniej od polskich skomplikowanych, noszących bardziej archaiczne piętno i przez to więcej godnych uwagi, spora ilość osnuta jest na temat zwierząt „stających“ w przysgodzie człowieka.

¹⁾ Kbg. Kieleckie II, str. 245.

²⁾ Entograficzskoje obozrienje T. X, str. 69.

³⁾ Kbg. Lubelskie T. II, str. 201.

I tak: w znanych bajkach o dwóch mądrych braciach, a trzecim, rzekomo głupim, lecz w końcu zdobywającym najwyższe powodzenie życiowe, zwierzę jest wcieleniem tej mądrości i cudownej siły, która towarzyszy owemu trzeciemu bratu. W wyprawie po złotego ptaka, wilczyca broni „głupiego“ przeciwko braciom, wiezie go na swym grzbiecie, dostarcza jedzenia przy pomocy kruka, ostrzega, aby braci swych, wziętych do niewoli, nie ratował, a gdy wreszcie przez tych braci zostaje zabitym, sprowadza „żywą“ wodę i kropi nią ciało zabitego, powracając go do życia. W innej bajce opiekunem „głupiego“ jest wilk, który pomaga mu wejść na górę, gdzie tryska źródło, dające wodę. To znów szczupak, wyłowiony z wiadrem wody „staje w przygodzie“ głupiemu, obarczonemu nadmierną pracą. Za jego bowiem sprawą wiadro samo idzie do wody, cepy same młóćą zboże i t. d.

Nad biedną pasierbicą, prześladowaną przez niacochą, lituje się byczek (w innych odmianach krowa) i spełnia powierzoną jej pracę: przedzie len i zwiija go w motki, oddziela mak od piasku i t. d.

Kobyła i suczka wiodą siostrę na poszukiwanie zaginionych braci, ostrzegają przed czarownicą i wspomagają radą.

Kogut dopomaga dziadowi i babie odzyskać ziarna od złego pana; każe on wejść w siebie spotkanym na drodze zwierzętom: niedźwiedziowi, lisowi i wilkowi, a przybywszy do dworu, wypuszcza ich z siebie. Niedźwiedź dusi konie, wilk—owce, lis—kury, i pan steroryzowany musi oddać ziarna.

Wilczyca, niedźwiedzica i zajęczyca okazują życzliwość młodemu chłopcu, ostrzegając go przed matką, która zakochała się w rozbójniku, a syna swego chciała się pozbyć. (W odmianach tej bajki, występuje siostra, która chce się pozbyć brata). Chłopiec wysyłany jest kolejno po wilcze, niedźwiedzie i zajęcze mleko, jako cudowny środek przeciwko rzekomej chorobie matki. Samice, karmiące swe małe, nie tylko udzielają mu swego mleka, ale dają jeszcze po jednym dziecku, które go ma chronić przed niebezpieczeństwem. Istotnie mali przyjaciele chłopca ratują go w ciężkich przygodach. Bajka kończy się tem, że człowiek już do końca życia żyje szczęśliwy ze „swemi zwierzętami“.

Ciekawem jest, że nawet lis, którego od niepamiętnych czasów przywykliśmy uważać za wcielenie chytryści jedynie i obłudy, lis, który do domowej zagrody zbliża się wyłącznie w roli drapieżnego rabusia, w bajkach białoruskich występuje w odmiennym zgoła charakterze. Chytryścią swoją wspomaga on człowieka, obmyślając różne fortele, którymi wybawia go od węża, wilka lub niedźwiedzia. Gdy zaś raz, wzamian za dobrą radę, żąda od człowieka kilka kur, otrzymuje w worku psy, które się na niego rzucają¹⁾. W znanych zaś nam z literatury bajkach lis, wprost przeciwnie, oszukuje sam, nie padając nigdy ofiarą czyjegós podstęp.

Zwierzę w roli przyjaciela i opiekuna zjawia się w polskich bajkach rzadziej, niż w białoruskich, ale to poprostu dlatego, że wogóle mniej u nas niż na Białej Rusi, opowiadań na temat zwierząt i ich stosunku do człowieka. I tu jednak nie przebrzmiały jeszcze echa zaufania do zwierząt i wiary w cudowną moc ich instyktu, kierowaną ku dobru ludzi.

Wśród bajek tych należy wyróżnić zwłaszcza jedną, ze względu na zawarte w niej charakterystyczne pierwiastki wiary w udzielanie się człowiekowi pewnych przymiotów zwierzęcia. Oto strzelec w pościgu za żoną swoją, istotą o podwójnej naturze łabędzia—kobiety, spotyka charta, który prosi go o sprawiedliwy podział schwytanego zająca między niego, lwa, jastrzębia i mrówkę. Strzelec czyni zadość tej prośbie, dając psu gnaty, lwu — mięso, jastrzębiowi — flaki, a mrówce — łypek. Wzamian za to, zwierzęta obdarzają go właściwościami, które dopomagają mu do pokonania smoka, strzegącego jego żony: Lew — siłą, jastrząb — zdolnością latania, chart, — szybkością biegu, mrówka — znikomością postaci²⁾.

Czyż nie odnajdujemy tu tych samych zasadniczych zapastrywań, które indjaninowi Ameryki Północnej każą wierzyć, że zwierzę obrane przez niego, jako osobisty totem, udziela mu wad i przymiotów, naturze swej właściwych?

¹⁾ Wszystkie białoruskie bajki, które powyżej przytoczyliśmy, podane są przez Fedorowskiego. Lud Białoruski.

²⁾ Kbg. Pozn. Cz. VI.

Jeżeli zaś wnikniemy głęboko w treść podań, dotyczących już nie stosunku człowieka do zwierzęcia, lecz świata zwierzęcego samego w sobie, to i tu dostrzeżemy szczątków znanych nam z totemizmu światopoglądów.

Widzieliśmy, że u australijskich i amerykańskich ludów istnieje wiara, że zwierzęta zorganizowane są, podobnie jak ludzie, w rody i plemiona, jako następstwo zaś takiego podziału zjawia się przekonanie, że istoty, znajdujące się w jednej i tej samej grupie, mogą przemieniać się jedne w drugie.

U ludu naszego powszechnem jest mniemanie, że kukułka po 7 latach zmienia się w jastrzębia, a po dwóch lub trzech — w krogulca, lub też po roku w krogulca, potem w jastrzębia, w końcu — w orła ¹⁾. W Lubelskiem utrzymują, że z kukułki przychodzą na świat w jesieni małe jastrzębie ²⁾, w Huculszczyźnie — że kukułka zmienia się w jastrzębia wówczas, gdy przestanie kukać ³⁾. Gdziekolwiek znów wierzą w przemianę sowy w jastrzębia, mówiąc tak: „kiedy sowa zjastrzębieje, wyżej lata niżli sokół“ ⁴⁾. Upatrywane są też między zwierzętami różne związki pokrewieństwa, niedźwiedź np. który miał być niegdyś młynarzem, pozostaje w jakimś powinowactwie z zającem „Jackiem“ ⁵⁾. Bardzo możliwe, iż owe przemiany i powinowactwa są również wynikiem kategorii, dokonanych w świecie zwierzęcym i zaliczenia kukułki i jastrzębia, sowy i jastrzębia, niedźwiedzia i zająca do jednych i tych samych grup.

Podobnych wniosków dostarcza nam też bardzo rozpowszechnione podanie o strzyżyku, zwanym w gwarze ludowej mysim królikiem (niekiedy też wołowem oczkiem). Nazwa ta świadczy, iż między ptaszkiem tym a rodzajem mysim musiał, w przekonaniu ludu naszego, istnieć jakiś ścisły związek, jako usprawiedliwienie zaś tej nazwy, krąży u ludu podduklańskiego takie podanie: gdy sobie ptaki obrały królem orła, strzyżyk chciał, żeby i jego obrano, wołając „królik“. Ptaki zaczęły go prześladować,

1) Zb. Wiad. T. V. str. 201.

2) Kbg. Lub II str. 142.

3) W. Szuchiewicz. Huculszczyzna.

4) Wójcicki. Zarysy Domowe II.

5) L. Krzywicki. Rola zwierząt w pierwotnej umysłowości Wisła. T. VII.

mysz jednak udzieliła mu schronienia w swej norze; ptaki nie chcąc robić wstydu orłowi, ogłosiły, iż strzyżyk jest nie ptasim, lecz mysim królem ¹⁾). Takież same podanie odnajdujemy i na Pomorzu ²⁾).

W niektórych bajkach znajdujemy zwierzęta, zorganizowane w gromady, nakształt plemion lub rodów, a na ich czele znajduje się jako dowódca zwierzę, większe od swych towarzyszy lub też który ze świętych.

Typową pod tym względem jest białoruska bajka o dziewczynie, wydanej na pożarcie wilkom, za to, że się zakochała w synu swego pana. Występuje tu jako naczelnik wilczej gromady wilk, największy ze wszystkich; obok niego zjawia się w tej samej roli św. Jerzy. Opowiadanie brzmi tak: dziewczyna, schwytana przez swych prześladowców, rzuca na ziemię kłębek, jednocześnie zaś przyjeżdża św. Jerzy i rzuca o ziemię pierścień. Kłębek toczy się i zatrzymuje obok wilka „największego ze wszystkich“. Wówczas podbiegają inne wilki, wsadzają ją na swego przywódcę, ten zaś podnosi pierścień, rzucony przez św. Jerzego, podaje jej i wszyscy ruszają przeciwko nieprzyjaciołom dziewczęcia ³⁾). Oczywiście, że wilk ten — to prototyp rodzaju wilczego, wyobrażenie znamienne dla bóstw gatunkowych. Widocznem jest również, że w bajce zajmuje on stanowisko pośrednie między św. Jerzym, a podwładną im obu gromadą wilków.

W innych bajkach i podaniach, krążących na Białej Rusi, znika już ów wilk, naczelnik gromady, a miejsce jego zajmuje św. Jerzy. Wydaje on wilkom nakazy i zakazy, pozwala im porywać niektóre bydłota i karze ludzi, gdy odbierają wilkom przeznaczoną dla nich zdobycz. Tak było z pewnym człowiekiem, który odebrał barana unoszącemu go wilkowi, poczem wjechał w las. Tu zobaczył św. Jerzego, który rozkazał mu dać wilkowi pewną ilość bydła, wzamian za barana. Chłop obiecał dać 12 wołów i istotnie, wróciwszy do domu, dowiedział się, że woły zostały zaduszone przez wilka ⁴⁾).

¹⁾ Zb. Wiad. T. V. str. 166.

²⁾ Lud VII. str. 284

³⁾ Fedorowski. Lud Białoruski,

⁴⁾ Ibidem.

W polskich podaniach, jako władca wilków, występuje św. Mikołaj. W „Rozprawach między Panem, wójtem i plebanem z 1543 r. czytamy“:

Alboć wezmą
Albo co daj,
Tak kazał św. Mikołaj
Bo jeśli mu barana dasz
Pewny pokój od wilka masz.

Św. Mikołaj jest równie troskliwy dla swych poddanych jak i św. Jerzy. 6 grudnia nakazuje on wszystkim wilkom stawić się w jedno miejsce i naznacza im, jakie bydłę mają porwać. Chcąc odzyskać porwane bydłę, trzeba do świętego zanieść prośbę w tych słowach: Św. Mikołaju, wyjmij klucze z raju i zamknij wilkowi paszczekę. Wówczas wilk odda zdobycz ¹⁾).

Na Ukrainie rozkazodawcą wilków jest w jednych miejscowościach św. Mikołaj, w innych — św. Jerzy. W pow. Czerkawskim w pieśniach i modlitwach błagają św. Mikołaja o ratunek od wilków. W pow. Charkowskim opowiadają, że św. Jerzy jeździ na białym koniu, a wilki gromadą biegają za nim. Pewien człowiek usłyszał, jak święty każdemu z nich przeznaczał jakieś domowe stworzenie na pożarcie, jednemu zaś pozwolił zjeść tego właśnie człowieka. Istotnie, mimo, że go towarzysze bronili, został on przez wilki nocą porwany ²⁾).

Święty Mikołaj więc i św. Jerzy postawieni są na czele wilczego rodzaju, nakształt naczelników rodów lub plemion. Zajęli oni bezpośrednio miejsce wilka najstarszego i największego ze wszystkich, utrzymującego ład i dyscyplinę w gromadzie, na wzór stosunków, panujących w ludzkich skupieniach.

Legendy o świętych patronach i rozkazodawcach zwierząt są jednym z ostatnich ogniw, łączących wierzenia naszych przodków ze światem chrześcijańskich pojęć.

¹⁾ Zb. Wiad. do Antr. Kr. T. XI.

²⁾ Czubiński. Trudy Etn. St. Komisji.

8. Zakończenie.

Naszkieciliśmy obraz społecznego i religijnego ustroju ludów, najbardziej zapóźnionych w rozwoju cywilizacyjnym, wskrzesiliśmy następnie zamierzchłą przeszłość naszego narodu, poszukując w jej przeżytkach tych samych pierwiastków, które stanowią podstawę życiowych urządzeń naszych niecywilizowanych współbraci.

Totemiczny system wierzeń i praktyk, choćby tylko w ogólnych zarysach poznany, robi wrażenie bardzo spójnej całości. Zjawiska o charakterze religijnym warunkują się tu i uzupełniają formami życia społecznego.

Członek australijskiego rodu Kangura wierzy, że życie całej grupy społecznej, do której należy i on sam, złączone jest ściśle z całym rodzajem kangurów. Wszystkie właściwości stworzonej przez siebie organizacji przenosi on w swej wyobraźni na życie owych domniemyanych przodków kangurów. Nawzajem zaś, w swój własny ustrój społeczny wprowadza on zwierzę jako istotę, koło której skupia się cały system praktyk pierwszorzędnej znaczenia. Imię Kangura staje się nazwą całej grupy rodowej, wyobrażenie zaś jego jest nie tylko widomym znakiem, odróżniającym jedną gromadę ludzką od drugiej, ale i symbolem religijnym, posiadającym pierwiastki tejże samej substancji, z której stworzony jest ród Kangurów — ludzi i rodzaj kangurów — zwierząt.

Wierząc w tajemniczy związek, łączący go z istotą ubóstwianego zwierzęcia, Kangur-człowiek wykonywuje cały szereg zabiegów, mających w przekonaniu jego współdziałać rozmnożeniu się kangura-zwierzęcia, następnie zaś wzmacnia węzły, łączące ich nawzajem, spożywając raz do roku ciało swego totemu oraz naśladując systematycznie i uroczyście ruchy jego, sposób bycia, głos i t. d.

Jakkolwiek dziwnymi wydadzą nam się dziś drogi, po których krążył umysł pierwotnego człowieka, musimy przyznać, że konsekwentnie i na swój sposób logicznie pracował on nad budową swych religijno-społecznych urządzeń.

Czyż nie według tego samego planu wznosił się gmach pierwotnych urządzeń życiowych naszych słowiańskich przodków?

U fundamentów jego znajdował się ród z temiż samemi, co i ród totemiczny, zobowiązaniami i przywilejami swych członków. Stwierdziliśmy przy pomocy nazw najstarszych osad, że całe mnóstwo rodów zapożyczało swego zbiorowego imienia od nazwy zwierzęcia: wspomnieniem zaś tego zwyczaju kierowało się jeszcze dużo rodów, obierając sobie za godła średniowiecznej instytucji rycerskiej wyobrażenia jastrzębiów, lisów kozłów i t. d. Odnaleźliśmy, pod postacią dorocznych zabaw ludowych, ślady kultu kozła w miejscowości, zamieszkiwanej przez ród Kozich Głów oraz ślady religijno-społecznej uroczystości wtajemniczania, święconej ongi przez jakiś ród czy plemię Wilków w miejscowości Wilkowyje.

Udowodniliśmy dalej, że na wszystkich obchodach ludowych, praktykowanych do dziś dnia pod nazwą wodzenia kozy, turonia, niedźwiedzia, kobyłki, występuje jeden i ten sam rys, wspólny zarazem wszystkim uroczystościom totemicznym; naśladowanie ruchów i głosu zwierzęcia przez uczestników obchodu.

Dalekie wspomnienie utożsamiania wyglądu człowieka ze zwierzęciem odkryliśmy również w podaniach o wilkołaku,—w podaniach, zdradzających treścią swą, głęboko niegdyś w pierwotnych umysłach zakorzenioną wiarę, w pokrewieństwo natury człowieka i wilka.

We wszystkich tych, odtworzonych przez nas fragmentach religijnej przeszłości naszego, narodu brakuje jednego tylko charakterystycznego dla praktyk totemicznych rysu: rytualnego spożywania eponimicznego zwierzęcia. Zwyczaj ten, jeśli kiedyś istniał, z samej natury rzeczy wcześniej, od innych, skazanym był na zagładę. Brak jakichkolwiek świadectw, stwierdzających praktykowanie jego, uzupełniają nam wszakże praktyki kultu, analogicznego z rodowym, kultu domowego.

Rozwijają się on przed naszymi oczami, jako harmonijnie dostosowany do totemicznego światopoglądu. To samo poczucie całości, obejmujące zarówno ludzkie jak i zwierzęce istoty, taż sama potrzeba wzmacniania węzłów, łączących ich między sobą. Istota bóstwa, uosabiająca święte pierwiastki tej zbiorowości, wcielona tu jest znów w kształt zwierzęcia, a zarodki jego życia wprowadzają corocznie do swego organizmu członkowie wspól-

noty domowej, dzieląc się uroczyście jajkiem w akcie religijnej doniosłości.

Sama zaś postać opiekuńczego bóstwa domu, owo ubożę—kurczę, najmniejsze, najśłabsze z domowych stworzeń, czyż nie odpowiada ono tym samym nastrojom pierwotnej duszy ludzkiej, która bóstw swych totemicznych nie szuka wśród zwierząt dzikich i groźnych, lecz wybiera je spośród małych, niepozornych i nieszkodliwych istot?

Scharakteryzowaliśmy totemizm, jako religję wyrosłą z przeświadczenia o bliskości pierwiastku boskiego, darzącego człowieka swą życiodajną mocą, jako religję, pozbawioną uczuć niedowierzania i obawy.

Czyż nie ten sam pogodny optymizm przenikał religijne wierzenia naszego słowiańskiego przodka? I on również nie szukał początkowo bóstw swych gdzieś, daleko od siebie, lecz w świecie przyrody pokrewnych, jak mu się zdawało, istot świata zwierzęcego. Zespolił on je, w swoim przekonaniu, ze świętymi pierwiastkami idei zbiorowości, tak rodu jak i domu, a jako takie, darzył szczególnem zaufaniem i przyjaźnią.

I dlatego to, w żyjących po dziś dzień bajkach ludowych, zwierzę występuje tak często jako przyjaciel i doradca, jako istota opiekuńcza, darząca człowieka różnemi dobrodziejstwami i bogactwami, broniąca go przed wszelkiem niebezpieczeństwem.

Jeżeli nawet w bajkach owych okaże się dużo obcych naleciałości, niemniej jednak pozostanie niewątpliwem, że w religijnej przeszłości naszego narodu stosunek człowieka do zwierzęcia nacechowany był idealizmem pełnym ufności i szacunku.

Nie mógł on zjawić się pod wpływem obawy przed kłami i pazurami groźnego wroga: zrodziła go cześć religijna dla istot, uważanych za wcielenie boskiego pierwiastku i postawionych na czele społecznych ugrupowań.



SPIS RZECZY.

	Str.
PRZEDMOWA.	3

CZĘŚĆ I.

Ogólny rzut oka na totemizm.

1. Totemizm, jako organizacja społeczna	11
2. Totem, jako bóstwo, imię i godło rodowe	14
3. Klasyfikacja zjawisk, wzorowana na organizacji społecznej.	28
4. Totem osobisty i totem plemienny	32
5. Praktyki kultu	37
6. Praktyki wtajemniczania	48
7. Teorie o pochodzeniu wierzeń totemicznych	54

CZĘŚĆ II.

Przeżytki totemizmu w Polsce.

1. Pierwotna organizacja społeczna	67
2. Zawołania, jako wyraz kultu rodowego	70
3. Obchody „Podkoziółka“ i „Wilka“, jako przeżytki kultu rodowego	100
4. Procesjonalne wodzenie zwierząt	111
5. Wilkołaki	128
6. Kult domowy. Ubożę	142
7. Ślady totemistycznych poglądów w podaniach i w baj- kach	164
8. Zakończenie	171



50658