R G B WH GR BL

Grey Scale #13

C M Y K

DANES PICTA .COM

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

DANES PICTA .COM

Colour Chart #13

3/Color

Black

White

Magenta

Red

Yellow

Green

Cyan

Blue

Inches

Centimetres

STUDYA NAD HISTORYĄ PRAWA POLSKIEGO
wydawane pod redakcyą
Oswalda Balzera
Tom IX.

Zawarcie małżeństwa

w pierwotnem prawie polskiem

napisał

Władysław Abraham



WE LWOWIE
NAKŁADEM TOWARZYSTWA NAUKOWEGO
Z ZASIŁKIEM MINISTERSTWA WYZ. REL. I OŚW. PUBL.
DRUKARNIA UNIWERSYTETU JAGIELL. POD ZARZĄDEM J. FILIPOWSKIEGO
1925
Skład główny wydawnictw Towarzystwa utrzymują: we Lwowie i w Warszawie
Gubrynowicz i Syn, w Krakowie Gebethner i Wolff.

dubl do l. 105.201 229.744

Studya nad historyą prawa polskiego.

Dotąd wyszły:

zł.

Tom I. 1. Semkowicz Wł. Nagana i oczyszczenie szlachectwa w Polsce XIV i XV w. (2 zł.). — 2. Szelągowski Adam. Chłopi dziedzice we wsiach na prawie polskiem do końca XIII w. (3 zł.). — 3. Friedberg Jan. Pospolite ruszenie w Wielkopolsce w drugiej połowie XV w. (5 zł.). — 4. Pazdro Zbigniew. Uczniowie i towarzysze cechów krakowskich od drugiej połowy w. XIV do połowy w. XVII (6 zł.). — 5. Balzer Oswald. Historya porównawcza praw słowiańskich. Główne kierunki rozwoju nauki i jej istotne zadanie (3 zł.). . . 19

Tom II. 1. Samolewicz Janusz. Sąd wyższy prawa niemieckiego na zamku sanockim 1425–1553 (3 zł.). — 2. Rundstein Szymon. Ludność wieśniacza ziemi halickiej w w. XV (2 zł.). — 3. Dubieński Aleksander. Głowszczyzna w statucie litewskim trzecim (4 zł.). — 4. Grużewski Bolesław. Sądownictwo królewskie w pierwszej połowie rządów Zygmunta Starego (6 zł.). — 5. Balzer Oswald. Konstytucya Trzeciego Maja. Wydanie drugie (4 zł.). 19

Tom III. 1. Chodynicki Henryk. Sejmiki ziem ruskich w w. XV (5 zł.). — 2. Dąbkowski Przemysław. Wierna ręka czyli pokład. Studyum z prawa polskiego (8 zł.). — 3. Ohanowicz Alfred. Ciężary państwowe duchowieństwa w Polsce w drugiej połowie XV i w początkach XVI wieku (1447–1530) (4 zł.). 17

Tom IV. Balzer Oswald. Sądownictwo ormiańskie w średniowiecznym Lwowie (8 zł.). — Balzer Oswald. Statut ormiański w zatwierdzeniu Zygmunta I. z r. 1519 (12 zł.) 20

Tom V. 1. Balzer Oswald. Porządek sądów i spraw prawa ormiańskiego z r. 1604 (3 zł.). — 2. Dąbkowski Przemysław. Stanowisko cudzoziemców w prawie litewskiem w drugiej połowie XVI w XVI wieku (1447—1588) (4 zł.). — 3. Silnicki Tadeusz. Prawo elekcyi królów w dobie Jagiellońskiej (6 zł.). — 4. Widajewicz Józef. Powołoweporadlne. Danina ludności wiejskiej w dobie Piastowskiej (6 zł.) . . . 19

Tom VI. 1. Ehrlich Ludwik. Starostwa w Halickiem w stosunku do starostwa lwowskiego w wiekach średnich 1390—1501 (6 zł.). — 2. Balzer Oswald. Z zagadnień ustrojowych Polski (3 zł.). — 3. Dąbkowski Przemysław. Dobra rodowe i nabyte w prawie litewskiem od XIV do XVI wieku (5 zł.). — 4. Balzer Oswald. Stolice Polski 963—1138 (4 zł.) 18

Tom VII. Sochaniewicz Stefan. Wójtowstwa i sołtystwa pod względem prawnym i ekonomicznym w ziemi lwowskiej 18

Tom VIII. 1. Dąbkowski Przemysław. Zaginione księgi sądowe województwa ruskiego i bełskiego (5 zł.) — 2. Abraham Władysław. Dziewosłęb. Studyum z dziejów pierwotnego prawa małżeńskiego w Polsce (2 zł.). — 3. Wojciechowski Zygmunt. Momenty terytoryalne organizacyi grodowej w Polsce Piastowskiej, z 2 mapami, str. 112 (5 zł.). — 4. Dobrowolski Kazimierz. Wróżda i pojednanie w sądownictwie polskich wsi beskidowych XVI i XVII w. str. 72 (4 zł.). Dalsze zeszyty w druku.

Tom IX. Abraham Władysław. Zawarcie małżeństwa w pierwotnem prawie polskiem str. 475 24

497

STUDYA NAD HISTORYĄ PRAWA POLSKIEGO
wydawane pod redakcyą
Oswalda Balzera
Tom IX.

Zawarcie małżeństwa

w pierwotnem prawie polskiem

napisał

Władysław Abraham



D. 1. 142

WE LWOWIE
NAKŁADEM TOWARZYSTWA NAUKOWEGO
Z ZASIŁKIEM MINISTERSTWA WYZ. REL. I OŚW. PUBL.
DRUKARNIA UNIWERSYTETU JAGIELL. POD ZARZĄDEM J. FILIPOWSKIEGO
1925

32196/2.

1949 D 3568.

ZAWARCIE MAŁŻEŃSTWA

W PIERWOTNEM PRAWIE POLSKIEM

napisał

Władysław Abraham.

Przedmowa.

> Matrimonium in quantum est in officium naturae, statuitur lege naturae, in quantum est sacramentum, statuitur iure divino, in quantum est in officium communitatis, statuitur lege civili...
>
> Tomasz z Akwinu, Comment. in IV lib. sententiarum Mag. Petri Lombardi Dist. XXXIV. q. 1. art. 1.

Powyższe słowa jednego z najgłębszych myślicieli średniowiecza charakteryzują wymownie różnorodność problemów, łączących się z naukowem ujęciem małżeństwa. Ogólno-ludzka ta instytucya, stworzona naturalnym biegiem rozwoju stosunków życiowych, stała się podstawą kulturalnego postępu każdego społeczeństwa, a wiążąc się ściśle z całym szeregiem zagadnień etycznych, religijnych i prawnych, wywarła wpływ daleko sięgający w wewnętrzne życie każdego narodu. Więc nauka instytucyą tą zdawna żywo się zajmowała, rozpatrując jej istotę i strukturę z różnych punktów widzenia, musiała też zająć się nią wyczerpująco nauka historyi prawa, aby zbadać jej rozwój dziejowy i ocenić jej znaczenie w systemie prawa i w tworzeniu się całego szeregu zagadnień prawnych, pozostających z nią w związku. A zwłaszcza w ostatniem pięćdziesięcioleciu rozwinęła się na tem polu bardzo wydatna działalność naukowa około pytania, w jaki sposób wedle różnych praw pierwotnych prawne małżeństwo do skutku przychodzi, jak się następnie forma zawarcia małżeństwa

kształtowała, a podjęte badania ze względu na prawo zachodnio-europejskich narodów doprowadziły do bardzo poważnych wyników. U nas dotąd owe dociekania nauki zachodniej nie wywołały pożądanego echa, dla tego postanowiłem w pracy niniejszej podjąć próbę omówienia tego tematu ze względu na pierwotne prawo polskie, tem bardziej, że nauka zachodnia materyału źródłowego polskiego niemal wcale nie uwzględniała. Jakkolwiek korzystałem wszechstronnie z badań dotychczasowych, praca moja jest jednak zupełnie oryginalnie pomyślaną, i budową swą, a częściowo także metodą, różni się znacznie od wszystkich prac dotychczasowych w nauce światowej, i może w ogóle, nie tylko dla prawa polskiego, przynosi pewne nowe spostrzeżenia lub poglądy. Czy trafne, nie moja rzecz sądzić.

W badaniu mojem starałem się uwzględnić ów na wstępie zaznaczony różnorodny charakter instytucyi małżeństwa, pomimo tego jednak praca moja nie jest ani etnologiczną, chociaż się na tym materyale w znacznej mierze opiera, ani socyologiczną, chociaż o te zagadnienia potrąca, ani też porównawczą, chociaż się tą metodą nieraz posługuje; jest ona wyłącznie historyczno-prawną, i nie dąży wcale do rozwiązywania innych pytań, jak tylko z dziedziny historyi prawa polskiego. Pozostawiłem też na uboczu wszelkie zagadnienia z zakresu prawa praaryjskiego czy prasłowiańskiego, sądzę bowiem, że naprzód muszą być przeprowadzone ścisłe badania szczególne w odniesieniu do wszystkich ludów aryjskich lub narodów słowiańskich, zanim się będzie można pokusić o podobne syntezy. Zaznaczam to z góry, aby dokładnie określić cel mojej pracy i nie być przez krytykę naukową mylnie zrozumianym.

Rozpocząłem tę pracę na parę lat przed wybuchem wojny światowej, a musiałem ją często przerywać i odkładać. Wypadki następne nie mogły też korzystnie oddziałać ani na przygotowanie i zebranie materyału, ani na

samo opracowanie. Największą trudność przedstawiało zestawienie całej olbrzymiej literatury obcej, a trudności tej, pomimo wszelkich wysiłków, nie powiodło mi się dotąd pokonać. Starałem się jednak niemal wszystko ważniejsze uwzględnić, a jeżeli gdzie coś pominąłem lub korzystałem z wydań dawniejszych, nie mogąc dostać nowszych, czytelnik łaskawie wybaczyć zechce. Być może również, że w czasach normalnych byłbym mógł przeprowadzić szersze badania rękopiśmienne, chociaż o ich wyczerpaniu w ogóle nie mogło być mowy. Zresztą praca moja z tego zakresu jest pierwszą u nas, niech więc inni ją uzupełniają lub prostują. W usuwaniu jednak wspomnianych trudności była mi wielce pomocną życzliwość moich kolegów uniwersyteckich. Prof. Brückner w Berlinie, prof. Łoś w Krakowie, jak również wszyscy koledzy lwowscy w zakresie swoich specyalności, pozostających w związku z przedmiotem mej pracy, nie szczędzili mi ani rad, ani wskazówek bibliograficznych, i z całą gotowością dawali mi do rozporządzenia swe księgozbiory, lub jak X. prof. Klawek, pośredniczyli w dotarciu do bibliotek innych. Do szczególnej zaś wdzięczności obowiązany jestem X. prof. Fijałkowi w Krakowie, który obok książek dostarczył mi nadto odpisu z rękopisów krakowskich, jak również X. prof. Józefowi Michalakowi w Płocku i X. Cz. Wojciechowskiemu w Gnieźnie za odpisy z rękopisów tamtejszych. I obie biblioteki uniwersyteckie w Krakowie i we Lwowie chętnie mi dopomagały, a szczerą podziękę wyrazić muszę także czcigodnemu właścicielowi biblioteki w Kurniku, hr. Wł. Zamoyskiemu, tudzież Zarządowi biblioteki hr. Baworowskiego we Lwowie za oddanie do mego użytku rzadkich, dawnych druków. Wreszcie z wdzięcznością podnieść muszę, że nasze Ministerstwo WR. i OP., przez użyczenie wydatniejszej subwencyi, umożliwiło mi przeprowadzenie najkonieczniejszych poszukiwań i studyów rękopiśmiennych.

CZĘŚĆ PIERWSZA.

Pierwotne małżeństwo i ustrój rodzinny w Polsce.

A. Małżeństwo w Polsce pierwotnej.

W wieku X, kiedy Polacy występują na widownię dziejową, spotykamy wśród nich ustalony już ustrój rodzinny, opierający się na małżeństwie, podobnie jak wśród wszystkich innych szczepów i ludów słowiańskich, których dzieje znacznie historyę narodu naszego wyprzedziły.

Powtarzające się u wszystkich Słowian określenie małżeństwa wyrazem »swadźba« świadczy wymownie, że instytucya ta posiadała już ściśle oznaczone i ustalone formy, zanim się dokonało wyodrębnienie poszczególnych plemion, względnie narodów słowiańskich; a widoczna wspólność wielu charakterystycznych rysów w zwyczajach, towarzyszących zawarciu małżeństwa u wszystkich ludów aryjskich, niewyłączając Słowian, uprawnia do wniosku, że instytucya małżeństwa u szczepów słowiańskich nie była dopiero wśród nich wytworzoną, lecz została przejętą od ich aryjskich praojców. Fakt ten stwierdzają również wskazówki filologiczne. Wprawdzie w językach indoeuropejskich brak jest nazwy wspólnej na oznaczenie małżeństwa, da się jednakowoż wykazać pewna wspólność nazw na określenia aktu zawarcia małżeństwa, i to u ludów, których wzajemne pokrewieństwo jest dość odległe.

Wyraz zwłaszcza grecki »νυμφεύω« w znaczeniu zaślubiać odpowiada etymologicznie w zupełności wyrazowi łacińskiemu »nubo«, a oba te wyrazy posiadają we wszystkich językach słowiańskich odpowiedni równoznacznik w wyrazie »snębić«, »snubiti«, łacińskie zaś »connubium« powstało wedle zdania dzisiejszej filologii klasycznej z formy »cosnubiom«, co jeszcze bardziej tożsamość pochodzenia tych wyrażeń uwydatnia[1]. Nie ulega więc wątpliwości, że wyrobione już sposoby zawarcia małżeństwa dostały się ludom tym, w spadku po ich wspólnej aryjskiej przeszłości, kiedy instytucya ta zyskała na tle kultu przodków i ogniska domowego pierwotne swe kształty stosunku obyczajowego, a w dalszym rozwoju stała się przedmiotem norm prawnych, i to w pierwszym rzędzie praaryjskiego prawa sakralnego[2], odbijającego się zwłaszcza wyraziście w całym bogatym ceremoniale zawarcia związku małżeńskiego.

[1] Boisacq, Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Paris—Heidelberg 1913 str. 673 i Walde, Lateinisches etymologisches Wörterbuch, Heidelberg 1906 str. 420. W języku polskim wyraz ten dochował się w Biblii królowej Zofii z r. 1455 w zwrocie: abichom nye dawały gich dzewek snębycz za nasze sini. Babiaczyk, Lexikon zur altpolnischen Bibel 1455 Sophienbibel Ausgabe v. Małecki, Breslau 1906, str. 269.

[2] Fustel de Coulanges, La cité antique, Livre II. Chap. II. 8 wyd., Paris 1880; Leist, Altarisches ius gentium, Jena 1889, str. 59 i nast., Altarisches ius civile I. Jena 1892, str. 151 i nast. O kulcie przodków u Słowian zob. Niederle, Slovanské starožitnosti, Oddil kulturni. Zivot starých Slovanů, Dilu II Svazek I, v Praze 1916, str. 34 i nast. Na wytworzenie się, po wielowiekowej ewolucyi, ceremoniału i norm zawarcia małżeństwa wśród ludów aryjskich oddziaływały także naturalnie czynniki, wspólne wszystkim ludom pierwotnym, które wpłynęły na powstanie i ukształtowanie się ogólno-ludzkiej instytucyi małżeństwa. Jak to, począwszy od Tylora, nauka niejednokrotnie wypowiedziała, czynnikiem takim, którego wpływ na obrzędach zawarcia małżeństwa bardzo silnie się odbił, było usiłowanie uchylenia niebezpieczeństw, jakich człowiek pierwotny obawiał się wobec tajemnic płciowych przyrody. Reinach, Cultes, mythes et religions I. Paris 1908, str. 111 i nast.: L'origine du mariage.

Na tej podstawie też sądzimy, że już u pierwotnych Słowian istniało małżeństwo jako instytucya stała i określona, poddana przepisom norm sakralnych, odnoszących się naturalnie do prawa rodowego i domowego, a wniosek ten da się na podstawie wiadomości, zaczerpniętych ze źródeł historycznych, jeszcze bliżej uzasadnić. Najstarsze bowiem świadectwa, jakie w ogóle o życiu dawnych Słowian posiadamy, stwierdzają zgodnie nie tylko istnienie wśród nich instytucyi małżeństwa, lecz także i ścisłość węzła małżeńskiego, nakazującą żonie wedle zwyczaju ginąć dobrowolnie na stosie pogrzebowym męża. Świadectwa te, pochodzące od pisarzy obcych, są zupełnie pewne i niepodejrzane, a sięgają w stosunku do historycznych dziejów Słowian bardzo dawnych czasów, i odnoszą się do wszystkich niemal ludów słowiańskich.

Najstarsze tego rodzaju wzmianki spotykamy w odniesieniu do Słowian południowych u pisarzy greckich z wieku VI[1], toż samo powtarza o Słowianach zachodnich św. Bonifacy w połowie wieku VIII[2], liczni zaś pisarze arabscy, począwszy od IX w., przekazali nam podobne wiadomości o Słowianach wschodnich[3], a wreszcie, o ile o pogańskich Polaków chodzi, stwierdza toż samo w początku w. XI. Thietmar merseburski[4]. Zwyczaju tego,

[1] Maurikios, Strategikon XI. 5 i cesarz Leon, Taktyka c. XVIII. Niederle, Slovanské starožitnosti, Otdil kulturni, Život starých Slovanů, Dilu I. Svazek I, v Praze 1911, str. 28, 35, 248 i nast.

[2] List do króla angielskiego o Wenedach z r. 745: Winedi, quod est foedissimum et deterrimum genus hominum, tam magno zelo matrimonii amorem mutuum servant, ut mulier viro proprio mortuo vivere recuset; et laudabilis mulier inter illas esse iudicatur, quia propria manu sibi mortem intulit, ut in una strue pariter ardeat cum viro suo. Migne, Patrologia latina T. 89 ep. 62 str. 760 i Jaffé, Monumenta Moguntina, Berlin 1866, str. 172 ep. 59.

[3] Zob. Niederle l. c. str. 249; Krek, Einleitung in die slavische Literaturgeschichte, Graz 1887, str. 362 i 363.

[4] W ustępie o Bolesławie Chrobrym ks. VIII c. 2. In tempore

aby żona po śmierci męża również schodziła do grobu i dzieliła z nim pozagrobowe życie, nie możnaby wcale wytłómaczyć, gdyby te ludy instytucyi małżeństwa nie znały, lecz żyły tylko w dorywczych lub chwilowych związkach.

Nie brak wprawdzie u dawniejszych pisarzy, tak słowiańskich jak i obcych, pewnych wieści lub śladów, wskazujących na zbyt nieraz może swobodne stosunki między płcią żeńską i męską u Słowian, lecz nie mogą one świadczyć o istnieniu wówczas wśród ludów tych jakiegoś bezładu płciowego, któryby miał wyprzedzać powstanie instytucyi małżeństwa, gdyż źródła te równocześnie już to stwierdzają rzeczywiste zawieranie małżeństw, już to podnoszą wielką wierność żon po zawarciu związku małżeńskiego, lub wreszcie używają owych ciemnych barw tylko dla przeciwstawienia barbarzyństwa, rozwiązłości czy bezwstydu pogańskiego, czystości obyczajów, nakazanej przez wiarę chrześciańską. Arabski pisarz z wieku X Masudi, mówiąc o dziewczętach słowiańskich, że nie krępują się wcale w obdarzaniu swymi względami wybranych mężczyzn, zaznacza wyraźnie, że po ślubie kobiety dochowują ściśle wiary swoim mężom[1], a latopisiec kijowski, opowiadając o obyczajach Drewlan lub Radymiczan, Wiatyczów i Siewierzan, chociaż twierdzi, że małżeństw u nich nie było, dodaje jednak, że jedni uwodzili dziewice, idące po wodę, a drudzy w czasie zabaw porywali sobie żony, i to za poprzedniem porozumieniem: »nie mieli małżeństw, lecz igrzyska między siołami, i schodzili się na zabawy, na pląsy i wszelkie pieśni czartowskie, i tu uwodzili sobie żony, jak się kto z którą umówił, mieli zaś po dwie i po trzy żony[2]«. A więc nawet u tych ludów słowiań-

patris sui, cum is iam gentilis esset, unaquaeque mulier post viri exeqias sui igne cremati decollata subsequitur. Monum. Poloniae hist. I. str. 312.

[1] Niederle l. c. str. 104 i nast.

[2] Monum Pol. hist. I. str. 559. Późniejsza, z początku wieku

skich, które dość daleko po za innymi w kulturze wtedy pozostawały, małżeństwa indywidualne istniały pomimo wielkiej swobody obyczajów, tylko odmienne niż u innych Słowian były wtedy u nich sposoby zawierania tych związków[1]. Tą dawną słowiańską swobodą stosunków niezamężnej młodzi należy też tylko tłómaczyć tradycye naszego mistrza Wincentego o rozpuście niewiast i rozwiązłości za czasów pierwszych książąt polskich[2], albo opowieści czeskiego kronikarza Koźmy, że Czesi dawni żyli we wspólności pól, lasów i kobiet, i jak leśne zwierzęta wchodzili nocą w coraz to nowe związki, zrywając je z brzaskiem jutrzenki[3]. Tego rodzaju opowieści,

XIII parafraza tego ustępu, Obolenskij, Wremennik moskowskago obszczestwa istorii i drewnostij T. IX. 1851 str. 3, wspomina także wyraźnie, że te igrzyska prowadziły do pojmowania sobie żon. Porównanie obyczajów Słowian z obyczajami Massagetów, podane u pisarza bizantyjskiego Prokopiosa, Wojna gocka III. 14, Procopii Caesariensis opera omnia ed. Haury, Lipsiae 1905, II. str. 358 z w. VI: »Prowadzą życie twarde i zaniedbane, jak Massageci, i tak jak oni pełni są brudu«, samo przez się nie świadczy o rozwiązłości u Słowian, chyba dopiero w zestawieniu z odpowiednimi ustępami o Massagetach u Herodota I. c. 216 i Strabona VII. 302 o wspólności kobiet. Herodot jednak wyraźnie zaznacza, że Massageci znają małżeństwo, i to zdaje się monogamiczne: »Żonę każdy pojmuje, lecz używają ich spólnie« Strabo zaś ogranicza ową wspólność kobiet tylko do niektórych szczepów massageckich. Niewiadomo, czy właśnie te ustępy miał Prokopios na myśli, pisząc o Słowianach, lecz chociażby nawet, i tak było, to jego zdanie nie świadczyłoby w ogóle o jakimś bezładzie płciowym u Słowian, lecz co najwyżej o pewnej rozwiązłości u tych szczepów słowiańskich, z którymi się wtedy Grecy zetknęli, przyczem również nie wiemy, czy nie było tam przymieszki jakiejś ludności obcej, która takie obyczaje do tych Słowian wniosła.

[1] Zob. Władymirskij Budanow, Obzor istorii russkago prawa, 6 wyd., Petersburg-Kiew 1909, str. 411.

[2] Ks. I. c. 3 i 17, Monum. Pol. hist. II. str. 254 i 266.

[3] Ks. I. c. 3 i 36. Słowa te zbyt także trącą reminiscencyami lektury autorów klasycznych, aby je można poczytywać jako wierny obraz pierwotnych stosunków wśród Czechów. Tak samo nie można zbyt wielkiej wagi przywiązywać do pewnych śladów heteryzmu

w tych zwłaszcza czasach, nie można w ogóle brać dosłownie, lub domyślać się w nich przeżytków odległej przeszłości, w której miałby panować zupełny bezład płciowy; co najwyżej możnaby tylko stwierdzić, że i wśród pierwotnych ludów słowiańskich różny stopień ich cywilizacyjnego rozwoju i różne stosunki ekonomiczne lub wpływy obce mogły wywołać rozliczne zjawiska obyczajowe, które chrześciańscy kronikarze, widząc w nich sprzeczność z pojęciem małżeństwa chrześciańskiego, na swój sposób mylnie tłómaczyli.

Polegając też na przytoczonych danych filologicznych i na szeregu wspomnianych świadectw historycznych, musimy, w przeciwieństwie do twierdzeń tych dwóch kronikarzy, przyjąć jako rzecz pewną, że pierwotni Słowianie znali instytucyę małżeństwa, i co więcej, że małżeństwo ich, podobnie jak u innych ludów aryjskich, było w zasadzie monogamicznem [1], chociaż rozwody były łatwe i zwykłe, a wielożeństwo, podobnie jak u Germanów i wielu

w zwyczajach, towarzyszących zawieraniu małżeństw u Słowian południowych (Krauss, Sitte und Brauch der Südslaven, Wien 1885, str. 454 i nast.), chociaż nauka opiera na tego rodzaju śladach, jak również rozwiązłości dziewcząt przed zawarciem małżeństwa, wnioski o istniejącym niegdyś komunizmie płciowym, albo o małżeństwie grup (Frazer, The golden bough T. IV. 3 wyd., London 1907, str. 435; zob. także Kucharzewski, Początki prawa małżeńskiego, Warszawa 1901, str. 39), gdyż wchodzić tu mogą w grę wpływy ludów, pierwotnie ziemie słowiańskie zamieszkujących, lub ludów sąsiednich niearyjskich.

[1] Krek, Einleitung in die slavische Literaturgeschichte str. 362, także obecnie Kadlec, O prawie prywatnem zachodnich Słowian przed X wiekiem, Encyklopedya Polska T. IV. cz. 2. Początki kultury słowiańskiej str. 102. Zob. również Delbrück, Das Mutterrecht bei den Indogermanen, Preussische Jahrbücher T. 79 r. 1899 str. 16. Nauka dzisiejsza zarzuciła już zresztą teoryę, jakoby bezład płciowy lub małżeństwo grup było konieczną formą rozwojową ludzkości, zob. Schmidt-Hestermann, Völker und Kulturen, Der Mensch aller Zeiten, 29 Lieferung str. 142 i nast.

innych ludów tej rasy, niewykluczone. Przeciwko rozwodom, jako pozostałości z czasów pogańskich, musiał wśród Słowian walczyć Kościół jeszcze długo po przyjęciu przez nich chrześciaństwa. Papież Jan VIII w piśmie z r. 873 do księcia Kocela w Panonii zagrażał ekskomuniką wszystkim, którzyby swe żony porzucili i w inne związki weszli, nazywając rozwody wymysłem szatana[1]; w Czechach występują przeciw rozwodom zwłaszcza dekrety Brzetysława z r. 1039[2], niebardzo jednak skutecznie, skoro legat Guido w r. 1143 musiał składać z urzędu kleryków, którzy się z rozwódkami pożenili[3]; a w Polsce wiadomo, jak Bolesław Chrobry, niebacząc na przepisy kościelne, wyzbywał się łatwo swych żon, aby wchodzić w nowe związki[4]. Jeszcze w końcu wieku XII biskup krakowski Getko wyklął kasztelana krakowskiego, który za życia pierwszej żony pojął drugą[5], a papież Honoryusz III w r. 1218 karci

[1] »Porro eos, qui uxores suas dimiserunt, vel illis ad alias viventibus migraverunt nupcias tamdiu... excommunicamus, quousque posterioribus remotis, priores penitendo receperint. Sicut enim nupcie a Deo, ita divorcium a diabolo est... Precipue cum hec pessima consuetudo ex paganorum more remanserit, quorum in talibus non alius nisi ipse diabolus erat magister et auctor«, Codex diplomaticus et epistolaris Regni Bohemiae T. I., Pragae 1907, nr. 15. O rozwodach u południowych Słowian zob. Potthast, Regesta Roman. Pontif. nr. 9942.

[2] Hoc meum proximum et primum sit decretum, ut vestra connubia, quae hactenus habuistis ut lupanaria et ceu brutis animalibus communia, a modo iuxta canonum scita sint legitima, sint privata, sint insolubilia, ita duntaxat, ut una vir coniuge et coniunx viro uno contenti vivant. Kronika Kośmy II. c. 4 i Jireček, Codex iuris bohemici, Pragae 1867, T. I. str. 15 nr. 7. Zob. także Schreuer, Untersuchungen zur Verfassungsgeschichte der böhmischen Sagenzeit, Leipzig 1902, str. 38.

[3] »repudiatarum maritos in clero inventos deposuimus«, Cod. dipl. et epist. R. Boh. I. c. I. nr. 135.

[4] Kronika Thietmara IV. c. 37, Mon. Pol. hist. I. str. 263.

[5] IV i V Katalog biskupów krakowskich, Mon. Pol. hist. III. str. 351 i 352.

surowo biskupa płockiego, że zezwala na rozwody prawnie zawartych małżeństw[1]. I długo jeszcze później biskupi i archidyakonowie musieli w czasie wizytacyi baczną zwracać uwagę, czy mężowie nie porzucają swych żon, i czy nie zdarzają się wypadki dwużeństwa[2]. Wielożeństwo zaś u Słowian istniejące, było jednak prawdopodobnie wytworem późniejszym, wywołanym społecznem i ekonomicznem różniczkowaniem się społeczeństwa, gdyż zwyczaj pojmowania kilku żon, jak i utrzymywania nałożnic istniał tylko wśród możniejszych i bogatszych, którzy na spowodowany tem znaczniejszy przyrost kosztów utrzymania gospodarstwa domowego pozwolić sobie mogli. Najdłużej też utrzymał się on w domach książęcych. Aż nadto dobrze znane są podania kronikarskie, pomijając obcego pochodzeniem księcia Samona, o Włodzimierzu ruskim, że więcej żon i nałożnic posiadał, lub o naszym Mieszku, o którym podaje, niewątpliwie na podstawie tradycyi, najstarsza nasza kronika, że miał aż 7 żon, które, zawierając związek małżeński z Dobrówką, porzucić musiał[3]. O polygamii wśród Słowian wspominają i pisarze arabscy[4], wal-

[1] »legitima matrimonia in quadam parte sui episcopatus dissimulans separari«, Kod. dypl. Wielkopolski I. nr. 102.

[2] Odpowiednie pytania mieszczą się we wszystkich najdawniejszych instrukcyach z w. XIV i XV, układanych do użytku wizytatorów, odbywających sądy wiecowe. Zob. Codex epistolaris saec. XV. T. I. cz. II. str. 350 i 351, Archiwum Komisyi histor. V. 213, 227.

[3] Kronika Galla I. cap. 5, Mon. Pol. hist. I. str. 399. Że i po przyjęciu chrześciaństwa dawne obyczaje nie łatwo ulegały zmianie, dowodzi opinia, jaką szerzono na zachodzie o Bolesławie Chrobrym (»antiquus fornicator« Thietmar VIII. c. 16, Mon. Pol. hist. I. str. 317) tudzież stosunki na dworze Władysława Hermana, który z nałożnicą miał syna Zbigniewa, chociaż pozostawał w związkach małżeńskich. Współczesny kronikarz nazywa nawet żonę Władysława macochą Zbigniewa (Gallus, II. c. 4).

[4] Ibn Ruste (Duste) z pierwszej połowy X wieku mówi o trzech żonach jednego męża u Słowian, Harkawi, Skazania muzułmańskich pisatelej o Sławianach i Russkich, Sankt Petersburg 1870, str.

czył z nią napróżno w Czechach św. Wojciech[1], potępia ją surowo na Rusi metropolita kijowski Jan II w swych kanonicznych postanowieniach[2]; a u bardzo pokrewnego Polakom szczepu Pomorzan istniała ona również aż do XII wieku, kiedy apostoł Pomorza Otto bamberski, szczepiąc wiarę chrześciańską, starał się ją wyplenić[3]. Czy i o ile wielożeństwo to, u Słowian istniejące, było zarazem instytucyą prawną, czy i o ile wszystkie żony posiadały to samo znaczenie i te same prawa, czy tylko jedna z nich, jakby należało przypuszczać, była rzeczywistą żoną, a inne zajmowały stanowisko podrzędniejsze lub schodziły nawet do rzędu nałożnic, na podstawie wyrażeń źródłowych, które ścisłych pojęć prawnych nie oddają, ocenić niepodobna[4],

265, także Hruszewskij, Wyimki z żerel do istoryi Ukrainy-Rusi do połowyny XI wika, Lwów 1895, str. 46.

[1] Vita et Passio S. Adalberti, Monum. Poloniae hist. I. str. 169 opowiada, że św. Wojciech, widząc bezskuteczność swej pracy, aby nakłonić Czechów do przestrzegania przepisów kościoła, opuścił kraj, a między przyczynami tego kroku wymienił autor Żywotu »propter plures uxores unius viri«. Podobnie w Żywocie innym św. Wojciecha, napisanym przez Brunona, powiedziano o Czechach: Populus erat dure cervicis, miscebatur... cum uxoribus multis (Ibid. str. 197). O poligamii wśród Czechów zob. także Lippert, Socialgeschichte Böhmens in vorhussitischer Zeit I. B., Wien 1896, str. 204 i nast. i Kapras, Eheliches Güterrecht im altböhmischen Landrechte, Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft B. 23, Stuttgart 1910, str. 114.

[2] Zob. Götz, Kirchengeschichtliche und kulturgeschichtliche Denkmäler Altrusslands nebst Geschichte des russischen Kirchenrechts, Kirchenrechtliche Abhandlungen herausg. v. Stutz, Heft 18 und 19, Stuttgart 1905, §. 6 str. 125.

[3] W rozporządzeniach Ottona wydanych dla Pomorzan czytamy wyraźnie: »unusquisque contentus sit una uxore« Ebbo II c. 12, podobnie Herbord II. c. 22 i 34 (Mon. Pol. hist. II. str. 45, 84 i 95).

[4] W odniesieniu do Czechów dowodzi Kaindl w rozprawie Ueber die angebliche Vielweiberei bei den alten Böhmen, Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen B. XXXI. 1893, str. 198—196, że polygamii tam nie było, a wzmianki źródłowe

lecz stwierdzić tylko należy fakt dopuszczalnego obyczajem słowiańskim współżycia jednego mężczyzny z większą ilością kobiet, zaznaczając przytem, że zjawisko to nie było powszechnem, ale dość wyjątkowem.

Jeszcze więcej wyjątkowem zjawiskiem u Słowian są ślady pewnej polyandryi, podobnej do tej, o jakiej Cezar u Brytów wspomina[1], a zwłaszcza do dość rozpowszechnionej na wschodzie polyandryi braterskiej, gdzie bracia jedną wspólną posiadają żonę[2]. Podobnie pojawia się na Rusi znane również u różnych ludów snochactwo (świekrostwo od starosłowiańskiego wyrazu »snucha«, synowa) polegające na tem, że ojciec żenił swego nieletniego syna ze starszą od niego kobietą, i żył z nią razem, zastępując męża aż do jego dojrzałości[3]. Po wprowadzeniu chrze-

o liczniejszych żonach odnoszą się do nałożnic, ale jak dalece trudno na słownictwie źródeł polegać, świadczą zwłaszcza wiadomości o Pomorzanach, przekazane w Żywotach Ottona bamberskiego przez ludzi wykształconych, którym różnica między małżeństwem a konkubinatem była dobrze znaną. W wyżej powołanym ustępie z postanowień Ottona zakazano widocznie wielożeństwa w ścisłem, prawnem tego słowa znaczeniu, to samo wypływałoby z wyrażeń Herborda: »Abiurata coniugum pluralitate«, »abdicata coniugum pluralitate«; tymczasem tenże sam Herbord ilustruje te swoje wyrażenia opowiadaniem, że książę pomorski »24 concubinas, quas ritu gentili suae legitimae uxori superduxerat, publice abiuravit« z czego mogłoby wypływać, że wyraz coniux oznacza tu nałożnice. Nie jest jednak wykluczonem, że wyraz ten może oznaczać żony rzeczywiste, które mnich chrześciański wobec pierwszej żony naturalnie jako nałożnice poczytywał.

[1] De bello Gallico V. c. 14 »uxores habent deni duodenique inter se communes et maxime fratres cum fratribus, parentesque cum liberis«.

[2] Westermark, Geschichte der menschlichen Ehe, Jena 1893, str. 452 i nast.; Post, Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz T. I., Oldenburg und Leipzig 1894, str. 55 i nast.; o śladach polyandryi u Spartan zob. Jammet, Les institutions sociales et de droit civil a Sparte, Paris 1880, str. 101.

[3] Hehn, De moribus Ruthenorum, Stuttgart 1892, str. 244;

ściaństwa na Rusi tak władza państwowa jak i kościelna, występując energicznie przeciw polygamii, starały się równocześnie i te formy polyandryi wyplenić. Charakterystyczne w tej mierze postanowienia mieszczą się w dawnych przepisach, odnoszonych nawet do w. ks. Jarosława (1019—1054), w których przekazano sądom duchownym sprawy o to, gdy kto posiada dwie żony (c. 15), gdy świekr z synową błądzi (c. 20), lub pasierb z macochą (c. 24), albo jeżeli bracia żyją z jedną żoną (c. 25)[1]. Pomimo tych przepisów jednak, zagrażających surowemi karami, snochactwo utrzymało się na Rusi i nadal. Opowiada o niem w wieku XVI Łasicki[2], gorszył się niem również Stefan Batory[3], a ślady jego przetrwały aż do wieku XIX w Rosyi i między Rusinami w górach karpackich. U po-

Franko, Slidy snochactwa w naszych horach, Zytie i słowo R. II. kn. IV., Lwów 1885, str. 101—104; Strzelecki, Fragment z dziejów rodziny, Lud, R.I., Lwów 1895, str. 145—157 i powołana tam także dawniejsza literatura; Witort, Kilka słów o świekrostwie, Lud II. 1896, str. 305—308, zob. także Schrader, Sprachvergleichung, und Urgeschichte II., Jena 1907, str. 360 i nast.

[1] Władymirskij-Budanow, Christomatia po Istorii russkago prawa I., S. Petersburg—Kiew 1889, str. 220; Götz, Kirchenrechtliche und kulturgeschichtliche Denkmäler Altrusslands nebst Geschichte des russischen Kirchenrechts l. c. str. 39 i 40 i Gołubińskij, Istoria russkoj cerkwi T. I. 1. wyd. 2, Moskwa 1901, str. 633 i 634. Wedle tego wydania podajemy liczby porządkowe statutu Jarosława.

[2] De Russorum, Moscovitarum et Tartarorum religione, sacrificiis, nuptiarum et funerum ritu, Spirae 1585, str. 244 »Viri autem, qui ex coniuge fato functa masculam sobolem susceperunt, persaepe impuberi filio sponsam quaerunt, cum qua tamen illi dormiunt et liberos procreant. Nato deinde ex ephebis egresso novam nuptam a se constupratam et sobolem una adducit pater ita inquiens: Vides fili tuam coniugem et tuos liberos. Patris scortum, si filio placet, accipit illud, sin secus, praedam aspernatur et de alia ducenda cogitat«.

[3] Piotrowski Jan, Dziennik wyprawy Stefana Batorego pod Psków, wyd. Czuczyński, Kraków 1894, str. 23.

krewnego ludom słowiańskim szczepu pogańskich Prusaków zdarzało się też zwyczajnie, że ojciec z majątku wspólnego rodziny kupował żonę, którą syn dziedziczył po jego śmierci[1]. Przypomnienia, czy echa podobnych stosunków kryją się także w licznych baśniach lub podaniach na Ukrainie, Białorusi lub wśród Małorusinów o związkach matki z synem. Czy te ślady polyandryi są następstwem istniejącego niegdyś komunizmu płciowego lub małżeństwa grup, trudno ocenić, gdyż mogą być one także wytworem późniejszym, spowodowanym stosunkami społecznymi i ekonomicznymi. Tak samo bowiem, jak polygamia była następstwem wzmagającego się u Słowian dobrobytu, tak znowu owe objawy polyandryi mogły być spowodowane ubóstwem, zwłaszcza w czasach, gdy małżeństwo przez kupno było zawierane. Wówczas nieraz trudniej było uboższym nabyć żonę wyłącznie dla siebie, więc bracia albo ojciec dla syna kupowali sobie żonę wspólną, a prowadzenie wspólnego gospodarstwa domowego i pożycie we wspólności rodowej, wreszcie silna władza naczelnika rodu nie tylko zawieranie takich związków ułatwiały, lecz mogły w ogóle przyczynić się do powstania tego rodzaju stosunków.

W odniesieniu do szczepu polskiego stwierdzić jednak musimy, że nigdzie najmniejszych śladów podobnej polyandryi nie mogliśmy odnaleść[2]. Nie możemy stąd wprawdzie wysnuwać żadnych wniosków co do pierwotnych wśród Polaków stosunków, lecz badając u nas rozwój instytucyi małżeństwa, musimy się liczyć tylko z temi formami małżeństwa, które w etnograficznej Polsce jedynie

[1] Preussisches Urkundenbuch I. nr. 13 i 218.

[2] Tak samo u Czechów, zob. Schreuer, Untersuchungen zur Verfassungsgeschichte der böhmischen Sagenzeit str. 48. Podobnie Witort l. c. 305 stwierdza brak wszelkich śladów świekrostwa u Białorusinów; inaczej natomiast u Litwinów, gdzie nadto istniały również pewne ślady lewiratu, Witort, Ius primae noctis, Lud II. str. 99.

stwierdzić się dadzą, to jest prawidłową monogamię z praktykowaną również polygamią, dopokąd wpływ kościoła jej w zupełności nie usunął.

B. Ustrój rodzinny (Patryarchat, matryarchat, prawo macierzyńskie).

Gruntujący się na małżeństwie monogamicznem czy polygamicznem dawny ustrój rodziny słowiańskiej, a także i polskiej, był zawsze ściśle na podstawie patryarchalnej, t. j. na władzy ojców rodziny oparty. W odniesieniu do czasów historycznych nie ulega to najmniejszej wątpliwości, ale o ile wnosić dziś możemy, był on także ustrojem pierwotnym, wszystkim ludom słowiańskim właściwym. Badając nie tylko najdawniejsze źródła, legendy i podania, ale również późniejsze obyczaje i wierzenia ludowe, kryjące w sobie nieraz ślady czy przeżytki stosunków dawniejszych, sięgających zamierzchłej przeszłości, nie możemy się nigdzie doszukać śladów ustroju innego, a w szczególności, okresu panowania kobiet, matryarchatu czy ginajkokracyi.

U Słowian zwłaszcza, a w szczególności u Polaków nie znajdujemy żadnych śladów panowania kobiety w rodzinie za życia ojca czy męża, a we wszystkich tradycyach o swem pochodzeniu wywodzą się różne narody słowiańskie nie od matek, lecz od ojców rodu, i tak samo dawne te tradycye i podania ludowe znają tylko założycieli państw, a nie założycielki[1]. Dość wspomnieć rzekomego praojca Słowian Sława, lub braci Czecha, Lecha i Rusa, przytaczanych przez autora naszej Kroniki wielkopolskiej, albo przez znacznie wcześniejszego kronikarza czeskiego, który swój naród od Czecha (Boemus) wywodzi, tak samo podania wspólne Czechom i Małopolanom o Kraku założycielu Krakowa, lub opowieści dawnego kronikarza kijow-

[1] Niederle, Starożytności słowiańskie tłóm. Chamiec, Warszawa 1907, T. I. str. 45 i nast.

skiego o Kiju, Szczeku i Chorywie, założycielach Kijowa. Są to niewątpliwie wszystko legendy późniejsze, dorobione wyobraźnią ludu do nazw z dawna istniejących szczepu jakiegoś lub miejscowości, lecz świadczą one w każdym razie, że lud, który je wytworzył, inaczej sobie początków rodu, miasta, czy państwa nie przedstawiał, jak tylko przez praojców lub władców męskich. Wprawdzie w tych dawnych podaniach przewijają się także wszędzie imiona niewieście, w Kijowie siostry owych trzech braci Łybed, u Czechów Lubuszy, a u nas Wandy, lecz księżniczce kijowskiej nie wyznaczyła tradycya żadnej kierującej roli; Lubusza, nie mogąc podołać zadaniom władania mężami, zmuszona była wybrać sobie małżonka, który miał zostać założycielem dynastyi książęcej, a nasza Wanda zeszła niezamężna ze świata i matką rodu nawet nie była. Nie można też, jak sądzimy, żadnych wysnuwać wniosków z podań o Amazonkach lub wojujących dziewicach, pojawiających się u dawnych kronikarzy, jak u Kozmy lub u Kadłubka, bo one są widocznie zapożyczone skądinąd i polegają na rozpowszechnianych wszędzie od czasów odległej starożytności jeszcze w pieśniach Iliady wieściach, których jednak do ludów aryjskich w ogóle odnieść niepodobna. Temat ten, tylokrotnie przez poetów i kronikarzy powtarzany, mógł też i wśród Słowian bez żadnej historycznej podstawy wpłynąć na powstanie jakichś legend lokalnych, dorabianych do pewnych nazw miejscowości, jak w Czechach do nazwy grodu Dziewina jako grodu dziewic[1]. Lecz chociaż legendom tym odmawiamy wszel-

[1] Nawet Schreuer, Untersuchungen zur Verfassungsgeschichte der böhmischen Sagenzeit l. c. str. 41 i nast., który nie odrzuca w zupełności podań o Amazonkach w Czechach, opiera na tych podaniach tylko wniosek o swobodnem i dość samoistnem stanowisku kobiety słowiańskiej. Bliżej omawia te czeskie podania Jireček, Skazka o divči válce v Čechach, Praha 1905. Podanie Tacyta Germania c. 45 o Sitonach, że nad nimi kobieta panuje, odnosi się do ludu niearyjskiego (zob. Müllenhof, Deutsche Altertums-

kiej wartości jako źródłu, któreby mogło rzucić światło na prastary ustrój rodzinny czy społeczny u Słowian[1], zaznaczyć jednak musimy, że wedle przekonań prawnych słowiańskich kobieta od sprawowania rządów nie była zasadniczo wykluczoną, jak to wynika z całego szeregu przykładów, z dziejów czeskich, ruskich czy polskich zaczerpniętych, gdzie księżna wdowa rządzi państwem jako rejentka i opiekunka nieletnich dzieci, jak n. p. w Czechach Dragomira, wdowa po ks. Wratysławie, na Rusi ks. Olga, w Polsce Helena, wdowa po Kazimierzu Sprawiedliwym, Grzymisława, wdowa po Leszku Białym i wiele innych wdów książęcych, aż do wieku XVI go. Nadto rządzą w Polsce księżne w swych terytoryach wiennych. Podobne stanowisko zaś, jak wdowy książęce, zajmowała w ogóle wdowa każda, i na nią przechodziła władza nad domem i pozostałemi nieletniemi dziećmi[2], którą za życia sprawował ojciec[3]. Przykładem z czasów dawniejszych jest owa wdowa na Pomorzu, o której opowiada żywociarz Ottona bamberskiego, że silną ręką dzierżyła rządy domu[4].

kunde II., Berlin 1906, str. 9 i nast.), a tak samo państwo kobiet, o którem opowiadał cesarz Otto I żydowi Jakóbowi, leżało gdzieś po za granicami szczepów indoeuropejskich.

[1] Historya zna wyłącznie tylko książąt słowiańskich, czy dziedzicznych, czy wybieralnych, i to począwszy już od wieku VI-go, odkąd w ogóle o Słowianach pojawiają się wiadomości, nie zna zaś wcale panujących kobiet, które tylko w legendach występują.

[2] Amira, Grundriss des germanischen Rechts 3 w., Strassburg 1913, str. 185 widzi w podobnych stosunkach u Germanów ślady matryarchatu, który istniał w czasach przedhistorycznych; zob. także Meynial, Le Mariage après les invasions, Nouv. Revue. hist. de droit XXII. str. 186—191.

[3] Koltjarewskij, Drewnosti juridiczeskago byta bałtijskich Sławian, Praga 1874, str. 105; Kadlec, O prawie prywatnem zachodnich Słowian l. c. str. 107; Hube, Prawo polskie w wieku XIII, Warszawa 1874, str. 66.

[4] vidua... quaedam... dives ac nobilis valde... multam habens familiam et non parvae auctoritatis matrona, strenue regens domum suam, Herbord II. c. 23, Mon. Pol. hist. II. str. 85.

Stosunki te odpowiadają w zupełności ustrojowi pierwotnemu rodziny aryjskiej i pozostają w ścisłym związku z zauważoną już dawniej i stwierdzoną u ludów aryjskich pewną, pierwotnie w małżeństwie istniejącą równością żony z mężem w zarządzie domowym, której następstwa u Słowian znacznie dłużej się przechowały. I dla tego też, gdy już żon po śmierci mężów nie zabijano, wdowa zachowywała nawet na polu majątkowem w domu nadal podobne stanowisko, jakie zajmowała za życia męża, a wymowną ilustracyę tych zasad prawnych podaje nasza Księga prawa zwyczajowego z wieku XIII w postanowieniu, że gdy umrze rycerz, mający syna lub kilku synów, posiadających jego dziedzictwo, tedy mają oni matkę swoją pozostawić w dobrach w tej samej władzy, w jakiej była przedtem, dopóki tylko pozostać chce w stanie wdowim[1]. Owa pewna równość kobiet i mężczyzn, pomijając podnoszoną w nauce, a naszem zdaniem bardzo wątpliwą możność rozwiązania małżeństwa ze strony kobiety[2], przebija się w dawnych prawach słowiańskich i w innym jeszcze kierunku; u Słowian bowiem, a było tak może niegdyś

[1] c. 21. Starodawne prawa polskiego pomniki II. str. 25; cf. Winawer, Najdawniejsze prawo zwyczajowe polskie str. 220. Na tle tych zasad prawnych opierały się też przepisy prawa polskiego o wdowim stolcu. Przykładem takiego stanowiska wdowy w naszych dokumentach najdawniejszych byłoby określenie praw wdowy po Jaksie magnacie polskim z połowy wieku XII w dokumencie trzebnickim z r. 1203, Heussler, Urkundensammlung zur Geschichte des Fürstenthums Oels, Breslau 1883, nr. 9.

[2] Schreuer, Untersuchungen zur Verfassungsgeschichte der böhmischen Sagenzeit l. c. str. 38 i 40. Autor powołuje się w tej mierze na wiadomości pisarzy arabskich lecz powołany przezeń na dowód Kazwînî (Jacob, Ein arabischer Berichterstatter aus dem 10 oder 11 Jahrhundert über Fulda, Schleswig, Soest, Paderborn und andere deutsche Städte, Berlin 1890, str. 13) odnosi swe słowa »że kobieta sama się rozwodzi, gdy chce« do mieszkańców Szlezwiku, a w każdym razie nie posiadamy najmniejszej rękojmii, że tu o Słowian chodzi.

i u Germanów[1], nie istniała pierwotna konieczność opieki płci, w ślad której kobieta zawsze pod czyjąś władzą znajdować się musiała. Kobieta słowiańska podlegała władzy obcej tylko o tyle o ile była nieletnią, lub pozostawała w związku małżeńskim, albo we wspólności majątkowej[2]; a i te stosunki nawet nie pozbawiały jej w zupełności zdolności do działań prawnych. Mogła ona, w szczególności w Polsce, adoptować, przyjmować wszelkie zobowiązania i porękę, nawet aż do początków w. XV stawać w sądzie bez asystencyi męża[3]. Ograniczenia owej zdol-

[1] Zob. Opet, Geschlechtsvormundschaft in den fränkischen Volksrechten, Mittheilungen des Instituts für oesterreichische Geschichtsforschung, III. Ergänzungsband, Insbruck 1894; Tenże: Zur Frage der fräukischen Geschlechtsvormundschaft ibid. V. Ergänzungsband, Insbruck 1896—1903; podobnie Ficker, Die Erbenfolge der ostgermanischen Rechte T. I., Innsbruck 1891, str. 198, 199, 206 i 207 i T. III, 1896, str. 401. Poglądów tych nie usunęła dotąd w zupełności ani krytyka Hübnera, Krit. Vierteljahreschrift N. F. T. 16 str. 38, ani Brissaud, Recherches sur la tutelle des femmes dans l'ancien droit franc., Memoires de l'Academie des Sciences, Inscriptions et Belles Lettres de Toulouse, 9 serie, tome VII. 1895. Hübner, Grundzüge des deutschen Privatrechts 2 wyd., Leipzig 1912, str. 59 zupełnie mylnie poczytuje brak takiej opieki jako wypływ prawa macierzyńskiego. Nie tylko u Słowian, lecz również w dawnej Grecyi i w Indyach przy ściśle agnacyjno-patryarchalnym ustroju rodziny da się stwierdzić pewne swobodniejsze stanowisko kobiet, zob. Kohler und Ziebarth, Das Stadrecht von Gortyn und seine Beziehungen zum gemeingriechischen Rechte, Göttingen 1912, str. 56 i 107, Jolly, Ueber die rechtliche Stellung der Frauen bei den alten Indern, Sitzungsberichte der philosoph.-philolog. und historischen Klasse der Bayer. Akademie der Wissenschaften, München 1876. Podobne ślady dadzą się zauważyć i u Celtów, Grupp, Kultur der alten Kelten und Germanen, München 1905, str. 118.

[2] Kapras, Eheliches Gütterrecht im altböhmischen Landrechte, Zeitschrift f. vergleichende Rechtswissenschaft T. XXIII. l. c. str. 126 i nast. § 3.

[3] Dąbkowski, Prawo prywatne polskie, Lwów 1910, T. I. str. 207 i nast. i Rafacz, Zastępcy stron w dawnym procesie polskim,

ności do działań prawnych, a także i pewne uprzywilejowania (jedno i drugie uzasadniane ułomnością płci)[1], pojawiają się w Polsce dopiero od XIV wieku. Z dawniejszych czasów datuje się wprawdzie ograniczenie kobiet w dziedziczeniu nieruchomości, lecz nie pozostawało ono widocznie w związku z brakiem odpowiedniej zdolności prawnej, gdyż źródła nasze, sięgające nawet wczesnych czasów wieku XII, stwierdzają, że kobiety mogły posiadać i nabywać na własność nieruchomości[2], a więc zyskały to prawo może równocześnie z chwilą wytworzenia się u nas indywidualnej własności na nieruchomościach. Opieka płci i ograniczenia zdolności prawnej lub zdolności do działań prawnych kobiet, istniejące w prawie rzymskiem lub prawach germańskich, pozostawały w związku z powstaniem i rozwojem organizacyi społeczeństwa na podstawie pełni praw i władzy zdolnych do broni, wskutek czego kobieta popadała w coraz to większą zawisłość od władzy mężczyzn; u Słowian zaś, gdzie podobnej ścisłej organizacyi wojskowej nie było, zachowała długo swe dawne swobodniejsze stanowisko prawne, a ograniczenia donioślejsze, jakie się z czasem pojawiają, szły

Kraków 1924, str. 43 i 44; zob. także Winawer l. c. str. 203 i 204, który wyraża przekonanie, że w Polsce istniała niegdyś równość płci wobec prawa.

[1] Statuty Kazimierza W., Star. pr. p. p. I. str. 53 c. IX.

[2] Począwszy od r. 1149 (Heussler, Urkundensammlung l. c. nr. 1) posiadamy z w. XII wiele przykładów posiadania, nabywania i pozbywania nieruchomości przez kobiety (Kod. dypl. Wielkop. I. nr. 18 str. 24, Kod. dypl. Małop. II. nr. 375 i 376, Ulanowski, Dokumenty kujawskie i mazowieckie str. 150 nr. 1), a do pierwszej połowy wieku XII należy odnieść wiadomość dokumentu z r. 1185 o kupnie nieruchomości przez kobietę (Ulanowski, Dokumenty l. c. str. 287 nr. 1). W jednym z dokumentów śląskich z r. 1221 kobieta niezamężna rozrządza swobodnie swą nieruchomością, pomimo że ma brata, Korn, Breslauer Urkundenbuch nr. 3. str. 4: Bozechna soror Martini filii Semene, a więc rodzina czysto polska.

równolegle z powstaniem ściślejszej organizacyi stanu rycerskiego, a wśród włościan z rozwojem poddaństwa, gdzie znowu zakres wszystkich uprawnień stawał się udziałem tego, który był zdolny do pełnienia ciężarów i powinności poddańczych. Owo zaś pierwotne równouprawnienie obu płci znajdowało w dawnej Polsce nawet swój wyraz w stosunkach towarzyskich, gdyż najdawniejsza nasza kronika dostarcza przykładów, że kobiety wraz z mężczyznami pospołu brały udział w ucztach, i to na dworze książęcym [1]. Obok tych dowodów pewnej równorzędności obu płci w Polsce przytoczyć nadto można pewne znamienne a szczególne uprzywilejowanie prawne kobiety, tkwiące w obowiązku zapłaty za głowę kobiety w razie jej zabicia, pewnej jeszcze ponad zwykłą nawiązkę dodatkowej kary na rzecz królowej, zwanej rusczą albo ruszycą, od słowa rucho, zasłona, płaszcz [2]. W odniesieniu zaś do Czech obejmują znowu źródła prawne z połowy wieku XIV ślad jak gdyby pewnego rodzaju prawa azylu kobiecie jako żonie przyznanego [3]. Zapytać się więc godzi, czy dawne uprzywilejowanie płci żeńskiej, lub czy to widoczne u Słowian dość daleko sięgające równouprawnienie kobiety

[1] Kronika Galla ks. 1. c. 4 i 8. Schrader, Reallexicon der indogermanischen Altertumskunde, Strassburg 1910, str. 215 innego jest zdania, nie zna jednak owych ustępów kroniki Galla.

[2] Zob. Kutrzeba, Mężobójstwo w prawie polskiem XIV i XV wieku, Rozprawy Wydz. hist.-filoz. Akad. Um. Ser. II. T. XXV. og. zb. T. 50 str. 158—160. Najstarszy ślad istnienia tej kary datuje się z r. 1370, Codex diplom. Polon. II. nr. 313. Zniósł ją jednak Kazimierz Jagiellończyk w r. 1448 (Starod. Prawa Pol. Pomniki II. zapiska nr. 3334), lecz istniała ona dalej jeszcze w XVI wieku w ziemi sądeckiej jako terytoryum wiennem królowych. Powodem jej zniesienia za króla Kazimierza wydaje mi się być chęć usunięcia kolizyi między matką króla Zofią, która dotąd tę karę pobierała, a przyszłą żoną królewską.

[3] Kapras, Eheliches Güterrecht im altböhmischen Landrechte l. c. str. 109.

z mężczyzną nie jest pozostałością stosunków, wytworzonych istniejącym niegdyś matryarchatem? Sądzimy że nie, gdyż te zjawiska dadzą się łatwo działaniem innych przyczyn wytłómaczyć. A przedewszystkiem owe przywileje niewątpliwie nie są wytworem czasów pierwotnych, lecz zostały spowodowane względami, niepozostającymi w żadnym związku z matryarchalnym ustrojem. Istniejąca w ziemiach polskich szczególna kara za zabicie kobiety, opłacana w Polsce królowej, płaciła się na Mazowszu księciu [1], w czem już tkwi dowód, że z faktu uiszczania jej w Polsce na rzecz królowej żadnych szczególnych nie można wysnuwać wniosków, bo mogła ona być, jak już w nauce naszej zaznaczono, przekazaną przez króla królowej dla zwiększenia jej dochodów. Karę tę zwano także karą płaszcza królowej, więc może tu również odgrywała pewną rolę analogia ochronnego płaszcza M. Bożej, mo-

[1] Bandtkie, Ius Polonicum str. 407 i 408 w zwodzie Goryńskiego. Artykuł ten polega na statucie ks. Janusza I (1381—1429, Winiarz, O zwodzie zwyczajów prawnych mazowieckich układu Wawrzyńca z Prażmowa, Rozpr. Wydź. hist. filoz. Akad. Um. Ser. II. T. VII og. zb. T. 32, str. 151), a postanawia także oprócz podwójnego okupu za zranienie kobiety, dodatkową karę na rzecz księcia, nazwaną tu »ruchą«, w kwocie 15 kóp groszy, powołując się na dawny zwyczaj, cf. Statuta Janusza I z. r. 1387 o karach w razie zgwałcenia kobiety, Balzer, Średniowieczne prawa mazowieckiego pomniki z rękopisu petersburskiego, Archiwum Komisyi prawn. Akad. Um. T. V. str. 239 i 240. Podwójną nawiązkę zna za zranienie żony kmiecia lub niewolnego poddanego Statut litewski I z r. 1529 R. XI cap. 4. (Zbiór praw litewskich, Poznań 1841, str. 355), podczas gdy statut drugiej redakcyi z r. 1566 Dist. XII. art. 1. postanawia taką podwójną karę tak za zabicie jak i zranienie, Archiwum Komisyi prawniczej T. VII. str. 217. Ślady podwójnej nawiązki w odniesieniu do kobiet istnieją jednak w prawie starolitewskiem, jak to wypływa ze spisu prawa pruskiego z r. 1340 c. 81: Schlett oder wundet ein Man ein Weib, er bessert sie zwefach; slett oder wundet ein Weib einen Man, sie bessert yn einfach, Laband, Iura Prutenorum saeculo XIV condita, Regimonti 1866, str. 17. Zob. także Balzer, Przygodne słowa, Prof. Piekosiński i Statuty litewskie, Lwów 1912, str. 193.

tywu od wieku XIII w sztuce bardzo rozpowszechnionego[1]. Nadto ta kara w Polsce byłaby tylko śladem lub odmienną formą podobnej do istniejącej w niektórych prawach germańskich wyższej nawiązki, wergeldu, kobiet, jak w prawie bawarskiem, alamańskiem, częściowo także u Franków, Turyngów i Sasów, tudzież w prawie longobardzkiem, gdzie wyższa dodatkowa kara spotykała w ogóle tego, kto ciężej pokrzywdził bezbronną kobietę. Ponieważ nie wszystkie szczepy germańskie znają ów wyższy wergeld, przeto domniemywać by się dało, że instytucya ta jest późniejszą, jakimiś szczególnymi względami u pewnych tylko szczepów wywołaną. Z postanowienia prawa saskiego, odnoszącego ten przywilej tylko do kobiet, które jeszcze nie rodziły, wnosić należy, że chodziło tu o ochronę przyszłego macierzyństwa, aby zachować przyszłe matki rodu, a podobny moment zdaje się przebijać także z postanowień u Franków i Turyngów, gdzie znowu wyższa nawiązka była ograniczoną na wiek, kiedy kobieta jest zdolną do rodzenia. Zapatrywania te prawne mogły dostać się do prawa polskiego przez sąsiedzkie oddziaływanie szczepu saskiego, nieobojętnym mógłby być także wpływ prawa longobardzkiego, którego znajomość w Polsce ku końcowi wieku XI. da się z wszelką pewnością stwierdzić. Ową wyższą karę i jej powstanie możnaby zwłaszcza, o ile chodzi o Polaków, w inny sposób także wyjaśnić, jako wytwór czasów późniejszych, sięgających jednak jeszcze chwili przyjęcia chrześciaństwa. Wiadomo, że tak u Pomorzan, jak i u pokrewnych Słowianom Prusaków, istniał zwyczaj bardzo rozpowszechniony zabijania córek nowonarodzonych[2], wyrugowany dopiero z przyjęciem wiary chrześciańskiej. Zapewne więc i w Polsce zwyczaj ten istniał;

[1] Bergner, Handbuch der kirchlichen Kunstaltertümer in Deutschland, Leipzig 1905, str. 452.

[2] Monum. Pol. hist. II. str. 45 i Preussisches Urkundenbuch I. str. 24.

kiedy zaś pod wpływem rozwoju kultury i z przyjęciem chrześciaństwa musiał być wytępiony, starała się go władza państwowa wyplenić także przez dotkliwsze kary, nakładane na zabójcę osób płci żeńskiej. Jako ślad znowu kobiecego prawa azylu w Czechach przytaczanym bywa ustęp glossy do Ordo iudicii terrae, który podaje, że jeżeli żonie przestępcy, skazanego na śmierć, uda się go objąć rękoma lub okryć swą suknią, wówczas nie może go ani chwytać, ani zabijać i niepokoić, tak oskarżyciel jak i ktokolwiek inny[1]. Chociaż prawo azylu kobiecego znane jest różnym ludom pierwotnym[2], to jednak wątpimy, abyśmy mogli w tym czeskim zwyczaju doszukiwać się śladu podobnych stosunków u ludów słowiańskich, lub też mniemać, że jest to jakaś pozostałość matryarchatu. Przedewszystkiem nie został nigdzie stwierdzony konieczny związek azylu kobiecego z matryarchatem, a przytem ów zwyczaj czeski jest bardzo zbliżony do innego, w Polsce także istniejącego, lecz przyniesionego z Zachodu przez Niemcy zwyczaju, który później na innem tle powstał, i ze stosunkami pierwotnymi nie posiada nic wspólnego. Mamy tu na myśli możność ocalenia od śmierci skazanego, prowadzonego na egzekucyę, jeżeli znajdzie się kobieta, która go zażąda w małżeństwo[3]. Ów zwyczaj prawny odnosił się tak do kobiet jak i do mężczyzn, chociaż z początku może tylko kobiecie prawo to przysługiwało; nie możemy

[1] Art. 30: »circa quod notandum est, quod idem citatus, condempnatus iam in causa capitis, circa uxorem suam propriam et legitimam, cum per eius brachia amplexatus fuerit, vel fibria eius tectus, capi, interfici vel molestari aliqualiter per ipsum actorem nec per quempiam alium non debet«, Kapras, Eheliches Güterrecht l. c. str. 109.

[2] Hellwig, Das Asylrecht der Naturvölker, Berliner juristische Beiträge 1903, Heft. 1.

[3] Estreicher, Wypraszanie od kary śmierci w obyczaju naszego ludu, Lud T. X. r. 1904, str. 247; Dąbkowski, Prawo prywatne polskie I. str. 338 i podana tam literatura uw. 3.

go jednak uznać jako kobiece prawo azylu, gdyż tak tu, jak i w owym zwyczaju czeskim momentem rozstrzygającym o ocaleniu skazanego wydaje się być jedynie małżeństwo. Prawdopodobnym więc, o ile chodzi o powstanie tych zwyczajów, byłby w pierwszym rzędzie wpływ kościoła, popierającego instytucyę azylu[1], i zawsze, jak wiadomo, przeciwnego karze śmierci. Starał się on zapewne oddziaływać także na ograniczenie jej wykonania, przez przeciwstawienie wyrokowi świętości sakramentu małżeństwa, lub, jak w owym zwyczaju czeskim, świętości węzła małżeńskiego. Nauka tłómaczy także owe zwyczaje częstem wypraszaniem winowajcy od kary przez najbliższą rodzinę, co do zwyczaju zaś, zanotowanego przez źródło czeskie, możnaby jeszcze domniemywać się pewnych śladów ochrony pokoju domowego i domowego ogniska, na co by również wskazywało brzmienie niektórych zapisek sądowych polskich w końcu XIV i z początku XV wieku[2].

Wszystkie więc przytoczone przywileje dawne kobiet

[1] Widder, Kirchliches und weltliches Asylrecht und die Auslieferung flüchtiger Verbrecher, Archiv für katholisches Kirchenrecht T. 78 r. 1898, str. 24—55.

[2] Zapiska poznańska z r. 1396: »Item uxor Bawor astitit suo termino super domino Vincencio castellano Naklensi, pro eo, quod violenciam fecit et dimisit suos kmetones et homines super ipsius domum, stans in iure cum suo marito eundem incaptivare fecit in sua domo« (Lekszycki, Die ältesten grosspolnischen Grodbücher T. I., Leipzig 1887 nr. 2225) i zapiska kaliska z r. 1411: »Domini iudicio presidentes adiudicaverunt, quod Meczko de Sluskowo potest detinere et at ius adducere Petrasium de Przezane, si ipsum apud Dobkam uxorem suam iuveniret sine lesura, et domina Dobka non debet tueri, protegere et defensare ipsum Petrassium maritum suum, si defenderit, solvat tantum, quantum Petrassius solvere tenetur dicto Meczkoni«, Ulanowski, Wybór zapisek sądowych kaliskich, Archiwum Kom. hist. IV. nr. 199. Jeżelibyśmy się w zapiskach tych dopatrywali śladów azylu kobiecego, to należałoby równocześnie stwierdzić, że praktyka sądowa starała się podobne zwyczaje uchylić.

nie dają dostatecznej i pewnej podstawy do jakichkolwiek naukowo uzasadnionych wniosków w kierunku istnienia matryarchatu u Słowian zachodnich, a w szczególności u Polaków; ważniejszym argumentem mogłaby być tylko skreślona wyżej przyznana kobiecie słowiańskiej zdolnosć do sprawowania rządów, jak i jej prawne równouprawnienie, lecz i w tej mierze wolimy zamiast pospiesznych hypotez, zachować większą ostrożność we wnioskowaniu.

Aby zjawiska te we właściwem przedstawić świetle, dodamy jeszcze jedno spostrzeżenie, które poniekąd mogłoby świadczyć nawet o pewnej wyższości kobiety. Podkreślić chcemy zwłaszcza fakt istnienia wśród Słowian kobiet kapłanek i wróżek, zajmujących tem samem wśród ogółu pewne wyjątkowe, i jak gdyby kierujące stanowisko. Takiemi kapłankami i wróżkami były w podaniach czeskich siostry Lubuszy Kasi i Tetka [1], a podobnie na Pomorzu, jak i w Polsce, w tych dawnych, ale już historycznych czasach, o wróżkach, wiele się słyszy. Biskup Otto bamberski, utwierdzając chrześciaństwo wśród Pomorzan, przestrzegał ich, aby do wróżek nie chodzili [2], a dawne polskie instrucye dla kościelnych wizytatorów synodalnych szczególną zwracają uwagę na śledzenie takich wróżek i wieszczek [3], co już wówczas było jednoznaczne z czarownicami. Lecz kroniki niemieckie zapisały jeszcze w początku wieku

[1] Cosmas I. cap. 4.

[2] »phitonissas non adeant«, Ebbo II. c. 12, Mon. Pol. hist. II. str. 45.

[3] Abraham, Exhortatio visitationis synodalis z dyecezyi włocławskiej z wieku XIV, Arch. Kom. hist. T. V. str. 228: Item si que sunt incantatrices, ut puta herbas fodientes, appendicula ad colla facientes, videlicet in vulgari navanszy, vel manus inspicientes, ceram, plumbum lique facta fundentes, ignem, aquam, aves inspicientes, et ex eis futura predicantes; et si aliqui pro talibus habeant recursum et qui sunt, qui currunt ad easdem. Zob. także nasze kazania średniowieczne, Rozpr. Wydz. filolog. T. 24 str. 344 i T. 25 str. 178.

XIII, jak książę Władysław Laskonogi, w r. 1209 idąc na odsiecz zamku lubuskiego, oblęganego przez Niemców, wiódł wraz ze swemi siłami zbrojnemi wieszczkę, jakgdyby wodza wyprawy, która szła przed rycerstwem i nabierając wody do przetaka, wróżyła zwycięstwo[1]. Nawet wyraz »kobieta« ma pono pochodzić etymologicznie od pierwiastka »kob«, oznaczającego wróżenie, coby oznaczało pewne uogólnienie owej własności na całą płeć żeńską[2]. I rzeczywiście z podobnem zjawiskiem spotykamy się także u innych ludów indoeuropejskich, a w szczególności w odniesieniu do Germanów zauważył już Tacyt[3], że naród ten przypisywał kobiecie pewną świętość i pewien dar proroczy; rada kobiet była tam poważaną, a ich orzeczenia słuchane. Wieszczek (Weise Frauen) u ludów germańskich także nie brakło, a otaczano je zawsze pewnym szacunkiem[4]. Owo przyznawanie wieszczego ducha kobietom

[1] Chronicon Abbatum Montis Sereni: Habebant autem ducem belli phitonissam quandam, que de flumine cribro haustam nec defluentem, ut ferebatur, ducens aquam, exercitum precedebat et hoc signo eis victoriam promittebat, Monum. Germaniae, Script. XXII. str. 176. Takie wróżki, a później czarownice, nazywano u nas w wiekach średnich: wyeszcza baba, Acta capitulorum nec non iudiciorum eccl. II. Monum. medii aevi hist. T. XVI. nr. 1389 r. 1436, zapiska poznańska.

[2] Zob. prace Iliińskiego, Rozwadowskiego, Łosia i Ułaszyna, dotyczące etymologii wyrazu »kobieta«, ogłoszone w 4 tomie Materjałów i prac komisyi językowej Akad. Umiej., Kraków 1906, str. 73, 81, 357 i 383. O wyrazie »kob«, oznaczającym wróżenie, zob. Brückner, Wierzenia religijne i stosunki rodzinne, Encyklopedya polska T. IV. cz. 1, str. 174 i Niederle, Slovanské Starožitnosti Odd. kulturni II. 1. str. 228. O odmiennych próbach wyjaśnienia tego wyrazu zob. Łoś, Początki piśmiennictwa polskiego wyd. 2, Lwów 1922, str. 125.

[3] Tacyt, Germania cap. 8; zob. także Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde B. IV., Die Germania des Tacitus, Berlin 1900, str. 207 i nast.

[4] Weinhold, Die deutschen Frauen im Mittelalter, 3 Aufl., Wien 1897, T. I. str. 52, 68 i 156.

w większym lub mniejszym stopniu, spotykamy jednak u bardzo wielu ludów, lecz nie pozostaje ono zwykle w żadnym związku z innemi zjawiskami socyologicznemi, a zwłaszcza z ustrojem rodziny lub społeczną budową hordy i szczepu. Kobieta we współżyciu obu płci, nie mogąc dorównać na ogół mężczyźnie siłą fizyczną, starała się dorównać mu, a nawet przewyższyć go sprytem, rozwijającym się silniej na tle większej wrażliwości, właściwej naturze niewieściej, więc mężczyzna, zmuszony aż nazbyt często uciekać się do pomocy kobiety, gdy ranny w walkach lub zapasach z dzikiem zwierzem lub wrogiem popadał w niemoc fizyczną, nauczył się cenić pomoc kobiecą i widział w niej nieraz siłę nadnaturalną, której się nawet obawiał. Kobieta bowiem, starając się wyzyskać otaczającą ją przyrodę dla celów swego gospodarstwa domowego, odkrywała pożyteczne lub szkodliwe, lecznicze lub trujące własności ziół i roślin, i była prawdopodobnie pierwszą lekarką, zanim rozwijający się kult religijny wytworzył formułki magiczne i zamawiania kapłanów. Musiała się ta jej rola uwydatnić dość rychło, zwłaszcza u ludów aryjskich, których inteligencya w ogóle szybko się rozwijała. W tem tkwiłby już powód dostateczny do zapewnienia kobiecie pewnego, niemal równego mężczyźnie stanowiska, które naturalnie u różnych ludów, wobec różnych warunków ich rozwoju, różnie się kształtowało, a gdy u jednych zmieniło się później na niekorzyść kobiety, u innych znowu, jak u Słowian, zachowało się znacznie dłużej. Dodać przytem należy, że u ludów, oddających się uprawie roli, jak ludy słowiańskie, gdzie przeważnie kobieta bierze udział w pracy, chociaż podległa mężczyźnie, jest ona zawsze traktowaną przyjaźniej i z pewnym szacunkiem[1]. Byłaby to druga, niemniej ważna przyczyna,

[1] Dzisiejsza nowsza nauka przyjmuje w ogóle, że u ludów pierwotnych istniało z reguły równouprawnienie płci, Schmidt-Hestermann, Völker und Kulturen l. c. str. 164; por. nadto Fra-

wyjaśniająca owo równouprawnienie kobiety słowiańskiej, które jednak z czasem coraz więcej było ograniczane, tak, że kobieta w czasach historycznych, pomimo pewnej swobody na polu prawa, w wielkiej jednak zawisłości od ojca i męża pozostawała. Podania słowiańskie przenoszą początek poddania kobiety pod władzę męża w odległe, legendarne czasy [1], a władza ta następnie stała się dość surową, skoro zważymy okrutne kary za cudzołostwo, jakie spotykamy również w Polsce za Bolesława Chrobrego [2], lub zwyczaj pogański zabijania żon po śmierci męża, albo nowonarodzonych dzieci płci żeńskiej [3].

Dla wszechstronnego jednak rozpatrzenia omawianego

zer, The golden bough l. c. T. V. str. 120, który przypuszcza, że kobieta może wynalazła rolnictwo, podczas gdy Grosse, Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft, Freiburg in Br. u. Leipzig 1896, wskazuje, że pomoc kobiety przy prowadzeniu gospodarstwa rolnego, niezależnie od istniejącego niegdyś matryarchatu, może wywołać korzystniejsze traktowanie kobiet. Najdawniejsze wiadomości, jakie posiadamy, określają Słowian jako lud, zajmujący się rolnictwem, a już w prasłowiańskim języku znajdowały się wyrazy, odnoszące się dopojęć gospodarstwa rolnego, Kadlec, O politycznym ustroju Słowian, Encykl. Polska l. c. T. IV. cz. 2 str. 65.

[1] Cosmas l. c. 9.: Et ex illa tempestate, post obitum principis Lubossae, sunt mulieres nostrates virorum sub potestate. Niczego jednak w tym kierunku nie dowodzi spostrzeżenie Hubego, Prawo polskie w w. XIV str. 68, że w zapiskach sądowych żony nazywały mężów swych panami, istnieją bowiem równocześnie zapiski stwierdzające, że naodwrót nazywano żony paniami mężów, Księgi sądowe brzesko kujawskie nr. 1706, Teki Pawińskiego VII, lub zapiski sandomierskie w r. 1415, Arch. Kom. pr. VIII. str. 174. Zwroty: jej pan lub jegó pani były widocznie przyjęte jako dworne wyrażenia wśród szlachty.

[2] Thietmar VIII. c. 2, Mon. Pol. hist. I. str. 312.

[3] Jako przeżytek z epoki ustroju matryarchalnego poczytują niektórzy (Bachofen, Tylor, Lubbock i inni) kuwadę, wyraźniejszych jednak śladów tej instytucyi w zwyczajach ludu polskiego nie znajdujemy. Że kuwada z matryarchatem nie pozostaje w związku, zob. Ciszewski, Kuwada, Rozpr. Wydz. hist. fil. T. 48 str. 138.

pytania, dotyczącego pierwotnego ustroju rodziny w Polsce, musimy jeszcze zbadać, czy nie istniało u nas kiedyś prawo macierzyńskie, wedle którego około kobiety rodzina się grupuje, a pokrewieństwo przez matki się określa, prawo to bowiem w myśl przypuszczeń wielu badaczy ma być pozostałością czasów panowania bezładu płciowego, heteryzmu, gdzie ojcowstwo nie jest pewnem, co również ma miejsce przy małżeństwie zbiorowem, małżeństwie grup. Na tle takich stosunków miał się również, wśród korzystnych warunków, rozwinąć matryarchat[1]. Teorya prawa macierzyńskiego, które chciano poczytać jako konieczne prawo rozwoju, wszystkim ludom pierwotnym właściwe, podniesiona przed przeszło pół wiekiem[2], nowością swą nęciła badaczy naukowych; gdy jednak stwierdzono, że istnieją ludy pierwotne, nieznające wcale tego prawa, a więc że ono koniecznem prawem rozwojowem nie jest[3], przeto

[1] Lippert, Die Geschichte der Familie, Stuttgart 1884, str. 30 i nast.; Reinhardt, Kulturgeschichte des Menschen, München 1913, str. 11.

[2] Bachofen, Das Mutterecht, Stuttgart 1861; także Mac Lennan, Exogamy and Endogamy, The Fortnightly Review XXI. 1877 i Studies in ancient History, London 1886; Morgan, Die Urgesellschaft, Ancient Society, Stuttgart, 1904; Giraud-Teulon, Les origines du mariage et de la famille, Paris 1884; Kowalewsky, Tableau des origines et de l'évolution de la famille et de la propriété, Stockholm 1890, i wielu innych. Post, Studien zur Entwicklungsgeschichte des Familienrechts, Oldenburg u. Leipzig 1889, str. 6 twierdzi, że prawo macierzyńskie może istnieć także równocześnie obok prawa ojcowskiego; Dargun, Mutterrecht und Vaterrecht, Leipzig 1892, str. 88 odnosi to zjawisko do ludów aryjskich w czasie przejściowym, kiedy wytwarzało się prawo ojcowskie.

[3] Westermark, Geschichte der menschlichen Ehe l. c. str. 94, nowego wydania tego dzieła nie mogłem mieć w ręku. Zob. także Kucharzewski, Początki prawa małżeńskiego l. c. str. 111 i nast.; Delbrück, Das Mutterrecht bei den Indogermanen, Preussische Jahrbücher T. 79 str. 25 i 26. Letourneau, L'évolution du mariage et de la famille, Paris 1884, str. 424 nie poczytuje także jako reguły,

jego panowanie u poszczególnych ludów lub ras musi być szczegołowo wykazane i dowiedzione, aby jego istnienie w danym wypadku mogło być przyjęte[1]. W szczególności, o ile chodzi o ludy aryjskie, dziś pomimo wybitnych obrońców prawa macierzyńskiego[2], przeważa w nauce zdanie, że one tego prawa nie znały[3]; gdy jednak zakres stosun-

że filiacya ojcowska następuje zawsze po filiacyi macierzyńskiej, chociaż widzi ślady prawa macierzyńskiego u ludów aryjskich.

[1] Post, Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz T. I., Oldenberg u. Leipzig 1894, str. 72—79 wymienia następstwa i znamiona prawa macierzyńskiego aż w 10 punktach, które jednak nie są dość ściśle od siebie odgraniczone. W badaniu stosunków polskich będziemy się starali wszystkie zestawione u niego znamiona uwzględnić, dodając jeszcze inne, przez tegoż autora pominięte.

[2] Dargun, Mutterrecht und Raubehe und ihre Reste im germanischen Recht und Leben, Breslau 1883, i Mutterrecht und Vaterrecht l. c.; także Heusler, Lamprecht, Amira, a głównie Ficker, Untersuchungen zur Erbenfolge der ostgermanischen Rechte, Innsbruck 1891—1901, T. II. § 685, III. §§ 899 i 949 i V. § 1415 i nast. Istnienie prawa macierzyńskiego u Słowian, podobnie jak u Germanów i Celtów, przyjmuje Kowalewskij, Pierwobytnoje prawo, Moskwa 1866, T. I. str. 90—150 i Modern Customs and ancient Laws of Russia, London 1891, str. 13—20, a w odniesieniu do Rusi zwłaszcza Volkow, Rites et usages nuptiaux en Ukraine, L'Antropologie T. III. 1892 i Ochrymowicz, Znaczenie małoruskich swadebnych obriadow i pisen w istorii ewolucii semii, Etnograficzeskoje obozrenie, kn. XI. 1891; natomiast Hruszewskij, Geschichte des ukrainischen (ruthenischen) Volkes, Leipzig 1906 str. 350 nie przyznaje ich wywodom donioślejszego znaczenia, podobnie Władymirskij-Budanow, Obzor istorii russkago prawa l. c. str. 410 i 411. Ślady prawa macierzyńskiego u Czechów znajduje Kapras, Eheliches Güterrecht im altböhmischen Landrechte l. c. str. 107 i nast., a co do Polski i Litwy Dąbkowski, Prawo prywatne polskie, Lwów 1911, T. II. str. 28 nie oświadcza się co do nich stanowczo.

[3] Leist, Altarisches Ius gentium, Jena 1889, str. 51 i nast. Dalszą literaturę zob. Schröder, Lehrbuch d. deut. Rechtsgeschichte 5 wyd. Leipzig, 1907 str. 65 uw. 25. Literatura ta stwierdza, że nie da się wykazać, aby ludy aryjskie żyły kiedyś wedle prawa macierzyńskiego (Schrader, Reallexikon der indogerm. Altertumskunde str. 564 i Reallexikon d. germ. Altertumskunde h. v. Hoops, Strassburg

ków polskich prawie zupełnie w badanie na Zachodzie niebył wciągany, przeto musimy tą sprawą bliżej się zająć.

W odniesieniu do języków słowiańskich stwierdzono przedewszystkiem, że przy niewyczerpanem niemal bogactwie imion męskich, zasoby imion żeńskich są stosunkowo zbyt szczupłe. Imiona żeńskie nadto tworzą się najczęściej przez dodanie do imienia męskiego końcówki żeńskiej, n. p. Bogumił, Bogumiła, Świętosław, Świętosława i t. p.[1]. Te zjawiska są więc same przez się bardzo wymowne, bo wskazują wprost na pewną zawisłość i pewne podporządkowanie kobiet płci męskiej. Tak samo przy nadawaniu imion w językach ludów indoeuropejskich przeważa bogactwo nazw patronimicznych, podczas kiedy metronimików prawie nie ma, a ten jeden wzgląd przemawia wystarczająco przeciwko wnioskowi, jakoby ludy te kiedyś wedle prawa macierzyńskiego żyły. Te spostrzeżenia znakomicie popierają dzieje osadnictwa Słowian, a w szczególności także Polaków, gdyż najdawniejsze nazwy osad były bez wyjątku, o ile od imion osób pochodzą, tworzone wedle imion męskich, a wśród nich znaczna część, i to osady najstarsze, noszą właśnie nazwy patronimiczne, »ojczycowe«, jak je w naszej nauce nazwano, pochodzące od rodzica, który był pierwszym założycielem

1911—1913, I. str. 146 i III. str. 289), istniejące zaś rzekome ślady tego prawa dadzą się albo w inny sposób wytłómaczyć, albo pochodzą od ludów, z którymi się szczepy aryjskie stykały, Schrader, Sprachvergleichung u. Urgeschichte, Jena 1907, II. str. 367. Względami, przemawiającymi przeciw istnieniu tego prawa u Indoeuropejczyków jest brak metronimików w tworzeniu nazw, brak nazwy wspólnej dla brata matki oraz nazw na oznaczenie stosunku powinowactwa zięcia z krewnymi żony, Schrader, Sprachvergleichung l. c. II. str. 309, 312 i 317, a wreszcie kult przodków męskich, Ihering, Vorgeschichte d. Indoeuropäer, Leipzig 1894, str. 62; zob. także Maine, Ancient Law with notes by sir Frederick Pollock, London 1907, str. 131.

[1] Brückner, Wierzenia religijne i stosunki rodzinne, Encykl. polska T. IV. cz. 2. str. 179.

osady czy wsi późniejszej i był praojcem rodu osiadłego na zajętej przezeń ziemi[1]. Badając też najdawniejsze nasze dokumenty, w których przecież jakiś ślad pierwotnych stosunków powinien się znaleść, czy to pierwszy dokument dla klasztoru w Tyńcu[2], czy dokument dotyczący uposażenia arcybiskupstwa gnieźnieńskiego z r. 1136[3], czy inne akty z wieku XII, lub wreszcie starą księgę bractwa klasztoru lubińskiego[4], wyliczającą tyle rodzin z dawnej Polski, zauważyć musimy, że zawsze rodzina około ojca się skupia, że nigdy żadna osoba nie jest oznaczoną przez matkę lub jej ród, lecz tylko przez ojca. Podobnych określeń osób z dodatkiem imienia ojca, n. p. syn tego a tego, lub nawet, jak w końcu wieku XII, czasem wprost nazwą patronimiczną, n. p. Piotr Wilkowic, Gaweł Sławnikowic, znajdujemy w tych aktach znaczną ilość, tak wśród rycerstwa, jak i wśród ludności włościańskiej, co do której znowu wiele bardzo takich przykładów podaje dokument trzebnicki z r. 1204, obejmujący dla poznania ówczesnego stanu i położenia tej ludności w Polsce pierwszorzędny materyał[5]. I tam spotykamy z reguły oznaczenie każdej osoby przez dodanie imienia ojca, czasem także we formie patronimicznej, odnoszącej się do ojca, n. p. Doman Hlucic, lub nawet do dziadka, n. p. syn Witosławica, syn Hocessowica, co wszystko tem bardziej utwierdzą powyższe spostrzeżenia. Ale w dokumencie tym znalazł się przecież jeden wyjątek, bo osobę pewną określono tam przez kobietę, w szczególności męża przez żonę: »Wersemil qui viduam duxit«; wyjątek ten jednak, jeżeli mu się bliżej

[1] Wojciechowski, Chrobacya, Kraków 1873; Piekosiński, Ludność wieśniacza w Polsce, Kraków 1896; Balzer, Rewizya teoryi o pierwotnem osadnictwie w Polsce, Kwartalnik hist. XII. 1898.

[2] Monum. Pol. hist. I. str. 116, Kod. dypl. Tyn. nr. 1.

[3] Kod. dypl. Wielkop. I. nr. 7.

[4] Monum. Pol. hist. V. str. 562—584.

[5] Heussler, Urkundensammlung zur Geschichte des Fürstentums Oels l. c. nr. 10.

przyjrzymy, poglądu wyrażonego nie zmieni. Ów Wersemil należał do rzędu czynszowych wolnych włościan (hospites), którzy z tytułu posiadania gruntu mieli panu tej nieruchomości uiszczać pewne czynsze, widocznie więc tytułem czyli podstawą prawną jego obowiązków nie był fakt, że on po swym ojcu objął swoją część gruntu, tak jak wszyscy inni obok niego wymienieni z powołaniem imion ojca każdego z nich, lecz, że się ożenił z wdową, która na gruncie zajmowanym przez jej zmarłego męża pozostała, czyli, że się do gruntu, jak się pospolicie u nas wyrażano, przyżenił. Nie mamy więc tu śladów jakichś pierwotnych urządzeń rodzinnych, bo owo szczególne określenie osoby posiada tło czysto majątkowe. Jeszcze i później znacznie, po upływie kilku wieków, chociaż ustrój rodziny, opierającej się na władzy męża i ojca, nie podlegał najmniejszej wątpliwości, mąż w podobnych wypadkach szedł za żoną, a nawet żony wyraźnie tego żądały i nie myślały wcale iść za mężem[1]. Takiem przyżenieniem się i wejściem do zadrugi teścia tłómaczymy także zagadkowy na pozór fakt z wieku XIII, podany w Księdze uposażenia klasztoru henrykowskiego, że mąż przybrał przydomek czy nazwisko swego teścia i szwagra[2]. Prawda, że wszystkie te

[1] R. 1510, Acta capitulorum nec non iudiciorum ecclesiasticorum ed. Ulanowski, Monum. medii aevi historica T. XVI. nr. 1651.

[2] Stenzel, Liber fundationis claustri S. Mariae V. in Heinrichow, Breslau 1854, str. 85. Zwrócił już na to uwagę Hube, Prawo polskie w wieku XIII, Warszawa 1874, str. 57, nie umiejąc tego zjawiska wyjaśnić. Przykłady dalsze z r. 1389 (Wielkopolska) i 1450 (Małopolska) podaje Rybarski, Przezwiska kognacyjne, Przegląd historyczny XX. str. 347—354. Jako ślad szczególnie wybitnego stanowiska, jakie kobieta pierwotnie w rodzinie słowiańskiej posiadać miała, przytacza się z dawnych prawnych zwyczajów czeskich postanowienie, że pozew należy doręczyć pozwanemu tam, gdzie on z żoną mieszka, Kapras, Eheliches Güterrecht l. c. str. 108. 109. Nie sądzimy, aby ów zwyczaj mógł być poczytywany za argument, przemawiający za tem, że kiedyś rodzina około matki się grupowała, bo naszem zdaniem owo zwyczajowe czeskie prawo miało na celu

określenia osób i podane tu stosunki, chociażby datowały się nawet z wieku XII, nie mogą być brane bezwarunkowo za podstawę do oceniania stosunków pierwotnych, gdyż w nich może się odzwierciedlać tylko dawniej już zmieniony ustrój rodziny, jednak zestawione ze spostrzeżeniami na polu lingwistyki nabierają większego znaczenia i nawzajem się wspierają, tak że ich pomijać żadną miarą się nie godzi. Znajdują one nadto jeszcze dalsze poparcie w dziejach rodów polskich, w najdawniejszej formie wywodu szlachectwa, a wreszcie w najdawniejszych prawidłach, odnoszących się do dziedziczenia. Prastary ustrój społeczeństwa polskiego, tak jak w ogóle całej Słowiańszczyzny, opierał się, jak to nauka już ustaliła, na organizacyi rodowej, zamykającej się wyłącznie w obrębie pokrewieństwa agnacyjnego po mieczu; na tej podstawie tworzyła się także wspólnota gospodarcza (zadruga), gdzie nawet w organizacyi starostwa wiejskiego, jak już zauważono, tkwił element rodowy[1], a wymownym tego dawnego ustroju rodowego dowodem jest fakt, że poszczególne rody posiadają swoje właściwe imiona męskie, które się w nich ciągle powtarzają i wyłącznie niemal do jednego i tego samego rodu są przywiązane, n. p. imię Sieciech w rodzie Toporczyków, Prandota w rodzie Odrowążów, Sławnik w rodzie Pałuków[2]. Dopiero z czasem przez kobiety przechodzą

tylko usunięcie wątpliwości w oznaczeniu czyjegoś miejsca zamieszkania, a było to naturalnem, że jako takie miejsce poczytano miejscowość, gdzie pozwany z żoną przebywa («kdež s ženú sedí«), gdyż tam widocznie swe gospodarstwo domowe prowadzi.

[1] Kadlec, Rodinny nedil čili zadruha v pravu slovanském, Praga 1898; Balzer, O zadrudze słowiańskiej, Kwart. hist. XIII. 1899; Kadlec, O prawie prywatnem zachodnich Słowian, Początki kultury słowiańskiej, Encykl. pol. T. IV cz. 2. Dz. V. i tamże powołana literatura. Także Balzer, Chronologia najstarszych kształtów wsi słowiańskiej i polskiej, Kwart. hist. XXIV 1910 str. 396.

[2] Semkowicz Wł., Ród Pałuków, odb. z Rozpr. Akad. Wydz. hist. fil. XLIX., Kraków 1907, str. 6.

owe imiona, pewnemu rodowi właściwe, do rodów innych, gdy znaczenie pokrewieństwa z linii żeńskiej zaczyna pod wpływem kościoła nabierać większej doniosłości. Nic też dziwnego, że wówczas matka niektórym ze swych dzieci, w porozumieniu z mężem, nadawała imię swego ojca czy dziada, jak to się i dziś nieraz dzieje, a z czego żadnych wniosków w kierunku matryarchatu czy prawa macierzyńskiego wysnuwać nie można. Jak dalece zaś kościół na poczucie powinowactwa i pokrewieństwa po kądzieli nawet w bardzo dalekich stopniach mógł oddziaływać, zwłaszcza przy sposobności zawierania związków małżeńskich, dowodzi odniesienie się arcybiskupa gnieźnieńskiego Henryka Kietlicza do papieża Innocentego III w r. 1205 z zapytaniem, jak należy postąpić w sprawie małżeńskiej, gdzie mąż zawarł śluby z krewną swej zmarłej żony w stopniu szóstym, naturalnie według liczenia prawa kanonicznego[1]. I synody w Polsce w wieku XIII odbywane baczną na przeszkodę pokrewieństwa zwracają uwagę[2], a niewątpliwie działo się tak samo od chwili przyjęcia chrześciaństwa za Mieszka I. Dla tego też ze stosunków rodzinnych, istniejących u nas w czasach chrześciańskich, kiedy pojęcie rodziny zaczyna obejmować pokrewieństwo po kądzieli, można tylko z wielką

[1] Kod. dypl. wielkop. I. nr. 38. Stopień 6 wedle liczenia prawa kanonicznego mógł być stopniem dwunastym wedle liczenia rzymskiego.

[2] Statut legata Gwidona z r. 1266 c. 3, Hube, Antiquissimae constitutiones synodales Provinciae Gnesnensis, Petropoli 1856, str. 60. W ogóle w Polsce dość częste były związki małżeńskie pomiędzy osobami spokrewnionemi, więc widocznie nie sprzeciwiały się poczuciu społeczeństwa. W nauce przyjęte jest zdanie, że zakaz małżeństw pomiędzy krewnymi jest objawem, towarzyszącym organizacyi rodziny na tle prawa macierzyńskiego, zob. Illustrierte Völkerkunde herausg. v. Buschan, I., Stuttgart 1922, str. 9. Brak poczucia niewłaściwości takich związków w społeczeństwie polskiem, mógłby również świadczyć przeciw istnieniu prawa macierzyńskiego u Polaków.

ostrożnością i rezerwą wysnuwać wnioski o czasach pogańskich.

Pierwiastek agnacyjny w rodzinie przechował się, pomimo rozszerzerzenia pojęć pokrewieństwa, jeszcze dość długo w obrębie rodów rycerskich; stwierdzono bowiem, że najdawniejszą u nas formą wywodu szlachectwa było przedstawienie jako świadków tylko krewnych ze strony ojczystej[1], tak że ród matki czy babki żadnej w takim wywodzie nie odgrywał roli. Wyraźne w tym kierunku postanowienie mieści się w statutach małopolskich Kazimierza W., gdzie orzeczono, że dowód szlachectwa należy prowadzić przez sześciu świadków szlachty »de sua stirpe« którzy zeznać mają, że dowodzący pochodzi z ich domu i rodu ojczystego, »quod ipse frater sit eorum et de domo ac stirpe ipsorum paterna procreatus«[2]. W innych dzielnicach Polski, a zwłaszcza w Wielkopolsce, panował już wtedy inny zwyczaj prawny, najprawdopodobniej z Zachodu przyniesiony[3], który później w całej Polsce się rozpowszechnił, że przy dowodzie takim należało naprowadzić po dwóch świadków z rodu ojca, matki i babki; znamiennem jest jednak, że wszystkie statuty czy postanowienia, tego dowodu dotyczące, określają wyraźnie tylko potrzebę przywiedzenia dwóch świadków z rodu ojca, a nie przepisują wcale, z jakiego rodu mają być inni czterej świadkowie, tak że z postanowień tych nie wypływa wcale, aby musieli koniecznie należeć do rodu matki czy babki. W ten sposób sformułowany jest statut wielkopolski Kazimierza W.[4], tudzież uchwały łęczyckie z r. 1418—19[5],

[1] Semkowicz Wł., Nagana i oczyszczenie szlachectwa w Polsce XIV i XV w., Lwów 1899, str. 26—32.

[2] Starod. prawa pol. pomniki I. str. 76.

[3] Schröder, Lehrbuch d. deutschen Rechtsgeschichte l. c. str. 457 uw. 51.

[4] Starod. prawa pol. pomniki I. str. 170.

[5] c. XLVII: Vituperatus, sive inculpatus, ipse debet se expurgare sex testibus senioribus de proprio clenodio, similiter duobus

tak samo też stylizowane są najdawniejsze statuty mazowieckie, jak statut sochaczewski z r. 1377 [1] i zakroczymski z r. 1412 [2], a w zapiskach sądowych mazowieckich spotyka się nawet przykład, gdzie powołano tylko jednego świadka, aby stwierdził, że dowodzący jest jego gniezdnikiem, t. j. pochodzi wraz z nim z jednego gniazda [3]. Ten przykład, a jeszcze więcej owa ogólna stylizacya wymienionych statutów sprawiają wrażenie, że w dowodzie tym przedewszystkiem o ród ojca chodziło, i pierwotnie nawet w ogóle kwestya rodu matki nie była brana pod rozwagę, a w każdym razie nie posiadała rozstrzygającego znaczenia. W tym duchu zapewne został także sformułowany statut radomski z r. 1505, przyznający prawa szlacheckie osobom, które pochodziły od ojca szlachcica, chociaż matka szlachcianką nie była [4]. Wzgląd, że statut ów w odniesie-

de secundo, et similiter de tertio... cap. XLVIII zaś ogranicza się w ogóle tylko na świadków »ex proprio clenodio«, gdyby ktoś dowodził swego szlachectwa dokumentem, w którymby nie było dziada albo pradziada, Bandtkie, Ius Polonicum l. c. str. 198.

[1] c. 17: »debet statuere ex sua genealogia duos potiores et seniores, de duabus vero genealogiis aliis per duos testes«, Bandtkie, l. c. str. 420, Balzer, Średniowieczne prawa mazowieckiego pomniki l. c. str. 49.

[2] c. 2: »de propriis armis duobus, et de duobus clenodiis aliis extraneis per duos testes, de quolibet eorum potiores et seniores suam nobilitatem sufficienter declarans approbabit«, Bandtkie, l. c. str. 430, Balzer l. c. str. 65. Być może więc, że z początku, gdy w myśl prawideł procesowych wymagano dowodu z 6 świadków, gdy zachodziły trudności w dostarczeniu wszystkich z rodu ojcowskiego, zadowalano się tylko dwoma, podczas gdy 4 innych mogło należeć do jakiegokolwiek innego klejnotu. W jednej z zapisek poznańskich z r. 1434, gdzie chodziło o stwierdzenie prawego pochodzenia, spotykamy także dwóch zupełnie obcych świadków »et alios duos alienos alias obcze«, Ulanowski, Materyały do historyi prawa i heraldyki polskiej, Archiwum Komisyi histor. T. III. str. 341 nr. 190.

[3] Księga ziemi czerskiej, wyd. Lubomirski, Warszawa 1879. str. 61 nr. 351.

[4] Vol. Leg. I. 303.

niu do zdolności zajmowania godności kapitalnych został wydany, rzeczy nie zmienia, gdyż widocznie nie stał w sprzeczności z poczuciem prawnem społeczeństwa. Jak dalece w dawnej Słowiańszczyźnie na tle władzy patryarchalnej była zorganizowaną rodzina, jak wskutek tego na ród i stan dziecka wpływał rozstrzygająco ród i stan ojca, a nie matki, wskazuje postanowienie Prawdy ruskiej, gdzie orzeczono, że jeżeli kto będzie miał dzieci z niewolnicą, to wprawdzie nie biorą spadku po ojcu, lecz stają się wolnymi wraz z matką[1]. Tę samą zasadę wypowiada także w początku wieku XVI jeden wyrok, wydany na Rusi litewskiej, stwierdzając tem samem żywotność tych zapatrywań w poczuciu społecznem ugruntowaną[2]. I tu stan ojca wpłynął na zmianę stanu dzieci, niepochodzących ze związku małżeńskiego, a działo się to wtedy, gdy już co do skutków małżeństwa zawartego z niewolnymi wyrobiły się odmienne, nowe zasady i prawidła, które i w pierwszej redakcyi Statutu litewskiego znalazły swój wyraz[3]. W dawnej Polsce znowu, tak jak i u Germanów, dzieci nieprawe, spłodzone ze związku człowieka wolnego z wolną po za małżeństwem, mogły wejść do rodziny ojca, co zależało od jego uznania, a zapatrywania ówczesne nie od-

[1] III Redakcya c. 128, Götz, Das russische Recht T. I., Stuttgart 1910, str. 55 i T. III. str. 381—384; Rakowiecki, Prawda ruska l. c. II. str. 108 c. 67; w wydaniu Kałaczowa l. c. 64. W prawie starogermańskiem dzieci takie były ograniczone w prawie dziedziczenia po ojcu, zob. Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte 2 Aufl. I., Leipzig 1906, str. 110. U Słowian, zapewne tak jak i u Germanów, dzieci spłodzone z kobietą niewolną, ale niebędącą własnością ojca, stawały się niewolnikami pana kobiety, lecz był to wypływ stosunku niewoli, który nie miał związku z prawem macierzyńskiem.

[2] Litowskaja Metryka I., Petersburg 1903, Russkaja Istoriczeskaja Biblioteka T. XX. str. 129 nr. 98.

[3] »qui liber existens duxerit illiberam, is redditur illiber et pueri eorum sexus utriusque; eodem modo et mulier, si scienter nupserit illibero, redditur illibera, et pueri eorum similiter« Rubr. XI. c. XII, Zbiór praw litewskich l. c. str. 361.

mawiały dzieciom takim możności dziedziczenia po ojcu[1]. Przykładem tego są dzieje Zbigniewa, nieprawego syna Włodzisława Hermana, który nawet przed wyraźnem uznaniem przez ojca był jego staraniem wychowany, a tem wychowaniem zajmowała się także prawa małżonka księcia[2]. Przykładu drugiego z niezbyt oddalonych od Zbigniewa czasów dostarczają znowu dwa dokumenty śląskie z r. 1200 i 1202, gdzie sam książę Henryk I wstawiał się u ojca, aby zapewnić nieprawemu synowi pewien udział w dziedzictwie[3]. Później dopiero, pod wpływem wyobrażeń zachodnich, które i w prawie kościelnem odpowiednio się zaznaczyły, zmieniły się pojęcia na niekorzyść dzieci nieprawych, a i w Polsce »pokrzywnik« czy »wylęganiec«, jak takie dzieci zwano[4], posiadał nie tylko umniejszoną cześć obywatelską i nie mógł żadnych praw po swym ojcu wywodzić, ani po rodzicach dziedziczyć[5], lecz także opinia ogółu starała się nawet ograniczyć inne jego prawa w od-

[1] Zob. Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte l. c. str. 110 i tamże powołaną w przypisku 89 literaturę.

[2] Gallus II. c. 4. Podobne przykłady z Rusi powołuje Hruszewskij, Istoria Ukrainy-Rusi T. III. str. 386.

[3] Zob. Górka, Przyczynki do dyplomatyki polskiej XII wieku, Lwów 1911, str. 63 i 65. Że tu chodziło o dzieci nieprawe, dowodzi zwrot zamieszczony w dokumencie z r. 1200: »relinquens in arbitrio dicti abbatis, quam vellet misericordiam facere cum pueris et muliere ex qua suscepit illos«. Gdyby kobieta ta była żoną prawą, byłaby niewątpliwie odpowiednio w dokumencie oznaczoną jako uxor, że zaś ojciec tych dzieci był dyakonem, to wobec istniejących wówczas w Polsce stosunków celibatowych nie wpływałoby na zmianę jej określenia.

[4] Ulanowski, Materyały l. c. str. 341 nr. 190 i 191, Star. pr. p. p. II. nr. 4351. Z nazw tych oznaczał, zdaje się, »pokrzywnik« pochodzenie ze związków dorywczych, Ulanowski, Star. pr. p. p. VIII. nr. 922: filii facti in urtice (zapewne »urtica«), podczas gdy nazwa »wylęganiec« odnosiła się prawdopodobnie do dzieci, urodzonych w konkubinacie.

[5] Dąbkowski, Prawo prywatne polskie I. str. 459 i nast. II. str. 41, 42 i 66.

niesieniu do matki, jak tego dowodzą statuty Kazimierza W., które dopiero szczególnem postanowieniem uznały prawa takich dzieci do okupu w razie zabicia ich matki[1]. W tych zaś wszystkich stosunkach prawnych dzieci nieślubnych nigdzie nie można dopatrzyć się, jak to niektórzy ze względu na prawo germańskie czynią, jakichś śladów matryarchatu.

I najdawniejsze słowiańskie prawo dziedziczenia śladów takich nie wykazuje. Ścisłe i sumienne badania, przeprowadzone zwłaszcza w obrębie pierwotnego prawa książęcego rodziny Piastowskiej, stwierdziły zasadę, istniejącą i u innych Słowian, że kobiety były niezdolne do dziedziczenia[3], a miało to miejsce także i w zakresie prawa pry-

[1] Art. LIX Zwodu zup., Star. pr. p. p. I. str. 95.

[2] Zwłaszcza Ficker, Untersuchung zur Erbenfolge der ostgermanischen Rechte l. c. T. III. str. 419—444 i V. str. 60 i nast. Autor stwierdza jednak, że u Franków dzieci nieprawe nie dziedziczyły po matce. O stanowisku Fickera zob. Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte l. c. T. I. str. 110 uw. 90.

[3] Balzer, O następstwie tronu w Polsce, Rozprawy Wydz. hist. fil. Akad. Um. Ser. II. T. XI. og. zb. T. 36 str. 371 i 381; tamże str. 370 przyp. rozbiera także autor krytycznie w sposób przekonywujący objęcie rządów przez Wandę, wykazując, że i tu nie było mowy o dziedziczeniu. Wachowski, Słowiańszczyzna zachodnia T. I. Warszawa 1902 str. 102 i 147 wykazuje również, że u Słowian od VIII wieku u Chorutan, Weletów i Obotrytów, o ile się wytwarza sukcesya tronu, opiera się na pokrewieństwie po mieczu, n. p. u Obotrytów po ojcu następował najstarszy syn, po nim młodsi bracia kolejno, widocznie wedle zasady senioratu. Do takiej sukcesyi odnieść należy fakt objęcia tronu na Litwie przez Mendoga po bracie, który zanotował Jarosiewicz, Obraz Litwy T. I. str. 151 i 152, idąc za Narbuttem, Dzieje narodu litewskiego T. IV. str. 99, że nie synowie po ojcach dziedziczyli tron, lecz bracia młodsi po starszych, a czego, jak sądzimy, prawem macierzyńskiem żadną miarą uzasadniać nie można. Dąbkowski, Prawo prywatne polskie T. I. str. 408 i II. str. 28 domyśla się tu śladów uznanego niegdyś pokrewieństwa przez matki, bliżej tego wniosku nie uzasadniając. Prawo dziedziczenia tylko mężczyzn stwierdza również Sčepkin, Das Erbfolgerecht

watnego, gdzie spadkobranie kobiet lub przez kobiety było pierwotnie także wykluczone[1]. Kiedy istniała jeszcze pierwotna wspólnota gospodarstwa rodzinnego, prawo dziedziczenia kobiet nie mogło w ogóle istnieć, gdyż kobieta niezamężna pozostawała we wspólnocie domowej swojej rodziny, a zamężna wchodziła do rodziny męża[2]. Z chwilą rozwoju indywidualnej własności, kobiety w Polsce aż do wieku XIII nie posiadały prawa dziedziczenia żadnych dóbr nieruchomych[3], a wychodząc za mąż otrzymywały tylko odprawę jako posag w ruchomościach i pieniądzach[4]. W ciągu XIII wieku zyskały jednak prawo dziedziczenia, o ile chodziło o dobra nabyte nie rodowe, jednak jeszcze przez długi czas zasady dawne ścierały się z nowemi,

bei den altslavischen Fürstenhäusern, Archiv f. slav. Phil. XXXIV. str. 147—202.

[1] Podobne stosunki istniały także u sąsiednich pogańskich Prusaków, którzy, jak świadczy akt ugody chrystburskiej z r. 1249, za wpływem legata papieskiego Jakóba zawartej, dopiero wówczas przyjęli prawo dziedziczenia kobiet, gdyż »in paganismo non habuissent, ut dicebant, nisi solos filios succesores«, Preus. Urkundenb. I. nr. 218.

[2] Do czasów późniejszych tylko odnosić się może to, co podaje Rundstein, Die vergleichende Metode in ihrer Anwendung an die slavische Rechtsgeschichte, Zeitschr. f. vergl. Rechtsw. XV. 1902, str. 217, że u południowych Słowian wdowa mogła wrócić do zadrugi własnej wraz z dziećmi.

[3] Świadczy o tem zwłaszcza Księga prawa zwyczajowego z w. XIII. c. 21 i 22, a także akt mistrza Hermana Balka dla rycerstwa polskiego w Prusiech, potwierdzony w r. 1278., Star. pr. p. p. II. str. 26 i 10, chociaż widoczny tu jest wpływ prawa lennego.

[4] Zob. Winiarz, Polskie prawo dziedziczenia kobiet w wiekach średnich, Kwatralnik hist. X. 1896 str. 756—812. W Czechach zob. Jireček, Slovanské pravo v Čechách a na Moravě, Praha 1863, str. 157. W postanowieniach Prawdy ruskiej, co poczytujemy już jako wyraz zasad postępowych, córki przychodzą w braku synów częściowo do dziedziczenia, zamężne jednak córki wolnych smerdów nic nie otrzymywały. Redakcya III. c. 118, 120 i 125, zob. Götz Das russische Recht I. str. 52 i 54, III. str. 353 i nast.

zmierzającemi do korzystniejszego traktowania kobiet na polu prawa spadkowego[1]. Wprawdzie z wieku XII, jak już zaznaczyliśmy, posiadamy w aktach naszych różne przykłady, że kobiety są właścicielkami nieruchomości, lecz nigdzie nie znaleźliśmy śladu, aby nabyły te majątki drogą dziedziczenia beztestamentowego wedle prawa polskiego, lecz z reguły zwykle otrzymywały te włości na podstawie darowizny lub testamentu męża, lub drogą kupna za własne pieniądze[2]. Był to wpływ widoczny nowych zasad prawnych, zaczerpniętych z prawa kanonicznego i rzymskiego, a przez kościół krzewionych[3]. Charakterystycznym jest w tej mierze, o ile chodzi o dawne prawo krajowe, akt pewien z r. 1231, odnoszący się do dziedzictwa pewnej włości w rodzie Odrowążów, gdzie wymieniono licznych dziedziców z różnych linij, ale wyłącznie tylko mężczyzn, kobiety zaś zupełnie pominięto; trudno zaś przypuścić,

[1] Przyznanie w jednym wypadku prawa dziedziczenia w dobrach nadanych, tak w linii męskiej, jak żeńskiej, znajdujemy wyraźnie wypowiedziane w akcie Bolesława Wstydliwego z r. 1270, Kod. dypl. Małop. I. nr. 79, podczas gdy znacznie później jeszcze bo w r. 1354, spotykamy przykład ograniczenia dziedziczenia wyłącznie do linii męskiej z wyraźnem wykluczeniem kobiet, i to na żądanie właścicieli włości, synów wojewody krakowskiego Mikołaja Bogoryi, Ibid. III. nr. 707. Był to niewątpliwie wyraz konserwatyzmu dawnego rycerskiego rodu.

[2] Włości żon książęcych, jak Judyty, żony Włodzisława Hermana (Mon. Pol. hist. II. str. 940 i Kod. dypl. tyniecki nr. 1), Salomei (Kod. dypl. wielkop. I. nr. 9 i 11), Eudoksyi (Kod. dypl. małop. II. nr. 376), Maryi (Kod. kat. krak. I. nr. 1) należały niewątpliwie do dóbr wiennych; tak samo Dobiechna, żona Wojsława (koniec w. XII, Ulanowski, Dokumenty kujawskie i mazow., Arch. kom. hist. IV. str. 150 nr. 1) i żona Dzierżka (około 1190 Cod. dipl. Pol. I. nr. 6) otrzymały majątek nieruchomy z zapisu męża, zaś Dobromiła, babka Zyry, kupiła sobie sama wieś w połowie wieku XII (Ulanowski, Dokum. kuj. i maz. l. c. str. 287 nr. 1).

[3] O wpływie kościoła na zrównanie płci na polu prawa spadkowego zob. Woess, Das römische Erbrecht und die Erbanwärter, Berlin 1911, str. 123—128.

aby w tak licznie rozrodzonej rodzinie nie było ani jednej córki[1]. Inaczej miała się jednak rzecz z majątkiem ruchomym. Już bowiem w czasach przedhistorycznych kobiety posiadały na własność rzeczy, należące do ubrania i ozdoby, które im nawet po śmierci dawano do grobu; zachowywały one również własność wszystkich tych rzeczy ruchomych, które otrzymywały jako wyprawę z domu w razie zamążpójścia, lub które sobie potem nabyły. Po ich śmierci te rzeczy (szczebrzuch) dziedziczyły córki[2], podobnie jak to miało miejsce w prawie germańskiem przy Gerade. W tem dziedziczeniu córek, względnie krewnych linii żeńskiej, rzeczy wyprawnych dopatrywano się również śladów prawa macierzyńskiego[3]; lecz nauka, opierając się na analogicznych stosunkach w Indyach, gdzie kobiety pierwotnie nie mogły posiadać żadnego majątku, lecz zachowywały własność rzeczy i ozdób, należących do ich stroju weselnego, które następnie z matki na córkę przechodziły, wykazała już dostatecznie, że mamy tu do czynienia z pewnym objawem tworzenia się powolnego własności indywidualnej, co z prawem macierzyńskiem nie pozostaje w żadnym związku[4]. Rzeczy te do kobiecego użytku wyłącznie należące, dla mężczyzn pierwotnie nie przedstawiały żadnej wartości, więc je też kobietom wyłącznie pozostawiano, tem bardziej, że przy wydawaniu ich za mąż trzebaby im było nowe takie stroje, ozdoby i błyskotki sprawiać. Z czasem dopiero stopniowo, z postępem kultury, uzyskują kobiety prawo do spadku, powstaje także prawo dziedziczenia dla krewnych w linii żeńskiej, odtąd, gdy

[1] Monografia Opactwa Cystersów we wsi Mogile, Kraków 1867, str. 10 nr. XII.

[2] Księga prawa zwyczajowego c. 21 str. 26.

[3] Heusler, Institutionen des deutschen Privatrechts II. str. 528.

[4] Leist, Alt-arisches Ius civile T. I. str. 490 i Delbrück, Das Mutterrecht bei den Indogermanen, Preussische Jahrbücher T. 79, 1895, str. 22.

pojęcie pokrewieństwa po za związek agnacyjny sięgać zaczęło [1].

Jako główny dowód istniejącego niegdyś wśród ludów indoeuropejskich prawa macierzyńskiego przytacza się dalej powszechnie podaną przez Tacyta Germania c. 20 wiadomość, że u Germanów wuj w stosunku do siostrzeńców jest tak bliskim, jak własny ojciec; lecz nauka fakt ów także inaczej tłómaczy i odmawia mu wszelkiego związku z prawem macierzyńskiem [2]. W odniesieniu do Słowian tak dawnych źródeł niestety nie posiadamy, a pewną tylko analogię z owymi stosunkami u Germanów mogłoby nastręczać postanowienie najstarszej redakcyi Prawdy ruskiej, uprawniające siostrzeńca do zemsty na zabójcy wuja [3]. Źródła polskie, pochodzące jedynie z czasów późniejszych, o stosunkach pierwotnych wiele nas objaśnić nie mogą. Że w Polsce, tak jak gdzieindziej, kobieta zamężna, zwłaszcza gdy owdowiała, z większem zaufaniem mogła się odnosić do własnego brata, niż do braci męża, i że wskutek tego między jej dziećmi a wujem wywiązywał się stosunek bardzo blizki, byłoby zjawiskiem zupełnie naturalnem, ale, o ile ten stosunek zyskiwał pewien wyraz w dawnych naszych urządzeniach prawnych, nie posiadamy bliższych wiadomości. Wprawdzie z początku wieku XIII istnieje dokument, w którym wdowa, posiadająca córki, sprzedaje wraz z bratem swoim część swej wsi za zgodą swych szwagrów, braci męża, i swego zięcia, lecz z dokumentu tego żadnych pewniejszych wniosków wysnuwać

[1] Że prawo dziedziczenia kobiet i przez kobiety w Lex salica i innych prawach ludowych germańskich nie posiada związku z prawem macierzyńskiem, zob. Schröder, Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte l. c. str. 340.

[2] Delbrück, Mutterrecht bei den Indogermanen l. c. str. 20 i nast.; Schröder, Lehrbuch l. c. str. 65.

[3] Jeżeli mąż zabije męża, to mści brat brata, albo syn ojca, albo ojciec syna albo syn brata, albo syn siostry, Götz, Das russische Recht l. c. I. str. 6.

nie można[1]. Zdaje się być niewątpliwem, że brat tej wdowy, a wuj jej córek bierze udział w tym akcie w charakterze ich opiekuna, pomimo że żyli ich stryjowie, ale opiekę tę mógł on objąć albo na podstawie umowy ze stryjami, jak to się często później działo, albo z tego powodu, że ta wieś była własnością owej wdowy, a nie jej zmarłego męża, gdyż równocześnie w wieku XIII znajdujemy wiadomości, które świadczą, że do opieki krewni w linii męskiej mają pierwszeństwo wobec krewnych linii żeńskiej. Tak znowu w Księdze fundacyjnej klasztoru Henrykowskiego wspomniano, że wuj zapisał testamentem swą posiadłość siostrzeńcowi[2], gdyż ten widocznie nie mógłby po nim dziedziczyć z ustawy, albo, że opiekę nad sierotami obejmuje mąż siostry ich zmarłego ojca, pomimo, że żył jeszcze wówczas ich dziad ze strony macierzystej[3]. Z zapisek sądowych późniejszych, odnoszących się do stanowiska wuja, możemy z drugiej strony zanotować, że wuj zastępuje w sądzie siostrzenicę swą zamężną, aby obronić jej majątek przed wierzycielami męża (r. 1392)[4], że wuj jest opiekunem z wyłączeniem stryja, który występował z pretensyami do majątku pupilów (r. 1399)[5], że wuj czuwa

[1] Kod. dypl. małop. II. nr. 395, r. 1228. Tak samo nie można żadnych twierdzeń opierać na ustępie Statutów Kazimierza W. (Zwód zup. c. XLIII, St. pr. p. p. I. str. 84), gdzie wuj jako opiekun występuje.

[2] Stenzel, Liber fundationis l. c. str. 49 r. 1240.

[3] Ib. str. 71 z połowy w. XIII»: Nicossio defuncto, quidam miles S. qui habebat sororem uterinam eiusdem Nicossii, sibi assumpsit ad instantiam uxoris sue, aliis eciam amicis hoc petentibus diligenter«. Opieka ta widocznie przysługiwała siostrze zmarłego ojca, a na jej życzenie objął ją jej mąż. Że kobiety i później mogły sprawować opiekę, dowodzi zapiska sądowa krakowska z r. 1403, Star. pr. pol. pom. II. nr. 1042, gdzie chodziło o dobra macierzyste. Opiekę tę oddał ojciec ciotce swych dzieci.

[4] Lekszycki, Die ältesten polnischen Grodbücher l. c. II. nr. 154.

[5] Ulanowski, Antiquissimi libri iudiciales terrae Cracoviensis, Star. pr. pol. pom. VIII. nr. 8810.

nad majątkiem macierzystym swoich siostrzeńców, chociaż opiekę sprawuje stryj (r. 1402)[1], lub nawet za życia ich ojca (r. 1405 i 1428)[2], że wreszcie między stryjem a wujem może przyjść do ugody o objęcie opieki, tak że albo jeden, albo drugi może ją sprawować (r. 1398 i 1402)[3]. Z zapisek tych wypływa jedynie, że wuj jest z tytułu bliskiego pokrewieństwa naturalnym opiekunem, gdzie albo chodzi o majątek macierzysty pupilów, lub gdzie ich prawa wchodzą w kolizyę z prawami krewnych linii męskiej; o szczególnem jakiemś jego stanowisku w rodzinie lub o jakichś wyjątkowych prawach nie ma jednak mowy. Tymi tylko względami majątkowej natury należy także tłómaczyć te zapiski, z których dowiadujemy się o wpływie wuja na zawarcie związków małżeńskich córek jego siostry, za życia ich ojca[4], lub stryjów i braci[5]. Że jednak owo stanowisko, jakie w tych czasach zajmował wuj z tytułu bliskiego pokrewieństwa, nie odpowiadało dawnemu poczuciu społeczeństwa, świadczy charakterystyczny spór o opiekę, jaki się toczył w sądzie grodzkim krakowskim przed ówczesnym kasztelanem i starostą krakowskim na podstawie szczególnej delegacyi królewskiej w r. 1479[6]. Chodziło tam o objęcie opieki nad córkami Jana Kąpskiego, które bliższych krewnych z linii ojczystej nie posiadały, i z tego powodu wywiązał się spór między braćmi klejnotnymi Jana Kąpskiego, którzy ze swego ramienia wyznaczyli opiekuna, a bratem ciotecznym zmarłego. Kasztelan mając, wątpliwości, odniósł się z tą sprawą do króla, i wówczas dopiero zapadła decyzya, że ta córka

[1] Star. pr. pol. pom. II. nr. 852.
[2] Ibid. II. nr. 1096 i 2166.
[3] Ibid. II. nr. 232 i 928.
[4] Ibid. II. nr. 2166 r. 1428.
[5] Zapiska sądów konsystorskich poznańskich z r. 1508, Ulanowski, Acta capitulorum nec non iudiciorum eccles., II. Monum. medii aevi T. XVI. nr. 1621.
[6] Star. pr. pol. pomn. II. nr. 4211 i 4212.

Jana Kąpskiego, która jeszcze nie była wydaną, »adiudicata est Stephano... tenenda et conservenda tamquam avunculo«. Pomimo tego jednak, że owego wuja uznano jako bliższego opieki, zastrzeżono przecież klejnotnikom, że w razie wydawania tej pupilki za mąż, ich zgoda również musi być zasięgniętą [1]. Gdyby ten akt pochodził z wieku XI, możnaby bezsprzecznie widzieć w nim walkę rodowego ustroju patryarchalnego z dawnem prawem macierzyńskiem, ponieważ jednak datuje się on z wieku XV, może świadczyć jedynie o tem, że pojęcie pokrewieństwa powoli bardzo i stopniowo przełamywało zasadę agnacyjnego związku dawnej rodziny patryarchalnej, która, podobnie jak u innych ludów aryjskich, także i w Polsce, jak w ogóle u Słowian, była panującą [2].

Jako dowód istniejącego niegdyś matryarchatu czy prawa macierzyńskiego przytacza wreszcie literatura, odnosząca się do stosunków na Rusi, czynny udział matki narzeczonej przy obrzędach weselnych, brata matki t. j. wuja, i brata narzeczonej, podczas kiedy jej ojciec stoi zupełnie na uboczu [3].

[1] Ci bracia herbowi, fratres clenodiales, wstępują tu w braku bliższych agnatów jako przedstawiciele rodu, gentiles.

[2] Podnosimy tu raz jeszcze z naciskiem, co nauka stwierdziła, że w pierwotnym języku aryjskim, z którego wyłoniły się wszystkie języki narodów aryjskich, brak było nazwy dla brata matki, t. j. wuja, gdy przeciwnie istnieje wspólna nazwa dla brata ojca, co jest w oczy bijącym dowodem przeciw przyjmowaniu ustroju macierzyńskiego u ludu aryjskiego, Schrader, Sprachvergleichung und Urgeschichte l. c. II. str. 309 i nast. cf; Delbrück, Die indogermanischen Verwandtschaftsnamen, Abh. d. kön. sächsischen Gesellschaft d. Wiss. T. 25. Phil. hist. kl. T. II. str. 501.

[3] Żmigrodzki, Die Mutter bei den Völkern des arischen Stammes, München 1886, str. 263 i nast., a za nim Volkow, Rites et usages nuptiaux en Ukraine, L'antropologie T. III. 1892 str. 582 i nast. i Ochrymowicz, Znaczenie małorusskich swadebnych obriadow i piesen w istorii ewolucii semii, Etnograficzeskoje obozrienie 1891 ks. XI. str. 44—105.

W ceremoniale weselnym główna rola przypada matce panny młodej, ona przyjmuje swatów, błogosławi córkę, do niej zwracają się śpiewki weselne, ona przyjmuje pochód wracający z kościoła, a więc cały ów ceremoniał, będący odbiciem dawnych obrzędów religijnych, około niej się skupia i ona mu prezyduje jako główna osoba, jako głowa dawnej rodziny matryarchalnej. I brat matki był na weselach również ważną osobą. Wypływa to stąd, że starostę weselnego nazywają na Ukrainie »diadko«, t. j. wujem, gdyż widocznie z czasem objął on rolę wuja, który był w tej rodzinie matryarchalnej kapłanem domowego ogniska[1]. Brat wreszcie narzeczonej targuje się zwykle o cenę za narzeczoną, względnie jej »kosę«, czyli warkocz z panem młodym, i bierze od niego symboliczny okup za nią, a następnie przy obrzędzie rozplata jej włosy.

Wśród ludu polskiego podobne spotykamy zwyczaje, zachowanie się matki przy ślubie córki jest zupełnie analogiczne[2], znajdujemy nawet, i to w XV wieku, przykład, że rzeczywiście jako starosta weselny względnie dziewosłęb występuje wuj panny młodej[3], a rozplatanie jej warkoczy, które jest pozostałością dawnych postrzyżyn, to jest ucinania warkoczy, obrzędu tu i ówdzie wśród ludu naszego jeszcze teraz praktykowanego, również prawidłowo jest czynnością, należącą do najstarszego brata[4]. W Lubel-

[1] Wyraz ów diadko oznacza jednak także urząd na dworze książęcym, równoznaczny z określeniem kormilec, Priesniakow, Kniażoe prawo w dawnoj Rusi, Petersburg 1909, str. 235. Jest to to samo, co nasz »piast«, t. j. maiordomus.

[2] Gloger (Pruski), Obchody weselne Cz. I. Kraków 1868; Żmigrodzki, Lud Polski i Rusi wśród Słowian i Aryów, ks. I, Obrzędy weselne, Kraków 1907.

[3] Ulanowski, Praktyka w sprawach małżeńskich w sądach duchownych dyecezyi krakowskiej w wieku XV, Archiwum Komisyi histor. T. V. nr. 68, r. 1453.

[4] Gloger, Obchody l. c. str. 211—218; Żmigrodzki, Lud l. c. str. 60 i 90.

skiem, nawet obecnie, brat rzeczywiście warkocz siostry ucina[1].

Ponieważ córkami i w ustroju patryarchalnym rodziny przedewszystkiem matka się zajmowała i uczyła je domowego kobiecego gospodarstwa, więc jest zupełnie zrozumiałem, że jej przy wydawaniu córek za mąż w obrzędach weselnych poważna przysługiwała rola, i żadnych więcej wniosków stąd, jak sądzimy, w kierunku istnienia niegdyś odmiennego ustroju rodzinnego wysnuwać nie można. Tak samo, ów przykład, gdzie wuj panny młodej spełnia te czynności, które do dziewosłębów zwykle należały, może być zupełnie odosobnionym i czysto przypadkowym, a owa ruska nazwa starosty weselnego może pochodzić tylko z chęci uczczenia go przez nadanie mu tytułu członka rodziny, skoro przy obrzędzie weselnym wszedł z nią w bliski stosunek. Trudniej już wytłómaczyć funkcyę brata panny młodej, tem bardziej, że ów obrzęd ucinania warkoczy, dawniej czysto rytualny, z czasem, jak później będziemy się starali wykazać, zyskał donioślejsze prawne znaczenie. Gdyby istniał ustrój matryarchalny, to do wuja raczej, a nie do brata funkcya ta należećby powinna. Możnaby się przeto tylko domniemywać, że gdy ojciec wydawał córkę za mąż, wskutek czego ona przechodziła tem samem do innej rodziny, więc brat jej najstarszy, jako przyszła głowa jej dawnego rodu, brał w tym akcie także udział. Wszak przy aktach prawnych, wedle dawnego naszego prawa, ojciec nie sam, lecz ze synami akta takie zawierał, jeżeli one i co do nich miały mieć skutki prawne, co zachodziło zwłaszcza przy pozbyciu rzeczy lub dóbr, jak również przy aktach prawa majątkowego małżeńskiego, n. p. przy zobowiązaniach co do posagu. Dla ilustracyi niech posłuży jedna z rot przysiąg aktów kaliskich z r. 1402: »co jest ślubował

[1] Żmigrodzki, Lud. l. c. str. 109.

Chwalisław z ojcem dziewce za posag dać, to jest zapłacił« [1].

Zestawione tu w odniesieniu do Polski ślady, ktore nauka gdziekolwiek poczytywała jako dowód istniejącego niegdyś matryarchatu lub prawa macierzyńskiego, nie uprawniają nas tedy do wniosku, że wśród narodu polskiego kiedykolwiek istniał matryarchat lub prawo macierzyńskie. Wszystkie one bowiem albo niczego nie dowodzą, albo dadzą się w odmienny sposób wyjaśnić. Możemy więc wobec tego stwierdzić z całą stanowczością, że wśród Polaków ustroju macierzyńskiego, ani prawa macierzyńskiego nie było, i że panującym wyłącznie był ustrój patryarchalny. Nie chcemy przez to rozwiązywać owego zagadnienia ze względu na cały szczep indoeuropejski, gdyż zródła odnoszące się do Słowian zbyt są stosunkowo późne, aby mogły świadczyć o bardzo odległych czasach i o pierwotnym tego szczepu rodzinnym ustroju. To jednak wydaje się pewnem, że jeżeli u szczepu tego, o czem wątpimy, istniał matryarchat lub prawo macierzyńskie, to chyba jeszcze wówczas, zanim się z tego szczepu poszczególne ludy i narody wyodrębniły [2], u Słowian zaś w szczególności ślady tego ustroju tak się zatarły, że je już w czasach historycznych rozeznać trudno. Niewykluczone wreszcie, a nawet dość prawdopodobne może być przy-

[1] Hube, Prawo polskie w XIV wieku, Sądy, ich praktyka i stosunki prawne społeczeństwa w Polsce ku schyłkowi XIV wieku, Warszawa 1886. Dodatki str. 50.

[2] Zapatrywanie to, oparte głównie na badaniach lingwistycznych, zyskuje dziś coraz więcej uznania w nauce. Odbijało się ono też na dyskusyi nad referatem Bernhöfta, dotyczącym starorzymskiego familijnego prawa na zjeździe w Heidelbergu dla porównawczej nauki prawa w r. 1911, por. Verhandlungen der ersten Hauptversammlung der internationalen Vereinigung für vergleichende Rechtswissenschaft und Volkswirtschaftslehre in Berlin zu Heidelberg vom 3 bis 9 September 1911, Berlin 1912, str. 154.

puszczenie, że niektóre ludy aryjskie mogły przejąć pewne ślady zwyczajów wskazujących na prawo macierzyńskie od ludów pierwotnych, zamieszkałych na ziemiach, jakie szczep aryjski zajął jeszcze w czasach przedhistorycznych [1]. Stosunków zaś tych zwłaszcza w odniesieniu do Polaków, dziś odtworzyć nie podobna, nie należy bowiem zapominać, że źródła, jakiemi w ogóle rozporządzamy, czy to w badaniu pierwotnego naszego ustroju rodzinnego, czy pierwotnej prawnej struktury instytucyi małżeństwa, mogą nam dać conajwyżej obraz stanu, istniejącego w X. wieku. Polskę ówczesną zaś nie będzie można żadną miarą porównywać z Germanią z czasów Tacyta, bo znajdowała się już ona w stadyum dość posuniętego rozwoju cywilizacyjnego, i stała na tym stopniu, jeżeli nie można jeszcze powiedzieć kultury, to w każdym razie uobyczajenia społecznego, jaki istniał chociażby u Franków, w cza-

[1] Obok wyżej powołanej literatury zob. także Hirt, Die Indogermanen, Strassburg 1907, T. I. str. 43 i II. str. 417—420. Feist, Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen Berlin 1913, str. 116 i 390 tłómaczy również w ten sposób spotykane tu i ówdzie wśród szczepów aryjskich ślady matryarchatu. Nowsza nauka kwestyonuje w ogóle dawniejsze teorye ewolucyonistyczne na temat pewnych koniecznych u wszystkich ludów szczebli rozwojowych, czy to w kierunku bezładu płciowego, małżeństwa grup, czy rozwoju patryarchatu dopiero po stadyum matryarchatu, Lowie, Primitive society, New York 1920, zob. W. Schmidt, Die Abwendung vom Evolutionismus und die Hinwendung zum Historizismus in der Amerikanistik, Anthropos T. XVI—XVII, 1921—1922 str. 489 i 490; Illustrierte Völkerkunde, herausg. v. Buschan I. l. c. str. 6 i 7 O cechach właściwych ustrojom matryarchalnym i patryarchalnym zob. Die Kultur der Gegenwart III. Abt. V., Anthropologie, Berlin 1923. artykuł Graebner, Ethnologie str. 543—549. Bezład płciowy i małżeństwo grup jest dopiero objawem wtórnym, gdyż pierwotną komórką ustroju społecznego jest rodzina, polegająca u wszystkich rzeczywiście prymitywnych ludów na małżeństwach jednostkowych, zbliżonych do formy monogamii, Ibid. str. 541.

Chlodwiga. Do jego monarchii, monarchia Mieszka I była niewątpliwie bardzo zbliżona, tu i tam u kolebki rozwoju potęgi państwowej stanęło chrześciaństwo, a rozwój późniejszy Polski starał się ową różnicę chronologiczną lat przeszło czterystu coraz szybciej wyrównać. Odbić się to musiało również i w rozwoju naszych instytucyj prawnych, zwłaszcza z zakresu stosunków rodzinnych.

CZĘŚĆ DRUGA.

Zawarcie małżeństwa.

A. Nazwy małżeństwa w języku polskim.

W najdawnieiszem źródle, jakiem rozporządzać możemy w celu zbadania pierwotnej formy zawarcia małżeństwa w Polsce, to jest w języku naszym, spotykamy jako najstarszą nazwę aktu zawarcia małżeństwa wspomniany już na wstępie wyraz »swadźba«, wspólny z wszystkimi innymi językami słowiańskimi[1]. Inne nazwy, jak wesele, ślub, małżeństwo, pochodzą już z czasów późniejszych, muszą być jednak także bliżej rozpatrzone, bo może w nich również kryją się pewne pojęcia, odźwierciadlające wyobrażenia prawne lub ceremonie, towarzyszące zawarciu związku małżeńskiego. Obcym natomiast naszemu językowi jest wyraz »brak«, oznaczający małżeństwo (γάμος) w języku starocerkiewnym i rozpowszechniony w bułgarskim, serbsko-chorwackim i częściowo drogą ksiąg kościelnych na Rusi, chociaż pierwotnie nie był nazwą ludową[2]. Wyraz

[1] Wyodrębnianie się poszczególnych plemion słowiańskich przypada, zdaje się, na czas wędrówek narodów, wiek IV—VI po Chrystusie, zob. Jagić, Die slawischen Sprachen, Die Kultur der Gegenwart T. I. Abt. IX. str. 3. Jedność języka prasłowiańskiego trwała też prawdopodobnie do tego czasu, Vasmer, Untersuchungen über die ältesten Wohnsitze der Slaven, Leipzig 1923, Veröff. d. baltischen u. slavischen Instituts d. Univ. Leipzig nr. 3 str. 1.

[2] Brückner, Wierzenia religijne i stosunki rodzinne, Encyklopedya polska T. IV. Cz. 2 Dz. V. Początki kultury słowiańskiej str. 183.

ten, pokrewny etymologicznie słowu »brać«, oznaczałby pojmowanie za żonę, a wskutek tego w dawniejszej literaturze przytaczano go jako dowód, że pierwotnie zawierano u Słowian małżeństwo przez porwanie[1]. Nowsza nauka tak daleko sięgających wniosków już nie wysnuwa[2], lecz, co więcej, spotykamy się w niej z odmiennem tłómaczeniem tej nazwy. Stwierdzono bowiem, że wyraz ten nawet w języku starocerkiewnym, oznacza nie tylko ceremonię zawarcia małżeństwa, lecz także »ucztę«[3]. Znaczyłby więc ów wyraz to samo, co w starogermańskim: »mahal«, »mâl«, zebranie rodu lub ludu, skąd pochodzą

[1] Miklosich, Die christliche Terminologie der slavischen Sprachen, Denkschr. d. k. Akad. d. W., Phil. hist. Cl. XXIV. 1876 str. 32 i 33.

[2] Berneker, Slavisches etymologisches Wörterbuch I., Heidelberg 1908, str. 81, także Brückner, Encykl. pol. T. IV. cz. 2. dz. V. str. 183.

[3] Sobolewskij, Zur Geschichte der Kulturausdrücke, Archiv. f. slavische Philologie T. 33 (1912) str. 611. Wniosek ten stwierdza co do sąsiedniej Rusi wymownie ustęp z kroniki hipackiej z XIII wieku pod. r. 1187 (6695), gdzie w obrębie kilku wierszy, wyraz brak w tem właśnie znaczeniu został użyty w przeciwstawieniu do wyrazu swadźba oznaczającego zawarcie małżeństwa. »Toje że nedjedlje otda Riuryk dczer swoju Jarosławu za Igorewicza za Swiatosława w Nowgorod siewierskij. Togda że pride Woładimjer iz Połowiec s Konczakownoju i stwory swadbu Igor synowi swojemu i wjincza jego i s djetiatem. Toje że oseny rodysia syn u welikago kniazia Wsewołoda... i byst radost welika w suździalskiej zemlje po wsej. I stwory brak welik Wsewołod«, Ljetopis po ipatskomu spisku, Petersburg 1871, str. 443 i 444. Ów brak, t. j. uczta odbył się z powodu urodzin syna. Nie sprzeciwiają się temu znaczeniu i te ustępy kroniki kijowskiej, w których również ów wyraz został użyty (Mon. Pol. hist. I. str. 539 i 620), owszem ustęp ów o Drewlanach wyraźnie przeciwstawia brak porywaniu kobiet »braczenija u nich nie bywało, jeno porywali dziewice u wody«. W znaczeniu uczty użyty jest ów wyraz w rękopisie XI wieku Pateryka synajskiego, Sreznewskij, Materiały do słowaria drewne russkago jazyka T. I., Petersburg 1893, str. 166.

wyrazy Gemahl, vermählen [1], które niewątpliwie wpłynęły na utworzenie u nas nowych nazw »małżeństwo, małżonek, małżona, małżonka« lub w języku czeskim »manżelstwo« [2]. Wszystkie zaś te wyrazy stwierdzałyby pewien moment prawny, że małżeństwa zawierane bywały publicznie na zebraniu rodu, wśród uczty.

Inny natomiast wyraz, zdaje się prasłowiański, oznaczający zawarcie małżeństwa, dochował się aż do dziś w naszym języku, lecz już w średniowiecznej polszczyźnie, tak jak obecnie, inne posiada znaczenie. Chodzi tu o słowo »posag«, używane zwłaszcza w Polsce, w Czechach i na Rusi. Wyraz »posagati«, «posiagati« lub »posęgati« w zabytkach staroruskiego języka, począwszy od wieku XI, oznacza prawidłowo wyjście za mąż [3]. Spotykamy tam zwroty takie:

[1] Dawniejsza nauka, idąc za Grimmem, tłómaczyła wyraz mahal jako »Gerichtsversammlung«; natomiast Kaufmann w rozprawie Braut und Gemahl (Zeitschrift für deutsche Philologie T. 42, 1910 str. 138 dowodzi, że słowo to oznacza »Sippenversammlung«, placitum.

[2] Wyrazy te były używane zdaje się tylko w językach zachodnio-słowiańskich (Archiv f. slav. Philologie XX. str. 535), o ich pochodzeniu zob. Bernecker II. str. 81, Łoś, Nazwy stopni pokrewieństwa i powinowactwa w dawnej Polsce, Język polski R. II. 1914 str. 2; podobnie Semenović, Ueber małżen — manżel — mandżel — manżen — mażen — malżen — mążen und mązżen, Archiv. f. slav. Philologie VI. str. 26—30, zob. także Korf, Drewlianskij kniaź Mał, Żurnał Ministerstwa narodnago proswieszczenija, Petersburg 1912, str. 332 i nast. Wywody Nehringa, Eine schlesisch polnische Urkunde v. J. 1587, Archiv. f. slav. Phil. V. str. 466 i Kristego, Mleko (ibid. XII. str. 307, który poczytuje wyraz małużena dualis Ehepaar jako słowiańskiego pochodzenia, nie są dla mnie jako niefilologa dość zrozumiałe.

[3] Miklosich, Lexicon paleoslovenico-graeco-latinum str. 632 i Etymologisches Wörterbuch der slavischen Sprachen str. 287 sagatiγαμεῖν; toż samo Sreznewskij, Materiały dla słowaria drewne russkago jazyka po pismennym pamiatkam T. II., Petersburg 1902, str. 1226 i 1285.

»żeniaszczesia i posagajuszcze«[1], »Rut posaże za Booza«[2] »jedynomu mużu jedinu żenu imieti i żenie za odin muż posagati«[3], »posagajuszczich i żeniaszczich bez wolia roditel swoich«[4], lub »żena jaszcze posagnet k dwiema bratoma, da izgnana budet«[5], a dowodzą one wyraźnie, że jak o mężczyźnie mówiono, że się żeni, tak o kobiecie wyrażano się wówczas że posaże, posięga za mąż, lub ku mężowi. Czy ten wyraz rzeczywiście oznaczał w pierwotnym, prasłowiańskim języku to samo, co dziś słowo sięgać, trudno ocenić, ale z innych zwrotów średniowiecznego języka ruskiego, n. p. »czemu ty poganyj Mamaj posiagajesz na russkoju zemlju«[6] możnaby wnosić, że posiadał także szersze znaczenie, obejmujące równocześnie pojęcie dzisiejszego wyrazu »wyprawić się« co i przy małżeństwie mogło mieć zastosowanie (wyprawa). Tak samo w tych dawnych zabytkach językowych używa się rzeczownika »posag« wprost na określenie ślubu: »i poweli jej ustroitysia wo wsiu twar cesarskuju, jakoże w deń posaga jeja«[7], albo »ustremiszasia na posag«[8]. Skoro ów wyraz i w naszym języku się znajduje[9], przypuścić należy, że niegdyś po-

[1] »posagajuszcze«, tłómaczenie z greckiego ἐχγαμίζοντες, Ewangeliarz Ostromirski, Mat. XXIV. 38, rok 1056/7.

[2] Cytat z Pandektów Antoycha z XI wieku, udzielony mi uprzejmie przez prof. Brücknera.

[3] Ipatiewskaja lietopis pod r. 6622 (1114), podobnie pod r. 6496 (988): »za poganayja posięgty.«

[4] Riazańska kormczaja kniga z r. 1284, Sreznewskij l. c. str. 1226.

[5] Efromowskaja kormczaja kn., pisana ok r. 1100, ibid.

[6] Słowo o Zadonszczyni, Sreznewskij l. c. str. 1285.

[7] Lietopis po lawrentiewskomu spisku, Petersburg 1872, str. 285. O strojeniu się panny młodej do ślubu we wszystkie swoje kosztowności u Serbów zob. Hirt, Die Indogermanen str. 442.

[8] Ustjużskaja kormczaja z XIII w., Sreznewskij l. c. str. 1226.

[9] Brückner, Starożytności słowiańskie, Kwartalnik hist. XXXII. 1918 str. 426.

dobne i u nas określał pojęcie, co się jednak w późniejszym rozwoju zmieniło. Powstanie tego wtórnego znaczenia da się z łatwością wytłomaczyć. To, co dziś nazywamy posagiem panny młodej, polegało jeszcze w początku wieku XIII w Polsce, nawet w domach bardzo zamożnych i posiadających dobra ziemskie, na ruchomościach[1], a zwłaszcza kosztownościach, jakie córce wychodzącej za mąż dawano dla ozdoby »pro ornatu«[2]. W tym celu dla dania takiego posagu sprzedawano nawet nieruchomości[3]. W te klejnoty i kosztowności stroiła się panna młoda tak u nas, jak i na Rusi, na swój »posag«[4], i to wszystko, co miała na sobie wówczas, zwała swym posagiem, a to co nadto otrzymała w szatach i bydle, zwała wyprawą, bo z tem ku mężowi się wyprawiała na nowe swe gospodarstwo. Poza tem, ze względu na nasze dawne prawo, innych wniosków, zwłaszcza o formie zawarcia małżeństwa, nie można wysnuwać, chyba że znowu oprzemy się o analogię stosun-

[1] Winiarz, Polskie prawo majątkowe małżeńskie w wiekach średnich, Rozpr. Wydz. hist. filoz. T. 37 str. 160 i 161 i Polskie prawo dziedziczenia kobiet w wiekach średnich, Kwartalnik hist. 1896 str. 776 i 777; Dąbkowski, Prawo prywatne polskie I. str. 388. Później dopiero pojęcie posagu zmieniło się w część spadkową córek. Zob. zapiskę sądu krakowskiego z r. 1374, Star. pr. pol. pomn. VIII. nr. 4: »quod ipsa tradita est cum possag et non habet habere aliquid ad hereditatem«. Wzmianka Thielmara merseburskiego, że miasto Strela stanowiło »dos« córki Bolesława Chrobrego (ks. V. c. 22 Mon. Pol. hist. I. str. 272) rzeczy nie zmienia, bo w domu książęcym mogły dawne zwyczaje ze względów politycznych ulec wcześniej przeobrażeniu, a zresztą jest rzeczą bardzo możliwą, że kronikarz niemiecki użył owego wyrazu łacińskiego dos w znaczeniu w Niemczech przyjętem jako wiano.

[2] W ten sposób »pro ornatu in dotem« wyraża się jeszcze akt wielkopolski z r. 1249 (Kod. dypl. Wielk. WP. I. nr. 278), kiedy już zaczęto dawać córkom w posagu nieruchomości.

[3] »pro comparanda dote suis filiabus vendidit medietatem ville sue«, akt z ziemi sandomierskiej z r. 1228, (Kod. dypl. Małop. II. nr. 395.

[4] Świadczy o tem przytoczony w tekście wyjątek z latopisu lawrentyjskiego; zob. także Leist, Altarisches ius gentium str. 139 i 500.

ków ruskich. Na Rusi bowiem wyraz ten »posag« także inne jeszcze zyskał znaczenie, określano nim mianowicie miejsce, na którem sadzano przy ceremonii ślubnej państwo młodych, lub na którem siadała panna młoda do rozplecin względnie oczepin [1]. Sadzano ją wówczas zwykle na dzieży od chleba, przykrytej skórą lub kożuchem włosem na zewnątrz, a zwyczaju tego odpowiedniki dadzą się odnaleść i u innych ludów aryjskich [2]. Skoro to siedzenie tym samym wyrazem posag, oznaczającym ślub, określano [3], więc niewątpliwie około tego momentu ceremoniału ślubnego skupiały się także istotne zwyczaje prawne, stanowiące o przyjściu do skutku związku małżeńskiego. Owe zwyczaje przyjdzie nam jeszcze zbadać w dalszym ciągu tej pracy, tu zaś tylko stwierdzić możemy, że to powiązanie owych różnych znaczeń tego samego wyrazu świadczy, że się w nim, obok zwykłego znaczenia ślubu czyli wychodzenia za mąż, kryła także pewna treść prawna, odnosząca się do istotnych i koniecznych formalności obrzędu weselnego. W Polsce jednak chyba owo prasłowiańskie, pierwotne znaczenie wyrazu posag, musiało jeszcze w czasach przedhistorycznych się zatracić, bo ani nasz język,

[1] Żmigrodzki, Lud Polski i Rusi str. 144; Siewiński, Opis wesela w Liskach, Lud. T. X. str. 61; Wójcicki, Zarysy domowe, Warszawa 1842, T. I. str. 287; Matusiak, Wiano i posag, str. 38, 47 i 48; wreszcie zestawia te różne zwyczaje Piprek, Slavische Brautwerbung und Hochzeitsgebräuche, Stuttgart 1914, str. 185 i nast.

[2] Schrader, Lexicon der indog. Altertumskunde str. 357; Niederle, Slovanské Starožitnosti, Oddil kulturni I. str. 78.

[3] Brückner, Starożytności słowiańskie, Kwart. hist. l. c. tłómaczy późniejszą zmianę wyrazów posag na posad w ten sposób, że »z na posaži słoworód ludowy informował myluzę posad, na posadzie«. Przykład charakterystycznej odmiany posag w naszej średniowiecznej polszczyźnie znalazłem w rocie przysięgi w zapiskach sądowych sieradzkich z r. 1402, Kalina, Anectoda palaeopolonica, Archiv. f. slav. Phil. VI. str. 206 nr. 42: »na nastczinem posadze, gdze yma dwanaczcze grziwen« i w piotrkowskich Pg. I. f. 6 v. r. 1398 »w posadze«. Notujemy też zwrot »brat mnie posażył« Pg. II. f. 124 v. r. 1417.

ani nasze najdawniejsze źródła dziejowe żadnych śladów wyraźniejszych, któreby o tem dawnem znaczeniu świadczyć mogły, nam nie przekazały [1].

Wyrazy polskie dzisiejsze »wesele«, »ślub«, dla określenia zawarcia małżeństwa pojawiają się dopiero w wieku XV, i to początkowo nie same, bo ich własne znaczenie było odmienne, ale z określeniem, że się do swadźby odnoszą. I tak n. p. w kazaniach gnieźnieńskich z końca XIV wieku czytamy »pisze się nam o weselu swadziebnem« [2] lub w przekładzie Statutów Kazimierza W. Świętosława z Wojcieszyna »swadźbę ślubi, to jest żonę pojmie« [3]. W ciągu wieku XV rozpowszechnia się wyraz ślub coraz więcej [4], i dawną nazwę wypiera; byłoby to wskazówką, że treść prawna ślubu t. j. zobowiązania wzajemnego, coraz więcej przy formie kościelnej na pierwszy plan występowała. Nazwa najdawniejsza »swadźba« tego znaczenia nie posiadała, lecz i w niej tkwiła już pewna treść, właściwa najdawniejszej formie prawnej zawarcia małżeństwa u Słowian, a mianowicie pojęcie »przyswojenia« [5].

[1] Na odwrót wyraz ten posag tylko w Polsce zyskał swe szczególne znaczenie w prawie majątkowem małżeńskiem, i jestto oryginalnością terminologii prawniczej polskiej. W Czechach wyraz ten w tem samem znaczeniu co u nas, pojawia się tylko na Śląsku (Kapras, Eheliches Güterrecht im altböhmischen Landrechte l. c. str. 135); na Rusi zaś tylko tam, gdzie sięgały wpływy polskie. W ogóle w zakresie majątkowego prawa małżeńskiego u Słowian, w dalszym rozwoju, analogie nie są bardzo bliskie.

[2] Nehring, Kazania gnieźnieńskie, Rozpr. Wydz. filol. T. 25 str. 73.

[3] Starod. prawa pol. pomn. I. str. 108.

[4] Starod. prawa pol. pomn. II. nr. 2944, r. 1441: syn ode slubnej maczerze; nr. 4038 r. 1471; bral slub.

[5] Oryginalne są próby wyjaśniania nazwy świadźba w naszych kazaniach średniowiecznych, jak n. p. Piotra z Miłosławia, kaznodziei z połowy XV wieku: secundum exposicionem polonicam nupcie szwaczba exponitur quasi swa doba, nam qui vult uxorem ducere, debet eligere sibi similem swoya doba (szwa doba) ...quia

To znaczenie musi stanowić i dla nas punkt wyjścia przy badaniu pierwotnych form prawnych zawarcia małżeństwa w Polsce, na tle form, właściwych nie tylko innym szczepom słowiańskim, lecz w ogóle narodom indoeuropejskim, do których szczep polski należy. Bo z góry stwierdzić się musi, że przynależność rasowa i szczepowa Polaków na tak prastarej instytucyi, jak małżeństwo, odbija się wyraziście w całym ceremoniale zawierania związków małżeńskich, jak i w szeregu wyobrażeń i przepisów prawnych, w które ta instytucja w prastarem prawie polskim została ujętą. Analogie spotyka się na każdym kroku, zwłaszcza co do rysów charakterystycznych ewolucyi formy zawarcia małżeństwa, a naukowe badania zmierzać muszą głównie do rozpatrzenia materyału źródłowego w kierunku wynalezienia i określenia tych odmiennych szczegółów rozwoju, które były wypływem właściwości narodowych i warunków, wśród jakich pojęcia naszego dawnego prawa się kształtowały.

Tak powszechna instytucya, jaką jest małżeństwo, posiada rysy ogólno-ludzkie także w sposobie zawierania tego związku, lecz ludy indoeuropejskie wytworzyły w odniesieniu do małżeństwa wiele swych odrębnych zwyczajów i zasad prawnych, które znowu u poszczególnych szczepów aryjskich zyskiwały w biegu czasów często

si aliter erit, non erit swa doba sed erit swa niezgoda..; vel eciam dicitur szwaczba, quasi szwa dwa, sui duo, quia illas facultates, quas habet vir, habet et uxor, et e contrario; dicitur eciam swa dwa quantum ad actus carnales, quia nemo vult habere aliquam participem in amore sui uxoris nisi, soli duo swa dwa, vel eciam swadzba dicitur quasi diceris ba swadz (bez szwad)... Brückner, Kazania średniowieczne III. Rozpr. Wydz. filol. T. 25 str. 136 nr. 69; podobne wywody podaje ów autor z innych kazań współczesnych, Ibid. T. 24 str. 51 i 82; polegają one wszystkie prawdopodobnie na wzorze w kazaniach Łukasza z Koźmina z początku wieku XV, Brückner, Literatura religijna w Polsce średniowiecznej I. Warszawa 1902, str. 18 i 19.

bardzo odrębny, właściwy sobie wyraz. Wiadomo, że w Indyach na tle bujnego życia Wschodu wytworzyło się aż ośm względnie nawet dziewięć form zawarcia małżeństwa[1], podczas gdy w dawnym Rzymie cztery różne formy równocześnie były w prawie uznane[2]. Że taka różnorodność form nie powstała od razu, nie ulega wątpliwości. Tworzyły się one stopniowo pod wpływem najrozmaitszych czynników, jak rozwoju kultury w ogóle, wierzeń religijnych i przepisów sakralnych, tudzież stosunków społecznych i ekonomicznych, i ta właśnie różnorodność warunków rozwoju, zwłaszcza po wyodrębnieniu się poszczególnych szczepów czy narodów aryjskich, wpłynąć musiała również i na pewną różnorodność form prawnych, lub na przyznanie tej lub owej formie wybitniejszego, a nieraz odmiennego u różnych ludów znaczenia. Stąd też pochodzi niewątpliwie rozmaitość nazw oznaczających małżeństwo, innych u każdego z ludów aryjskich[3]. Nazwy

[1] Brāhma, — Daiva, — Prājāpatya, — Arṣa, — Gāndarva, — Asura, — Paiśāca, — Rākṣasa — a nadto Svayṃvara vivāha, Jolly, Recht und Sitte, Grundriss der Indo-arischen Philologie und Altertumskunde B. II. Heft 8, Strassburg 1896, str. 49 i nast.; Hillebrandt, Ritual-Literatur, Vedische Opfer und Zauberer, Ibid. B. III. Heft 2, Strassburg 1897, str. 4 i 63 i nast.

[2] Confarreatio, coemptio, usus, obok małżeństwa wolnego i nieformalnego, Bernhöft, Das altrömische Familienrecht vom Standpunkte der vergleichenden Rechtswissenschaft, przyjmuje, że pierwsze trzy formy były prawnemi formami zawarcia małżeństwa wśród patrycyuszów, małżeństwo zaś wolne nieformalne, niepołączone z przejściem żony pod władzę i do rodziny męża, było właściwe plebejuszom przed lex Canuleia, t. j. przed uzyskaniem connubium z patrycyuszami, Verhandlungen der ersten Hauptversammlung der internationalen Vereinigung für vergleichende Rechtswissenschaft und Volkswirtschaftslehre str. 151 i nast.

[3] U Rzymian nuptiae (od nubere), u Greków γάμος (Boisacq, l. c. str. 140: Rapport probable mais peu clair dans le détail, avec skr. jamiḥ frére ou soeur; postved-lat. geminus jumeau, a więc pojęcie analogiczne do słowiańskiej swadźby), u Germanów êwa, êa, ê (lex, vinculem, testamentum, Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer

te tworzyły się zapewne dopiero wówczas, gdy instytucya małżeństwa, pierwotnie tylko obyczajowa, nabierała coraz to więcej cechy instytucyi prawnej, co dopiero po wyodrębnieniu się tych ludów i narodów nastąpiło. Lecz pomimo tego u wszystkich ludów aryjskich dadzą się wyróżnić pewne wspólne sposoby zawierania małżeństwa, które nawet w pewnych okresach rozwojowych mogły obok siebie istnieć, dopokąd dalszy postęp nie doprowadził do zupełnego zaniku formy, niegdyś zwyczajnej lub panującej. Do niedawna przyjmowano w nauce, że u ludów aryjskich, podobnie jak u innych ludów na całej kuli ziemskiej, istniały trzy stadya w rozwoju formy zawarcia małżeństwa, i że dopiero w obrębie tych trzech form wytwarzały się odrębne właściwości aryjskiego obyczaju i prawa ludów aryjskich. Najdawniejszem, właściwem stosunkom pierwotnym, miało być małżeństwo przez porwanie, z którego wskutek postępu uobyczajenia się społeczeństwa i pojawienia się handlu zamiennego wytworzyło

4 wyd. T. I., Leipzig 1899, str. 578). Etymologii staroindyjskich odpowiednich wyrazów nie znam. Uhlenbeck, Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch der altindischen Sprache, Amsterdam 1899, str. 269, wyrazów tych nie rozbiera ani nie tłumaczy. Jak mnie objaśnił prof. Gawroński, wyraz vivāha używany zwykle na oznaczenie małżeństwa, pochodzi od vahati, przywieść, a więc oznaczałby również pewnego rodzaju formę zawarcia małżeństwa. Uhlenbeck str. 369 wywodzi podobnie wyraz vadhus narzeczona, młoda kobieta zamężna, od wyrazu wedh, oznaczającego wieść, przywieść, lecz zaznacza, że wyraz ten określał zarazem przyrzeczenie i etymologicznie zbliża się do wyrazów języków indoeuropejskich, oznaczających zakład. Zachodziłaby więc wątpliwość, czy słowo vadhus oznaczało pierwotnie przywiedzioną, czy przyrzeczoną, t. j. ślubioną. Brak osobnego wyrazu na oznaczenie małżeństwa w językach germańskich tłómaczy nauka niemiecka istotą pragermańskiego małżeństwa »die lediglich Gewaltverhältniss, Herrschaft war, nicht verschieden von den sonstigen Herrschaftsverhältnissen des Familienrechts, insbesondere der väterlichen Gewalt«, Reallexicon der germanischen Altertumskunde h. v. Hoops str. 500.

się małżeństwo przez kupno, z dalszym zaś rozwojem kultury i stosunków ekonomicznych stała się wyłączną formą zawarcia małżeństwa droga umowy formalnej, przez to, że dawne kupno rzeczywiste przemieniło się w symboliczne, lub w wymianę podarków, w wyznaczanie wiana i posagu.

Rozpatrzenie pytania, czy także polska swadźba przez takie stadya rozwojowe przechodziła, i jak się u nas stopniowo urabiały zwyczaje i zasady prawne, określające formę zawarcia małżeństwa w dawnem naszem prawie, będzie właśnie przedmiotem dalszego ciągu tej pracy.

B. Sposób zawarcia małżeństwa.

1. Porwanie.

Wśród pierwotnych sposobów zawarcia małżeństwa, właściwych ludom, stojącym na niskich szczeblach rozwoju kulturalnego, wymienia się zwykle porwanie kobiety jako sposób najdawniejszy i najbardziej pierwotny, a również dość szeroko w nauce nowszej jest rozpowszechnione zdanie, że istniał on także u aryjskich praojców ludów indoeuropejskich, zwłaszcza gdy chodziło o kobiety z innego rodu lub szczepu[1]. Czy była to kiedyś jedyna i wyłączna droga zawarcia tego związku, można wątpić, gdyż argumenty, jakimi nauka to przypuszczenie popiera, nie dość jasno dowodzą tej tezy; stwierdzić jednak należy, że tu i ówdzie wśród ludów aryjskich ów sposób pozyskania żony sięga nawet w czasy historyczne. Porwanie było też jednym z rodzajów zawarcia małżeństwa w Indyach (Rakṣasa), dozwolonych kaście rycerskiej[2], lecz zanikło

[1] Leist, Alt-arisches Ius civile l. c. I. str. 10; Ihering, Vorgeschichte der Indoeuropäer l. c. str. 409 i nast.; Schroeder, Die Hochzeitsbräuche der Esten l. c. str. 15—24.

[2] Jolly, Recht und Sitte l. c. str. 49.

jeszcze w czasach bardzo odległych, a jego ślady pozostały tylko w różnych obrzędach przy ślubie[1]. Pewne jego reminiscencye miały się zachować u Rzymian[2], Greków[3] i Celtów[4], u Germanów zaś nawet w epoce praw ludowych mogło porwanie uzasadnić przyjście do skutku związku małżeńskiego[5], chociaż było już powszechnie potępione. Miało ono wreszcie być prawidłowym sposobem zawarcia małżeństwa na Litwie[6], a wśród Słowian najwięcej po niem dochowało się śladów[7] u Słowian południowych: Bułgarow, Serbów, Czarnogórców, gdzie porywanie żon, »umyczka«, »otmica«, przetrwało aż do czasów naj-

[1] Leist, Alt-arisches Ius gentium l. c. str. 126; Winternitz, Das altindische Hochzeitsrituell, Denkschriften d. k. Akademie d. Wiss. Phil. hist. Classe T. 40 str. 3.

[2] Rossbach, Untersuchungen über die römische Ehe, str. 328 i n.

[3] Dargun, Mutterrecht und Raubehe l. c. str. 99. W Sparcié w czasach historycznych posiadał ten sposób zawarcia małżeństwa czysto symboliczne znaczenie.

[4] Dargun l. c. str. 102; Kohler, Studien über Frauengemeinschaft, Frauenraub und Frauenkauf, Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss. V. str. 363 i nast.

[5] Literatura bardzo bogata z ostatnich lat, zob. Köstler, Die väterliche Ehebewilligung, Kirchenrecht. Abhandlungen T. 51 str. 32—62 i Muntgewalt und Ehebewilligung in ihrem Verhältniss zu einander nach longobardischem und fränkischem Recht, Zeitschr. d. Savigny Stiftung f. Rechtsgeschichte, Germ. Abt. T. 29, str. 78—135, również Hörmann, Quasiaffinität, Innsbruck 1906, T. II. str. 477 i 515 uw. 1 i 520 uw. 3, gdzie podano odnośną literaturę; zob. także Mayer-Homberg, Die fränkischen Volksrechte im Mittelalter I., Weimar 1912, str. 306 i nast. i Lefebvre, Cours de doctorat sur l'hist. du droit matrimonial franç., Introduction generale Paris 1906, 14, Cours i Le lien de mariage, Paris 1913—1923, str. 194.

[6] Łazicki, De Russorum, religione etc. l. c. str. 257: Apud Sudinos, Curonenses, Samogitas et Lituanos nobiles puellae nec ducuntur, sed rapiuntur in matrimonium veteri Lacedemoniorum more.

[7] Dargun l. c. str. 92; Niederle I. 1. str. 70—73, 82 i 83; tamże str. 72 przyp. 3 podana literatura. Że wszystkie ślady owe nie posiadają istotnego znaczenia, zob. Brückner, Starożytności słowiańskie, Kwartalnik hist. XXXII. str. 427.

nowszych[1]. O zwyczaju tym, jako zwykłym niegdyś u Drewlan, Radymiczan, Wętyczów i Siewierzan pisze najdawniejszy latopisiec kijowski w ustępie już na początku tej pracy przytoczonym, wymieniają go też pomiędzy innymi sposobami zawarcia małżeństwa na Rusi pouczenia kanoniczne z XII wieku[2], a i późniejsze relacye z wieku XVI jeszcze o podobnych obyczajach wspominają[3]. Znają go także najdawniejsze źródła czeskie[4], a u Pomorzan, tuż przed przyjęciem chrześciaństwa, opowiadają zapiski misyonarzy o pojmowaniu za małżonki kobiet na wojnie porwanych[5]. Co do Słowian jednak również wątpić można, aby ten sposób zawierania małżeństwa był kiedyś wyłącznym i powszechnym. W czasach historycznych pojawia się on tylko wtedy wyjątkowo na południu, gdy rodzice lub opiekunowie nie chcą starającemu się oddać wybranej, gdy chodziło o oszczędzenie podarków ślubnych, lub jeżeli przyszła para małżeńska należała do dwóch wrogich sobie szczepów[6]. W Polsce zaś najmniej stosunkowo

[1] Krauss, Sitte und Brauch der Südslaven, Wien 1885, str. 245 i nast.; Piprek, Slavische Brautwerbungs- und Hochzeitsgebräuche str. 156 i nast. Bobczew, Narodnoto braczno prawo w juridiczeskite ni posłowici, Sofia 1923, str. 19—21. Ową otmicę słowiańską zestawia z rzymską formą zawarcia małżeństwa przez usus Władymirskij-Budanow, Obzor istorii russkago prawa l. c. str. 412

[2] Russkaja istoriczeska Biblioteka T. VI. wyd 2, str. 367. W pouczeniu arcybiskupa nowogrodzkiego Eliasza Jana z r. 1166 c. 19. Ustawa w. ks. Jarosława na samym wstępie c. 2. potępia umyczkę i okłada surowemi karami, Gołubinskij, Istoria russkoj cerkwi T. I. wyd. 2, str. 630.

[3] Łazicki l. c. str. 241 i nast.; zob. także Dargun l. c. str. 96; Krek, Zur Geschichte russischer Hochzeitsbräuche, Analecta Gracensia, Graz 1893, str. 186 i Piprek l. c. str. 163 i 164.

[4] Kapras, Eheliches Gutterrecht l. c. str. 110 i nast.; Kadlec, O prawie prywatnem zachodnich Słowian l. c. str. 103.

[5] Mon. Pol. hist. II. str. 98, Herbordi Vita Ottonis ep. Bamb. ks. II. c. 28.

[6] Piprek l. c. str. 164.

dochowało się przeżytków zawierania małżeństwa przez porwanie, a źródła dziejowe o niem jako o sposobie przyjętym w społeczeństwie wcale nie wspominają. Te zaś rzekome dowody, jakie nauka nasza wymienia[1], jak pochodzenie wyrazu żona od żonąć, gonić, lub zwyczaj zanoszenia nowopoślubionej przez swatów do domu męża, nie tylko niczego nie dowodzą, lecz owszem na nieporozumieniu polegają. Wyraz słowiański żona, to samo co greckie γυνή lub starogockie »quinô«, zgoła inne posiada znaczenie, bo określa rodzicielkę[2], a wyrazy łacińskie naszych aktów sądowych »uxor portata est«[3], których nie można tłómaczyć zupełnie dosłownie, oznaczają w ogóle przenosiny, tudzież starosłowiański obyczaj przywodzenia żony do domu męża[4]. Również i wyrażenia naszych dawnych aktów: żonę pojąć, a w jednym wypadku nawet: pojmać[5], nie mogą przypominać istniejącego niegdyś porywania, tak jak równoznaczne wyrażenie wziąć kogoś za żonę, lub na odwrót iść za mąż[6]. Zabroniony w usta-

[1] Dąbkowski, Prawo prywatne w polskie l. c. T. I. str. 341.

[2] Zob. Schrader, Reallexicon l. c. str. 557; Uhlenbeck, Kurzgefasstes etym. Wörterbuch der altindischen Sprache l. c. str. 83.

[3] Acta capitulorum nec non iudiciorum eccl. III. nr. 100: swathow, qui feminam portare debuerunt maritatam noviter, r. 1472 na Mazowszu. Obok tej, znanej już w literaturze naszej zapiski, znalazłem jeszcze drugą wcześniejszą w aktach sądowych łęczyckich z r. 1419: unde Nicolai uxor portata est. Teki Pawińskiego IV. cz. II. nr. 3406.

[4] Latopisiec kijowski o Polanach opowiada, że oblubieniec nie chadzał sam po niewiastę, lecz że przyprowadzano mu ją wieczorem. Mon. Pol. hist. I. str. 559, cf. Rus. istor. bibl. T. VI. wyd. 2 l. c. str. 367. c. 19.

[5] Lekszycki l. c. I. nr. 1521 r. 1393: pred tim nisz Hankó poyół; Księgi sądowe brzesko-kujawskie r. 1419: kedi jest poymal szwa szona, Teki Paw. VII. nr. 1169; na odwrót jednak mówiło się również o kobiecie; si maritum duxerit, St. pr. p. p. II. nr. 1616 z r. 1419.

[6] St. pr. p. p. II. nr. 2467 r. 1433 i 2653 r. 1434: doszcza za

wach synodalnych kujawskich w r. 1568 zwyczaj okładania pięściami pana młodego przez obecnych w kościele na uroczystości ślubnej [1], nie da się również powiązać z obyczajem porywania żon, a zresztą wydaje się on obcym, z Zachodu przyniesionym [2]. Poza tem, celem poparcia twierdzenia, że i w Polsce porywanie żon było niegdyś pierwotnym sposobem zawarcia małżeństwa, powołuje się nauka na szereg zwyczajów weselnych, które mają być przeżytkiem czy pozostałością zawierania małżeństw przez porwanie, tudzież na różne okolicznościowe piosnki weselne, gdzie się te zwyczaje również odbijają [3]. Nie są one jednak w ogóle właściwością szczepu polskiego, czy ludów słowiańskich, a przytem po większej części mogą być w zupełnie inny sposób objaśnione lub wytłómaczone. Chodzi tu przedewszystkiem o zwyczaje, naśladujące walkę, jak zbrojny najazd drużyny weselnej na dom panny młodej i zamykanie go przed orszakiem weselnym pana młodego. Niektórzy dopatrują się w tych zwyczajach zamiaru odpędzenia zgiełkiem i szczękiem oręża złych demonów [4], lub poczytują zbrojne występowanie drużyny weselnej jako pozostałość z czasów, kiedy nieraz trzeba było bronić orszaku, wiodącego pannę młodą z jej wyprawą, przed

masz (ad contractum matrimonii). Najdaw. księgi sąd. mazow. III. nr. 147 r. 1434: kedim za Staszka szla.

[1] Statuta synodalia diocesis Wladislaviensis at Pomeraniae ed. Z. Chodyński, Varsoviae 1890, str. 65: Morem autem illum, quo sponsus post initum matrimonium solet pulsari pugnis adstantium prorsus aboleri mandamus.

[2] W Niemczech i Francyi (coups de poings) istniał zwyczaj podobny, zob. Weinhold, Die deutschen Frauen in dem Mittelalter l. c. I. str. 361. Poszturkiwanie pana młodego i dziś jest zwykłem w Poznańskiem, Kolberg, Lud X. str. 255.

[3] Biegeleisen H., Studya nad pieśniaml i obrzędami weselnymi, Wisła VII. str. 325—335 i 494—517.

[4] Reinach, Cultes, Mythes et Religions, L'origine du mariage l. c. str. 117; Samter, Geburt, Hochzeit und Tod str. 26.

rozbójniczymi napadami[1]. Możliwem jest także, że mamy tu do czynienia po prostu z pewnego rodzaju junactwem jako zabawą weselną[2]. Inne wreszcie próby wyjaśnienia tych zwyczajów będziemy mieli sposobność poruszyć w dalszym ciągu pracy, przy omawianiu formalności towarzyszących zawarciu małżeństwa.

W każdym jednak razie zaznaczyć należy, że w miarę postępu kultury, porwanie, jeżeli gdzieś istniało, nie mogło się ostać jako prawidłowy sposób zawiązywania małżeństw, z chwilą zaś przyjęcia chrześciaństwa musiało wszędzie zaniknąć, bo kościół, zgodnie z prawem rzymskiem, porwanie bardzo ostro potępiał, tak w swych ustawach jak i w postanowieniach pokutnych, i wywierał w tym samym kierunku silny wpływ na ustawodawstwa świeckie, stając po stronie władzy ojcowskiej względnie opiekuńczej[3].

Że się wypadki porywania względnie wykradania żon także w Polsce chrześcijańskiej nieraz wydarzały, świadczy legat papieski Jakób, który na synodzie wrocławskim w r. 1248[4] bardzo ostro przeciw temu występuje, ale prawdopodobnie większą tu rolę odgrywała porywczość i zapalność natury polskiej, niż ciągłość tradycyi z czasów przedhistorycznych. W czasach historycznych bowiem było u nas porywanie nie tylko przepisami kościelnymi, lecz i świeckimi surowo wzbronione i karane[5]; nie mogło też pro-

[1] Weinhold l. c. 344.

[2] Źmigrodzki, Lud Polski i Rusi str. 94—101.

[3] Zob. Köstler, D. väterliche Ehebewilligung l. c. str. 58, 62 st.

[4] Raptus virginum in istis partibus frequentius debito, sicut audivimus, attemptetur, Star. pr. p. p. I. str. 358 § 18; Hube, Ant. con. syn. l. c. str. 45 c. 25.

[5] Dąbkowski, Prawo pryw. pol. I. str. 342, cf. Handelsmann, Prawo karne w Statutach Kazimierza W., Warszawa 1909, str. 171 i 172. W czasach najdawniejszych pó przyjęciu chrześciaństwa musiały w tej mierze wpływać silnie przepisy pokutne, jakie z Zachodu do Polski przychodziły.

wadzić żadną miarą do zawarcia ważnego związku małżeńskiego, chybaby w myśl zasad prawa kanonicznego kobieta, wolna od przymusu uwodziciela, zgodziła się sama na zawarcie z nim związku[1]. Lecz i wtedy spotykały porywającego ciężkie kary, a ją bardzo dotkliwe skutki majątkowe, jeżeli rodzina lub opieka na związek taki zgodzić się nie chciała[2]. Że jednak dawniejsze prawo krajowe, jeszcze może nawet w wieku XII, związki takie uważało wprost za nieważne, bez względu na wolę kobiety, świadczyć może zapytanie biskupa krakowskiego Pełki, pochodzące z końca r. 1199 lub początku 1200, wystosowane do papieża Innocentego III: czy będzie ważne małżeństwo, gdy dziewica porwana i do innej dyecezyi przeniesiona, zgodziła się w obliczu kościoła na małżeństwo z tym, który ją porwał[3]. To zapytanie z Polski dało właśnie po-

[1] Statut arcyb. Jakóba Świnki z r. 1285 c. 32, St. pr. p. p. l. str. 387; Hube, Ant. const. syn. str. 177 c. 30. W statutach dyecezyalnych również przeciw porwaniu surowo występowano, zob. n. p. Statuty krakowskie bisk. Nankera z r. 1320 c. 8: raptum arcius fieri prohibite, X. Fijałek, Najstarsze statuty synodalne krakowskie b. Naukera, Kraków 1915, str. 1[illegible].

[2] Dąbkowski, Prawo pryw. pol. l. c. str. 358; zob. nadto Statut zakroczymski z r. 1387, Balzer, Średniowieczne prawa mazowieckiego pomniki, Arch. kom. prawn. V. str. 239—242 i niewiadomego pochodzenia laudum z końca XV wieku, Codex epist saec. XV. T. III. str. 408.

[3] »Utrum si puella rapta et in aliam delata dioecesim in ecclesiae facie consenserit in raptorem, matrimonium huiusmodi legitimum sit habendum«. Pars dec. c. 24 X. de praeb. III. 5. Że się ten ustęp do zapytania biskupa krakowskiego odnosi, świadczy rubryka tego postanowienia papieskiego, które zaginęło, zachowana w Archiwum watykańskiem wraz z innemi rubrykami listów papieskich z regestów z tego czasu, Theiner, Monumenta Slavorum meridionalium str. 49 Innocentii III. a. III. Tekst tego pisma dostał się częściowo do zbioru prawa kanonicznego Grzegorza IX, gdzie go zamieszczono w ułomkach w c. 24 X. III. 5 i c. 7 X. V. 17. Dla tego należałoby inskrypcye nad tymi ustępami przekręcone przez przepisywaczy, poprawić na episcopo Cracoviensi. Że nasz domysł o identy-

wód do sformułowania ogólnej zasady prawa kanonicznego, na której odtąd przeszkoda małżeństwa z porwania polegała, że o ważności małżeństwa rozstrzyga swobodna wola kobiety[1]. Nie można przypuścić, aby ów biskup krakowski, przez papieża Urbana III we Włoszech konsekrowany, nie znał ówczesnego stanu ustawodawstwa kościelnego i naukowych opinij kanonistycznych w odniesieniu do przeszkody porwania. Wprawdzie Gracyan w swym zbiorze z połowy wieku XII wyrażał jeszcze zapatrywanie, że pomiędzy porywającym a porwaną ważne małżeństwo może tylko przyjść do skutku wówczas, gdy porwana zostanie napowrót oddana swemu ojcu, i on na to małżeństwo się zgodzi[2], lecz już teologowie francuscy, tudzież najwybitniejsi kanoniści z drugiej połowy wieku XII, jak Robert z Flammesbury, Bernard z Pawii i Tankred[3] głosili zasadę inną, że ważność małżeństwa między osobami tymi zawisła jedynie od niewymuszonego zezwolenia osoby porwanej. Zarzucili więc punkt widzenia Gracyana, oparty na zasadach dotychczasowego prawa świeckiego, i wprowadzili tem samem do prawa kanonicznego nieznane dotąd rozgraniczenie pojęć porwania i uprowadzenia. Tak samo papież Lucyusz III (1181—1185), zasiadający na stolicy apostolskiej przed przybyciem biskupa Pełki do Włoch na konsekracyę, orzekł z powodu pewnego wypadku, że nie

---

czności tych ustępów z pismem papieskiem, wciągniętem do wspomnianych rubryk, jest trafny, świadczą niektóre dawne rękopisy kompilacyj kanonistycznych poprzedzających Zbiór Grzegorza IX, które posiadały ową pierwotną inskrypcyę, zob. odpowiednie noty w wydaniu Friedberga.

[1] c. 7. X. de rapt. V. 17.

[2] Dictum Gratiani do c. 7 i 11 c. XXXVI. q. 2, zob. także Esmein, Le mariage en droit canonique. Paris 1891, T. I. str. 392 i Freisen, Geschichte des canonischen Eherechts bis zum Verfall der Glossenliteratur 2. wyd., Paderborn 1893, str. 608 i nast.

[3] Frejsen l. c. str. 610 i nast. i Köstler, D. väterliche Ehebewilligung str. 113 i nast.

ma porwania, jeżeli kobieta za swą zgodą, chociaż wbrew woli rodziców została wykradzioną[1]. Jeżeli więc pomimo tego biskup krakowski miał pewne wątpliwości co do ocenienia ważności małżeństwa w razie porwania, to czerpał je widocznie z prawa krajowego, niedopuszczającego do zawarcia ważnego małżeństwa wbrew woli rodzicielskiej lub opiekuńczej. Zapytywał więc, czy wystarczy objaw woli porwanej, w obliczu kościoła wyrażony, aby owe zasady prawa krajowego zasadom kościelnym ustąpiły. W ten sposób tylko zapytanie to stanie się zrozumiałem, ale zarazem musi ono nasunać wniosek, że dawne prawo polskie przed przyjęciem w Polsce chrześciaństwa, nie dopuszczało już małżeństw przez porwanie, gdyż je uważało jako naruszenie władzy rodzicielskiej i opiekuńczej, bez której zgody małżeństwo ważne do skutku przyjść nie mogło[2].

[1] c. 6 X. de rapt. V. 17: iste raptor dici non debet, quum habuerit mulieris assensum.

[2] Właściwe jednak zrozumienie myśli biskupa krakowskiego mógłby mącić zwrot, w jego zapytaniu użyty, wskazujący na moment, że porwana została wywiezioną do innej dyecezyi. Możnaby więc sądzić, że biskup do tej okoliczności przywiązywał pewną wagę, jakoby do momentu, wpływającego na prawne ocenienie wypadku. Taki domysł nie wydaje się nam jednak uzasadnionym, bo trudno odnaleść prawne powody, dla których by wywiezienie w ogóle, a wywiezienie do innej dyecezyi miało być inaczej traktowane. Wprawdzie nasze dyecezye ówczesne schodziły się częściowo z różnemi dzielnicami książęcemi, a więc z odrębnemi jednostkami prawnopublicznemi, tak pod względem ustawodawczym jak administracyjnym, lecz ten fakt nie mógł tu żadną miarą oddziaływać, bo o jakiejś różnicy prawa w odniesieniu do omawianego wypadku trudno mówić, a zresztą biskup sam tego nie podniósł. Papież do momentu tego nie przywiązywał żadnej wagi, i tę część zapytania w swej odpowiedzi zupełnie pominął, dla tego przypuszczamy, że albo biskup przytoczył ów moment dla zaznaczenia, że osoba porwana została przeniesioną do okolic, gdzie żadnego oparcia w członkach swego rodu posiadać nie mogła, albo, co prawdopodobniejsze, że taki właśnie zdarzył się wypadek. To samo zapewne odnosi się i do dalszego szczegółu zapytania, że porwana dała swe zezwolenie in

U pobliskich Polsce wschodnich ludów słowiańskich, jakie po za nami dość daleko w kulturze pozostawały, a zawierały jeszcze w początku XII wieku małżeństwa przez porwanie. był już ten sposób pozyskania żon czystą symboliczną formą. Nie pozostawiają w tej mierze żadnej wątpliwości słowa latopisu kijowskiego w opowieści, że Radymicze, Wętycze i Siewierzanie, schodzili się na igrzyska i pląsy, i tu porywali (umykachą) sobie żony, z któremi się już wprzódy umówili [1]. Musiało więc już wtedy naprzód nastąpić porozumienie na podstawie umowy, a prawdopodobnie i zgody władzy rodzinnej; owo porywanie zaś posiadało tylko znaczenie aktu objęcia kobiety w posiadanie i oderwania jej od dotychczasowego związku rodowego [2].

Jeżeli taki stan rzeczy istniał już wówczas u tych

facie ecclesie. Omawiając tę kwestyę nie można pominąć dziwnej różnicy, jaka zachodzi w przekazanych nam tekstach postanowienia synodalnego arcyb. Jakóba Świnki z r. 1285, odnoszącego się do porwania. W redakcyi, wydanej pod pieczęcią arcyb. Jarosława z r. 1357 początek tego postanowienia c. 32 brzmi: Item si rapta puella fuerit, nisi forte rapi se preceperit, raptori nullatenus copuletur, donec reddatur pristine libertati, St. pr. p. p. I. str. 387. Natomiast w redakcyi rękopisu Załuskich znajduje się w tym ustępie zamiast słówka nisi słówko vel, Hube, Ant. const. l. c. str. 177 c. 30; wreszcie w rękopisie biblioteki Baworowskich opuszczono i nisi i vel. Nasuwa się przeto domysł, że w tekście pierwotnym, zgodnie z prawem krajowem, znajdowało się słówko vel, które Jarosław odpowiednio do prawa kanonicznego poprawił na nisi, a pisarz trzeciego rękopisu, widząc jego niezgodność z prawem kanonicznem, zupełnie pominął.

[1] Mon. Pol. hist. I. str. 559; zob. także Hruszewskij, Geschichte des ukrainischen (ruthenischen) Volkes l. c. I. str. 346.

[2] Jeżeli arcybiskup nowogrodzki Eliasz Jan przewiduje w swem kanonicznem, wyżej wspomnianem pouczeniu możność zawarcia związku kościelnego przez porywającego z kobietą, którą porwał »umczał«, to widocznie ma na myśli albo brankę wojenną, albo wypadek usunięcia przeszkody przez zgodę kobiety i jej władzy rodzicielskiej. O przeszkodzie porwania w prawie kościoła wschodniego zob. Zhishman, Das Eherecht der orientalischen Kirche, Wien 1864, str. 561—578.

ludów, to szczep polski musiał to stadyum rozwojowe przejść znacznie wcześniej, jeszcze zapewne w czasach przedhistorycznych, tem bardziej, że w końcu wieku X, jak zaraz zobaczymy, istniał w Polsce inny sposób zawarcia małżeństwa, wykluczający samowolny zabór kobiety bez zgody osób, pod których władzą ona pozostawała. Przypuszczać więc z wszelką pewnością możemy, że wówczas już w Polsce samo porwanie lub uprowadzenie kobiety nie mogło prowadzić do zawarcia małżeństwa, chyba tak, jak jeszcze później na Pomorzu wedle prawa wojennego, gdy chodziło o brankę w walce zdobytą. Sądzimy więc, że w prawie polskiem potępienie i uchylenie porwania jako sposobu zawarcia małżeństwa, musiało nastąpić jeszcze przed przyjęciem chrześciaństwa i przed powstaniem państwa polskiego, zanim się mógł uwydatnić wpływ kościoła i władzy państwowej, czuwającej nad przestrzeganiem porządku publicznego, a powodem tego było niewątpliwie, tak samo jak i wszędzie indziej na Zachodzie, to zapatrywanie, że porwanie nie tylko narusza porządek publiczny, lecz że także godzi w sposób rażący na prawa rodu, na władzę rodzicielską lub opiekuńczą[1]. Ten ostatni moment zwłaszcza uwydatnił się jaskrawo w całem naszem średniowiecznem ustawodawstwie, skierowanem ku radykalnemu położeniu tamy porywania kobiet[2], był on też

[1] W tym wypadku więc mogło powstać między porywającym a porwaną lub uprowadzoną małżeństwo prawne tylko pod warunkiem, gdy ojciec lub opiekun następnie na ten związek się zgodził. Takie stanowisko zajmowały również dawne zbiory prawa kanonicznego, a Gracyan w c. 8. C. XXXVI. q. 2. powtarza dotyczący przepis, który pojawia się już w wieku X, przyjęty w bardzo rozpowszechnionym zbiorze Regina, Duo libri de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis L. II. c. 106. Prawo kanoniczne ówczesne starało się widocznie pogodzić z zasadami prawa świeckiego, a zarazem w interesie swej własnej dyscypliny ochraniało wówczas prawa rodzicielskie.

[2] Statuty Kazimierza W. Zwód zupełny c. 125 St. pr. p. p. I. str.

niewątpliwie w całym rozwoju najdawniejszego naszego prawa małżeńskiego rozstrzygającym.

Mając to wszystko na względzie, wyrażamy przekonanie, że porwanie w Polsce etnograficznej, bez względu na to, jakie posiadało znaczenie w dziejach zawarcia małżeństwa w epoce praaryjskiej, przed wyodrębnieniem się poszczególnych ludów indoeuropejskich, jako pierwotny i powszechny sposób zawarcia małżeństwa nie może być poczytane. W najdawniejszem prawie polskiem bowiem inny sposób przyjścia do skutku związku małżeńskiego był prawidłowy, a porwanie mogło tylko wyjątkowo prowadzić do rzeczywistego i uznanego małżeństwa, o tyle, o ile w dawnych społeczeństwach stan faktyczny, wytworzony walką lub przemocą, mógł się przemienić w stan prawny czy to dla braku silniejszego odporu władzy publicznej lub związku rodowego, czy to wskutek późniejszego zadośćuczynienia lub okupu, złożonego rodowi obrażonemu [1].

2. Kupno. Darowizna odpłatna.

O ile przy egzogamii małżeństwo przez porwanie mogło być w społeczeństwach pierwotnych naturalne i zrozumiałe, o tyle przy endogamii wśród tego samego plemienia sposób ten żadną miarą utrzymać się nie mógł, i chyba bardzo wyjątkowo dawał powód do powstania ważnego małżeństwa, gdy obrażony ród został odpowiednio prze-

139 i statut zakroczymski Janusza I. z r. 1387, Balzer, l. c. str. 239—242. Kwestya karygodności porwania nie wchodzi w zakres naszej pracy.

[1] Poglądy najnowszej nauki na znaczenie małżeństwa przez porwanie w dziejach rozwoju ludzkości, streszcza wyżej powołane dzieło: Anthropologie, Die Kultur der Gegenwart l. c. str. 541 w zdaniu: Von Formen der Eheschliessung tritt neben der Raubehe, die aber bei Primitivvölkern nie die Regel, stets etwas Irreguläres ist, sehr früh (z. B. in Australien) die Kinderehe und die Entführungsehe auf...

jednany[1]. Gdzie więc rody skupiły się w plemiona i narody, tam musiały równocześnie powstać wśród nich inne sposoby zawarcia małżeństwa, odpowiadające więcej uregulowanym i kulturalniejszym stosunkom, a na ich wytworzenie wpływały najrozmaitsze czynniki sakralnej, społecznej i ekonomicznej natury. Wśród ludów aryjskich różnie się te stosunki kształtowały. W Indyach z czasem, wśród tylu różnorakich form zawarcia małżeństwa, obok przeżytków porwania lub plebejskiej formy kupna żony (Asura vivāha), znalazły miejsce bardzo cywilizowane, a nawet bardzo idealne formy wolnego wyboru małżonka, lub małżeństwa z miłości (svayaṃvara i gāndarva vivāha). I w Rzymie obok formy arystokratycznej przez confarreatio, gdzie przeważały momenty religijne i rytualne, istniała forma, na interesie socyalnym oparta, przez coëmptio, lub względami prawnymi podyktowana, przez usus. Pierwsza z nich powstała niewątpliwie w chwili połączenia się pierwotnych rodów rzymskich około wspólnych ołtarzy związkowych, tamte dopiero, kiedy około tego ośrodka zaczęły się skupiać inne sąsiednie plemiona, tworząc zawiązek przyszłego państwa. Odmienny był rozwój u Germanów. Twardsze warunki życia i obyczaje więcej pierwotne nie wywołały takiego zróżniczkowania form zawarcia małżeństwa, a obok porywania kobiet, przy skupianiu się szczepów, pojawia się tylko jedna forma prawidłowa małżeństwa, drogą kupna. I u Słowian rozwój był podobny; i u nich z chwilą powstania związków szczepowych czy plemiennych da się stwierdzić również jedyny prawny sposób zawarcia małżeństwa, przez kupno[2]. I właśnie ze względu na Polskę jeszcze po-

[1] Amira, Grundriss des germanischen Rechts 3 wyd., Strassburg 1913, str. 178; Heusler, Institutionen des deutschen Privatrechts II. str. 279 i 280.

[2] Krek, Zur Geschichte russischer Hochzeitsbräuche, Analecta Gracensia, Graz 1893, str. 188 dowodzi nawet na podstawie etymologii wyrazu niewiasta, wspólnego wszystkim ludom słowiańskim

gańską zdaje się to wynikać wprost z jednego współczesnego źródła.

Znany i tylokrotnie omawiany opis podróży po krajach słowiańskich żyda arabskiego Ibrahima ibn Jakóba, pochodzący prawdopodobnie z r. 965, a przepisany w r. 1066 przez uczonego araba w Hiszpanii w Kordowie Al Bekri'ego, zawiera właśnie ustęp pierwszorzędnego dla omawianej kwestyi znaczenia. Opowiadając o kraju Mieszka I i o jego drużynie wojennej, utrzymywanej w zupełności kosztem księcia, dodaje autor owego opisu: »Jeśli któremu z tej drużyny urodzi się dziecko, nakazuje mu książę wyznaczyć utrzymanie bez względu na płeć. A gdy dorośnie, jeśli jest płci męskiej, żeni go i płaci za niego ojcu dziewczyny podarek małżeński. Jeżeli jest płci żeńskiej, wydaje za mąż i płaci za męża jej ojcu ów podarek. Podarek małżeński jest u Słowian bardzo znaczny, a ich zwyczaje w tym względzie są podobne do zwyczajów u Berberów. I jeżeli komu urodzą się dwie lub trzy córki, to są przyczyną jego wzbogacenia się, jeżeli zaś urodzi mu się dwóch synów, powoduje to jego zubożenie. [Małżeństwa zawierają się wedle woli króla, a nie wedle własnego wyboru. A król przyjmuje na siebie troskę o ich wydatki i koszta wesela. I jest on jak dobry ojciec dla swoich poddanych«][1].

(nowoprzywiedziona, Neuvermählte), w związku ze wspólnością wyrazu wiano: »dass die Slaven schon zu einer Zeit ihrer territorialen und sprachlichen Solidarität über die Raubehe hinaus waren«. O trudnościach etymologicznego wyjaśnienia słowa nevesta (czy przywiedziona, niewiadoma, czy in novo stans) zob. Archiv für slavische Philologie T. 16 str. 404—407, T. 24 str. 220, 227—229 i T. 28 str. 456. Twierdzenie, jakie wypowiedział Turner, Slavisches Familienrecht, Strassburg 1874, str. 16, 17, że u Słowian nie było sposobu zawierania małżeństw drogą kupna, lecz tylko na popstawie wzajemnej zgody, niczem nie zostało poparte.

[1] Wedle tłómaczenia Westberga, Ibrâhîms-ibn-Iakûbs Reisebericht über die Slavenlande aus dem Jahre 965, Zapiski imperator-

Autor podróżował sam po krajach słowiańskich i opis jego, jak już nauka stwierdziła, zasługuje na wiarę. Musimy się więc liczyć poważnie z treścią przytoczonego ustępu, chociażby on na pozór niezupełnie się zgadzał z innemi późniejszemi wiadomościami o niektórych pogańskich jeszcze szczepach słowiańskich[1]. O istnieniu niegdyś w Polsce określonego przez Ibrahima sposobu zawarcia małżeństwa świadczą liczne ślady, zachowane do dziś wśród zwyczajów ludowych przy obrzędach ślubnych. Motyw sprzedaży panny młodej powtarza się aż nazbyt często w śpiewkach weselnych i przewija się wszędzie w całym obrzędzie, znajdując swój wyraz zwłaszcza przy sprzedaży warkocza dziewczyny, przy kupnie jej wianka, lub różdżki weselnej, a wreszcie w przechowanym tu i ówdzie jeszcze zwyczaju

skoj Akademii nauk po istor. filolog. otdjeleniu T. III. str. 55. Zdanie ujęte w nawias, opuszczone u Al'Bekri'ego, podaje Kazwini.

[1] Mamy tu na myśli brak wszelkich wiadomości o zawieraniu małżeństw przez kupno u Słowian zachodnich, a zwłaszcza u Pomorzan. Nie wspomina o tem ani Helmold, ani Adam bremeński, a co więcej, autorowie Żywotów apostoła Pomorza Ottona bamberskiego wyraźnie przytaczają jego postanowienia, potępiające rozpowszechniony tam wyżej wspomniany zwyczaj zabijania nowonarodzonych dzieci płci żeńskiej. Zwyczaj ów niewątpliwie pewny, trudnoby wobec opisu Ibrahima wytłómaczyć. Możnaby chyba przyjąć, że u Pomorzan już znacznie dawniej forma zawarcia małżeństwa przez kupno zanikła, trudno bowiem przypuścić, aby przez zabijanie nowonarodzonych później córek starano się podnieść cenę żyjących. Co do Rusi pogańskiej opowiada tylko obce chociaż pobliskie, ale późniejsze źródło (Saxo Grammaticus, Gesta Danorum ed. Holder, Strassburg 1886 str. 156) o mitycznym królu duńskim Frotonie, że podbiwszy raz Rusinów wprowadził u nich małżeństwa przez kupno, postanawiając »ne quis uxorem nisi empticiam duceret«, gdyż »venalia siquidem connubia plus stabilitatis habitura censebat«. O tym sposobie zawarcia małżeństwa w Czechach zob. Kapras, Eheliches Güterrecht l. c. str. 112. Na Rusi Władymirskij-Budanow, Obzor istorii russkago prawa wyd. 6 str. 412, w Bułgaryi Bobczew, Istoria na starobłgarskoto prawo, Sofia 1910, str. 518 i Narodnoto braczno prawo l. c.

targu na żony[1]. Nie mogą to być stanowczo naleciałości późniejsze, gdyż po przyjęciu chrześciaństwa w Polsce brakłoby już odpowiedniego tła do ich powstania, widocznie więc mamy tu do czynienia z pozostałościami i echem dalekiej przeszłości, kiedy charakter kupna nadawał właściwy ton obrzędom weselnym.

Najsilniejszy jednak dowód istnienia tej formy przechował się w różnych językach słowiańskich a także i w języku polskim, w wyrazie »wiano«, oznaczającym zaopatrzenie żony ze strony męża, w którym nauka już od dawna widzi pierwotną cenę kupna żony[2]. Wyraz ten dość bliski słowu greckiemu ἕδνον, ἔεδνον, określającemu dary weselne narzeczonego dla ojca narzeczonej, jeszcze więcej wykazuje podobieństwa do wyrazów germańskich: wittemon u Burgundów, wideme u Alamanów, wetma u Fryzów, weotuma u Anglosasów, wittum u Franków, których używano stale na określenie ceny ślubnej »pretium nuptiale«[3], a etymologicznie pochodzi od wyrazu »wienić«,

[1] Żmigrodzki, Lud Polski i Rusi str. 90 i nast.; Kolberg, Lud I. str. 43 i 70, III. 259, 276 i 300, 304, X. 233, 255, 265, XI. 95, 168, 187, 206, XVI, 167, 220, 224, XX. 161, XXIII. 131; Wisła, IV. 95, IX. 225, XVI. 314, Lud II. 264—266 i 339, XIV. 256 i t. d. O targu na żony na Rusi zob. Volkov, Rites et usages nuptiaux en Ukraïne, L'Antropologie T. III. 1892 str. 574: marché aux jeunes filles; zresztą ślady kupna w obrzędach weselnych u Słowian zestawia Piprek l. c. str. 151—154.

[2] Kadlec, O prawie prywatnem zachodnich Słowian, Początki kultury słowiańskiej, Encyklopedya polska T. IV. Cz. 2. Dz. V. str. 104 i Brückner, Starożytności słowiańskie, Kwartalnik hist. XXII. str. 425.

[3] O pochodzeniu tych wyrazów zob. Uhlenbeck, Kurzgefasstes ethymologisches Wörterbuch der altindischen Sprache str. 279, tudzież Reallexikon der germanischen Altertumskunde l. c. v. Hoops I. str. 512 § 18, nadto Schroeder, Geschichte des eheligen Güterrechts in Deutschland I., Stetin Danzig Elbing 1863, str. 46, który równocześnie wywodzi, że wyrazy te niegdyś w pierwszym rzędzie oznaczały cenę okupu za naruszenie prawa opieki, mundium, co przy porwaniu miało miejsce, str. 11.

oznaczającego sprzedaż, to samo co łacińskie »vendere«[1]. Należałoby więc przypuszczać, że słowiańskie »wieno« (вѣно) analogiczne posiadało znaczenie pierwotne jako cena sprzedażna kobiety, nie jest jednak pewnem, czy polskie wiano, po wyodrębnieniu się plemion polskich z reszty Słowiańszczyzny, tak samo je jeszcze zachowało. Zwrócić bowiem należy uwagę na to, że i ze względu na prawo starogreckie zachodzą wątpliwości, czy ἔδνον jest rzeczywiście ceną kupna narzeczonej, czy tylko rodzajem daru wzajemnego za oddanie kobiety[2], a tak samo co do prawa germańskiego zachodzi również możliwość, że powyższe wyrazy oznaczały nie cenę za kobietę, ale cenę za przeniesienie władzy nad nią (mundium) na męża[3], a nawet podniesiono w nowszych czasach zdanie, że podobnie, jak co do prawa starogreckiego, i prawo starogermańskie nie znało małżeństwa przez kupno, ale że treścią tego aktu prawnego był rodzaj darowizny kobiety (Gabe, Vergabung)[4], pociągającej za sobą obowiązkowo wzajemny dar męża, w prawie pierwotnem bowiem nie było darowizn nieodpłatnych, jeżeli miały być nieodwołalne[5]. Jeżelibyśmy nawet wobec tych

[1] Brückner, Wierzenia religijne i stosunki rodzinne, Encyklopedya polska IV. 2. Początki kultury słowiańskiej str. 184.

[2] Hruza, Beiträge zur Geschichte des griechischen und römischen Familienrechts I. Die Ehebegründung nach attischem Recht, Erlangen und Leipzig 1892, str. 11 i nast. i Beauchet, Histoire du droit privé de la République Athénienne I., Paris 1897, str. 115 i nast.

[3] Stobbe, Handbuch des deutschen Privatrechts 3 wyd. IV. Berlin 1900, str. 14; natomiast Heusler, Institutionen des deutschen Privatrechts II. str. 280, twierdzi, że cena ta powstała z kary za porwanie (Raubbusse).

[4] Amira, Nordgermanisches Obligationenrecht I. str. 533 i nast. tudzież tegoż Grundriss des germanischen Rechts 3 wyd. str. 178 i 179.

[5] U Celtów spotyka się także formę kupna, a cena nazywała się coibche (może to samo co coemptio), która w postaci osłabionej pojawia się już we formie podarku porannego, D'Arbois de Jubainville, Cours de littérature celtique T. VII. Études sur le droit celtique I., Paris 1895, str. 230 i 244 i Kohler, Das Recht der Kelten, Zeit-

wszystkich wątpliwości stanęli na stanowisku, że owe różne konstrukcye prawne nie wykluczają się wzajemnie chronologicznie lub terytoryalnie, bo pierwotne kupno żony mogło się z czasem przetworzyć albo w nabycie władzy nad nią, albo w darowiznę remuneratoryjną, to jednak w każdym razie ze względu na pierwotne prawo polskie będziemy musieli starać się oznaczyć, na jakiem stanowisku ono w obec tych różnych konstrukcyj pozostawało.

Z wiadomości Ibrahima wypływa jednak, że ówczesne obyczaje słowiańskie przedstawiały mu się w tym względzie odmiennie od tego, co widział gdzieindziej, a po analogie musiał sięgać aż do Berberów, gdzie żony kupowano [1]. To wszystko mogłoby nasuwać wniosek, że u Słowian istniało wtedy rzeczywiste kupno kobiety, niespotykane u innych ludów zachodnich Europy, a także różniące się od podobnej formy, istniejącej u innych ludów wschodnich, znanych autorowi opisu. Przypuszczać bowiem musimy, że patrzył się na stosunki krajów, po których podróżował, pod kątem widzenia stosunków, wśród których wzrósł lub się wychował i kształcił. Wchodziłoby więc w rachubę tak prawo żydowskie ówczesne, jak i obyczaj prawny w świecie Islamu U żydów istniało pierwotnie kupno żony,

schrift f. vergl. Rechtswissenschaft T. 23, 1910 str. 224, 238 i 242. O istnieniu w Galii celtyckiej rodzaju donatio ante nuptias zob. Meynial, Le mariage après les invasions, Nouv. Revue hist. de droit franç. et étr. I. T. 21 str. 135.

[1] Ten sposób zawierania związków małżeńskich jeszcze dziś u Berberów istnieje, Co do berberyjskiego szczepu Kabylów zob. Hanoteau et Letourneaux, La Kabylie et les coutumes Kabyles T. II., Paris 1872, str. 148—154, także Quedenfeldt, Eintheilung und Verbreitung der Berberbevölkerung in Marokko, Zeitschr. f. Ethnologie T. 20 str. 194. Cena kupna żony nazywa się tam thâmamth. Kupno takie istnieje także u innych szczepów berberyjskich, zob. Traeger, Die Troglodyten des Matmata, Zeitschr. f. Ethnologie T. 38 str. 111. Wiele przykładów z obyczajów północnej Afryki podaje wydawnictwo Sitte und Recht in Nordafrika, Zeitschr. v. vergl. Rechtwiss. T. 40 Ergänzungsband 1923.

lecz po powrocie z niewoli babilońskiej dawna cena kupna zmieniła się już w rodzaj zaopatrzenia żony (Ketuba, Kessuba), którego ona mogła się domagać po rozwiązaniu małżeństwa, czy to od męża, czy ewentualnie od jego spadkobierców. Istota prawna tej instytucyi była zbliżoną do donatio propter nuptias[1]. U Arabów także istniało niegdyś kupno kobiety, lecz wedle przepisów Koranu dawna cena kupna »mahr« (hebr. môhar) »mehr« lub »sedak« także zmieniła swój pierwotny charakter, chociaż w literaturze naukowej istnieją pod tym względem zdania rozmaite: już to że przemieniła się w rodzaj podarku porannego, lecz odpowiadała i nadal w zupełności cenie kupna i podlegała tym samym warunkom, tak co do samego zobowiązania, jak i żądania spłaty[2], już to że przekształciła się w rodzaj daru honorowego dla kobiety[3]. Spotykamy wreszcie w nowszej literaturze także zapatrywanie, że cena ta zamieniła się również w rodzaj donatio propter nuptias[4]. Zapatrywanie to popiera w znacznej mierze fakt, że w prawie Islamu tę cenę czy podarek składało się nie ojcu kobiety, jak przy kupnie, lecz jej samej. Jeżeli na tej pod-

[1] Mayer, Die Rechte der Israeliten, Athener und Römer, Leipzig 1866, t. II. str. 349 i nast.; Tschernowitz, Dotalsystem nach der mosaisch talmudischen Gesetzgebung, Zeitschr. v. vergl. Rechtsw. T. 29 1913 str. 451 i 452.

[2] Tornauw, Das Moslemische Recht, Leipzig 1855, str. 74 jako Morgengabe, lecz »entspricht völlig dem Kaufpreise und unterliegt demselben obligatorischen und redhibitorischen Hauptbedingungen«.

[3] Sachau, Muhammedanisches Recht nach schafiitischer Lehre, Stuttgart und Berlin 1897, str. 34. Zauważyć jednak należy, że wedle nauki wybitnego prawnika z XII wieku Abû Sugû kontrakt małżeński był ważny, chociaż w nim nie ustalono owego daru małżeńskiego. Wedle nauki Malekitów ustanowienie owej ceny »mahr« było koniecznym warunkiem małżeństwa. Kohler, Neue Beiträge zum Islamrecht, Zeitschr. f. vergl. Rechtsw. XII. 1897 str. 9.

[4] Dimitroff, Die Stellung der Frauen nach mohammedanisch-hanafitischen Rechte, Zeitsch. f. vergl. Rechtsw. T. 24, 1910 str. 11, 32 i nast.

stawie zechcemy zbadać opis Ibrahima, to możemy łatwo znaleść różnicę między tem co on widział gdzieindziej, a między stosunkami, panującymi wśród Słowian czy w Polsce. Wszędzie na Zachodzie Europy w wieku X już dawne kupno żony w swych pierwotnych formach nie istniało, a dawną cenę, płaconą przed oddaniem kobiety, zastępowała opłata drobnej symbolicznej kwoty, sama zaś dawna cena zmieniła swój charakter i przypadła żonie pod formą różnych instytucyi z dziedziny majątkowego prawa małżeńskiego[1]. Tymczasem w Polsce, jak Ibrahim wyraźnie podaje, ów podarek swadziebny wynosił bardzo znaczną sumę pieniędzy, lub w ogóle wielką przedstawiał wartość, i był dawany nie żonie, ale jej ojcu, który go zatrzymywał dla siebie. Mielibyśmy tu więc chyba do czynienia z rzeczywistem kupnem żony w jego pierwotnej postaci, czego już nie było w żadnym kraju, którego stosunki Ibrahim znał, z wyjątkiem u Berberów.

Do takich wniosków doprowadzać by mogło ścisłe logiczne rozumowanie naukowe; nie możemy jednak pomimo tego uważać ich za zupełnie pewne, bo oparte są one na podstawie opowieści egzotycznego podróżnika. Mógł on niejedno widzieć opacznie, czego przedtem nie znał, albo nierozumieć dobrze tego, co słyszał, lub wreszcie to, co się do drużyny księcia odnosiło, generalizował jako instytucyę ogólnosłowiańską, a zwłaszcza pewne wątpliwości nasuwa nam data podróży Ibrahima, tak bliska przyjęciu chrześciaństwa w Polsce. Przypuszczać bowiem by należało, że skoro wtedy istniało już potężne państwo polskie, więc i postęp kultury w kraju musiał być znaczniejszy, wobec czego dawna barbarzyńska forma kupna

[1] Jaką drogą to się stać mogło, wyjaśnia Sohm, Das Recht der Eheschliessung aus dem deutschen und canonischen Recht geschichtlich entwickelt, Weimar 1875, str. 29—34. O znaczeniu owej drobnej kwoty Val de Liévre, Launegild und Wadia, Innsbruck 1877, str. 278.

żony, nie mogła się chyba w całej swej brutalnej pierwotności utrzymywać. Nie rozporządzając źródłami bezpośredniemi [1], musimy w celu rozjaśnienia tego pytania rozglądnąć się jeszcze za stosunkami analogicznymi w pobliżu Polski.

Wprawdzie w najdawniejszych pomnikach prawa, ani w aktach prawnych czy to na Pomorzu, czy w Czechach [2]

[1] Dąbkowski, Prawo prywatne polskie I. str 344 dopatruje się pewnych śladów małżeństwa zawieranego drogą kupna w sposobie wyrażania się zapisek sądowych, które określają niekiedy małżeństwo mianem resignatio. Wypływać to ma z zapiski sądu przemyskiego z r. 1440, Akta grodz. i ziem. XIII. nr. 1385. Zapiska ta pozostaje w ścisłym związku z zapiską poprzedzającą, i dla tego zestawiamy obie razem: nr. 1384 Ivan et Zanko et filiaster Wasyl de Bolestrashicze Petrus et filiastri germani desponsaverunt Margaretham filiam Steczkonis de Bolestraschicze in uxorem filio Fridrich de Jaczmirz gladiferi Zanocensis; nr. 1385: Petrus de Prochnik per ministerialem arestavit predictam resignacionem dicens quia Margaretha predicta ancilla annos non habet, sed (violenter przekreślone) est tradita et traditur pro viro. Et domini ad colloquium dederunt. Zachodził tu widocznie spór między opiekunami co do wydania za mąż sieroty i jeden z nich starał się do tego nie dopuścić, przyznać jednak należy, że wyraz resignatio został tu użyty równoznacznie z desponsatio, względnie z traditio pro viro. Wyraz ów prawidłowo oznacza zdanie rzeczy kontraktem odstąpionej czy pozbytej, a jakkolwiek z pewnością pisarz zapiski nie miał tu na myśli zdania przy kupnie, niemniej jednak odnosimy wrażenie, że w języku naszym mogły się przechować ślady faktu, że zdanie w małżeństwo niewiasty, było kiedyś aktem analogicznym i prawniczo równoznacznym ze zdaniem rzeczy sprzedanej. Chociaż zapiski te odnoszą się do ziem ruskich i częściowo do ludności ruskiej, to potwierdzenie owego spostrzeżenia znajdujemy i w kazaniach gnieźnieńskich z końca wieku XIV, gdzie w glosach polskich do kazań łacińskich zwrot »que est tali sponso capulata« przetłumaczono »chos jest sdana za tego oblubienicza«. Rozpr. Wydz. filol. T. 25 str. 74, podobnie Ibid. T. 24, str. 69: desponsata zdana.

[2] Na udowodnienie istniejącego w Czechach jeszcze w XI wieku kupna żon przytacza się ustęp z kroniki Koźmy pod r. 1029 (Ks. I. c. 40) opowiadający, że ks. Brzetysław chcąc pojąć Judytę za żonę,

lub na Rusi[1] nie posiadamy żadnych wyraźniejszych śladów tej formy, lecz u sąsiednich ludów północnych u Prusaków i Litwinów, znajdujemy o niej pewniejsze wiadomości. Forma kupna, i to w zupełnie surowej postaci kupna kobiety, istniała wśród Prusaków, a legat papieski Jakób, późniejszy papież Urban IV, po odprawieniu legacyi w Polsce, starał się skłonić owo plemię w ugodzie krystborskiej z r. 1249 do stanowczego porzucenia zwyczaju kupna żon[2]. Także w piśmie papieskiem z tego mniej więcej czasu, odnoszącem się prawdopodobnie do Litwinów, forma ta stanowczo została potępioną[3]. O tego ro-

namyślał się, czy ma ją porwać, »an dotalibus connubia paret. Sed maluit viriliter agere, quam supplicando colla submittere«. Jeżeli zważymy, że ustęp ten pisał kronikarz w początku XII wieku, trudno przypuścić, aby tu była mowa o kupnie żony, widocznie bowiem Koźma miał na myśli, jak z tonu całego ustępu wypływa, ewentualność starania się o żonę tak, jak to wówczas w Niemczech, skąd ona pochodziła, było we zwyczaju.

[1] W postanowieniach Prawdy ruskiej nie ma już żadnego śladu zawierania małżeństwa przez kupno, owszem artykuły 123 i 124 pierwszej redakcyi liczą się z odrębnością majątkową żony, rozróżniając jej własny majątek, i to, co otrzymała od mężą »czto na niu muż wzłożit«, Goetz, Das russische Recht T. I., Stuttgart 1910. Tak samo i później w. r. 1166 arcybiskup nowogrodzki Eliasz Jan, wyliczając różne sposoby zawarcia małżeństw na Rusi (c. 19), o kupnie żony nigdzie nie wspomina, Russk. istor. Bibl. T. VI. wyd. 1. str. 367. Wiadomość, jaką podał Saxo Grammaticus, Gestą Danorum ed. Holder str. 156, że król duński wprowadził kupno żon na Rusi, nie da się stwierdzić.

[2] »Promiserunt eciam, quod nullus eorum de cetero filiam suam vendet alicui matrimonio copulandam, et quod nullus uxorem filio suo emet vel sibi«, Philippi, Preussisches Urkundenbuch I. nr. 218.

[3] »Filias quoque vestras nuptui christianis sine aliqua emptione tradatis, cum indecens sit, ut libera mulier quasi ancilla viro vendatur in coniugem«, Ibid. nr. 13. Wydawca oznaczył datę tego pisma, wyjętego z niedrukowanego formularza Marina de Ebulo na lata 1216—1217, sądzę jednak, że data ta musi być późniejszą, gdyż, o ile mogłem się przekonać ów, formularz nie zawiera wcześniejszych

dzaju bowiem stosunkach w dawnej Litwie przechowały się również wiadomości, i znamy nawet nazwę używaną na Żmudzi na oznaczenie ceny kupna żony: »krieno«[1]. Że chodziło tu również wprost o kupno kobiety, świadczą także stosunki późniejsze na Żmudzi, po przyjęciu chrześciaństwa przez Żmudzinów, gdyż tą samą nazwą »chren« okreslano opłatę małżeńską, składaną panom przez ludność wiejską[2]. Niewątpliwie niegdyś pan w swojej włości, a może także książe w kraju, pobierali tę opłatę, jako część ceny kupna kobiety, tak jak przy innych aktach kupna i sprzedaży od zapłaconej ceny za rzecz kupioną. Że coś podobnego mogło istnieć w Słowiańszczyźnie pobliskiej, wskazuje pismo papieża Grzegorza IX z r. 1239, potępiające zwyczaj, istniejący na ówczesnej słowiańskiej Rugii, że wierzyciel nie zadawalał się pobieraniem umówionego z dłużnikiem procentu, lecz nadto, gdy dłużnik miał wydać swą córkę za mąż, miał prawo żądać od niego opłaty w wysokości 5 solidów, i to pod rygorem niedozwolenia na zawarcie tego związku. Podobnie musiał się dłużnik opłacać wierzycielowi, gdy sprzedawał jakieś zwierzę domowe[3].

pism papieskich przed pontyfikatem Grzegorza IX, zajmuje się zaś sprawami Litwy, coby do czasów Mendoga odnieść należało.

[1] Michalonis Lituani, De moribus Tartarorum Lituanorum et Moschorum fragmina X., Basileae 1615, str. 28: Mercandarum sponsarum morem qui est apud Tartaros, patet fuisse etiam apud Israelitas Genes. 29 et. 1. Reg. 18. quemadmodum et in nostra olim gente solvebatur parentibus pro sponsis pretium, quod Krieno a Samogitis vocatur.

[2] Akty izdaw. wilens. archeogr. Komiss. XIV. str. 256. Zob. także rozprawę moją Z dziejów prawa małżeńskiego w Polsce, Zezwolenie panującego lub panów na małżeństwa poddanych i świeckie opłaty małżeńskie, Księga pam. ku czci B. Orzechowicza I. str. 28.

[3] »nec hoc contentus a debitore pro filia sua, quam nuptiis tradere forte voluerit, quinque solidos recipit, alioquin ei tradere ipsam filiam nuptiis non licebit. Simili quoque modo, pro quolibet animali, quod debitor ipse vendiderit, certam creditori persolvet

Poczytywano więc widocznie córki jako rzecz wartościową, którą korzystnie pozbyć było można, zaczem wierzyciel zastrzegał sobie udział w tym zysku czy interesie majątkowym. A owa opłata 5 solidów była jakimś procentem od ceny sprzedaży kobiety, wynoszącej zapewne stałą jakąś kwotę. W świetle tych przykładów, nabiera też większego znaczenia fakt, że i na Rusi jeszcze w wieku XII spotykamy opłatę na rzecz księcia zwaną »wieno«, a wymienioną razem z opłatą ogólną od sprzedaży [1]. Nasuwa się przeto wniosek, że ta opłata niegdyś była także na Rusi jakąś cząstką ceny za kobietę, oddaną w zamęście, i jak na Żmudzi, tak i tu taką samą posiadała nazwę, jaką oznaczano cenę sprzedażną, t. j. wiano.

W Polsce nie dochowały się żadne ślady podobnych opłat [2], lecz pomimo tego przypuszczaćby można, że nasze

pecunie quantitatem«, Hasselbach et Kosegarten, Codex diplomaticus Pomeraniae I. nr. 276, str. 591.

[1] Hramota ks. Mścisława i syna jego Wsewołoda dla monasteru jurjewskiego w Nowogrodzie z r. 1130: Poweljeł jesm sinowi swojemu Wsewołodu otdati Bujcie światomu Georgiowi s daniju i s wierami (kara za zabójstwo) i s prodażami daże i weno, Izwiestia imper. Akademii nauk po otdieleniu russkago jazyka i słowesnosti T. VIII, str. 339. Czy na tym dokumencie opiera się uwaga Miklosicha w jego Etymol. Wörterbuch str. 389, przy słowie wieno: russisch Abgabe an den Herrn für eine hörige Braut, nie mogłem stwierdzić. Wyraz »weno« w dokumencie jest dopisany u góry wiersza.

[2] W wyżej powołanej mej pracy Z dziejów prawa małżeńskiego w Polsce, istnienia podobnych opłat wśród ludności nie dało się żadną miarą wykazać. W ruskich ziemiach Rzeczypospolitej, gdzie takie opłaty istniały, składały strony także pewien podarunek dla zastępców gospodarczych pana, zwany pokłon (l. c. str. 16). Słowo to w Polsce oznaczało z reguły pewną opłatę, uiszczaną przez poddanego, który chce opuścić dotychczasowego pana i przenieść się gdzieindziej; znają ją już źródła XIII. w. (Przywilej krzyżacki dla rycerstwa polskiego w ziemiach Zakonu z r. 1278, Preuss. Urkundenb. l. c. T. II. nr. 366: Ouch zo vorlie wir den vorgenanten ritthern das sy ihrer undirsassen poclon nemen mogen), także r. 1391 Lekszycki, Die ältesten grosspoln. Grodbücher I. nr. 1019, r. 1419,

wiano taki sam posiadało charakter, i także pierwotnie oznaczało cenę za żonę płaconą. Dowodu na to szukano też w naturze prawnej polskiego wiana w wiekach średnich. Zaznaczyć jednak z góry należy, że jakkolwiek instytucyą tą zajmują się żywo nasze pomniki prawne od wieku XIV, tak znowu milczą o niej zupełnie pomniki wcześniejsze, a w pierwszym rzędzie spis prawa zwyczajowego z wieku XIII, tudzież ustawa ks. mazowieckiego Konrada, pochodząca z czasu około r. 1231, chociaż mają na celu określić prawa majątkowe żony, względnie jej uprawnienia majątkowe po śmierci męża. Wiano w Polsce, o ile chodzi o jego nazwę polską, pojawia się w źródłach stosunkowo dość późno, bo dopiero w drugiej połowie wieku XIV[1], nie ulega jednak wątpliwości, że w tem znaczeniu, jakie mu prawo polskie w ciągu tego wieku nadaje, t. j. że oznaczało zabezpieczenie żonie przez męża pewnej sumy jako odwzajemnienie za posag, który otrzymała, musiało chyba już wcześniej istnieć, i że to określenie pojęcia wiana musiało pozostawać w pewnym związku z określeniem pojęcia posagu. Lecz pojęcie posagu na polu prawa majątkowego małżeńskiego w Polsce w wiekach średnich uległo widocznej ewolucyi. Pierwotnie jednoczyło się ono z wyprawą córki i oznaczało w ogóle to, co jej rodzice dali do ślubu, względnie jak później, na jej przyszłe gospodarstwo[2], pod wpływem jednak kształtowania się prawa dzie-

Teki Pawiń. VII. nr. 874 r. 1448 (pro recessionalibus alias za poklon) i 1503 Akta grodz. i ziem. XII. nr. 70 i XVIII. nr. 4194 (reclinacionem alias poklon), tudzież Ł. V. f. 312 v. r. 1413, i BKz. III. f. 188 v. r. 1417. Trudno jednak wnioskować stąd o dawnych opłatach małżeńskich wśród czysto polskiej ludności.

[1] Zapiska krakowska z r. 1374, St. pr. p. p. VIII. nr. 7.

[2] Podobnie do germańskiej Gerade. Opieramy ów wniosek na wyżej określonem pierwotnem znaczeniu posagu, tudzież na dawnej zadrudze, więc trudno nam się zgodzić na zdanie Winiarza, Polskie prawo dziedziczenia kobiet w wiekach średnich l. c. str. 11 i Polskie prawo majątkowe małżeńskie w wiekach średnich l. c. str. 160,

dziczenia kobiet w ciągu XII i XIII wieku zyskało już stanowczo w wieku XIV znaczenie części spadkowej córek w odróżnieniu od pojęcia wyprawy. Zachodzi więc wielkie prawdopodobieństwo, że i pojęcie wiana także się przemieniało. Podnieść przedewszystkiem musimy, że chociaż w zapiskach sądowych XIV wieku znajdujemy zwroty, wskazujące, jakoby mąż miał bezwarunkowy obowiązek wyznaczyć żonie wiano [1], to jednak wniosek taki nie byłby trafny, a dowodem tego jest powstanie w prawie polskiem t. zw. crinile, crinale, sertum, albo »wieńca« jako zaopatrzenia wdowy [2]. Instytucya ta, posiadająca na pozór pewne archaiczne formy, jak gdyby wynagrodzenie za utracone dziewictwo, nie była niczem innem, jak tylko wianem ustawowem na wypadek, gdy mąż żonie żadnego wiana nie zabezpieczył. Zwroty takie, jak: virginitatis tamen amissae

że już w czasach najdawniejszych posiadała kobieta prawo do części spadkowej z majątku rodzinnego. W prawie longobardzkiem w ustawie króla Rothari z r. 643 c. 181 postanowiono: si pater filiam suam aut frater sororem legetimam alii ad maritum dederit, in hoc sibi sit contempta de patri vel de matri substantia, quantum ei pater aut frater in die traditionis nuptiarum dederit nam amplius non requiratur, Mon. Germ. Leges IV. str. 42. Taka odprawa była już jednak wyrazem stosunków więcej rozwiniętych a tak samo i co do Polski odprawę, zwaną posagiem, o której Winiarz wspomina, można dopiero poczytywać jako krok, zmierzający do rozwoju prawa dziedziczenia kobiet. Jeszcze w latach 1427–1431 tłómaczono w zapiskach sądowych lubelskich wyraz łaciński, oznaczający w tym wypadku posag: pro dotalicio, wyrazem polskim: za wyprawę, Łoś, Przegląd językowych zabytków staropolskich, Kraków 1915, str. 538.

[1] Obowiązek taki istniał tylko w razie otrzymania posagu, Najdawn. księgi sąd. mazow. I. nr. 1041 r. 1407. Zapiska sądu krakowskiego z r. 1388 (St. pr. p. p. VIII. nr. 4649) wspominająca o tem, że mąż wyznaczył żonie wiano secundum exigenciam iuris, odnosi się widocznie do wysokości wiana.

[2] W sądach kościelnych spotykamy także żądanie wieńca w razie unieważnienia spełnionego małżeństwa lub separacyi, Acta capit. II. nr. 1327 i 1335 r. 1470 z aktów konsystorskich poznańskich.

pretium, quod pro crinili vocatur[1], znajdujące także wyraz w zapiskach sądowych XV wieku[2], nie dowodzą wcale jakiegoś prastarego pochodzenia tej instytucyi z czasu zawierania małżeństwa przez kupno, ale owszem wskazują na wpływy obce, które były motywem jej powstania w prawie polskiem. Widoczną jest tu bowiem zawisłość myśli od postanowienia prawa rzymskiego, gdzie donatio męża dla żony nazwaną jest pretium pudicitiae[3], a i miara określenia wysokości sumy wieńca także nie jest oryginalnością prawa polskiego. Wartość wieńca wynosiła bowiem tyle samo, jak wynagrodzenie za pozbawienie dziewictwa w sposób występny[4], ten zaś przepis prawa polskiego znajduje znowu oparcie w jednem postanowieniu prawa kanonicznego[5]. O wieńcu tym żadne ze źródeł naszych przed końcem wieku XIV ani słowem nie wspomina, co więcej, nazwa łacińska wieńca jest tą samą, jaką także jeszcze w wieku XV oznaczano wiano[6]. Początki instytucyi wieńca

[1] Statut litewski w drugiej redakcyi z r. 1566, V. art. 1 i 5.

[2] Akta grodz. i ziem. XVI. nr. 2484 z r. 1499: crinale virginale, i XVIII. nr. 3862 z r. 1498: pro virginitate alias o wieniec. W Biblii królowej Zofii z r. 1445 (Babiaczyk, Lexicon l. c. str. 304), jak również w Mammotrekcie z r. 1471 wydanym przez prof. Łosia, Materyały i prace komisyi językowej V. str. 17, określono wiano jako precium pudicicie.

[3] l. 24 Cod. V. 16, quia pudicitiae proemio cessit.

[4] W Polsce z reguły 30 grzywien, Zapis. łęczyc. z r. 1393 I. nr. 2722 i krakowskie, St. pr. p. p. II. nr. 2791 z r. 1439. Na Mazowszu zaś wieniec wynosił 15 kóp groszy, tam bowiem tyle wynosiła odpowiednia nawiązka, Acta Capitul. III. nr. 225.

[5] c. 8 C. XXXVI. q. 2: Tria legitima coniugia in scripturis leguntur... Secundum virgo in civitate deprehensa a viro et illi per vim copulata. Si voluerit pater eius, dotabit eam iste vir, quantum iudicaverit pater et dabit precium pudicitiae eius.

[6] Zapiski krakowskie z r. 1411: pro dotalicio et pro crinali dicto vano, r. 1412; donavit Mszczuye sue legitimae uxori, racione crinalis wlgariter wyano CXXX marcas, St. pr. p. p. II. nr. 1260 i 1308; także w aktach wielkopolskich r. 1393: pro dotalicio seu crinali, Lekszycki II. nr. 1527. Na tę tożsamość pierwotną nazwy

nie trudno się domyśleć, jest ona bowiem wynikiem dalszych reform, zmierzających do ulepszenia stanowiska majątkowego kobiet, a miała na celu nie tylko poprawę losu wdów niezaopatrzonych w inny sposób, ale także zmierzała do tego, aby wdowę skłonić do usunięcia się z majątku męża, w którym na wdowim stolcu pozostawała. Rozwinęła się ona z wiana, na co jej nazwa łacińska wskazuje, nazwa zaś polska: wieniec dopiero w XV wieku się ustala[2] dla odróżnienia od wiana, a pochodzi z wieńca, czy stroju głowy, odgrywającego pewną rolę w dawnych obrzędach weselnych. Ale tak samo, jak wieniec, i wiano w prawie polskiem wieku XIV i XV wydaje się być instytucyą nowouformowaną z podobną tendencyą i na podobnych wzorach, jak instytucya wieńca. W źródłach usta-

zwrócił już uwagę Winiarz, Polskie prawo majątkowe l. c. str. 192. W zapisce krakowskiej z r. 1415 (St. pr. p. p. II. nr. 1357) »ordinavit uxori sue L marcas racione crinalis et L marcas wlgariter vyano«; ten ostatni wyraz oznacza niewątpliwie posag.

[1] Wyrazem tej tendencyi jest postanowienie statutu wartkiego c. 2.

[2] W ustawodawstwie polskiem pojawia się crinale jako wiano ustawowe po raz pierwszy na Mazowszu w statucie zakroczymskim z r. 1404 (Bandtkie, Ius Polonicum str. 426), a dopiero później w spisie zwyczajów ziemi krakowskiej z r. 1505 (Vol. Leg. I. 326). Polską nazwę wieniec podaje dopiero zapiska kościańska z r. 1409. Piekosiński, Studya VI. 1, nr. 1372, później zapiska krakowska z r. 1465, St. pr. p. p. p. II. nr. 3783 i zapiska przemyska z r. 1437, Akta gr. i ziem. XIII. nr. 488. Zapiska wielkopolska z r. 1399 (Lekszycki I. nr. 3045): XXX marcas pro serto seu crinali vulgariter vano odnosi się tylko do wiana, przypadkowo tej samej co wieniec wysokości. W zapiskach krakowskich crinale w znaczeniu wieńca a nie wiana spotykamy po raz pierwszy w r. 1439, St. pr. p. p. IIe nr. 2769. O instytucyi tej szczegółowo traktuje Winiarz, Polskie prawo majątkowe małżeńskie, lecz nie zastanawia się nad jej powstaniem. Tak samo Dąbkowski, Prawo prywatne polskie I. str. 401—404. Jakiegokolwiek związku pomiędzy tą instytucyą a węgierskiem ius capillare (Kadlec, Verböczyovo Tripartitum, Praga 1902, str. 249) nie można wykazać.

wodawczych po raz pierwszy spotykamy wiano[1] w statutach Kazimierza W. nazwane donatio[2], lecz w aktach prawnych pojawia się na oznaczenie wiana nazwa dotalitium w odróżnieniu od posagu: dos. Zauważono już jednak w nauce naszej, że wówczas ta terminologia, nie tylko łacińska, ale i polska, nie była ustaloną, i że te nazwy mieszały się z sobą, oznaczając już to posag już to wiano[3]. To wszystko wskazuje, że tak jak terminologia, tak i same pojęcia nie były jeszcze należycie prawniczo ustalone, że mamy tu do czynienia z instytucyą właśnie się tworzącą i przybierającą powoli pewne określone formy. Aby zyskać pewien punkt oparcia w badaniu, musimy się oprzeć przedewszystkiem na akcie ustawodawczym, w przypuszczeniu, że na jego stylizacyę wpływali ludzie znacznie więcej prawniczo, i to nawet teoretycznie wyszkoleni, aniżeli ci, co redagowali czy to dokumenty prawne, czy zapiski. Otóż nazwa donatio, określająca wiano w Statutach kazimierzowskich, musi mimowolnie nasunąć myśl, że wiano wówczas nie posia-

[1] Literatura dotychczasowa nie zajmowała się tą kwestyą w sposób wyczerpujący, a praca czeska: Věno v právu slovanském; jaką ogłosił w r. 1871 Hanel, Právník X. str. 793—802, jest zbyt powierzchowną i nie porusza zasadniczych problemów.

[2] Zwód zupełny art. CI: Statuimus quod marito mortuo, uxor circa donationem et dotem et quaelibet paraphernalia in pecuniis gemmis lapidibus et vestibus superextantibus debeat remanere. W art. XL i XLI wyrażono się jeszcze ogólniej: quam dicit et credit ratione dotis vel quomodolibet ad se pertinere, albo: ratione dotis vel quolibet alio iure. W art. CII powtórzono znowu wyraz donatio.

[3] Winiarz l. c. str. 175; Dąbkowski, l. c. I, str. 412. Charakterystyczne jest wyrażenie pierwszej księgi sądowej chełmskiej i hrubieszowskiej (1431—1468): dotalicium alias poszag hy wyano, Łoś, Przegl. zabyt. l. c. str. 515, podobnie Kr. I. r. 1393, Sz. I. str. 126, r. 1394, VI. f. 60 v. r. 1419 i Krusz. I. f. 54 i 55 r. 1452. Na nieustaloną terminologię łacińską zwrócił już dawniej uwagę Lelewel, Pol. wiek. śred. III. str. 59 w przyp., i starał się tem tłómaczyć czysto słowiańskie pochodzenie wiana, nie badając jednak zapisek sądowych, nie mógł spostrzec, że i polska terminologia była chwiejną.

dało charakteru jakiegoś obowiązkowego świadczenia wzajemnego, lecz charakter pewnego rodzaju świadczenia dobrowolnego, które już jednak jest ujęte w pewne normy prawne ze względu na rozwiązanie związku małżeńskiego. Darowizny mężów na rzecz żon i zapisy, nawet nieruchomości, przed statutami Kazimierza W. od XII wieku począwszy nieraz się zdarzały, lecz prawo się jeszcze niemi bliżej nie zajmowało, bo widocznie nie był to zwyczaj powszechny, lecz akty wyjątkowe, spotykane w domach magnackich i nieoparte na prawnych zwyczajach narodu. Jak wspomnieliśmy, darowizn takich nie przewiduje wcale pomnik naszego prawa zwyczajowego z w. XIII, określając prawa majątkowe żon po śmierci męża[1], a ustawa księcia mazowieckiego Konrada wspomina tylko o utrzymaniu w mocy rozporządzeń ostatniej woli męża na rzecz żony, co było niewątpliwie nowością w prawie polskiem, a zresztą zastrzega jej jedynie prawo do zwrotu posagu, gdyby zaś on już nie istniał, do zwrotu wartości wszystkiego, co do domu męża wniosła, jak również korzyści, jakie stąd majątek męża odniósł[2]. Chodzi też tu tylko o pieniądze i ruchomości, co także jako regułę statuty Kazimierza W. przewidują[3]. Zestawiając te przepisy razem, musimy dojść do przekonania, że jeszcze w wieku XIII

[1] Winawer, Najdawniejsze prawo zwyczajowe, polskie Warszawa 1900 str. 210.

[2] Constituit etiam, ut cuilibet vidue, non habenti filium ex viro defuncto, si dos, quam secum attulit, non superextat, de bonis viri defuncti prius exsolvatur integre estimatio totius supellectilis, quam secum adduxit vel attulit, ut sudaricium et aliarum rerum et utilitatis exinde provenientis et tunc demum reliquum reputetur puscina, salvo tamen eo, si vir moriens aliquid legaverit uxori relicte vel ecclesie, Kod. d. ks. Maz. nr. 9; Cod. dipl. et. comm. Masoviae generalis ed. Kochanowski. nr. 299.

[3] Art. CII. Zwodu zupełnego: Item statuimus dum aliqua domicella maritatur, dos seu donatio in pecunia parata sufficiat, quae in praesentia amicorum assignetur, bona vero haereditaria coram regia maiestate debent assignari, St. p. p. p. I. str. 121.

nie było nawet w prawie zwyczajowem żadnych norm odnoszących się do wiana, czyli że ta instytucya, tak jak się w drugiej połowie wieku XIV i w wieku XV przedstawia, wytworzyła się dopiero w końcu wieku XIII i w ciągu pierwszej połowy XIV wieku, w jednych ziemiach może trochę wcześniej, w innych później. Możemy nawet na podstawie dokumentów śledzić ogólne zarysy jej tworzenia się, zwracając uwagę na akty darowizn mężów na rzecz żon.

W Polsce, jak wiadomo, znane było od czasów historycznych wiano żon książęcych, a jego ślady sięgają do XI wieku. W Wielkopolsce były z dawien dawna wyznaczone zwyczajem ziemie, które »pro ducissis Polonie olim coli consueverant«[1], a więc przekazane im do użytkowania, w Małopolsce zaś taką ziemią wienną była Sądeczczyzna. Obok dożywocia na nieruchomościach praktykowało się także wiano w gotówce, zwłaszcza na wypadek, gdyby owdowiała księżna miała wyjść za mąż[2]. Istota prawna tej instytucyi nie jest jednak w źródłach jasno określoną, a z nazwy, jaką prawidłowo ją oznaczano, t. j. donatio propter nuptias[3], wnosićby należało, że mamy tu do czynienia z instytucyą, której jako pozostałości dawnej ceny kupna żony nie można poczytywać. Na konstrukcyę prawną tej instytucyi oddziaływały zapewne wpływy obce, stąd pochodzące, że książęta nasi często bardzo zawierali związki małżeńskie z cudzoziemkami, przyczem przy układach przedślubnych obce zwyczaje prawne były prawidłowo stosowane. Na Śląsku nawet w XIII wieku przyjmowano wprost niemieckie Leibgedinge[4]. Że dawne prawo polskie także w rodzinie książ-

[1] Kod. dypl. Wiel. II. nr. 783, r. 1298.

[2] Mon. Pol. hist. II. str. 567 i Cod. dipl. Siles. I. nr. 7, z czasu około r. 1245.

[3] Kod. dypl. Wiel. II. nr. 745, r. 1296.

[4] Ibid. II. nr. 645, r. 1290: secundum consuetudinem et morem bonorum, que vocatur Lypchedinge.

żęcej wiana, ani jego natury prawnej ściśle nie określało, świadczą dzieje wiana Kingi. Ks. Bolesław otrzymał wprawdzie za nią znaczny posag, ale sam jej przy zawarciu małżeństwa wiana nie oznaczył, lecz dopiero, gdy ona na obronę państwa swój posag wydała, nadał jej za to, bez wzmianki o wianie, ziemię sądecką na własność w r. 1257[1]. Może Kinga posiadała tam przedtem użytkowanie, nie na podstawie osobnego nadania przy ślubie, ale jako ziemię dla żon książąt krakowskich uprawianą, sama jednak tytuł prawny do posiadania tej ziemi określiła w dokumencie z r. 1280, że otrzymała ją ex donatione propter nuptias vel nomine dotis seu dotalicii[2]. Widocznie w kancelaryi księżnej z różnicy tych pojęć nie zdawano sobie sprawy, gdyż brakło określonego pojęcia wiana w ówczesnem prawie polskiem. Gdyby to zaś była już jakaś dawna instytucya odrębna, różniąca się od instytucyi prawa rzymskiego lub niemieckiego, nie szukanoby wyrazów łacińskich, ale zamieszczonoby w akcie wprost nazwę polską, jak to zwykle wówczas robiono, gdy chciano oddać jakąś ściśle rodzimą instytucyę polską, n. p. z dziedziny ciężarów lub danin książęcych.

Poza owem wianem w rodzinie książęcej, innego wiana wśród ludności polskiej przed wiekiem XIV nie znajdujemy wcale. Obok darowizn mężów na rzecz żon na wypadek śmierci, począwszy od XII wieku, pojawiają się w pierwszej połowie wieku XIII także darowizny nieruchomości za życia[3], lecz w żadnym dokumencie nie

[1] Kod. dypl. Małop. II. nr. 452.

[2] Ibid. II. nr. 487.

[3] Kod. dypl. kat. krak. I. nr. 8, r. 1212; Kod. dypl. Wiel. I. nr. 88, r. 1216, nr. 391. r. 1261; Cod. dipl. Pol. I. nr. 75, r. 1258, III. nr. 13, r. 1334; Kod. dypl. Mał. I. nr. 24, r. 1239. Że wszystkie te zapisy czy darowizny mogły torować drogę do wytworzenia się wiana, jest rzeczą wielce prawdopodobną, w dokumentach jednak brak jakichkolwiek, chociażby najlżejszych wskazówek, że mamy tu do czynienia z instytucyą prawa małżeńskiego majątkowego. Wy-

zaznaczono, że te zapisy, czy darowizny tytułem wiana zostały przekazane, lub aby to było świadczenie przy zawarciu związku małżeńskiego umówione lub obowiązkowo wyznaczone, i nigdzie też żadnej nazwy czy polskiej czy łacińskiej, któraby wiano w rodzinach szlacheckich oznaczać mogła, nie znajdujemy. Nazwy takie zjawiają się dopiero później, co dowodzi, że dopiero później ta instytucya została prawniczo określoną.

Po statutach Kazimierza W. ustala się mniej więcej na oznaczenie naszego późniejszego wiana nazwa łacińska dotalicium, przedtem zaś prawidłowo wszędzie spotykamy na określenie owych darowizn, tak jak dawniej w rodzinie książęcej, od końca wieku XIII począwszy, także w rodzinach szlacheckich, zwrot donatio propter nuptias[1] a raz tylko w r. 1314[2] dotalicium nuptiale. Ów termin techniczny donatio propter nuptias znany już jest Kadłubkowi, odróżniającemu ściśle posag, dos, od owej darowizny[3],

snuwanie więc z tych dokumentów wniosków, że dotyczyły one wiana (Winiarz, Polskie prawo majątkowe małżeńskie l. c. str. 167) jest pozbawione należytej podstawy źródłowej. Akty te pod względem prawnym przedstawiają się jako darowizny między małżonkami. Po za Śląskiem, gdzie oddziaływały silnie wpływy niemieckie, i po za rodziną książęcą, spotykamy pierwszy wyraźny przykład wiana wśród ludności polskiej, szlacheckiej, dopiero w r. 1314 (Cod. dipl. Pol. II. nr. 213), powołany zaś przez Winiarza l. c. str. 168 dokument z r. 1308 pochodzi niewątpliwie z lat 1382 lub 1385 (Kod. dypl. Wiel. III. nr. 1808).

[1] R. 1318, Cod. dipl. Pol. III. nr. 228. Na Śląsku w jednym dokumencie z r. 1287 uzasadniono donatio propter nuptias względem: cum mulieribus multus favor in dotibus debeatur; Haeusler, Urkundensammlung zur Gesch. d. Fürst. Oels nr. 93, także: Zeitschr. f. Gesch. u. Alt. Schlesiens T. 39, str. 223.

[2] R. 1314, Cod. dipl. Pol. II. nr. 213. Wyraz dotalicium użyty w dwóch Statutach Kazimierza W., c. CXXIV i CXXXIII. Zwodu zup., St. pr. p. p. I. str. 136 i 147, oznacza niewątpliwie posag.

[3] Sororem nomine luliam matrimonio sociat, eique iure dotis a fratre Bavaria, donatione vero propter nuptias a viro Surbiensis contradita est provincia, Mon. Pol. hist. II. str. 265.

a zna go także Kronika Wielkopolska[1]. Jest on zaczerpnięty niewątpliwie z prawa rzymskiego, podczas gdy wyraz dotalicium dostał się do naszego języka kancelaryjnego przez oddziaływanie stosunków niemieckich, a zwłaszcza pobliskich prawa saskiego, gdzie go używano najczęściej na określenie podarku porannego (Morgengabe)[2], co się odbiło również w aktach najstarszych naszych ksiąg miejskich krakowskich. Nasze wiano jednak, pomimo pozornych podobieństw, nie wykazuje w swem ujęciu bliższych analogij ani do niemieckiej Morgengabe, ani do pozostającego z nią w genetycznym związku zaopatrzenia wdowy w nieruchomościach (Leibzucht, Leibgedinge)[3], chociaż jedno i drugie mogło polegać na uprzedniem zobowiązaniu przed zawarciem małżeństwa[4], i z tych różnic współcześnie w Polsce zdawano sobie sprawę[5].

[1] Ibid. str. 567 pod r. 1249. Ta donacya wyznaczoną była w gotówce. W kronice owej pojawia się także po raz pierwszy wyraz dotalitium, lecz w znaczeniu posagu l. c. str. 508, c. 27, a jeszcze wyraźniej str. 582 c. 121.

[2] Schröder, Lehrbuch d. deutschen Rechtsgeschichte 5 wyd. str. 325 i 763. Nauka niemiecka wywodzi początek tej instytucyi ze wspomnianego u Tacyta »dos«, dawanego przez męża żonie jako podarunek adopcyjny, Ibid. str. 321. W różnych stronaeh Niemiec, różne były dalsze losy owej Morgengabe, a przyjmuje ona nieraz funkcye Wittum lub Widerlage, Widerlegung, którą również nazywano dotalicium, Schröder, Geschichte des ehelichen Güterrechts II. 1, str. 83 i Heusler, Institutionem d. deut. Privatrechts II. str. 370.

[3] Martitz, Das eheliche Güterrecht des Sachsenspiegels und der verwandten Rechtsquellen, Leipzig 1867, str. 193; Stobbe, Handbuch l. c. str. 84. Na Śląsku Leibgedinge w rodzinie książęcej, Kod. dypl. Wiel. II. nr. 645, r. 1290.

[4] Schröder, Gesch. d. ehel. Güterrechts II. 3, str. 343 i 344. Tę formę spotyka się głównie na Śląsku, a także w Czechach, Kapras, Ehel. Güterrecht l. c. 142 i nast. Czy oddziaływały tu jakieś bliżej nieokreślone wpływy słowiańskie, nie chcemy rozstrzygać.

[5] Rota przysięgi w zapiskach sieradzkich z r. 1402: eze maczeÿ vÿana ne prziÿmowal nemeczkego prawa ale polske. Kalina, Analecta palaeopolonica, Arch. f. slav. Philol. VI. str. 206 nr. 50. Na

Natomiast na sformowanie się naszego wiana wydaje się bardzo prawdopodobny wpływ idei donatio propter nuptias, zaczerpnięty z prawa rzymskiego [1]. Charakterystyczną bowiem cechą naszego wiana w tych czasach nie jest wyłącznie wzgląd, że ono ma służyć jako pewnego rodzaju zapewnienie utrzymania dla wdowy, lecz także ten moment, że jest ono odwzajemnieniem za posag, i że jego wartość winna prawidłowo równać się wartości posagu. Te cechy odnajdujemy właśnie w rzymskiem, w wiekach średnich odpowiednio urobionem przez naukę prawie [2]. Stosunki, jakie naszą ówczesną instytucyę wiana tworzyły, są już wyrazem znacznie posuniętego rozwoju kulturalnego i ekonomicznego. Na tworzenie się naszego prawa w tym czasie nie oddziaływały wyłącznie tylko pierwiastki rodzime,

---

Śląsku było inaczej, tam bowiem wpływ prawa niemieckiego sięgał bardzo daleko, Schröder, Gesch. d. eh. Güterr. l. c. II. 3, str. 335 i 344.

[1] O dziejach rozwoju rzymskiej donatio propter nuptias zob. zwłaszcza Mitteis, Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen des römischen Kaiserreiches, Leipzig 1891, str. 256—312.

[2] Petri Exceptiones legum Romanorum c. 43: Dos potest fieri sine donatione propter nupcias, sed donatio propter nuptias non potest fieri sine dote. Sed tamen cum dos ab uxore datur et a viro propter nuptias donatio, et in quantitate et in pactis debent esse pares, Savigny, Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter T. II. wyd. 2, Heidelberg 1834, str. 343. Ów ustęp tej kompilacyi, pochodzącej z początku XII wieku, opiera się głównie na l. 20 C. V. 3 i na Epitome Iuliani 90, 1 i 2. Przykłady nierówności wiana jednak u nas nieraz się zdarzały, na odwrót mąż wyznaczał czasem żonie wiano, chociaż nie wnosiła posagu, i wówczas dowolnie je oznaczał, podwyższając, gdyby mieli dzieci, a zniżając w sposób bardzo znaczny w razie bezdzietności, St. pr. p. p. VIII. nr. 5240, r. 1389. Nieraz znowu stosunek był wprost przeciwny: Zapiski sandomierskie r. 1399, Arch. Kom. prawn. VIII. str. 82 nr. 252. Widocznie instytucya ta nie była jeszcze ściśle sformowaną, a obyczaj społeczny wskazywał różne nowe myśli i dążenia.

wysnute z właściwości narodu[1], ale w rachubę wchodziło tu również, obok wzorów postronnych, zwłaszcza zachodnich, bo północ pogańska, ani wschód jarzmem tatarskim gnębiony dostarczyć ich nie mogły, także coraz to silniejsze oddziaływanie ówczesnej nauki. Na uniwersytety zachodnie do Paryża, do szkół prawa we Włoszech[2], dążyło coraz więcej naszej młodzieży, aby potem nabytą tam wiedzę spożytkować w ojczyźnie. Nie można też wątpić, bo to wprost na redakcyi Statutów Kazimierzowskich się odbija, że teoretycy nasi, kształceni na Zachodzie, zabierali głos poważny, ilekroć chodziło o przedsięwzięcie reform na polu prawa. I to w równej mierze kanoniści i legiści. Nie należy wprawdzie tego wpływu przeceniać w tem rozumieniu, jakoby nasze ówczesne ustawodawstwo przenosiło żywcem instytucye zachodnie do Polski, lecz polegał on na tem, co może posiadało donioślejsze znaczenie, że nasuwał tylko nowe myśli z Zachodu przyniesione, które następnie rodzimy zmysł narodu odpowiednio do swych potrzeb i swego narodowego charakteru przetwarzał. Przykładem tego jest właśnie instytucya ówczesnego wiana.

Uwagi tu skreślone wykazują, że nasze wiano z XIV i XV wieku oprócz nazwy nic nie ma wspólnego z wianem pierwotnem i żadnych w sobie pierwiastków dawnej ceny kupna żony nie mieści. Pomimo tego jednak i dla Polski istnienie takiego pierwotnego wiana o charakterze ceny kupna utrzymać musimy, skłonić zaś muszą nas w tym kierunku analogie, wzięte z całego naszego otoczenia w czasie przyjęcia chrześciaństwa i w wieku naj-

[1] Lelewel, Początkowe prawodawstwo polskie cywilne i kryminalne, Warszawa 1828, str. 79 poczytuje wiano, jako »własny rodzimy zwyczaj a nie wędrowny«, chodziło mu bowiem o zaznaczenie, że nie przyszło ono do Polski z wpływami niemieckimi; wpływów natomiast prawa rzymskiego ani nie przypuszczał, ani nie badał.

[2] W Vicenzy bawią na studyach prawa w r. 1209 jakiś Nicolaus prepositus de Polonia i Iwo późniejszy biskup krakowski, Denifle, Die Universitäten des Mittelalters, Berlin 1885, T. I. str. 298—300.

bliższym, które owej prastarej nazwie dostarczają treści. W zachodnim świecie prawa germańskiego wprawdzie dawna cena kupna przetwarzała się już w świadczenia dla narzeczonej, ale dawne cechy tkwiły jeszcze w analogicznych instytucyach skandynawskich, zwłaszcza w instytucyi prawa starogotlandzkiego »vingiaef«, polegającego na świadczeniu przez narzeczonego na rzecz wydającego kobietę za mąż[1]. Tak samo u sąsiednich ludów słowiańskich zawiera się małżeństwo przez danie wiana, w Czechach stwierdza to Koźma[2], a latopisiec kijowski opowiada, że Włodzimierz W. za wiano córki cesarskiej dał cesarzowi bizantyjskiemu Cherson, tudzież, że nasz Kazimierz Odnowiciel dał w r. 1043 jako wiano za siostrę W. ks. Jarosława jeńców, których zabrał jeszcze na Rusi Bolesław Chrobry[3]. W naszych źródłach jednak śladu

[1] Lehmann, Verlobung und Hochzeit nach den nordgermanischen Rechten des früheren Mittelalters, München 1882, str. 67, wywodząc, że skandynawskie świadczenie przy małżeństwie mundr nie da się określić jako dawna cena kupna żony, dodaje że w tym kierunku: verwertbarer erscheinen dagegen auf den ersten Blick einige Leistungen älterer schwedischer Rechte, die vingiaef der göthischen und das faestningaefae des upländischen Rechts ...Die vingiaef als auf die Eheschliessung bezügliche Gabe tritt uns in ausführlichster Normierung in dem westgöthischen Rechte entgegen. Der Ausdruck vingjöf, Freundesgabe, findet sich in den norwegisch-isländischen Sögur des Häufigeren zur Bezeichnung von Zuwendungen, welche zur Besiegelung freundschaftlicher Beziehungen oder zum Dank für geleistete Dienste gemacht werden. A dalej str. 70 i 71 wskazuje na to, że vingiaef jest: dem Verlober vom Bräutigam zugewendete Gabe, że prawo do niej nabywa wydający za mąż: erst mit der Bettbeschreitung, a więc po oddaniu. Zob. także Amira, Nordgermanisches Obligationenrecht I. str. 522 - 524. Wedle prawa wschodnio-gotlandzkiego płaciło się vingiaef przy umowie małżeńskiej. Czy między tym wyrazem a słowiańskim wianem da się wynaleść jaki związek etymologiczny, nie mogę oceniać.

[2] W powołanym już wyżej ustępie I. c. 40: »an dotalibus connubia paret«.

[3] Mon. Pol. hist. I. str. 662 i 703.

podobnego wiana nie znajdujemy, a tylko nazwa sama świadczy, że ono i u nas istniało i kiedyś cenę kupna żony oznaczało. Lecz w jakiż sposób wytłómaczyć owo milczenie naszych źródeł?

Jak zaznaczyliśmy wyżej, w wieku XIII w pomnikach prawa dawne wiano żadnej już nie odgrywa roli, tak jakby zupełnie zanikło; widocznie musiało przejść przez jakieś szczególnego rodzaju losy. Pomijając podniesioną w nauce konstrukcyę o prawo rzymskie opartą, donatio ante nuptias in dotem redacta [1], niezupełnie jednak przyjętą [2], możliwym byłby proces rozwojowy podobny, jakiemu ta instytucya podlegała w Niemczech. Pierwotna cena kupna przekształciła się tam w darowiznę dla narzeczonej, ale ponieważ jej całe mienie przechodziło w administracyę męża, przeto mąż darowizny tej nie uskuteczniał, lecz zobowiązywał się swoim majątkiem do tego świadczenia, co na wypadek jego śmierci musiało być dopełnione (Wittum, widum, douaire) [3]. Tej analogii jednak przyjąć nie można, skoro o czemś podobnem zupełnie milczy prawo zwyczajowe XIII wieku, a i ustawa Konrada mazowieckiego zna tylko zapisy dla żony na podstawie testamentu [4]. W ogóle zaś pomiędzy systemem prawa majątkowego małżeńskiego w Niemczech i w Pol-

[1] Brunner, Die fränkisch-romanische Dos, Sitzunsber. d. kön. preuss. Akademie d. Wiss. 1894, 2 str. 549—552.

[2] Stobbe, Handbuch IV. l. c. str. 84 uw. 15.

[3] Stobbe l. c. str. 83. Że starofrancuska instytucya douaire może polegać na staroceltyckich zwyczajach w Galii gdzie mąż, jak Cezar podaje (De bello Gallico IV. 19) był obowiązany do świadczenia żonie w takiej samej wartości, jaką wynosił posag przypuszcza Mitteis, Reichsrecht und Volksrecht str. 286.

[4] Powstanie wiana w Polsce pod wpływem prawa niemieckiego przypuszczali dawniej Steiner, Exercitationes ad ius Polonicum tam publicum quam privatum I. Toruń 1786, str. 59—61 i Czacki, O polskich i litewskich prawach II. str. 8, opierając się na tem, że prawodawstwo polskie nie znało wiana.

sce tak doniosłe zachodzą różnice, że o wzajemnej analogii lub zawisłości trudno w ogóle mówić, a próba tłómaczenia rozwoju instytucyj polskich w tej dziedzinie rozwojem prawa niemieckiego mogłaby do najfałszywszych doprowadzić wyników. Być może, niegdyś w czasach przedhistorycznych punkt wyjścia i początek rozwoju mógł być na wspólnych pojęciach oparty, później jednak właściwości narodowe, stosunki kulturalne, społeczne i ekonomiczne doprowadziły do zgoła odmiennego ukształtowania się owych właśnie instytucyj prawnych. Ten zaś stan późniejszy nie daje dostatecznej podstawy dla wniosków wstecznych, jak daleko analogia stosunków pierwotnych pomiędzy ludami germańskimi a słowiańskimi może sięgać.

I słowiańskie sąsiedztwo Polski nie może również badaniom naszym dostarczyć odpowiedniego i pewnego punktu oparcia.

W Prawdzie ruskiej mieszczą się wprawdzie postanowienia o darowiznach męża dla żony, prawny charakter ich jednak nigdzie bliżej nie został określony, a w szczególności nigdzie nie znajdujemy tam jakiejkolwiek wzmianki o wianie lub o darowiźnie z powodu zawarcia małżeństwa dokonanej [1]. Pomnik ten zresztą, pomijając różnorodność pierwiastków jego powstania, pozostawał bądź co bądź pod wpływem prawa bizantyjskiego [2] i przedstawia stosunki prawne na tle dość odmiennego rozwoju kulturalnego, tak że dla wyjaśnienia stosunków współczesnych

[1] C. 123: czto na niu muż wzłożył, i c. 133: no czto jej dał muż Götz, l. c. I. str. 52 i 56.

[2] Na redakcyę powyższych ustępów wpływała Ecloga z r. 740 cesarzy Leona i jego syna Konstantyna. Pod tym samym wpływem pozostawała Pskowskaja sudnaja gramota w analogicznych ustępach, zob. Pergament, K woprosu ob imuszczestwennych otnoszeniach suprugow po drewniejszemu russkomu prawu, Żurnał Ministerstwa narod. prośw. cz. 296 1894, str. 1—21.

w Polsce nie można z tego źródła bez poważnych zastrzeżeń korzystać.

W Czechach znowu nie spotykamy w terminologii języka krajowego odróżnienia posagu od wiana, jedno i drugie oznaczał bowiem jeden i ten sam wyraz »věno«. Nauka czeska[1] tłómaczy rozwój owych stosunków w ten sposób, że věno było pierwotnie pojęciem jednoznacznem z germańską ceną za kobietę (meta, mitphium), i że później zmieniło dopiero dawne swe znaczenie i określało zaopatrzenie, jakie mąż żonie przy zawarciu małżeństwa na wypadek swej śmierci wyznaczył. Stało się to zaś w tym czasie, kiedy kobieta, pod wpływem nauki chrześciańskiej i postępu socyalnego rozwoju, przestała być przedmiotem kupna, i kiedy rodzina żony miała w tem interes, aby się o nią po śmierci męża nie troszczyć. Gdy zaś następnie z rozwojem indywidualnej własności powstał zwyczaj wypłacania córce, idącej za mąż, pewnej sumy, jako ekwiwalentu jej roszczeń do wspólnego majątku rodzinnego, rozumiano przeważnie przez wiano dos, ową sumę jako przydanie, »přinos«, podczas gdy dar męża dla żony zaczęto nazywać »obvěnění«, dotalicium.

Tych wyników badań nauki czeskiej również dla oświetlenia stosunków polskich zużytkować nie można. Wprawdzie w naszem słownictwie mieszają się także pojęcia posagu i wiana[2], lecz nasz język prawniczy znał od dawna różnicę pomiędzy wniesieniem żony a darem męża, nazywając zwykle jedno posagiem a drugie wianem, wyraz zaś posag wydaje się również dawnym jak wiano. Nadto w przeciwstawieniu do skreślonych stosunków cze-

[1] Kapras, Eheliches Güterrecht I c. str. 133.

[2] Zob. zwłaszcza zapiskę kujawską z r. 1419, Tek. Paw. VII. nr. 1169. To samo odbiło się w aktach litewsko-ruskich w wieku XV. zob. Metryka litewska cz. I. T. I., Russ. istor. Bibl. T. XXVII. str. 421 nr. 107 i str. 717 nr. 187: i wziała jest u mene wyprawu wieno.

skich instytucya posagu w Polsce wyprzedza instytucyę wiana jako daru dla żony i w dokumentach naszych mieszczą się już wzmianki o posagu na długo przedtem, zanim się pojawiają wzmianki o wianie[1]. Przypuszczaćby więc raczej należało, że w Polsce ojciec poślubionej, wiano dane przez narzeczonego, zatrzymywał dla siebie, a córce dawał tylko wyprawę i posag, gdy zaś z postępem kultury zwyczaj kupna kobiety nie dał się długo utrzymać, dawna cena nie była, jak na Zachodzie, przekazywaną narzeczonej[2], lecz w ogóle odpadła, zmieniając się tylko w jakiś drobny dar symboliczny[3], a tem samem dawne wiano zanikło i dopiero później w wieku XIV w innej już formie i treści odżyło.

To przypuszczenie wydaje nam się najprawdopodobniejszem, odpowiada ono bowiem ówczesnemu stanowisku kobiety w tych czasach wspólności gospodarczej rodziny i tworzeniu się indywidualnej własności. Kobieta, wchodząc jako żona do domu męża, miała byt zapewniony na-

[1] W Wielkopolsce dokument z r. 1211, Kod. dypl. Wiel. I. nr. 69, i 1249, Ibid. I. nr. 278, w Małopolsce dokument z r. 1228, Kod. dypl. Mał. II. nr. 395.

[2] Schröder, Lehrbuch l. c. str. 309.

[3] Jak u Franków, Stobbe l. c. IV. str. 17 i powołana tam literatura. Ponieważ jednak u Franków obok tej drobnej sumy symbolicznej istniał rodzaj wiana jako dos, tłómaczy ten fakt nauka w ten sposób, że właściwie dawna cena kupna przypadła narzeczonej, a temu, który miał władzę nad nią, płacono tylko ową drobną kwotę jako symbol dawnych jego praw, Schröder, Geschichte des ehelichen Güterrechts l. c. I. str. 64. Heusler natomiast, który, jak zaznaczyliśmy, wywodzi dawną cenę z kary za porwanie kobiety jako członka rodu, twierdzi, że z chwilą ustania małżeństw przez porwanie, cena ta musiała z natury rzeczy przejść na kobietę, gdyż, jeżeli ją dobrowolnie oddawano, nie było racyi płacenia kary, zaś ową drobną cenę symboliczną tłómaczy jako rodzaj zadatku składanego wówczas, gdy się ceny właściwej, a dość wysokiej, od razu nie mogło zapłacić, por. tegoż Institutionen des deutschen Privatrechts II. str. 282 i 283).

wet po jego śmierci, bez wyznaczania jej jakiejkolwiek części dla wyłącznego utrzymania; wszak prawo XIII wieku wyraźnie wskazywało, że synowie, obejmujący dziedzictwo, mają pozostawić matkę w tej samej władzy, jaką miała przedtem, dopokąd zostaje wdową. Dopiero, gdyby szła za mąż, ma się jej wrócić to, co wniosła lub sama nabyła, a nadto dać jej konia do pociągu, jak miała przedtem, i drugiego konia, na którymby jeździł jej sługa. U kmieci było podobnie: wdowa idąca za mąż odbierała swój własny statek, a zależało od dobrej woli syna jeżeli jej zechce dać więcej[1]. Takie stanowisko, jak inne żony rycerzy, posiadała wdowa po magnacie polskim z wieku XII Jaksie[2], i było to regułą, a jeżeli już w XII wieku pojawiają się testamenty mężów na rzecz żon, to one niczego nie dowodzą, bo w nich w ogóle o jakiemś obowiązkowem wyznaczaniu czy zwrocie wiana, jak w ogóle o samem wianie nie ma żadnej wzmianki[3]. Widocznie niebawem po wprowadzeniu chrześciaństwa dawne wiano jako cena kupna przestało istnieć zupełnie. Wnioskowaniu temu możnaby wprawdzie zarzucić, że liczne przykłady, nawet z pierwszej połowy wieku XIII, gdzie żony zezwalają na darowizny lub sprzedaże dokonywane przez męża, mogłyby świadczyć o prawach żony do majątku męża z tytułu wiana[4], lecz przykłady te posiadają dostateczne swe

[1] Star. pr. pol. pomn. II. c. XXI i XXII, str. 25 i 26; cf. Kod. dypl. Małop. III. nr. 813; Zap. Łęcz. I. nr. 212 i 6079; St. pr. p. p. VIII. nr. 5254 i 7195; Piekosiński, Studya VI. 1, nr. 1176 Roty, wareckie nr. 53; Arch. Kom. pr. VIII i t. d.

[2] Heussler, Urkundensamml. z. G. d. F. Oels l. c. nr. 9.

[3] W jednym dokumencie, wystawionym w Kruszwicy w r. 1258, oświadcza Wojciecha żona Zdzisława, że nie ma żadnych pretensyj do majątku męża po jego śmierci, »sed si quid de mobilibus bonis impensum fuerit, in graciarum reciperet actione«, Cod. dipl. Pol. II. nr. 75.

[4] Hube, Prawo polskie w wieku trzynastym str. 62; Winiarz Polskie prawo majątkowe l. c. str. 167. Spasowicz, O stosunkach

uzasadnienie już to w prawach żony do zwrotu posagu, już to we wspomnianem prawie używania względnie użytkowania na majątku męża po jego śmierci. Inny jednak zarzut byłby donioślejszy, a mianowicie, że po zaniku dawnego wiana po wprowadzeniu chrześciaństwa, winna była zniknąć zarazem i jego polska nazwa; nie jest on jednak rozstrzygającym, raz dla tego, że ta nazwa mogła się mięszać, tak jak i później, z posagiem, oznaczając w ogóle wniesienie, względnie prawa majątkowe żony, drugi raz z powodu, że trzymać się ona mogła jeszcze ciągle już to pewnych podarunków narzeczonego, już to wiana, praktykowanego stale pod formą donatio propter nuptias w rodzinie książęcej, posiadającego jednak odmienną treść prawną, lecz służącego za wzór dla wytworzenia się wiana późniejszego prawa polskiego.

Że takie zaniknięcie dawnej ceny kupna czy daru za kobietę, pozostawiając tylko ślad w słownictwie lub w symbolicznem świadczeniu, mogło nastąpić bez przekształcenia się równoczesnego w inną instytucyę prawa majątkowego małżeńskiego, dowodzi, o ile o ludy aryjskie chodzi, rozwój prawa rzymskiego. Prawo to bowiem przez długi czas, odkąd tylko jego początki śledzić można, znało tylko posag, a nie znało wcale wiana, donatio propter nuptias jest bowiem wytworem czasów późniejszych cesarstwa, dokonanym pod wpływem prawa prowincyonalnego, przedewszystkiem wschodniego[1]. A jeżeli się ciągle mówi, w odniesieniu do innych ludów aryjskich Europy zachodniej i środkowej, o wpływie kościoła na przekształcenie się dawnej ceny kupna kobiety, lub władzy nad nią, w dar

majątkowych według dawnego prawa polskiego, Pisma T. IV. Petersburg 1892, str. 18, nie badając bliżej rozwoju instytucyi wiana, poczytuje je za dawną cenę kupna żony, lecz opiera się tylko na źródłach ruskich, z których to jednak udowodnić się nie da.

[1] Mitteis, Reichsrecht und Volksrecht l. c. str. 256—312.

dla żony, to trzeba zauważyć, że wpływ ów w tym kierunku w ogóle nie jest jeszcze dokładnie zbadany, i że bliższe rozpatrzenie źródeł do odmiennych także, przynajmniej w stosunku do pewnych szczególnych ludów czy narodów, może doprowadzić wyników.

Przedewszystkiem zaznaczyć musimy, że nigdzie w źródłach prawa kościelnego na Zachodzie, z pierwszego tysiąclecia istnienia chrześciaństwa, nie znajdujemy potępienia kupna żony, lub kupna władzy nad nią. Co więcej, najdawniejsze pomniki prawne ludów germańskich, powstałe już jednak pod wpływem chrześciaństwa, nie wyzbyły się określeń prawnych, które wprost na dalsze istnienie takiej ceny kupna wskazują. Wypowiadają to wyraźnie n. p. źródła Anglosasów z VII wieku z czasu królów Aethelberta i Ine [1], a tak samo najdawniejsze prawo saskie, Lex Saxonum, zestawione w czasach Karola W., nie waha się używać wyrażenia kupować żonę, uxorem emere, w znaczeniu, pojmować w małżeństwo, lub sprzedawać kobietę, feminam vendere, w rozumieniu oddawania w małżeństwo [2]. I wysokość ceny, płaconej u różnych ludów germańskich przez narzeczonego, jest znaną. Przeciwko tym stosunkom kościół nigdzie nie występował, a w księgach pokutnych, gdzieby było właśnie miejsce na kościelne zakazy takich prawnych zwyczajów, nie tylko ich nie znajdujemy, ale

[1] Aethelberht c. 77 i Ine c. 31, Liebermann, Die Gesetze der Angelsachsen I. str. 7 i 103. Powyższe postanowienie króla Ine w łacińskiem tłómaczeniu w Quadripartitus (r. 1114) brzmi: »Si quis emat feminam et donum (pretiumque) non compleatur, reddat (oddający w małżeństwo) ipsam pecuniam et persolvat et emendet plegio sicut borgbreche sit (erit infractio plegii sui).

[2] Cap. LXV: Lito regis liceat uxorem emere ubicunque voluerit, sed non liceat ullam feminam vendere, Fontes iuris Germanici antiqui in usum scholarum, Leges Saxonum et Thuringorum str. 33. Podobnie wspomina o »nuptiale pretium« Lex Burgundionum c. l. XI, Monum. Germaniae hist., Leges nationum Germanicarum II. 1. str. 93, a Pactus Alamanorum używa zwrotu »empta puella«, Fragm. V. nr. 17, Ibid. V. 1. str. 32.

owszem spotykamy postanowienia, liczące się z prawem ludowem. Przykładem tego jest księga pokutna, przypisywana arcybiskupowi Teodorowi z Canterbury, pochodząca z VIII wieku, gdzie mieści się postanowienie, że gdyby kobieta wydana za mąż nie chciała z mężem mieszkać, mają mu być oddane pieniądze, które dał za nią [1]. Postanowienie to, chroniące nawet interes kupującego kobietę lub władzę nad nią, jest jednak z innego względu bardzo znamienne, bo zaznacza drogę, po której szedł, i na której się uwydatnił wpływ kościoła na omawiany sposób zawarcia małżeństwa. Jak długo bowiem kościół nie miał w swem ręku wyłącznej kompetencyi na polu prawa małżeńskiego, nie reformował wcale istniejącej w prawie świeckiem formy zawarcia małżeństwa, tem bardziej, że własnej obowiązkowej formy owego małżeństwa nie wytworzył, lecz zgodnie ze swą nauką i etyką oddziaływał w innym kierunku, a mianowicie, o ile chodziło o podniesienie stanowiska kobiety w związku małżeńskim, jak również o ochronę jej swobodnej woli przy zawarciu związku, czego prawa świeckie nie uwzględniały. Następstwa tych dążeń kościoła musiały się odbić i na dalszych losach zawierania małżeństwa przez kupno. W jaki zaś sposób oddziałały na to owe wpływy kościelne, oświetla jedno z postanowień króla Kanuta w Anglii z początku wieku XI, z lat 1027—1034, aby nikt nie zmuszał kobiety do tego, co jej się nie podoba, ani jej za pieniądze oddawał, chybaby kto dobrowolnie chciał coś dać [2]. Przepis ten, jak

[1] Lib. II. c. XII. nr. 34: Illa autem disponsata, si non vult habitare cum eo viro, cui est disponsata, reddatur ei pecunia, quam pro ipsa dedit, et tertia pars addatur, si autem ille noluerit, perdat pecuniam, quam pro ipsa dedit, Schmitz, Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche I. str. 548.

[2] C. 74 wedle tłómaczenia w Quadripartitus: »Et nunquam cogatur virgo vel femina ad eum, qui sibi displiceat, nec pro pecunia detur, nisi idem aliquid sponte sua dare velit«, Libermann l. c. I. str. 361.

w ogóle całe ustawodawstwo tego króla, pozostawał pod silnem oddziaływaniem kościoła, wnosić tedy należy, że wedle wyobrażeń ówczesnych widział kościół w braniu ceny za kobietę, czy władzy nad nią, pewien moment przymusu, odbierający jej swobodną wolę przy zawarciu małżeństwa[1]. Dalekie echa tego zapatrywania spotykamy jeszcze w dwa wieki później w statutach synodu prowincyonalnego w Trewirze w r. 1227, kiedy z powodu, że zawarcie małżeństwa powinno być zupełnie swobodne, zabroniono osobom posiadającym władzę nad zawierającymi związek, przyjmować z tego tytułu jakiekolwiek sumy pieniężne[2].

Owa akcya kościoła mogła jednak różne wywołać skutki, mogła bowiem wpłynąć albo na zupełne przekształcenie istoty prawnej dawnego świadczenia pieniężnego, zatrzymując je nadal, albo na zupełne jego uchylenie i zaniknięcie. Pozory przymusu byłyby bowiem usunięte wówczas, gdyby przy zatrzymaniu dawnych zwyczajów prawnych, płacona dawniej cena nie szła na korzyść tych osób, co kobietę za mąż wydawały, ale jej samej była oddawaną; tym torem też posuwał się dalszy rozwój prawa na Zachodzie, stwarzając z dawnej ceny kupna nową instytucyę prawną, dar małżeński dla żony, czy to we formie podarku porannego, czy innego jej zaopatrzenia. Ale to samo oddziaływanie kościoła, w innem środowisku, lub w odmiennych stosunkach społecznych czy narodowościowych, mogło równie dobrze nie wywołać powstania nowych instytucyj prawnych, lecz doprowadzić tylko do

[1] Wypływa to poniekąd także z powołanego wyżej wyjątku z księgi pokutnej, przypisywanej Teodorowi z Canterbury.

[2] C. V: »item cum libera debent esse matrimonia, inhibemus, ne quis consanguineus, affinis vel alius potestatem habens super volentes matrimonio coniungi, recipiat quocunque colore quesito aliquam pecuniam pro matrimonio contrahendo, vel contrahendo impediendo«, Schannat et Hartzheim, Concilia Germaniae III. str. 529.

do usunięcia dawnych, bez jakichkolwiek następstw rozwojowych. Taki skutek mogła wywołać wspomniana ustawa króla Kanuta, a że pewna tendencya w tym kierunku pojawiła się nawet równocześnie tam, gdzie odbywał się proces przemiany dawnej ceny kupna, świadczy wyraźnie inna znowu księga pokutna, powstała na terytoryum szczepów germańskich na przełomie wieku X i XI, której odnośne postanowienie zamieścił biskup wormacki Burchard w swym bardzo rozpowszechnionym zbiorze prawa kanonicznego. Czytamy tam w pytaniach skierowanych do penitenta: czy pojąłeś żonę i nie odbyłeś publicznego ślubu, i nie przyszedłeś ty i żona twoja do kościoła, i nie otrzymaliście błogosławieństwa od kapłana, jak jest w kanonach postanowione i nie dałeś jej wiana (dos), jakie dać mogłeś, czy to ziemię, czy rzeczy ruchome, złoto, srebro, poddanych lub zwierzęta domowe, lub wedle twojej możności ostatecznie denara, albo rzeczy wartości jednego denara, lub jednego obola, tyle, aby przecież wiano otrzymała? Jeżeliś tego nie uczynił, masz odbywać pokutę przez trzy kwadragezymy w dniach prawnie określonych[1]. Nie ulega więc wątpliwości, że i wśród społeczeństwa niemieckiego, być może pod wpływem zwiększających się nierówności gospodarczych jednostek, zaczął się coraz więcej krzewić zwyczaj, ze zwyczajami prawnymi dawnymi niezgodny, zmierzający do zupełnego uchylenia świadczeń, płaconych

[1] »Accepisti uxorem et non fecisti nuptias publice, et non venisti ad ecclesiam tu et uxor tua, et non accepistis benedictionem a sacerdote sicut in canonibus scriptum est, et non dotasti eam dote qualicumque potuisti, sive terra, sive mobilibus rebus, auro argento, vel mancipiis vel animalibus, vel iuxta possibilitatem tuam: postremo, vel denario, vel pretio unius denarii, vel pretio unius oboli, tantam ut dotata fieret? Si non fecisti, tres Quadragesimas per legitimas ferias poenitere debes«. Poenitentiale Ecclesiarum Germaniae c. 45 Schmitz, Die Bussbücher l. c. II. str. 419, podobnie Burchard, Decretum lib. XIX. c. V. Migne, Patrologia lat. T. CXL. str. 958.

zamiast dawnej ceny kupna mundium[1]. A ten zwyczaj musiał się bardzo szerzyć, skoro kościół niemiecki przez swe postanowienia pokutne starał się stanąć na straży innej praktyki prawnej, zabezpieczającej korzystniejsze położenie materyalne kobiety, a chroniącej dawne zasady prawne.

Taka sama więc tendencya, jak owa, z którą walczyły w Niemczech księgi pokutne, mogła się, co jest bardzo prawdopodobne, w Polsce objawić i tu, nawet wśród więcej sprzyjających warunków, dalszym rozwojem prawnym wyłącznie pokierować. Nieznamy niestety zupełnie pomników praktyki pokutnej, używanych w Polsce w XI czy XII wieku, nie posiadamy także pomników ustawodawczych świeckich i kościelnych z owego czasu, ale na podstawie tego, o czem ze źródeł późniejszych wnioskować można, możemy sobie przynajmniej w przybliżeniu zdać sprawę z podłoża, na którem się u nas kształtowały stosunki prawne w dziedzinie pierwotnego prawa majątkowego małżeńskiego. Wedle wszelkiego prawdopodobieństwa w Polsce pierwotnej kobieta nie posiadała żadnej samodzielności gospodarczej i majątkowej, nie miała żadnych praw dziedziczenia po za używaniem, względnie z czasem własnością pewnych ruchomości jak szat, stroju i ozdób kobiecych, lub przedmiotów gospodarstwa domo-

[1] O tej tendencyi zaniku owej ceny świadczą źródła kanonistyczne, które opierając się o konstytucyę cesarza Majorjana z r. 458 orzekającą, że warunkiem ważności małżeństwa jest: aby ustanowiono »dos«, w ziemiach germańskich ciągle to postanowienie później powtarzają, zmieniając przytem nieraz, zwłaszcza po za Włochami. dos rzymską na germańskie świadczenie męża dla żony. Brunner, Die fränkisch-romanische dos l. c. str. 564 i nast., zob. także Opet, Brauttradition und Konsensgespräch in mittealterlichen Traungsritualien, Berlin 1910, str. 8 i 9. Mayer-Homberg, Die fränkischen Volksrechte im Mittelalter I. l. c. str. 336.

wego kobiecego [1]. Niezamężna żyła w swej rodzinie i swą pracą przyczyniała się do jej dobrobytu, zamężna miała utrzymanie zapewnione w domu męża, po śmierci zaś jego, po ustaniu zwyczaju zabijania żon, pozostawała nadal w dawnem wspólnem małżeńskiem gospodarstwie, i wskutek tego nie potrzebowała żadnego odrębnego zaopatrzenia lub utrzymania. Łatwo więc ocenić, że wobec takich stosunków działalność kościoła, zmierzająca do usunięcia przymusu do zawarcia małżeństwa, wywołanego celami materyalnymi, mogła się właśnie tylko przyczynić do zaniku wiana, jako ceny czy daru za kobietę, świadczonych na rzecz osób, które ją za mąż wydawały. Nie było tu więc miejsca do przekształcenia się tej ceny we wiano w późniejszem znaczeniu tego wyrazu, i nie mogło też ono powstać tak długo, jak długo rozwój własności indywidualnej nie wpłynął również na powolną poprawę majątkowego stanowiska kobiety. A co do wdów, które w Polsce chrześciańskiej w powtórne związki już wchodzić mogły, kwestya zabezpieczenia utrzymania była obojętną, gdyż wdowa taka wchodziła do nowego gospodarstwa, gdzie miała zaopatrzenie zapewnione, o płaceniu zaś dla niej wiana tem mniej mogła być mowa, ile że taki związek powtórny wdów nie był przez prawo faworyzowany lub ułatwiany, lecz owszem utrudniany, gdyż nawet podlegał szczególnym opłatom, na rzecz władzy książęcej lub pana uiszczanym [2]. Jeżeli nadto dodamy, że w Polsce

[1] Zob. wyżej str. 47.

[2] Postanowienie Konrada mazowieckiego około r. 1231: Item etiam dux cum consilio baronum suorum, sicut in aliis privilegiis eius habetur, abolevit urnam mellis, que exigebatur a pauperibus viduis nubere volentibus. Kod. dypl. mazow. wyd. Lubomirskiego nr. 9, Cod. dipl. Maz. wyd. Kochanowskiego nr. 299. Że opłata ta była okupem za zezwolenie na takie małżeństwa powtórne, wzbronione przed przyjęciem w Polsce chrześciaństwa, staraliśmy się już dawniej wykazać w pracy: Z dziejów prawa małżeńskiego w Polsce l. c. str. 49—55.

pogańskiej musiał wedle wszelkiego prawdopodobieństwa istnieć ten sam zwyczaj, jak u Pomorzan jeszcze w XII a u Prusaków w XIII wieku, że zabijano nowonarodzone dzieci płci żeńskiej, zapewne w razie nadmiaru córek[1], to po przyjęciu chrześciaństwa, kiedy ten zwyczaj został wypleniony, ilość kobiet w społeczeństwie znacznie wzrosła, więc uzyskanie żony było bardzo ułatwione, a tem samem dawna cena musiała się znacznie obniżyć, lub zejść do znaczenia symbolu, którego ślady przechowały się jeszcze długo w pewnych podarunkach, dawanych narzeczonej przez narzeczonego, koniecznych wedle wyobrażeń ówczesnych do zaistnienia skuteczności aktu zmówin. Dopiero z czasem, coraz to większy rozwój ekonomiczny społeczeństwa i wzrastająca z nim skala utrzymania, wywołały równocześnie dążenia ku poprawie majątkowego stanowiska kobiety i spowodowały wytworzenie się nowej instytucyi prawnej, nowego wiana[2].

Jednak pomimo tych różnych kolei wiana w dawnej Polsce, nie można osłabiać wniosku opartego na etymologii tego wyrazu, że ono pierwotnie rzeczywiście cenę kupna żony oznaczało. Ale jeżeli weźmiemy na uwagę fakty w powyższych badaniach podniesione, że żadnych

[1] Zob. wyżej str. 26, uw. 2. Być może, że zwyczaj ten ustawał już w chwili zorganizowania państwa polskiego, skoro Ibrahim o nim nie wspomina.

[2] O jakiemś świadczeniu dla wdowy ze strony pasierba, z tytułu lat małżeństwa, wspomina zapiska sądu duchownego z Wielunia z r. 1498 w słowach: In causa provide Katharine de Lypye honor. Matheus procurator ipsius verbo proposuit contra Clementem de Zayaczky kmethonem privignum ipsius Katherine, pro XI marcis more kmethonum in districtu Velunensi currentibus occasione annorum matrimonialium pro parte hereditaria pro pueris ipsius Katherine post mortem patris et puerorum in ipsam cadentibus (Acta cap. II. nr. 881). Zapiska ta odnosi się do ludności wiejskiej, przeto przypuszczamy, że nie rozchodzi się tu o jakieś wiano, tylko o udział żony w spadku po mężu, wedle lat małżeństwa z tytułu wspólnego dorobku.

śladów wiana w tem rozumieniu nie spotykamy w Polsce XI, XII i XIII wieku, że brak tu także wszelkich wiadomości o opłatach małżeńskich, z wianem pozostających w związku, musimy przyjść do przekonania, że wiek XII czy XIII dzielić musi od epoki, kiedy wiano rzeczywistą cenę kupna oznaczało, zbyt wielki odstęp czasu, że tedy opowieść Ibrahima nie może nam malować tych pierwotnych stosunków, lecz jest odbiciem późniejszego rozwoju, gdy owa cena kupna przekształciła się już w rodzaj daru podobnego do skandynawskiego vingjaef. Ibrahima widocznie uderzyły te wyżej zaznaczone cechy polskiego podarku swadziebnego, że dar ów był wówczas jeszcze bardzo wysoki i że był dawany ojcu narzeczonej, lecz gdyby to była cena kupna, byłby o niej wprost napisał, dla jaskrawego uwydatnienia różnic. Nie użył jednak także owych, posiadających ustalone prawne znaczenie wyrazów, jakie w świecie Islamu, czy u żydów oznaczały dar dla przyszłej żony, ale określił ową instytucyę, jaką w Polsce znalazł, innym wyrazem »nahah«. Ów wyraz występujący w języku arabskim później we formie nihlat, nuhlat, pozostający w związku z czasownikiem nahala oznaczał w ogóle dar, a był również używany w znaczeniu darów małżeńskich, dawanych także, po zawarciu małżeństwa[1]. Widocznie ta polska instytucya

[1] Westberg l. c. tłómaczy ów wyraz przez Hochzeitsgeschenk, natomiast w wydawnictwie die Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit I. 33., str. 149, przetłómaczono go przez Ehegeld. Nadto Westberg w swej rosyjskiej pracy: Kommentarij na Zapisku Ibragima Ibn Jakuba o Sławianach, Petersburg 1903, str. 140, oddaje to słowo wyrazami: podarunek swadziebny, a tak samo przetłómaczono je w wydaniu Kunika i Rozena, Izwiestia Al Bekri i drugich autorów o Rusi i Sławianach, Petersburg 1878, str. 51. Wahrmund, Neurabisches Wörterbuch II. str. 993 tłómaczy wyraz ten przez Geschenk, Gabe, Teil der Morgengabe, Wittum, a Kazimierski, Dictionaire Arabe-Français, Caire 1875, 2 wyd. IV., str. 148 Cadeau fait à la femme par celui qui l'epouse. W języku hebrajskim

przedstawiała się Ibrahimowi zgoła odmiennie od tych instytucyi prawnych, jakie znał w swej ojczyźnie i nie dała się podciągnąć pod techniczne określenia, oznaczające znane mu i prawem nakazane świadczenia przy zawarciu małżeństwa. Porównania zaś z Berberami użyto może nie tyle dla zaznaczenia kupna żony w jego surowej postaci, ile dla wskazania, że kobieta przy akcie zawarcia małżeństwa w ogóle głosu nie miała [1].

Mając to wszystko na względzie, można z wszelkiem prawdopodobieństwem stwierdzić, że wiano słowiańskie oznaczało cenę kupna żony w czasach bardzo dawnych, zanim nastąpił wyraźniejszy rozdział Słowian na poszczególne narody i utrzymywało się może jeszcze w tej formie, kiedy powstał naród polski, ale już w czasie istnienia państwa polskiego, w drugiej połowie wieku X przetworzyło się w dar dla rodzica narzeczonej a nie dla jej rodu składany. Po przyjęciu chrześciaństwa zaś i ta forma wiana zanikła, niema zaś śladu, aby ono kiedykolwiek w Polsce oznaczało cenę za przeniesienie władzy nad kobietą, na jej przyszłego męża. Symbolem zaś dawnej ceny, czy daru za kobietę, pozostały tylko pewne podarunki, jej samej odtąd ofiarowywane, nie posiadające jednak wcale charakteru późniejszego naszego wiana.

Stwierdzając w ten sposób istnienie zawarcia małżeństwa przez kupno, i jego dawniejszą ewolucyę w dawnej Polsce, dodać niestety musimy, że formy takiego kontraktu bliżej określić nie umiemy. Ogólne wskazanie na to, że zapewne była pierwotnie taką samą, jak przy kupnie

---

wyraz nahlah oznacza posiadłość lub własność. Określenie i wyjaśnienie owego arabskiego wyrazu zawdzięczam uprzejmej pomocy profesorów dr. Schorra i dr. Gawrońskiego.

[1] W dziele Sievers-Hahn, Afrika, Leipzig und Wien 1901, str. 569, o udziale kobiety u Berberów, przy zawarciu małżeństwa zaznaczono: Sie wird von ihrem Manne gekauft, ohne um ihren Willen befragt zu werden.

i sprzedaży nie wystarczy, bo bądź co bądź istota i cel małżeństwa musiały przecież także wpływać na odmienne do pewnego stopnia traktowanie kupna żony. Nasze źródła jednak nie objaśniają nas o tem wcale, tylko latopisiec kijowski opowiadając o prastarych zwyczajach Polan pisze: że nie chodził oblubieniec po niewiastę, jeno przyprowadzano mu ją wieczorem, a nazajutrz przynoszono co przydano »czto wdaducze«[1]. Owe ostatnie słowa już oddawna starano się tu i ówdzie tłómaczyć, że mają oznaczać owo wiano, które mąż dawał żonie[2], trudno jednak przypuścić, aby to wiano dopiero po oddaniu kobiety przynoszono jej rodzinie, a nadto układ całego tego zdania skłania raczej do przypuszczenia, że nazajutrz przynoszono jej wyprawę[3]. Charakterystycznym więc byłby szczegół, że kobiety nie odprowadzano na Rusi wraz z wyprawą, jaką otrzymała, lecz oddawano ją samą, bo jej osoba tylko była przedmiotem aktu zawarcia małżeństwa, a reszta była nieistotnym dodatkiem. Ważną jednak cechą owego najda-

[1] Monum. Pol. hist. str. 559.

[2] Zob. Niewolin, Istoria rossyjskich grażdańskich zakonow I. Poln. sobranie soczinenij T. III. str. 131 uw. 404. Zaznacza to również, o ile o nowszą literaturę chodzi, Niederle, Slovenské starožitnosti Otd. kulturni Dilu I. sw. 1, str. 70 i 71, przyp. 1.

[3] Gdyby to wyrażenie latopisu nie było tak lakoniczne, możnaby ostatecznie przypuszczać analogię z zachodnio-gotlandzkiemi zwyczajami przy świadczeniu vingiaef i snuć hipotezy o wpływach warezkich, niestety jednak, jak długo nie znajdą się jakieś nowe źródła, hipotez takich uzasadnić nie będzie można. Jako wyprawę rozumie także owo wyrażenie Witort, Małżeństwo przez kupno i powstanie posagu, Wisła X. 1898, str. 30, jednak całe jego tłómaczenie naszych instytucyi majątkowego prawa małżeńskiego analogią ze stosunkami ludów wschodnich nie aryjskich (kałym), zwłaszcza, że wzorów aryjskich nie brak, uważam za zupełnie chybione. Jednak i w najnowszej nauce pojawiają się prace, omawiające wpływy ludów uralsko-altajskich na szczep aryjski i zestawiające greckie ἔδνον z kałymem zob. Carnoy, Les Indo Européens. Prehistoire des langues, des moers et des croyances de l'Europe, Bruxelles et Paris 1921, str. 139—142.

wniejszego sposobu zawarcia małżeństwa, wydaje się być same przywiedzenie żony do domu męża, a stwierdza ten domysł także ton wyrażenia się tego latopisu o żonach prawnie poślubionych: »i bysza jemu wodymia«, lub »bie bo priweł otec jego«[1], wnosićby więc można, że owo przywiedzenie posiadało niegdyś donioślejsze znaczenie, zwłaszcza w obrębie rytuału sakralnego, jako wprowadzenie żony do nowego kultu domowego męża. Z czasem zaś, gdy w akcie zawarcia małżeństwa momenty prawne zaczęły coraz więcej usuwać na drugi plan formy sakralne, ceremonia przywiedzenia żony mogła zyskać znaczenie prawne jako forma oddania kobiety, co zwłaszcza przy zawieraniu małżeństwa drogą kupna byłoby bardzo zrozumiałe. Ale w miarę, jak pierwotna surowa forma kupna zaczęła przybierać cechy darowizny odpłatnej, mogło i owo przywiedzenie stracić swą pierwotną wagę, jako istotna formalność aktu zawarcia małżeństwa i przekształcić się w końcową zwyczajową ceremonię rytuału małżeńskiego, polegającą na odprowadzeniu już prawnie poślubionej żony do domu męża[2]. Czy jednak w Polsce, podobnie jak na

[1] Mon. Pol. hist. I. str. 618 i 622.

[2] O tem, że oddanie następowało na Rusi podczas samej uroczystości ślubnej, a przywiedzenie było tylko następstwem istotnego aktu oddania, świadczyćby mogło owo w tekście wspomniane wyrażenie latopisu: »bie bo priweł otec jego«, tudzież ustęp z pouczenia arcybiskupa nowogrodzkiego z r. 1166, gdzie jest mowa o różnych nie kościelnych sposobach zawierania małżeństw, a między niemi o przywiedzeniu sobie żony wieczorem przez samego męża: liubo budet w weczerie priweł: Rus. istor. bibl. l. c. T. VI. Dod. str. 367 c. 19. Lehmann, Verlobung und Hochzeit l. c. str. 1, przytacza jako motto swej pracy, w tłómaczeniu niemieckiem, oryginalne postanowienie staro-islandzkiego prawa, odzwierciadlające ewolucyę sposobu zawarcia małżeństwa przez kupno: Der Mann ist nicht erbfähig, dessen Mutter nicht mit einem Mahlschatz von einer Mark oder mehr Geld gekauft, oder mit der nicht Hochzeit abgehalten, oder die nicht verlobt ist«, Grágás, Islaendernes Lovbog i Fristatens Tid, Kjobenhavn 1852/70, 118, I. 222

Rusi, owo przywiedzenie takie same posiadało znaczenie i czy ono przez taką samą przechodziło pojęciową przemianę, trudno dla braku źródeł ocenić, bo i zwyczaj ludowy nie daje w tej mierze żadnego pewniejszego punktu oparcia. Gdyby bowiem przywiedzenie żony było formalnością istotną, wówczas należałoby przyjąć, że główny akt zawarcia małżeństwa odbywał się dopiero w domu męża, na co dostatecznych dowodów w zwyczajach ludowych nie znajdujemy. Widocznie zmiana dalsza sposobu zawarcia małżeństwa, a jeszcze bardziej oddziaływanie chrześciaństwa, musiały wpłynąć na pozbawienie aktu przywiedzenia dawnej treści prawnej.

W każdym razie nie ulega wątpliwości, że zawarciu małżeństwa przez kupno, czy darowiznę odpłatną musiały nadto towarzyszyć pewne obrzędy sakralne, chodziło tu bowiem nietylko o zbratanie się rodów [1], lecz także o za-

(7—9) ed. Finsen, Grágás efter der Arnamagnaeske Haandskrift nr. 334, fol. Kjobenhavn 1879, 58).

[1] Poczucie bratania się rodów przy zawarciu małżeństwa przechowywało się długo w tradycyi naszego społeczeństwa, tak wśród szlachty jak i u włościan, dowodem tego jest zapiska krakowska z r. 1400, gdzie czytamy: Stanislaus de Bobowa et Stanislaus de Jeszow amiciciam inter se inierunt videlicet ita: dictus Jezowski filiam suam Stachnam Paschconi filio dicti Stanislai de Bobowa tradidit in uxorem, a dalej: siquis vero in dicta amicicia et in matrimonio stare noluerit« zapłaci umówiony zakład St. pr. p. p. VIII. nr. 10648 także Akta gr. i z. XIII. r. 1437, nr. 621 i r. 1441, nr. 1491; a podobnie zapiska sądu kościelnego wieluńskiego z r. 1489, odnosząca się do kmieci niewątpliwie polskiej narodowości: In causa laboriosi Martini Swyethla Kmethonis de Owyeczky, citatione oblata debite executa idem Martinus Swythla contra laboriosum Petrum filium Byk de Stolecz verbo proposuit, quomodo ipse venit ad domum ipsius Martini Svyethla de Ovyeczky petendo amiciciam suam et filiam ipsius Hedvigim secum desponsari, qui Martinus Svyethla visa ipsius Petri Byk et aliorum vicinorum ipsius de Stolecz peticione, amiciciam non recusavit et filiam suam secundum consuetudinem diu reservatam secum desponsavit... lecz ów Piotr później: amiciciam ipsius Martini

łożenie nowego ogniska kultu domowego, biorącego swój początek z prastarego kultu przodków. A jeżeli w ogóle pierwotne prawo umowne opierało się o pierwiastek sakralny, o sankcyę bogów [1], to tem bardziej nie można wątpić, że ten moment szczególnie się uwydatniał przy zawarciu małżeństwa. Nadto połączenie się rodów musiała poprzeć sankcya ich członków, więc obrzęd weselny odbywał się przy ich licznym udziale, wśród uczty przy ofiarach dla bóstw, wróżbach i śpiewach rytualnych, w których powtarzał się refren Łado i Łada na cześć poślubionej pary [2].

Szczegóły tych obrzędów prawnych i rytualnych możemy jednak śledzić lepiej przy wytworzeniu się w dalszym rozwoju więcej kulturalnej formy, bo ona musiała jeszcze wiele przejąć z form pierwotnych, a jak sądzimy tkwiła w głównych elementach swojej budowy jeszcze w czasach pogańskich.

3. Umowa formalna.

Kupno realne żony, o ile w ogóle w tej formie u ludów aryjskich istniało, nie mogło się długo utrzymać, gdyż

Svyethla refutavit et filiam suam in uxorem recipere noluit. Acta Capit. II. nr. 850.

[1] Zob. Pernice, Zum römischen Sakralrecht, Sitzungsber. d. k. pr. Akad. d. Wiss. 1885, str. 1143—1169 i 1886 str. 1169—1203, także Estreicher, Początki prawa umownego, Rozpr. Wydz. hist. filoz. T. XLI. str. 276 i nast., gdzie również cała bogata literatura została wyzyskaną. O sakralnem znaczeniu małżeństwa także: Leist, Altarisches Ius gentium str. 134., Schoemann, Griechische Altertümer 4 wyd., Berlin 1902, str. 583. Hirt, Die Indogermanen str. 438 i 712 przeciw odmiennemu zdaniu Schradera, Reallexicon str. 360.

[2] O znaczeniu wyrazów tych, oznaczających nowo poślubionych małżonków zob. uwagi Brücknera w Archiv. f. slav. Philol., tudzież w Encyklopedyi Polskiej IV. 2. str. 158—160, także Niederle, l. c. Dilu II. sv. 1, str. 174. Że Łada nie jest nazwą jakiejś bogini, jak dawniej sądzono zob. Krek, Einleitung in die slavische Literaturgeschichte, Graz 1887, 2 wyd. str. 403.

nie chodziło tu o nabycie niewolnicy, ale przyszłej matki rodu, wchodzącej do nowego związku sakralnego. Z rozwojem kultury nie mogła więc taka forma odpowiadać poczuciu społeczeństwa i z coraz większą spotykała się niechęcią [1], tak że rychło, pomimo zatrzymania dawnych formalności kupna, zmieniła swą treść. Za temi zmianami musiała się także przeobrazić struktura prawna samego aktu zawarcia małżeństwa. Po nawiązaniu porozumienia pomiędzy obu łączącymi się rodami, przychodziła do skutku umowa ślubna między ojcem, względnie opiekunem kobiety, a narzeczonym, bez udziału narzeczonej, a potem następowało dopiero oddanie poślubionej. Zawiązek tych elementów prawnych mógł już powstać przy formie kupna, o ile po porozumieniu się narzeczony nie złożył uprzednio ceny kupna, lecz zobowiązał się uiścić ją później, lub o ile z uiszczeniem ceny nie następowało zaraz oddanie kobiety. Ponieważ wedle dawnych wyobrażeń samo przyrzeczenie jednej czy drugiej strony, chociaż rodziło powinność jego dotrzymania, nie pociągało za sobą jeszcze odpowiedzialności prawnej za niedotrzymanie, przeto konieczną się stała pewna sankcya czy to sakralna, czy zarazem i prawna, dająca rękojmię wykonania umowy i utwierdzająca odpowiedzialność prawną za jej dopełnienie. Obyczaj prawny wytworzył też w tym celu cały szereg formalności, w które została ujętą umowa ślubna i które wpłynęły również na bliższe określenie poszczególnych obrzędów oddania narzeczonej, wytworzonych jeszcze dawniej w czasach pierwotnych. Akt zawarcia małżeństwa zyskał więc formę aktu formalnego, rozdzielonego na dwa istotne momenty i akty prawne: umowy ślubnej i jej wykonania czyli oddania poślubionej. Dopiero po odbyciu obu tych aktów, przychodziło do skutku prawne małżeństwo, brak

[1] Występuje to bardzo wyraziście w rozwoju stosunków w Indyach, Leist, Altarisches Ius gentium str. 131 i 132.

jednego lub drugiego stał na zawadzie prawnemu zawarciu związku[1].

Ten rozdział aktu zawarcia małżeństwa uwydatnia się bardzo wyraźnie w starem prawie greckiem (ἐγγύησις i γάμος)[2], i w prawie germańskiem (Verlobung i Trauung)[3], a jego ślady dalekie pozostały i w prawie rzymskiem (sponsalia i nuptiae), chociaż tam akt pierwszy »sponsalia« już w bardzo dawnych czasach stracił znaczenie konie-

[1] Leist, Altarisches Ius gentium str. 134 i nast. grupuje elementy aktu zawarcia małżeństwa w trzech stadyach, które nazywa: Ehegründung, Eheeinsetzung i Ehevollziehung, natomiast Kauffmann, Deutsche Altertumskunde I. München 1913, str. 450 wyróżnia cztery odrębne akty: Werbung, Verlobung, Trauung i Heimführung. Co do pierwszego z tych aktów, t. j. swatania, swatów, wątpić należy czy obok obyczajowego, posiadał kiedykolwiek ściśle prawne znaczenie. W czasach panowania małżeństwa przez kupno, akt zawarcia małżeństwa w początkowem stadyum mógł być jednolitym, jako kontrakt realny, w którym zapłata ceny przez narzeczonego i oddanie narzeczonej przez jej władzę, następowały uno actu, lecz później rozdzielił on się dopiero na dwa odrębne akty, oddzielone od siebie chronologicznie i prawnie, t. j. umową ślubną (desponsatio) i oddanie (traditio). Brunner, Grundzüge der deutschen Rechtsgeschichte 5 wyd. str. 222.

[2] Hruza, Beiträge I. Die Ehebegründung nach attischem Recht l. c. str. 18 —78 i Beauchet, Histoire l. c. I. str. 120—153. Oprócz tej formy istniała w prawie greckiem jeszcze inna forma zawarcia małżeństwa zwana ἐπιδικασία, pozostająca w związku z rozwojem prawa spadkowego. Zob. także Wenger, Das Recht der Griechen und Römer, Die Kultur der Gegenwart T. II., Abt. VII. 1. Allgemeine Rechtsgeschichte, Leipzig und Berlin 1914, str. 95.

[3] Olbrzymią wprost literaturę na ten temat wywołał Sohm swą zasadniczą pracą: Das Recht der Eheschliessung aus dem deutschen und canonischen Recht entwickelt, Weimar 1875. Główne prace zestawia Sägmüller, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts 3 wyd. 1914, T. II. str. 115 i 116, z pominiętych tam, lub później ogłoszonych wymieniam jeszcze: Harold Dexter Hazeltine, Zur Geschichte der Eheschliessung nach angelsächsischem Recht, Festgabe f. Hübler, Berlin 1905, str. 248—284, Stocquart, Aperçu de de l'evolution iuridique du mariage I (France), Bruxelles Paris 1905,

cznego aktu do zawarcia małżeństwa[1]. Zachodzą jednak wątpliwości w nauce co do tego, który z tych dwóch aktów tworzył właściwie małżeństwo prawne, czy umowa uprzednia[2], czy samo oddanie kobiety, czy dopiero spełnienie obu, lub dopełnienie jakiej istotnej formalności któregoś z tych dwóch aktów.

Omawiając te pytania, nauka dotychczasowa nie wciągała jednak w badanie niemal wcale materyału słowiańskiego, a tem mniej polskiego.

a. Zmówiny i zdawiny.

Mikołaj Rej, pisząc w swojej Apokalipsie o zawarciu małżeństwa, tak się wyraził: Abowiem w każdej sprawie małżeńskiej napirwej bywa smowa, potym slub i oddanie, potym przynosiny do domu swego[3]. W tych słowach naszego poety z wieku XVI odbija się wymownie tradycya rozwoju naszego prawa, a stwierdza ją również i gwara ludowa, która do dziś zachowała odróżnienie dwóch aktów, składających się na zawarcie małżeństwa w wyrazach zmówiny i zdawiny, odpowiadających wyżej podanym wyrazom prawniczym innych ludów aryjskich[4]. Nasze te

II. (Espagne) 1907. Freisen, Eheschliessungsrecht in Spanien, Grossbritanien und Irland und Skandinavien (Dänemark mit Schleswig-Holstein, Schweden, Norwegen und Finnland I. (Spanien) II. (Grossbritanien und Irland) Görres-Gesellschaft Veröffentlichungen, Heft 33 i 35 Paderborn 1918 i 1919 i Lefebvre, Cours l. c.

[1] Hruza, l. c. str. 79—89, Karlowa, Römische Rechtsgeschichte II. str. 154—163 i 176—179. Cuq, Manuel des institutions iuridique des Romains, Paris 1917, str. 155, zaznaczając, że sponsalia niegdyś były utwierdzane przez wzajemną stypulacyę dodaje uwagę: Chez des Latins ces stipulations étaient sanctionnées par l'action de sponsu. Il est douteux, qu'a Rome la sponsio ait eu dès l'origine une valeur iuridique.

[2] Tak pierwotnie twierdził Sohm l. c.

[3] Wydanie homograficzne karta 157 v.

[4] W Czechach istnieją również odpowiednie nazwy: smlouvy i oddavky.

ludowe wyrazy należały niegdyś do naszego słownictwa prawniczego, zanim wpływ prawa kościelnego nie przewartościował tych nazw i nie pozbawił ich pierwotnej prawniczej treści.

Każda umowa prawna, obejmująca przyrzeczenie prawne, ślub, nazywała się u nas niegdyś zmową[2]. Umowa małżeńska nie była też wyjątkiem od tej reguły. Właśnie ze względu na małżeństwo spotykamy w zapiskach sądowych zwroty takie jak »fecit slub et smowø«[2], albo taką rotę przysięgi »jacom ya nyesmouil Voycechowi syostri«[3]. A jak przy innych umowach prawno-prywatnych występuje pośrednik zwany zmowcą[4], spotykamy również i przy umowie małżeńskiej podobnego pośrednika, noszącego nieraz taką samą nazwę[5]. I sam wyraz zmówiny na oznaczenie owej umowy przechował się nietylko u ludu[6], bo znaleść go można jeszcze w początku wieku XVI w je-

[1] N. p. rota przysięgi w zapisce poznańskiej z r. 1408 »iaco przitem bili, iaco Iura zmowil sø Nemerzi dacz osmdzeszant grziwen po ssmowe na pol Obyezerza nadalej czwartego dna a tego ne uczinil. Piekosiński, Studya VI. 1. nr. 962. 1000. 1239. Szereg takich rot przytacza Hube, Roty przysiąg 9, str. 60, nr. 8, 62 nr. 34, 64, nr. 48, 72 nr. 131, 117 nr. 14, z lat 1386–1402. Tak samo i później umowa kupna i sprzedaży, również zmową była nazywaną St. pr. p. p. II. nr. 2943, r. 1441.

[2] Zapiski łęczyckie l. c. I. nr. 2727, r. 1393.

[3] Zapiski mazowieckie II. 1. nr. 2907, r. 1427, zob. także zapiskę sanocką z r. 1440 Akta grodz i ziem. XI. nr. 1308.

[4] Roty przysiąg kaliskie: jacom bil smowcza medzi micolayem a medzi pelgrzimem ysz micolay dal pelgrzimowi rok naiutrza nowego lata na saplatø penandzi, Hube, Prawo pol. ww. XIV. dodatek str. 51, nr. 39 z r. 1410, także Piekosiński, Studya VI. 1. nr. 219.

[5] Księga ziemi czerskiej ,wyd. Lubomirski, str. LXXXIV. przedmowa w przypisku: jacom ya szmowczą bijł w theij rzeczij gijedy Yadwigą zmavano za monsch za Stanislawa s tą czączą pychnowską, r. 1457.

[6] Wisła IV. str. 93 lubelskie, Kolberg Lud. III. str. 250 Kujawy, X. str. 96 Poznańskie, XXII. str. 43, Łęczyckie, XXIII. str. 127 Kaliskie.

dnym z roczników naszych[1], a równocześnie współczesna nasza literatura kościelna zwrot łaciński: »ut nuptias celebraret« tłómaczy słowami: »by oblubyenca swego podług zmowy pojęła«[2]. Natomiast dzisiejszego wyrazu zrękowiny, zaręczyny, oznaczającego przyrzeczenie zawarcia małżeństwa w przyszłości, w rozumieniu prawa rzymskiego i prawa kościelnego, nie spotykamy nigdzie w naszych źródłach średniowiecznych. Pojawia on się tylko na Rusi, gdzie w języku starocerkiewnym w brzmieniu »obręczyny« w pomnikach wieku XI, był stale używany na oznaczenie zaręczyn μνηστεία, jako wzajemnego przyrzeczenia zawarcia przyszłego związku małżeńskiego[3]. Nasz dawny język sądowy zna również ów wyraz obręczyć, tak jak przyręczyć, wręczyć, a w zapiskach sandomierskich nawet zaręczyć[4], ale zawsze tylko w znaczeniu rękojmii, nie zaś w znaczeniu umowy małżeńskiej. Ta sama także różnica zachodzi w naszej terminologii łacińskiej aktów świeckich, w której umowa ta, zmówiny, nazywała się zawsze condictamen[5],

[1] Rocznik Naropińskiego pod r. 1529: Domini Gruszczynski szmowyny I. Ianuarii, Mon. Pol. hist. III. str. 224. Wskutek pomyłki wydawcy czy drukarni wydrukowano szinowyny.

[2] Kryński, Żywot św. Eufrazyi (z r. 1524) c. 42 Prace filologiczne III. str. 196.

[3] Zob. Sreznewskij, Materiały dla słowaria drewne russkago jazyka T. II. str. 549. Równocześnie jednak w XI. w. używano tego wyrazu na określenie umocnienia zobowiązania drogą zakładu czy zadatku τόν ἀρραβῶνα).

[4] Zapiski łęczyckie l. c. I. nr. 1730. 5369. II. 667. 793. 837. 1934. 2660, sandomierskie nr. 589 i 867, Arch. Kom. pr. VIIII. 1.

[5] Wogóle wyrażano się o umowie »condixit vlgariter smouil« zapiski kujawskie r. 1413 (Arch. Kom. hist. III. str. 217, nr. 443) St. pr. p. p. II. nr. 2943 r. 1440. Wyraz condictamen w znaczeniu zmówin małżeńskich podaje zapiska sądu konsystorskiego krakowskiego z r. 1456, Ulanowski, Praktyka nr. 119, tak samo w Kazaniach z XV wieku condictavit szmovil Rozpr. Wydz. filol. T. 25, str. 178, nr. 255. Wyraz ten spotykamy także w Zwodzie Goryńskiego na Mazowszu w ustępie: De contractibus nuptiarum, Bandtkie,

a nigdy sponsalia lub fideiussio. Widocznie więc pierwotną dawną nazwą tej umowy były zmówiny, oznaczające umowę główną, natomiast zaręczyny mogły tylko oznaczać formę utwierdzenia zmówin podaniem rąk, lub też umową dodatkową, o ile zmówiny rękojmią utwierdzono, z czasem zaś dopiero zyskały podobne znaczenie jak w języku kościelnym na Rusi. Stało się to wtedy, kiedy dawne zmówiny utraciły swą pierwotną treść prawną i przekształciły się częścią w określone prawem kanonicznem, sponsalia de futuro, częścią zaś w układy przedślubne, głównie majątkowej natury.

Na oznaczenie drugiego momentu, składającego się na akt zawarcia małżeństwa, używają źródła nasze w języku łacińskim najczęściej wyrazów: tradere in matrimonium, tradere viro[1], a więc traditio, oddanie. Polski zaś wyraz zdawiny, przechował się tylko w gwarze ludowej, że jednak niegdyś istniał w terminologii prawniczej, świadczy nasze słownictwo średniowieczne, tłómaczące zwroty łacińskie copulata lub desponsata wyrazem »zdana«[2] zaczerpniętym wprost z języka prawniczego, gdzie oznaczał przedewszystkiem zdanie, t. j. oddanie pozbytej majętności. Wydaje sie jednak, że już w wieku XIV i XV używanie tego wyrazu przy małżeństwie raziło współczesnych, więc dla odróżnienia, że tu nie chodzi o zdanie pozbytej rzeczy, lecz o wykonanie umowy ślubnej, zaczęto co raz częściej używać wyrazu »oddać«. Dla tego też w naszych średniowiecznych glosach do wyrazów łaciń-

Ius Polon. str. 392. Podobnie tłómaczy Mammotrekt z r. 1471 wyd. Łoś, l. c. str. 61, wyraz smowyli przez condixerant. Natomiast w zapiskach kościelnych zaczęto już używać w w. XV wyrazu sponsalia, Acta cap. II. nr. 371, r. 1440.

[1] Star. pr. p. p. II. nr. 1304. 2700 i in.

[2] Rozpr. Wydz. filol. T. 24, str. 69 i T. 25, str. 74. W tłómaczeniu z w. XV Statutu mazowieckiego Ziemowita IV. z r. 1421 c. 16. (St. pr. p. p. l. str. 283) użyto zwrotu »w żonę by prawą wdał« in uxorem legitimam tradiderit.

skich, copulata, nupta, desponsata, z reguły przychodzi wyraz »za mąż oddana«[1], a nasze zapiski sądowe ówczesne już wyłącznie tym wyrazem się posługują, tak, że zyskuje on tem samem znaczenie terminu technicznego na oznaczenie owego momentu zawarcia małżeństwa, który ma zarazem stanowić o prawnem dojściu do skutku tego związku. Wszystkie te zapiski odnoszą się do procesów w sprawie nagany szlachectwa, przez zarzucenie nieprawości rodu. Naganiony bronił się naturalnie wykazaniem, że z prawego pochodził związku i na dowód powoływał świadków, aby to przysięgą stwierdzili. Charakterystyczne jest brzmienie tych rot przysięgi i bardzo doniosłej dla omawianego zagadnienia treści, więc je tu wszystkie, jakie znaleść mogliśmy, zestawiamy:

r. 1389 Rota: sicut Geszco non fuit frater Maszce de legitima copula oddane maczerze.

r. 1391 yako Micolay swoyo braczǿ poszli sǿ szczisstey maczerze i z othdaney.

r. 1406 yaco yest Jan onego oczcza y oddaney maczerze. Wszystkie te trzy roty pochodzą z ksiąg sądowych łęczyckich[2].

r. 1430 quod Petrus de Maschewo est de matre legitima et copulata vlgariter od maczerze oddaney. Zapiska krasnostawska[3].

r. 1440—1448. yako Nicolaus yest sye urodził od Boguslawa od Czalpskyego od szony od oddaney prawey gego. Zapiska gnieźnieńska[4].

[1] Rozpr. Wydz. filol. T. 24, str. 359: copulata za mǿż othdana, str. 361: deponsatio odanye, oblubyenye, slubyenye, T. 25. str. 136, nr. 69: nubere ac despondi poymowacz y odawacz szą, str. 158 nr. 265: in coniugium dataoddana, także Babiaczyk, Lexicon zur altpolnischen Bibel 1455, str. 183: oddana — nupta, desponsata.

[2] l. c. I, nr. 1310, 2085 i II. nr. 2640.

[3] Star. pr. pol. pomn. VII. str. 604, nr. 1611.

[4] Miesięcz. herald. II. 1909, str. 36.

r. 1442 yako ya tho wyem esze Nicolaus oddanyego oczcza y czystego losza. Zapiska nurska [1].

W wieku XV mieszają się jednak tu i ówdzie terminy «wydana« zamiast »oddana« [2], a raz nawet »ślubna« [3], nie mniej przeto jest aż nadto z tych źródeł widoczne, że oddana a ślubna znaczy to samo, że więc mamy tu do czynienia z określeniem ściśle prawniczem, oznaczającem moment, od którego prawdopodobnie prawne ocenienie danego aktu prawnego wyłącznie zależało.

b) Istota prawna zmówin.

Kiedy w wieku XV szlachta wiodła długie spory z duchowieństwem, nie chcąc się poddać obowiązkowi głoszenia zapowiedzi swych małżeństw, kościół odstąpił częściowo od tych przepisów tam, gdzie jak się wyrażono, ślub kościelny poprzedziły uroczyste układy »ubi solemnis tractatus inter nobiles precessit« [4]. Nie ulega

[1] Tymieniecki, Procesy twórcze formowania się społeczeństwa polskiego w wiekach średnich, Warszawa 1921, str. 203, uw. 159. Zapiska widocznie pomylona, pisarz bowiem zamiast »onego« oczcza napisał »oddanyego«, mając w myśli oddaną macież, spostrzegłszy omyłkę już tego drugi raz nie powtórzył, ale użył innego zwrotu, gdzie w tej stylizacyi rota mogła być ostatecznie także zastosowaną.

[2] Piekosiński, Studya l. c. nr. 1141, z r. 1407, Arch. Kom. hist. III. str. 315, nr. 132 z r. 1416, Roty wareckie l. c. nr. 97 z r. 1471. W Kazaniach gnieźnieńskich zwrot: si esset copulata, przełożono: gdisby swogo siostrę wydały, Rozpr. Wydz. filol. T. 25. str. 74.

[3] St. pr. p. p. II. nr. 2944 z r. 1441. W Kazaniach gnieźnieńskich tłómaczono także nieraz wyraz copulata przez slubyona l. c. cf. Ibid.: str. 152 nr. 60.

[4] Concordata dominorum laicorum cum prelatis ecclesie z czasów około r. 1440. Star. pr. p. p. IV. str. 99; zob. także wydane przeze mnie: Najdawniejsze statuty synodalne archidiecezii gnieźnieńskiej z czasu około r. 1408 c. 48, Studya i materyały do historyi ustawodawstwa synodalnego w Polsce nr. 6, str. 28.

wątpliwości, że w ten sposób chciano określić zmówiny, jako akt o formach uroczystych, do którego prawo świeckie przywiązywało niemałe znaczenie, co także kler był zniewolony uznać. Nie mógł zaś kościół nasz mieć tu żadną miarą na myśli zaręczyn, jako sponsalia de futuro, dla których prawo kościelne żadnych formalności nie przepisywało, lecz jakiś inny akt prawny odmiennej treści.

I rzeczywiście zmówiny nawet w końcu średnich wieków u nas, a więc już w pewnym zaniku, różnią się znacznie od zaręczyn prawa rzymskiego i kościelnego. Pozostawiając na razie na uboczu formę zmówin, zaznaczyć należy dwie różnice:

1. że akt ten przychodził pierwotnie do skutku bez czynnego udziału kobiety i

2. że obejmował układ pomiędzy jednym a drugim rodem o oddanie i przyjęcie kobiety w małżeństwo; był więc rzeczywistą umową ślubną, ślubowaniem, którego wykonaniem miało być owo oddanie.

W źródłach jakiemi rozporządzamy, stosunkowo dość późnych, bo pochodzących dopiero z XIV i XV wieku, dawne cechy prawne zmówin, jako umowy ślubnej, nie są tak wyraziste, pomimo tego jednak nawet w XV wieku, zwłaszcza gdzie chodzi o zmówienie małżeństw nieletnich, spotykamy zwroty takie jak »matrimonialiter exnunc desponsavit«, »accepit filio suo in consortem, recepit in uxorem, tradiderunt in uxorem« [2] świadczące wyraźnie, że z chwilą zmówin umowa małżeńska, obejmująca danie w małżeństwo i przyjęcie już przyszła do skutku, a tylko jej wykonanie

[1] Charakterystyczny wypadek prawny opowiada zapiska płońska z r. 1413 l. c. nr. 1976, że kiedy w procesie o wypłatę posagu, ojciec żony powoda bronił się nieobecnością córki w sądzie, wówczas sędzia nakazał mu odpowiadać na skargę oświadczając: »tamen non filie sed generi easdem promisisti«. Wówczas zmówiny obejmowały zarazem przyrzeczenie posagu.

[2] St. pr. p. p. II, nr. 1880 r. 1423, nr. 2519, r. 1434, nr. 2667 r. 1436 i nr. 3550 r. 1454.

później następuje. A taka właśnie była istotna treść dawnych zmówin, taka sama jak i na Zachodzie. Nie ma też powodu wątpić, że tak samo u nas jak tam, były zmówiny ważnym aktem przy zawarciu prawnego związku małżeńskiego, jako jedna z głównych jego części składowych.

Że o małżeństwie nie tylko nieletnich dziewcząt rozstrzygała wyłącznie władza ojcowska względnie opiekuńcza, jest to już dostatecznie w nauce naszej stwierdzone[1]; wola kobiety nawet ku końcowi wieków średnich stała zawsze na drugim planie, a zobowiązanie rodziców lub opiekunów oddania jej w małżeństwo zobowiązywało ją również[2]. Do-

[1] Dąbkowski, Prawo prywatne I. str. 355—359, i Hube, prawo polskie w XV wieku l. c. str. 67; co do stosunków zachodnich zaś: Köstler, Die väterliche Ehebewilligung, Stuttgart, 1908 (Kirchenrechtliche Abhandlungen h. v. Stutz nr. 51) i Lenz, Ein Quellenbeitrag zum frühkirchlichen Eheschliessungsrecht, Deutsche Zeitschr. f. Kirchenrecht XX. 1911. str. 272—296. Wątpić można, czy w Polsce kiedy istniały podobne przepisy, jakie wydał król Kanut w Anglii (1027—1034) jak wyżej zaznaczyliśmy, przypuścić jednak należy, że i u nas coraz więcej zwracano uwagę za wpływem kościoła na wolę kobiety, przynajmniej o tyle, że w razie wywartego przymusu mogła się zwrócić do sądu kościelnego. Na odwrót opiekunowie kobiety, bez zgody innych krewnych, nie mogli jej samowolnie zamąż wydawać, a ci mogli te prawa swoje dochodzić nawet sądownie, (Zapiski sądu krakowskiego z r. 1382 i 1388 Star. pr. p. p. VIII. nr. 1413 i 4695). Szczególnego rodzaju wypadek przekazała znowu zapiska tegoż sądu z r. 1400, w której ojciec oddaje swą córkę czasowo na wychowanie, zdaje się wujowi, lecz zastrzega sobie pod karą umowną, że tenże bez wiedzy ojca nie może jej zamąż wydać (Ibid. nr. 10826 cf. St. pr. p. p. II. nr. 1224).

[2] Stosunki te wymownie ilustruje akt z r. 1506, gdzie opowiedziano, jak wujowie zmuszali siostrzenicę do małżeństwa z niemiłym jej konkurentem, cui eam promiserunt deponsari, a gdy ona się opierała, jeden z wujów wyraźnie oświadczył: non erit voluntas sua in hoc sed nostra. Acta capit. III. nr. 248. I kościół zresztą nakazywał szanować wolę rodziców, czemu dał wyraz u nas Mikołaj z Błonia w swym Tractatus de sacramentis, pisanym w pierwszej połowie XV wieku, wyd. krakowskie 1519, gdzie fol. 48. nakazuje: caveat vir vel femina ne sine parentum consilio vel consensu nubat,

mniemywać się tedy na tej podstawie można, że w czasach dawniejszych, nawet po zaniku formy kupna, kobieta wogóle żadnego głosu nie miała, jeżeli i później w naszem prawie, pomimo przeciwnych wpływów kościoła, ważyła właściwie stale zasada, że wola kobiety w wyborze męża o tyle tylko posiadała znaczenie, o ile zgadzała się z wolą krewnych, chybaby zaszło jakieś nadużycie ze strony opieki. Dla tego też w aktach naszych średniowiecznych zmówiny przychodzą do skutku na podstawie zgody obu łączących się rodzin[1], najczęściej zawiera je ojciec kobiety z ojcem przyszłego męża lub z nim samym[2]. Ojciec względnie opiekun zobowiązywał się oddać w małżeństwo narzeczoną, a narzeczony przyjmował na siebie obowiązek poślubienia jej[3]. Małżeństwo bez wiedzy i woli rodziny sprzeciwiało

quia dicit Ambrosius in libro de patriarchis: non est virginalis pudoris eligere maritum, unde et Evaristus dicit, quia aliter non est legitimum coniugum nisi a parentibus tradatur; zob. także zapiskę gnieźnieńską z r. 1440: parentes ipsius mulieris contraxerunt sponsalia inter ipsam et quendam Ioh. laicum. Acta cap. II. nr. 371.

[1] St. pr. p. p. II. nr. 3550 r. 1454 i Acta cap. II. nr. 1621r. 1508.

[2] St. pr. p. p. VIII. nr. 6556 i 10648. r. 1398 i 1400. St. pr. p. p. II. nr. 1108 r. 1405. Jeżeli chodziło o sierotę, matka również posiadała pewien głos, zapiska kujawska z r. 1419, Teka VII. nr. 1325, co już w w. XIII. jest widoczne, Kod. d. WP. I: nr. 451 r. 1273.

[3] W naszych zapiskach sądowych niewiele tego rodzaju aktów znajdujemy, gdyż do ksiąg sądowych te tylko się dostawały, gdzie chodziło o zabezpieczenie egzekucyi umówionych zakładów lub kary umownej. Zresztą akta takie, czysto familijne, nie były sądownie zgłaszane. Jako przykład typu takich aktów niech posłużą dwie następujące zapiski: Dominus Dobeslaus, subiudex terre Cracoviensis ex una et Dobko heres de Chleuicze parte ex altera, tale contractum inter se facerunt ita, quod idem d. Dobeslaus subiudex Katharinam filiam suam eidem Dobconi in uxorem debet dare et ipse Dobco eam sibi debet in coniugem ducere, si vero quilibet ipsorum hoc non fecerit, tunc quilibet alteri videlicet, qui contractum servaverit, eidem ducentas marcas vadii salvere tenebitur, et idem d. subiudex C marcas pro dotalicio in Chlewiska ibidem et in castro, tunc cum matrimonium eum ipsa contrahet, assignabit r. 1398. St. pr. p. p. VIII.

się poczuciu prawnemu społeczeństwa, i pociągało za sobą dotkliwe skutki majątkowe [1], a jeżeli czasem przewidywano wolną decyzyę kobiety co do wybrania sobie małżonka, wyraźnie to w aktach zaznaczano [2]. Całkiem zaś wyjątkowo spotykamy zapiskę, gdzie kobieta sama z narzeczonym zawierała zmówiny [3], ale nie można wątpić, że posiadała ona wówczas samoistność majątkową i że przedsiębrała ów akt prawny za zgodą rodziny »cum consilio amicorum« jak się wówczas wyrażano [4].

Przypuszczać jednak należy, jakkolwiek o tem źródła nie wspominają, że kobieta pierwotnie, chociaż się jej o wolę nie pytano, jako przedmiot umowy, była przy niej, lub przynajmniej w chwili jej ostatecznego zawarcia, obecną, tą drogą też rozwinęły się późniejsze zaręczyny [5], podczas

nr. 6556, albo: Condixit alias smovyl Iwan scultetus de Malinowka pro filio suo Steczkone Vdam filiam Hrin fratris Anthossii neptem alias synowyczo ita, quod copula alias wyenczany octo diebus post festum S. Trinitatis proxime venturum debet celebrari sub pena vallata centum marcarum, si aliqua parcium ratum non teneret, capitaneo, medietatem pene vallate et aliam medietatem parti ratum tenenti subintrabit. Et Iwan fideiussit pro suo filio et Chodor et Petrus fideiusserunt pro sua nepte, r. 1440 Akta gr. i z. XI. nr. 1308.

[1] Piekosiński, Studya l. c. nr. 1056, St. pr. p. p. II. nr. 1031. 1224. 2198 i 4455; Ulanowski, Praktyka nr. 114.

[2] Akta gr. i z. XIII. nr. 7260 r. 1443 i Ulanowski, Praktyka nr. 119 r. 1456, akt ten odnosi się do stosunków wśród mieszczan.

[3] St. pr. p. p. II. nr. 880, r. 1402 Vadium centum marcarum inter Iacussium de Minyn et Offcam filiam Paschconis Wangrzin de Sosnowice positum est, ita quod se invicem matrimonialiter habent et debent ducere, si qius vero noluerit, tunc C marcarum dictum vadium volenti incurret ad solvendum.

[4] St. pr. p. p. II. nr. 2848. Zwrot w zapisce ib. nr. 2347 z r. 1431 postquam marito copularetur seu maritum reciperet, możnaby tłómaczyć w ten sposób, że pierwsza ewentualność przewiduje wydanie jej za mąż przez opiekę, a druga, wydanie się jej samej za zgodą krewnych.

[5] Odkąd umowa traciła dawne cechy odpłatne, a zwłaszcza, odkąd wpływ kościoła akcentował coraz silniej wolę kobiety.

gdy dawne zmówiny przemieniły się później na układ czysto majątkowej treści, w tak zwaną intercyzę ślubną. Jaką zaś była rola kobiety przy dawnych zmówinach, i o ile posiadała pewne znaczenie prawne, można dopiero osądzić po zbadaniu formy zmówin.

Co do swej treści, zmówiny obejmowały nie tylko układ co do zawarcia małżeństwa i majątkowych stosunków żony, tudzież ewentualnych warunków umowy [1], lecz także z reguły kautele prawne, zmierzające do utwierdzenia układu i zabezpieczenia jego dotrzymania [2].

Najczęstszym środkiem tego utwierdzenia był zakład (vadium) w wysokości pewnej oznaczonej sumy, względnie kara umowna (poena vallata), bo tych pojęć ściśle nie odróżniano. Ten sposób umocnienia zobowiązania tak dalece był u nas przyjęty, że nawet sądy kościelne, pomimo że prawo kościelne oznaczenie jakiejkolwiek kary konwencyonalnej przy zaręczynach potępiało [3], z tem się liczyły i owo umówienie zakładu w swem orzecznictwie uwzględniały [4]. To stanowisko sądów kościelnych było o tyle ułatwione, że zmówiny niebyły układem, zawartym wprost między przyszłymi małżonkami, a więc właściwie pod pojęcie zaręczyn w rozumieniu prawa kościelnego nie podpadały.

[1] W ziemiach o mieszanej ludności, gdzie wydawano katoliczkę za prawosławnego, zwykle w umowie ślubnej zjawia się warunek przejścia na katolicyzm Akta gr. i z. XIII nr. 1491, r. 1441, (ziemia przemyska), cf. Archiw Jugozapadnoj Rossii. Cz. VIII. T. III. Kiew 1909, nr. X, r. 1547 (określenie wyznania dzieci) i Theiner, V. Monum. Pol. II. nr. 532, r. 1531.

[2] Odpowiednie przepisy co do treści takich kontraktów małżeńskich obejmuje Zwód Goryńskiego w ustępie de contractibus nupciarum. Bandtkie, Ius Polonicum str. 392.

[3] C. 29, X. IV. 1.

[4] Ulanowski, Praktyka nr. 22, r. 1411: ratione vadii pacti vulgariter zacladu, Acta capit. II. nr. 1621. Zajmującą formułę skargi z powodu zakładu przy zmówinach podaje z dziedziny czeskiego prawa średniowiecznego, Jireček, Codex iuris bohemici II. 2. str. 316, nr. 18.

Rękojemstwo, jako środek utwierdzenia samych zmowin, zwykle nie przychodzi[1], natomiast spotykamy je bardzo często dla zabezpieczenia umówionego zakładu lub łączących się z niemi zobowiązań majątkowych: dania wyprawy, posagu lub wiana[2]. Nieraz danie posagu ubezpieczono zastawem[3], lub także jak na Mazowszu, honorem[4]. Jest to zjawisko zupełnie naturalne, bo samo zobowiązanie do dania kobiety w małżeństwo lub do jej przyjęcia, nie dało się już w wieku XIV i XV majątkowo oszacować, a tem samem rękojmią utwierdzić. chybaby chodziło o przymusowe dostawienie kobiety, lub o przymusowe jej odebranie. Nie jest jednak wykluczone, że niegdyś w czasach samopomocy, środki takie mogły być używane[5], kiedy pierwotne sankcye sakralne nie wystarczały, lub niewystarczała, albo nie mogła być wykonaną, odpowiedzialność osobista osób zobowiązanych i ich rękojmi. W czasach, kiedy odpowiedzialność osobista dłużnika czy rękojmii wychodziła z użycia, przekształcając się w odpowiedzialność majątkową, wystarczał zakład, lub rękojmia za stypulacye majątkowe, nie zaś za dotrzymanie samej umowy ślubnej. Umowy tej już wtedy można było również docho-

[1] Może w zapisce St. pr. p. p. VIII. nr. 10081 z r. 1400.

[2] Często same osoby zobowiązane utwierdzały swoje przyrzeczenie rękojmią, n. p. matka ręczy za wyprawę Kon. I. f. 80 r. 1403, brat za posag i wyprawę Bkz. II. f. 205 v. r. 1406, ojciec ręczy za posag po swej dziewce Sz. VI. f. 42, r. 1418. Posag należał się post contractum matrimonii Kr. V. f. 539 w r. 1403 lub po dziewce Kr. II. f. 89, r. 1394, a do jego wypłaty używano niekiedy woźnego Sz. VII. f. 24, r. 1418.

[3] Kal. nr. 50, r. 1411 i Zapiska Kujawska z r. 1424 Teka VII. nr. 3713.

[4] Księga Płońska I. nr. 1480 r. 1410 i nr. 2001 r. 1413.

[5] U ludów germańskich dochowały się ślady samopomocy na wypadek niedotrzymania umowy o zawarcie małżeństwa, tudzież ślady odpowiedzialności osobistej (Friedlosigkeit) w różnych prawach skandynawskich, zob. Reallexicon d. german. Altertumskunde I. str. 514 § 22.

dzić tylko sądownie. Wyrok zapadał wprawdzie na jej dopełnienie, a więc ewentualne przyznanie zmówionej kobiety temu, któremu się do oddania jej zobowiązano, lecz nie przewidywano już innej egzekucyi, jak tylko z tytułu umówionego zakładu do zapłacenia odpowiedniej sumy [1]. O egzekucyi osobistej na niedotrzymującym umowy, lub na osobie kobiety, aby ją oddać przymusowo, nie było mowy. W jaki sposób stosunki te powoli się przekształcały, śledzić niestety niemożemy, bo źródła jakiemi rozporządzamy, pochodzą z czasów, kiedy sprawy małżeńskie należały już wyłącznie pod orzecznictwo kościoła i były

[1] Piekosiński, Studya nr. 4, zapiska poznańska z r. 1400. Item Wlodzimirus heres in Slawno iusto et vero iudicio acquisivit dominicellam sororem Gywan Sobotsky, si idem Soboczsky ipsam dare (non przekreślone) recusaverit et dare noluerit, tunc ipse Wlodzimirus penam vallatam viginti marcarum evadet et iudicatum solvet. Et si ipse Sobczsky non dederit suam sororem ante carnisprivii prout est moris consuetudo, extunc fiant soluti parte ex utraque Wlodzimirus a pena vallata XX marcarum et ipse Soboczsky suam sororem cui placuerit ipsam desponsabit. (Terr. Posn. T. 2. f. 3 r. Zapiskę tę dzięki uprzejmej pomocy dyrektora Archiwum poznańskiego dr. Kaczmarczyka mogłem uzupełnić, gdyż była niedokładnie wydaną). Zapiska owa niezmiernie cenna, przedstawia również niemały interes z tego powodu, że wedle jej treści zakład, względnie kara umowna była umówioną tylko ze względu na narzeczonego, w czem możnaby upatrywać ślad takiego stadyum rozwoju, w którym przymus prawny wydania zmówionej kobiety osłabł, natomiast obowiązek pojęcia jej po stronie drugiej pozostał w swej mocy. Niestety innych podobnych zapisek nie mogliśmy znaleść, więc musimy się wstrzymać od określenia jakichkolwiek dalej sięgających hipotez. W ziemiach wschodnich państwa polskiego, gdzie używano w dawniejszych aktach języka ruskiego, spotykamy jeszcze w XVI wieku, terminologię, że zmówiny ubezpieczano przez »zaruku« to jest zakład, i stąd pochodził wyraz zaręczyny (syn zaruczył doczku). W w. XVII spotykamy także jeszcze zwrot: ruku daniem onuju obruczyła. Archiw Jugozapadnoj Rossii Cz. VIII. T. III. l. c. str. 25 przedmowy Oresta Lewickiego, tudzież dokument nr. IV. r. 1507 i nr. CXXIII. r. 1616.

nie wedle prawa polskiego, lecz kanonicznego oceniane i rozstrzygane.

c. Istota prawna zdawin.

Zdawiny obejmowały trzy momenty odrębne, o bardzo różnej prawnej treści:

a) główny akt oddania wśród uroczystości weselnej,

b) przenosiny do domu męża i

c) pokładziny.

Przedsięwzięcie aktu oddania należało do osób, pod których władzą pozostawała kobieta. Akt ten już w końcu wieku XV nazywa się ślubem, bo wówczas zwracano już uwagę przedewszystkiem na ślubowanie kościelne osób, zawierających związek, a nie na ślubowanie przy zmówinach [1]. Uwydatnia się także, jeżeli nie prawnie to obyczajowo, silniej rola matki, tak, że oboje rodzice wydają córkę [2]. Akt ten pod względem prawnym posiada widocznie rozstrzygające i istotne znaczenie.

O przenosinach, pozostałości dawnego przywiedzenia żony, źródła nasze dość rzadko wspominają. Mówi się o nich ze względu na chwilę dania posagu [3], dowiadujemy

[1] »Contraxit matrimonium alias bral slub« r. 1471 St. pr. p. p. II. nr. 4038.

[2] Przy zapytaniu w sądzie czerskim »quis esset, qui eam maritavit« odpowiedziała zapytana: »pater et mater me maritaverunt« r. 1417, Księga ziemi czerskiej nr. 576, zob. także Akta gr. i z. T. XXIII. nr. 4245.

[3] Ewa hereditatem Dambrowa, quam eidem cum traduceratur, tradidit mater sua in perpetuum more dotis possidendam, contulit ecclesie r. 1249. Kod. Mazow. ed Lubomirski nr. 17. W średniowiecznem tłómaczeniu c. III. Statutów wartskich (Arch. kom. pr. VII. 1. c. 6, str. 38 podano mylnie »voznýkỳ, ktorymy przywẏeziona do męża« w oryginale łacińskim bowiem jest tylko mowa o koniach »quibus tempore mariti sui vebebatur«, odpowiednio do dawnych zwyczajów prawnych, wspomnianych także w księdze prawa zwyczajowego XIII. w. c. XXII. St. pr. p. p. I. str. 25. Może jednak ów tłómacz miał na myśli zwyczaj u szlachty przestrzegany, że nowopoślubioną wyprawiano do domu męża wozem i końmi, które potem

się również, że u włościan swaci przywodzą pannę młodą do męża[1], ale nigdzie nie można znaleść wzmianki, aby ta chwila przy zawieraniu małżeństwa drogą umowy formalnej, posiadała jakiekolwiek znaczenie prawne. Owszem można spotkać przykład, że żona męża nieposiadającego majątku, chce zatrzymać przy sobie i wcale do niego przenosić się nie zamierza, tak że go dopiero ojciec sądownie reklamuje[2].

Donioślejsze natomiast znaczenie posiadają pokładziny depositio in torum albo in lectum cum viro[3]. W literaturze zachodniej szeroko omawiano skutki prawne tego momentu, i tu i ówdzie łączono z nim dopiero przyjście do skutku małżeństwa[4], ale tak samo jak Rej o tym akcie wcale nie wspominał, chociaż nie pominął przenosin, tak samo i nasze źródła, oprócz pewnych skutków majątkowych, nie przywiązują doń żadnych szczególnych następstw ze względu na chwilę zawarcia małżeństwa. Pokładziny odbywano zwykle tuż po ceremonii ślubnej na końcu, i to jeszcze przed przenosinami[5], a jakkolwiek jedno ze źródeł mówiąc o zawarciu małżeństwa wymienia tylko dwa akty,

zatrzymywała. Przykład taki przytacza zapiska kujawska z r. 1419 (Teka VII. nr. 1325).

[1] Acta Capit. III. nr. 100.

[2] Acta Capit. II. nr. 1651.

[3] Akta gr. i z. XVIII. nr. 614 i 615.

[4] Freisen i Heussler, zob. jednak Sehling, Die Unterscheidung der Verlöbnisse im kanonischen Recht, Leipzig 1887, str. 31—33 i Scherer, Handbuch des Kirchenrechts II. str. 168 i nast. i powołaną tam literaturę. Do tej teoryi zdaje się skłaniać także Kadlec, O prawie prywatnem zachodnich Słowian l. c. str. 105. Stobbe, Handbuch des d. Privatrechts 3 wyd. T. IV. str. 44 wyraża zapatrywanie, że w najdawniejszym prawie germańskiem nie zależały od pokładzin prawne skutki zawarcia małżeństwa.

[5] Ulanowski, Praktyka nr. 30 »est copulatus cum ipsa tamquam cum sua propria uxore et posuerunt eos insimul alias pokladanij r. 1434, podobnie w wypadku opowiedzianym w zapisce Acta cap. III. nr. 248 z r. 1506, gdzie rodzina zmusiła dziewczynę do ślubu i zaraz po ślubie odprowadzono ją do komnaty małżeńskiej.

zmówiny i podkładziny, nie można stąd żadnych wniosków wysnuwać o znaczeniu prawnem pokładzin, gdyż źródło to wyraziło się w ten sposób tylko dla tego, aby, wymieniając dwa krańcowe momenty aktu zawarcia małżeństwa, uwydatnić pośpiech, z jakim związek, o którym była mowa, został zawarty, zmówiny bowiem odbyły się 1 stycznia a pokładziny już 3 tego miesiąca[1]. Zresztą z zapisek sądowych dowiadujemy się tylko, że od spełnienia małżeństwa czyniono zawisłą na podstawie szczególnej umowy wypłatę posagu[2], że od tej chwili należało się wiano[3] lub wieniec[4], lub następowało zwolnienie córek z pod władzy ojcowskiej lub opiekuńczej[5]. Zapatrywanie, jakoby pokładziny tworzyły dopiero małżeństwo, oparte na wyrazie ruskim wieńczyny lub wieńczany[6], polega na nieporozumieniu, wyraz ten bowiem nie oznacza wcale pokładzin, lecz tylko ceremonię ślubu kościelnego wedle obrządku wschodniego, przy którym wieńczono parę młodą wieńcami lub koronami. Źródło, w którem ów wyraz został

[1] Wyżej powołany rocznik Naropińskiego pod r. 1529 Domini Gruszczyński szmowyny I. Ianuarii a pokladzyny 3 eiusdem mensis. Mon. Pol. hist. III. str. 224.

[2] St. pr. p. p. II. nr. 1073 z r. 1404 i nr. 1438 z r. 1416 post positionum alias pocladaniu.

[3] Ulanowski, Praktyka nr. 97 i St. pr. p. p. II. nr. 3550, oba akty z r. 1454.

[4] St. pr. p. p. II. nr. 4038 z r. 1471: bral slub, sed non erat ei coniunctus carnaliter alias nyepocladalsze.

[5] Akta gr. i z. XVIII. nr. 614, 615 z r. 1475 i 4245 z r. 1504. zob. nadto Dąbkowski, Prawo prywatne I. str. 353. Wszystkie te skutki prawne pokładzin znajdują zupełne wytłómaczenie na tle stosunków majątkowych małżeńskich, starano się bowiem skutki te związać z chwilą, kiedy nie należało się już obawiać zerwania związku, lub jego unieważnienia w obec wprowadzenia przez prawo kanoniczne przeszkody impotencyi. O przyjściu do skutku małżeństwa chwila ta nie rozstrzygała.

[6] Dąbkowski l. c.

użyty zestawia go z wyrazem łacińskim copula[1], oznaczającym również tylko ceremonię ślubu, w odróżnieniu od copula carnalis, na co zapiski sądowe zawsze zwracają uwagę[2]. Wymownie stwierdza to jeden akt ruski z r. 1480, gdzie dla udowodnienia małżeństwa powołano świadka, aby zeznał »sztoż on na toj swadzbie i na wienczani był«, i wedle tego świadek ów zeznał, że nie był ani na swadźbie, ani na wieńczaniu[3]. Przez swadźbę rozumiano tu wesele, a przez wieńczany ślub w cerkwi, i dla tego ślubną małżonkę nazywano wienczalną żoną[4], wedle pokładzin zaś żon wcale nie określano. I przypuścić też należy, wobec braku jakichkolwiek innych wskazówek, że również i w naszem najdawniejszem prawie pokładziny nie miały nigdzie znaczenia aktu, tworzącego małżeństwo, lecz że były jedynie faktem objęcia w fizyczne posiadanie oddanej prawnie żony. O tyle też tylko akt ten uzupełniał ceremoniał prawny zawarcia małżeństwa i wymieniano go w zapiskach dlatego, aby zaznaczyć, że nietylko małżeństwo zostało zawarte, ale że zarazem nastąpił ten

[1] »ita quod copula alias wyenczany octo diebus post festum S. Trinitatis debet celebrari«, Akta gr. i z. XI. nr. 1307 z r. 1440. Oznaczono tu tylko termin ślubu kościelnego.

[2] N. p. St. pr. p. p. II. nr. 2519, str. 390 r. 1434.

[3] Leontowicz, Akty litowskoj metriki, Warszawa 1896, akt nr. 280 z r. 1496.

[4] Ibid. »była newienczalnaja żona«. Owo wieńczenie odbywało się także przy ślubach osób niedojrzałych, które dopiero po dojściu do dojrzałości mogły wspólne prowadzić pożycie. Litowskaja Metrika I, Russkaja istoriczeskaja Biblioteka T. XX. str. 562. akt z r. 1507. Wyrażenie wienczalna żona znaczyło tylko tyle co prawnie poślubiona n. p. s nim sia ne wenczała, mieszkała niezakonne, Ibid. str. 129 akt z czasu 1510—1517, lub jemu jest żona wenczalnaja, Ibid. str. 1173 nr. 455 z lat 1506—1523.

U Słowian południowych, gdzie pod wpływem zwyczajów kościoła greckiego także odbywało się wieńczenie przy ślubie, wyraz ten oznaczał ceremonię ślubu zob. Ivekovic i Broz, Rječnik hrvatskoga jezika II. str. 724.

moment, od którego zależały również wszelkie skutki majątkowe małżeństwa. Niewątpliwie tkwi w tem wszystkiem daleki ślad pierwotnych pojęć, wypływających z pierwotnych wierzeń religijnych, w myśl których głównym celem małżeństwa nie tyle było wspólne pożycie i prowadzenie gospodarstwa, bo ono mogło być z niewolnicą lub konkubiną prowadzone, ile nadzieja potomstwa prawego dla ciągłości kultu ołtarzów domowych. Dlatego chwila fizycznego połączenia małżonków znalazła swój wyraz w ceremoniale ślubnym, ale dopiero w tem miejscu, kiedy małżeństwo prawne wedle przepisów sakralnych, czy ówczesnego prawa świeckiego już przyszło do skutku. Sama przez się o zawarciu małżeństwa prawnego nierozstrzygała nigdy, tak u nas, jak i na Zachodzie[1].

C. Forma zawarcia małżeństwa.

Nakreślone tu ogólne zarysy treści prawnej zmówin i zdawin nie dają jeszcze zupełnego obrazu obu tych aktów prawnych, w jaki sposób one przychodziły do skutku, i jaki był ich wzajemny stosunek prawny. Aby to określić, należy zbadać, o ile to możliwe, ich formę, gdyż ona w prawie średniowiecznem bardzo doniosłe posiada znaczenie i wprost nad treścią panuje. Ta droga może także posłużyć do określenia pierwotnego aktu zawarcia małżeństwa, zanim nastąpił jego rozdział na zmówiny i zdawiny.

[1] Że w prawie germańskiem pokładziny nie posiadały znaczenia aktu tworzącego małżeństwo zaznacza również i najnowsza nauka, zob. Zallinger, Die Eheschliessung im Nibelungenlied und in der Gudrun, Wien 1923, Sitzungsber. d. Akad. d. Wiss. in Wien B. 199. str. 14, uw. 1: Als eigentlich selbständiger rechtsbegründender Akt kann das Beilager im Sinn des altdeutschen Rechtes keineswegs gelten, cf. Hörmann w recenzyi pracy: Rodeck, Beiträge zur Geschichte des Eherechts deutscher Fürsten bis zur Durchführung des Tridentinums. Münster 1910, Zeitschr. d. Sav. Stif. f. Rechtsgesch. T. 32 Kan. Abt. 1, str. 416.

Ceremoniał zawarcia małżeństwa posiada bardzo bogatą literaturę naukową, obejmującą niemal wszystkie ludy kuli ziemskiej. Starano się również, badając porównawczo obyczaje ludów aryjskich, nakreślić pewien schemat obrzędów pierwotnych, niegdyś wszystkim tym ludom wspólnych. Po przedwstępnych układach swatów z rodzicami względnie opiekunami kobiety, przychodziła do skutku umowa o kupno żony, poczem praaryjska swadźba obejmowała następujące obrzędy:

a) osłonięcie kobiety,
b) uchwycenie jej za rękę przez męża,
c) obrzęd ognia i wody,
d) przywiedzenie żony do domu męża,
e) przeniesienie jej przez próg i posadzenie na skórze zwierzęcia ofiarnego, zwróconej sierścią na zewnątrz,
f) obrzucenie ziarnem i
g) ułożenie w łożu małżeńskiem [1].

Wśród tych obrzędów trzy zwłaszcza mają posiadać główne znaczenie: umowa o kobietę, uchwycenie za rękę i przywiedzenie do domu męża, względnie pokładziny.

I w słowiańskiej swadźbie nauka wyróżnia podobne zwyczaje: umowę, włożenie ręki niewiasty w rękę męża, osłonięcie kobiety, oprowadzenie jej około ogniska lub stołu, przy przenosinach przeniesienie jej przez próg domu męża, posadzenie na skórze, obrzucenie ziarnem, oczepiny, podanie jej dziecka przy wstępie do domu męża, nadto dawanie wzajemnych darów, (pierścionka, koszuli i t. p.) wieńczenie gości weselnych zwłaszcza panny młodej, rozdzielenie korowaja i weselnej gałązki, rozpleciny i postrzyżyny, symboliczne bicie kobiety, wreszcie rozzucie męża [2].

[1] Hirt, Indogermanen str. 438 i nast., a głównie Schrader, Reallexicon str. 553 i nast.

[2] Niederle, Slovenské Starožitnosti Oddil kulturni sv. I. str. 77–90.

Jakkolwiek tych badań etnologicznych żadną miarą pomijać nie można, widocznem jest na pierwszy rzut oka, że historya prawa na nich wyłącznie opierać się nie może, wśród wymienionych bowiem obrzędów wiele jest takich, o których z góry już można powiedzieć, że nie mają prawnego znaczenia, lecz tylko czysto rytualne lub obyczajowe, a przytem nie zwrócono uwagi na mniejszą lub większą doniosłość prawną tych obrzędów, lub wreszcie pominięto niejedno, co właśnie posiada większe prawne znaczenia.

I też w badaniach filologicznych, jak i historyczno-prawnych, obrzędy te nauka nieco odmiennie ujmuje i określa. Pomijając na razie Grecyę i Rzym, musimy zwrócić uwagę na sąsiedni szczep germański, zwłaszcza, że w tej mierze badania doprowadziły już do dość poważnych stosunkowo wyników.

Wyróżniając owe dwa akty zasadnicze: Verlobung i Trauung, starano się obok nich zgrupować cały ceremoniał zawarcia małżeństwa i wszystkie formalności wykazane jużto przez źródła dziejowe, jużto przez obyczaj ludowy. Małżeństwo więc miało przychodzić w ten sposób do skutku, że naprzód odbywały się narady wstępne nad zawarciem związku na zebraniu rodu, gdzie omawiano warunki umowy, a następnie zabezpieczano jej dopełnienie w sposób prawnie określony, ostatecznie zaś zawarcie Verlobung umacniano symbolicznie przez przybicie rąk (Handschlag) i wspólne przypijanie (Gemeinschaftstrunk)[1]. To wszystko mogło mieć miejsce również przy zawieraniu małżeństw przez kupno. Akt drugi Trauung rozpoczynał się w czasie panowania kupna wykupieniem narzeczonej, przez złożenie ustanowionej ceny, poczem następowało oddanie narzeczonej i przyjęcie jej w posiadanie. Temu oddaniu i przyjęciu, a raczej wprowadzeniu do nowej wspólności domo-

[1] Kauffmann, Braut und Gemahl l. c. str. 134 i nast.

wej, towarzyszył cały szereg form symbolicznych, jak podanie ręki, wzięcie narzeczonej na kolana, osłonięcie jej, wstąpienie narzeczonej w trzewik, dany jej przez narzeczonego, postrzyżyny, i wzajemne dary narzeczonych dla siebie. Ceremoniał ów nie tylko przypominał formalności przestrzegane przy adopcyi, lecz nawet odpowiadał im w zupełności, tak, że owo prawo pierwotne mogło akt Trauung poczytywać jako akt oddania kobiety w adopcyę [1]. Spotykamy nawet zdania, że starogermańska, wspomniana przez Tacyta instytucya dos, odpowiadająca naszemu wianu, posiadała niegdyś znaczenie daru adopcyjnego [2].

Tych wyników badań naukowych nie możemy jednak wprost przenosić na stosunki słowiańskie czy polskie, lub twierdzić, że wszystkie te obrzędy, jakie nauka na tle badań porównawczych zwyczajów prawnych wszystkich ludów indoeuropejskich, jako pierwotne aryjskie poczytuje i przedstawia, muszą się również odnaleść w podobnej formie i w tem samem znaczeniu w naszym ceremoniale ślubnym, w głównych momentach prawnych aktu zawarcia małżeństwa, lub w obrzędach mu towarzyszących. mu-

[1] Kauffmann l. c. str. 157, Schröder, Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte, 5 wyd. str. 71. Schupfer, II. diritto privato dei popoli germanici con speciale riguardo all'Italia T. I. Citta di Castello 1907, str. 269, omawiając ceremoniał małżeński, tak się wyraża: anzi e verosimile ch'essa (narzeczona) venisse insieme emancipata e adottata alla presenza dei parenti. Le fonti germaniche, e tutte senza distinzione, tanto quelle del Nord, quanto quelle del Sud ricordano che il marito a volte la ricopriva col suo manto o la prendeva sulle ginocchia, e a volte le presentava una pantofola, perchè v'introducesse il piede, e anche la faceva assistere al banchetto nuziale ecc. tutti simboli di adozione... Lo stesso taglio dei capelli usato nel adozione trova il suo riscontro nell fatto, que la donnna maritata li portava, se non addirittura tagliati, ad ogni modo sempre raccolti sulla nuca, sicchè le nubili eran dette in capillo. Nè la cosa è nuova nella storia: anche presso i Romani la donna in manu mariti si aveva in luogo di figlia.

[2] Schröder l. c. str. 71.

simy się bowiem liczyć z właściwościami szczepowymi ludów słowiańskich, związanymi z warunkami ich życia i rozwoju historycznego. Zaznaczyliśmy już wyżej, że instytucya małżeństwa u wszystkich ludów aryjskich ma bardzo wiele cech wspólnych, można w niej także, jako w instytucyi powszechnej, znaleść niejeden rys analogiczny do form i obrzędów ludów niearyjskich, lecz w stosowaniu analogii należy być bardzo wstrzemięźliwym. Ta ostrożność musi być przestrzeganą także, o ile chodzi o analogię z urządzeniami innych szczepów słowiańskich, zwłaszcza południowych [1]. Ich życie bowiem rozwijało się od wieków, na podłożu obcem dawnych ludów bałkańskich, na tle przesiąkniętem również znacznie starą kulturą grecko-rzymską, pomijając już wpływy chrześciańskie lub późniejsze Islamu tak, że te szczepy słowiańskie mogły wiele pierwotnych właściwości zatracić, lub do niepoznania przekształcić a nabyć w zamian inne obce. Jeżeli wprawdzie znajdziemy u nich i u nas te same zwyczaje lub obrzędy, możemy przypuszczać, że mogą być one do pierwotnych ogólno-słowiańskich odniesione, lecz jeżeli u nich spotkamy coś odrębnego, czego u nas niema, nie będziemy mogli żadną miarą, bez szczególnie ważnego uzasadnienia, przenosić tego w stosunki nasze. Życie szczepu polskiego rozwijało się w warunkach innych, na ziemi przez obce szczepy aryjskie czy niearyjskie prawdopodobnie opuszczonej, przedstawiać więc może charakter urządzeń słowiańskich o typie o wiele czyściejszym, zanim przyjęcie chrześciaństwa nie otwarło drogi zachodnim wpływom kulturalnym. Zadaniem nauki zaś będzie te wpływy późniejsze bliżej określić i wydzielić, aby ustalić urządzenia dawniejsze przedchrześciańskie, a zarazem oznaczyć granice, o ile

[1] Tożsamość i podobieństwa zwyczajów weselnych słowiańskich zestawia pod względem etnologicznym, z powołaniem odpowiedniej literatury, dokładnie Niederle, Slovenské Starožitnosti, Oddil kulturni, Život starých Slovanů Dilu I. swazek 1, str. 69—126.

dla zbadania stosunków pierwotnych analogia może być stosowaną. Mając to wszystko na oku, obierzemy taką metodę, że zestawiając i badając zwyczaje i urządzenia polskie w oderwaniu od obcych i po wyłączeniu wpływów późniejszych, zwłaszcza kościelnych, będziemy dopiero tak ustalone wyniki ilustrować lub tłómaczyć, o ile się to da, analogiami skąd innąd zaczerpniętemi. Wystrzegać się zaś będziemy stanowczo, wprowadzania drogą analogii w stosunki nasze tego rodzaju urządzeń, o których źródła nasze wcale nie wspominają. Obraz w ten sposób nakreślony, będzie może mniej zupełny, wykazujący tu i ówdzie pewne luki, ale jak sądzimy, wierniejszy i o wiele więcej do prawdy zbliżony.

Źródła, jakiemi w badaniu naszem rozporządzać możemy, są dwojakiej natury, historyczny materyał źródłowy kronik, aktów i zapisek sądowych i materyał ludoznawczy w nowszych czasach zebrany. Korzystanie z tego różnorodnego materyału wymaga zastosowania szczególnej metody.

Główny materyał historyczny mieści się w aktach sądów kościelnych z wieku XV i XVI. Krytyka naukowa tego materyału nie przedstawia żadnych większych trudności, posiada on jednak pewne charakterystyczne cechy, na które należy zwrócić uwagę. Jak wiadomo, kościół aż do czasów soboru trydenckiego nie znał obowiązkowej formy zawarcia małżeństwa i poczytywano jako ważne, małżeństwa nawet bez interwencyi kościoła zawarte, jeżeli tylko dała się stwierdzić u interesowanych osób wola zawarcia małżeństwa na zewnątrz wyrażona. Otóż owe zapiski sądowe zajmują się tego rodzaju sprawami, w których chodziło o zbadanie, czy konsens małżeński pomiędzy stronami rzeczywiście istniał, sąd więc dla tego celu badał różne fakty, jakieby mogły zaistnienie owego konsensu ustalić. W tym celu zapytywał sędzia strony jak i świadków, o okoliczności towarzyszące zgodzie stron, a więc także o obrzędy ludowe przy aktach takich przestrzegane.

Kościołowi chodziło jednak nie o wszystkie obrzędy, lecz tylko o takie, któreby cel dochodzenia sądowego wyświetlić mogły. Na tej podstawie łatwo ocenić doniosłość owego materyału źródłowego. Posiada on z jednej strony wagę pierwszorzędną, raz z tego względu, że pochodzi jeszcze z wieków średnich, a więc bliższych stosunków pierwotnych, drugi raz z powodu, że podaje fakty pewne, nawet przez świadków i strony sądownie zaprzysiężone, i to we formie prawniczo ujętej, z drugiej jednak strony jest on dość schematyczny, bo pod pewnym szczególnym kątem widzenia zestawiony, a przedewszystkiem bardzo niezupełny, milczy bowiem o wielu zwyczajach i obrzędach, które wówczas niewątpliwie istniały, lecz dla sądu nieposiadały znaczenia dowodowego.

Materyał ten więc musi być uzupełniony materyałem ludoznawczym, który jednak ani takiej dawności, ani prawniczej wartości, ani nawet niewątpliwej wiarygodności nie posiada. Różne opisy wesel, głównie w wieku XIX i później zebrane, przedstawiają materyał dość chwiejny i niepewny, zależny w wysokim stopniu od bystrości obserwacyi opisującego, którego uwagi mogły najczęściej ujść momenty, niezalecające się swą barwnością zewnętrzną, a kryjące właśnie w sobie treść prawną, sięgającą nieraz odległej starożytności. I śpiewki weselne nie dostarczają pewniejszego i bardziej uchwytnego materyału. Składały się na nie długie wieki, ich autorem mógł być także żak, klecha, organista, ksiądz lub państwo z dworu, rozniosła je także pomiędzy lud książka drukowana[1], niemałej więc trudności wymaga odnalezienie w nich czegoś, co mogło sięgać jeszcze śpiewów rytualnych czasów przedchrześciańskich. Nadto ów materyał folklorystyczny dotyczy przedewszystkiem ludu wiejskiego, opisów dokładnych wesel szlacheckich prawie nie posiadamy, zwłaszcza z cza-

[1] Windakiewicz, Pieśni i erotyki popularne z XVII wieku, Lud X. str. 212.

sów dawniejszych. Lud zaś nasz nie był znowu tak dalece rasowo jednolity, jeżeli się zważy kolonizacyę niemiecką, przyjęcie prawa magdeburskiego, i liczne osady jeńcami wojennymi lub kupionymi niewolnikami zaludniane, dla tego też nie będziemy mogli wszystkich obrzędów weselnych, jakie się dotąd u ludu naszego zachowały poczytywać bezwarunkowo jako prastare i rodzime polskie. Zresztą nie jest wykluczoną i pewna ewolucya i przemiana obrzędów, w ciągu tylu wieków bardzo możliwa, a nawet prawdopodobna.

Musimy więc nawzajem materyał historyczny kontrolować materyałem ludoznawczym i przyznawać w zasadzie przewagę pierwszemu, nadto, o ile chodzi o materyał historyczny i o stronę prawną kwestyi, musimy również oprzeć się przedewszystkiem na tych wzmiankach i zapiskach, które odnoszą się do szlachty. Wydaje się bowiem rzeczą wielce prawdopodobną, że wśród szlachty pomimo jej wyższej kultury, dawne zwyczaje prawne polskie przechowywały się w większej czystości, aniżeli wśród ludu. Postęp kultury wśród szlachty mógł wpłynąć wprawdzie na wcześniejszą zatratę lub zapomnienie i usunięcie różnych dawnych obrzędów weselnych, ale instytucye prawne rodzime, chociaż w odmiennej nieco formie, pozostały i nadal nietknięte, zacierały się one jednak u ludu, gdzie tej doniosłości nie posiadały i gdzie strona obrzędowa górowała nad stroną prawną aktu przy zawarciu związków małżeńskich. U szlachty na pierwszy plan występował moment prawny, u ludu obrzędowy i w tym względzie o ile chodzi o stronę obrzędową, będzie znowu posiadał materyał folklorystyczny pierwszorzędne znaczenie.

Wreszcie przy badaniu jednego i drugiego materyału na jedną jeszcze okoliczność należy zwrócić uwagę. Pewne obrzędy pojawiają się wszędzie w Polsce, typowo i stale się powtarzają, inne natomiast zjawiają się tylko wyjątkowo, czasem raz jeden w jakiejś zapisce lub opisie wesela jednej

jakiejś wsi; zachodzi więc pytanie, czy takie, wyjątkowo spotykane formalności czy obrzędy, należy wprost odrzucać, jako naleciałości późniejsze, lub jako wytwór lokalny, czy też zajmować się niemi równorzędnie ze zwyczajami powszechnie praktykowanymi. Reguły niewątpliwej metodycznej nie się tu wcale zastosować, bo jak zwyczaj lub obrzęd, typowo występujący może być nieraz wytworem późniejszej ewolucyi, tak znowu ów wyjątkowy, może być właśnie objawem szczątkowym lub przeżytkiem odległych bardzo czasów. Dla ocenienia i ustosunkowania tych zwyczajów, formalności lub obrzędów, posłużyć może jedynie metoda badania porównawczego, przy zachowaniu wyżej nakreślonych granic stosowania analogii. Przechodząc po tych uwagach wstępnych do wyśledzenia i określenia poszczególnych obrzędów, zwyczajów czy formalności przestrzeganych niegdyś w Polsce przy zawarciu małżeństwa, a mogących posiadać pewne znaczenie prawne[1], będziemy się trzymać, bez rozróżniania, czy one odnoszą się do zmówin lub zdawin, tego porządku, że naprzód omówimy te, o których wspominają źródła historyczne, a następnie owe wykazane w poszukiwaniach i pracach ludoznawczych. Te, które się w jednym i drugim materyale powtarzają, będziemy traktować łącznie. Wreszcie zestawiony w ten sposób i krytycznie zbadany materyał, będziemy się starali

[1] Pomijamy więc wszystko, co wchodzi w zakres żartów albo przesądów, jak przebieranie się, przeskakiwanie progu i in., lub też zwyczajów, z których w żaden sposób treści prawnej nie da się wywnioskować, jak n. p. szczegółów odnoszących się do czasu zawierania małżeństw, gatunku roślin lub drzewa w ceremoniach małżeńskich używanych, koloru ubrań i chustek i t. p., chociażby te wszystkie rzeczy posiadały donioślejsze znaczenie w dziedzinie folklorystyki. Zestawia je dość dokładnie Schroeder, Die Hochzeitsbräuche der Esten, Berlin 1888. O wielu tych zwyczajach i ich znaczeniu zob. zwłaszcza Samter, Geburt, Hochzeit und Tod, Leipzig und Berlin 1911. Uwzględniamy natomiast wszystkie bez wyjątku zwyczaje, wspomniane w naszych źródłach średniowiecznych.

odpowiednio uporządkować i oznaczyć wzajemny stosunek poszczególnych momentów ceremoniału małżeńskiego.

W materyale historycznym wspomniane są następujące obrzędy:

1. podanie rąk,
2. danie lub zamiana wianka,
3. danie lub zamiana pierścionka,
4. podarunki,
5. pocałunek,
6. pokłony,
7. wypicie napoju, napitek.

Wyłącznie zaś lub przeważnie pojawiają się znowu w materyale ludoznawczym następujące obrzędy i ceremonie:

8. różdżka weselna,
9. rozpleciny i postrzyżyny,
10. osłonięcie i oczepiny,
11. kołacz (korowaj),
12. uderzenie narzeczonej,
13. obrzęd oczyszczenia,
14. obrzęd ogniska,
15. urzędy weselne,
16. prawne formuły ślubne,
17. pieśni, tańce, obrzędy czysto rytualne. i uczta weselna.

Nie wdając się w początki symboliki obrzędowej tego całego ceremoniału, która nie wchodzi w zakres niniejszej pracy i badaniom folklorystycznym pozostawioną być musi, zajmiemy się jedynie symboliką prawną owych obrzędów i ich znaczeniem w obrębie najdawniejszego prawa polskiego.

1. Podanie rąk.

Zwyczaj podawania sobie wzajemnie dłoni przez narzeczonych wymieniają bardzo często nasze akta sporów małżeńskich przed sądami kościelnymi w wiekach średnich,

wnioskując z niego o przyjściu do skutku już to zaręczyn[1], jużto małżeństwa[2]. Owo podanie rąk, manuum stipulatio, susceptio, ma wedle brzmienia zapisek być oznaką utwierdzenia przyrzeczenia[3] lub wzajemnej wierności[4], albo zawartego związku[5], a raz nawet użyty jest ów zwyczaj w znaczeniu określającem zadatek[6]. Nie mamy tu do czynienia z obrzędem specyalnie polskim lub słowiańskim, bo w dawnym Rzymie dextrarum junctio należała do zwyczajnego ceremoniału małżeńskiego, poprzedzającego składanie ofiar[7], a ceremonia podobna powtarza się również w ceremoniale ślubnym kościelnym. Podanie rąk było też ogólnie znane dawnemu prawu ludów aryjskich[8], w ten sposób bowiem dawało się i przyjmowało zobowiązanie, był to akt symboliczny, przez który strony przyjmowały na siebie obowiązek dopełnienia umowy czy zobowiązania pod osobistą odpowiedzialnością[9], i przedstawia się jako surogat zakładu[10]. W ten sposób także ludy słowiańskie

[1] Ulanowski, Praktyka nr. 14 i 15 r. 1411.

[2] Acta capit. III. nr. 502 i 505 r. 1430.

[3] Ulanowski, Praktyka nr. 14, (firmavit et ratificavit) 15. 28. 30. 71. 86. 93. 106. 131. 132. 181 i in. promisit per manum mutuam stipulationem nr. 20, r. 1411.

[4] In signum fidei, Ibid. nr. 54, r. 1452.

[5] In signum (vim) confederationis, Ibid. nr. 176 i 196 r. 1475 i 1477.

[6] Acta cap. II. nr. 925: et ibidem statim in fidem huiusmodi sponsalium manibus stipulatis se hincinde subarraverunt et desponsaverunt, r. 1477.

[7] Rossbach, Untersuchungen über die römische Ehe str. 308. i Römische Hochzeits und Ehedenkmäler, Leipzig 1871, str. 11 i nast. Ręce nowożeńców łączyła pronuba.

[8] Zob. Estreicher, Początki prawa umownego Rozpr. Wydz. hist.-fil. XLVI. str. 350—355, tudzież o ile chodzi o małżeństwo Chénon, Recherches historiques sur quelques rites nuptiaux. Nouv. Revue hist. de droit. fr. et etr. T. 36, 1912 str. 598—604 La jonction des mains.

[9] Amira, Grundriss des germanischen Rechts, 3 wyd. 1913 str. 223.

[10] Sohm, Das Recht der Eheschliessung str. 49. Że o podaniu

w początku wieku XI zobowiązywały się do zachowania pokoju[1], a zwyczaj ten nie był obcy dawnemu prawu polskiemu. Symbol ręki u nas pojawia się tak przy rękojmii[2], przy przyjęciu zakładu[3], jak wogóle przy przyjęciu zobowiązania, jako utwierdzenie jego dotrzymania[4], a na określenie tego aktu używało się zwrotu »w rękę ślubić«[5].

O zwyczaju tym przy zawarciu związku małżeńskiego w świecie słowiańskim, na przełomie XI i XII wieku wspomina też Kozma praski, opowiadając o ślubie Lubuszy z Przemysłem, i nie wymienia oprócz niego żadnej innej ceremonii ślubnej prócz uczty[6], wnosić więc musimy, że ceremonia ta już wówczas w świecie słowiańskim była rozpowszechnioną i przy umowie ślubnej praktykowaną. W naszych źródłach jak wskazaliśmy spotykamy ją tak

rąk wyrażano się również »wadiare« wykazuje Val de Lievre, Launegild und Wadia str. 264.

[1] Thietmar merseburski VI. c. 18 podaje o Lutykach: Pacem abraso crine supremo et cum gramine datisque affirmant dextris. Mon. Pol. hist. I. str. 279.

[2] W wyrażeniu ręczyć pospolitą ręką St. pr. p. p. VIII. nr. 7258 r. 1398 Zapiska krakowska, lub Piekosiński, Studya I. c. VI. 1, nr. 1136 r. 1407 Zapiska poznańska, zob. nadto Dąbkowski, Rękojemstwo w prawie polskiem średniowiecznem str. 173 i Prawo prywatne polskie II. str. 387.

[3] Et cum iam memorate partes predictum vadium sub fide assumpserunt et manus in signum veri compromissi in manus nostras dedissent. Piekosiński, Studya I. c. uw. 1214, r. 1408 zapiska poznańska.

[4] Manu ad manum pepegit, Kod. dypl. Wielkop. II. nr. 1185 r. 1338, manualem stipulationem fecit et dedit. St. pr. p. p. II. nr. 3604 r. 1458, zob. nadto Dąbkowski, Prawo prywatne polskie II. str. 361 i 396. W jednym z aktów śląskich z r. 1282 dotyczącym polskiej ludności czytamy: fide super premissis prestita manuali. Liber fundationis S. Mariae Virg. in Heinrichow ed. Stenzel str. 74.

[5] Piekosiński, Studya I. c. nr. 950, r. 1405 Zapiska kościańska.

[6] Ks. I. c. 8: inter se consertis dextris cum magna letitia tecta subeunt, thoris discumbunt, Cerere et Baccho corpora reficiunt, cetera noctis spatia Veneri et Hymeneo indulgent.

przy zmówinach, jak i przy ślubie kościelnym, owo jednak powtarzanie się tych samych szczegółów ceremoniału przy zmówinach i zdawinach, jest zjawiskiem dość pospolitem, które już nauka zauważyła. W świecie germańskim od XI wieku było w zwyczaju powtarzanie zawartej umowy przez Verlobung przy akcie Trauung, a powodem tego zjawiska, było niewątpliwie poddanie zawartego we formie świeckiej związku błogosławieństwu kościoła, a więc formie kościelnej, przy której objaw woli musiał być powtórzony[1]. Podobnie rozwijały się stosunki na Rusi[2], a wobec tego możnaby wnosić, że u nas owa formalność podania rąk należała pierwotnie do obrzędu zmówin i również jako utwierdzenie umowy była pojmowaną. Ręce narzeczonych łączą nieraz dziewosłębi[3]. W naszych zwyczajach ludowych spotykamy tę formalność też prawidłowo przy zmówinach, względnie zaręczynach i to było jej właściwe miejsce, skoro miała mieć ona znaczenie zakładu, utwierdzającego przyjęte zobowiązania w kierunku dopełnienia aktu oddania czyli zdawin[4]. W aktach wieku, XV łączy się owo podanie rąk często z przysięgą[5], a później-

[1] Sohm, D. Recht. der Eheschliessung str. 101.

[2] Volkov, Rites et usages nuptiaux en Ukraine, L'Antropologie T. III. 1892, str. 565: le mariage ne presente par lui même qu'une recapitulation essentielle de tout ce que nous voyons dans la demande en mariage et dans les fiançailes, mais avec plus de détails et de developpement.

[3] Acta capit. II. nr. 979 z r. 1424.

[4] Znamiennem jest wspomniane w wyżej powołanej zapisce Acta cap. II. nr. 925, określenie podania rąk jako zadatkowania umowy. Do określenia tego nie możemy przywiązywać większej wagi, bo pisarz zapiski nie zdawał sobie z pewnością sprawy z charakterystycznych różnic prawnych rozmaitych sposobów utwierdzenia zobowiązania, lecz użył tego zwrotu chcąc wyrazić, że strony umowę swą zewnętrznymi znakami umocniły i stwierdziły.

[5] Ulanowski, Praktyka nr. 76. 86. 107. 151 i 162. Przysięga posiadała to samo znaczenie jak podanie rąk i była uroczystym

sze znaczenie tej formalności jako zobowiązania do wzajemnej wierności wypływało również z jej istoty prawnej. Nasz zwyczaj ludowy złączył jednak z formalnością tą pewien szczególny obrzęd wiązania rąk nowożeńców. Odbywa się on w ten sposób, że po błogosławieństwie rodziców i oprowadzeniu pary młodej przez nich lub swata albo starszego drużbę trzykroć około stołu, na którym leży chleb, na chustce darowanej młodemu przez młodą, siadają młodzi naprzeciw siebie i podają sobie ręce na chlebie, a swat, dziewosłęb lub starościny wiążą je razem chustką lub ręcznikiem[1]. Wprawdzie obrzęd ten bardzo przypomina wiązanie rąk stułą, zwłaszcza, że dokonuje go czasem uproszony kapłan[2], lecz zdaniem naszych etnologów ma on być »najstarożytniejszą formą, nie tylko zrękowin, ale małżeńskiego ślubu w czasach naszego pogaństwa«[3]. Podobny zwyczaj rzeczywiście istniał w dawnych Indyach, gdzie wiązano ręce nowożeńców ziołami lub trawą i skrapiano wodą, istnieje on i u innych Słowian, a miał pono być zwykłym u północno-germańskich szczepów w Skandynawii (wiązanie wstążką, lub nicią)[4]. W tem wszystkiem przeważa jednak widocznie moment rytualny,

środkiem utwierdzenia umowy zob. Estreicher, Początki prawa umownego l. c. str. 340 i nast. Przysięga jednak wspomniana w naszych zapiskach średniowiecznych posiada zupełnie charakter chrześcijański i pociąga za sobą te następstwa prawne, jakie jej nadało ustawodawstwo kościoła. Zwyczaj utwierdzania zaręczyn przysięgą był zwłaszcza rozpowszechniony we Francyi zob. Spirgatis, Verlobung und Vermählung im altfranzösischen volkstümlichen Epos, Leibnitz Gymnasium in Berlin, Bericht über das Schuljahr 1893/94 Berlin 1894, str. 15.

[1] Żmigrodzki, Lud Polski i Rusi str. 34, Glogier, Obchody weselne str. 85. Żmigrodzki l. c. str. 33 zdaje się od tego zwyczaju wywodzi nazwę zaręczyny, a Glogier nazwę zrękowiny.

[2] Gołębiowski, Lud polski, Lwów 1884, T. II. str. 37.

[3] Glogier l. c. str. 90.

[4] Piprek, Slavische Brautwerbungs und Hochzeisgebräuche str. 166 i 167.

prawny natomiast jest już znacznie zatarty. O ile bowiem ujęcie ręki narzeczonej przez narzeczonego mogłoby symbolizować objęcie władzy nad nią [1], o tyle wzajemne podanie rąk symbol ten znacznie osłabia, bo stawia oboje narzeczonych jakoby na równi. Przypuścićby chyba należało, że obrzęd ten pierwotnie należał nie do aktu zmówin, lecz zdawin, i następował po oddaniu kobiety przez władzę rodzicielską mężowi, a następnie, gdy wola kobiety przy zawarciu związku coraz więcej doznawała uznania, przeszedł także do aktu zmówin, jako wyraz wzajemnej zgody, wzajemnego zakładu, przy zachowaniu dawnego ceremoniału rytualnego. Nie można jednak twierdzić, aby akt ów stanowił sam przez się o zawarciu małżeństwa [2], bo był on tylko częścią składową dłuższego ceremoniału, obejmującego, jak zobaczymy, szereg obrzędów niepozbawionych prawnego znaczenia. Sam przez się oznaczał u nas, tak samo jak i gdzie indziej, istniejący między dwiema stronami węzeł zależności [3] i symbolizował nawet w pewnej epoce rozwoju prawa dwustronną odpowiedzialność osobistą [4] za dopełnienie zmówin, a przy zdawinach jednostronne oddanie żony pod władzę męża [5].

2. Wianek.

Prawo umowne ludów pierwotnych wogóle, nie wyłączając wcale ludów aryjskich, rozwijając się w swoich zaczątkach pod wpływem silnego oddziaływania momentów sakralnych, z czasem, wskutek rozwoju form współ-

[1] Leist, Altar. Ius gentium str. 150, Ius civile I. str. 159. Hirt, Die Indogermanen II. str. 439 i 713.

[2] Piprek, l. c. str. 167.

[3] Estreicher l. c. str. 351.

[4] Amira, Grundriss l. c. str. 223.

[5] Przykład ujęcia żony za rękę przez męża, jako ślad dawnego obyczaju, ilustruje opis wesela w Stalowie, Wisła IX. str. 244, gdzie przy przenosinach mąż żonę ujmuje za rękę i prowadzi do izby.

życia w organizacyi poszczególnych społeczeństw i powstawania nowych form obrotu, wyzwala się stopniowo z pod sankcyi prawa sakralnego i zyskuje nowy wyraz i odmienne sankcye [1]. Cechą charakterystyczną tego stadyum rozwoju prawa umownego był ścisły formalizm czynności prawnych, szukający zarazem pewnego zewnętrznego plastycznego objawu. Ponieważ mowa nie była w stanie przez dłuższy przeciąg czasu zdobyć się na ścisłe określenia abstrakcyjne, czy pojęć prawnych, czy różnych rodzajów zobowiązań, przeto myśl prawna tkwiła w owej plastyce, objawiającej się w rożnych symbolach, które miały uzmysłowić jużto samą czynność prawną, jużto jej utwierdzenie [2]. Sama bowiem umowa, jak już zaznaczyliśmy, sama zgoda stron, chociaż uzasadniała powinność jej dopełnienia (Schuld. dette juridique), nie rodziła wówczas jeszcze odpowiedzialności prawnej (Haftung, responsabilité juridique), i dla tego poczucie prawne domagało się nadto umocnienia takiej umowy, przez osobne przyjęcie odpowiedzialności za jej dopełnienie. Jednym zaś ze zwykłych sposobów utwierdzenia umów był zakład (wadia), określający odpowiedzialność osobistą lub majątkową, ustanawiany także symbolicznie przez danie jakiegoś przedmiotu, nieraz zupełnie bezwartościowego [3]. Symbolika prawna u różnych ludów aryjskich w sąsiedztwie Polski, zwłaszcza

[1] Estreicher, l. c. str. 332 i nast. tudzież powołana tam literatura.

[2] Por. Wundt, Völkerpsychologie IX. Leipzig 1918, str. 386 i nast. Die Symbolik der Rechtsformen.

[3] Pojęcie wadyacyi zob. Gierke, Schuld und Haftung im älteren deutschen Recht, Breslau 1910, Untersuchungen, Heft 100, str. 259 i nast., gdzie autor określa również różnicę pomiędzy zakładem a zastawem, nadto Brunner, Grundzüge der deutschen Rechtsgeschichte 5 wyd. str. 208, Schwerin, Grundzüge des deutschen Privatrechts, Berlin, Leipzig 1919, str. 223. Liczne przykłady aktów dawnych utwierdzonych zakładem, podają Schröder i Perels, Urkunden zur Geschichte des deutschen Privatrechts 3 wyd. Bonn 1912 nr. 11. 12. 19. 20. 30. 38. 41. 58. 60 i in.

u ludów germańskich, była bardzo bogatą, począwszy od symbolu najprostszego jak ruchu ręki, lub podania rąk, towarzyszącego słowom wypowiedzianym, do symbolów więcej złożonych, mających w sposób więcej wyrazisty odpowiadać celowi czynności prawnej. Dla wyrażenia jednych i tych samych myśli używano nieraz różnych symbolów, jedne wychodziły z użycia, inne powstawały i często istniały obok siebie przez czas dłuższy współrzędnie [1].

Że prawo polskie przez podobne stadyum rozwojowe przechodziło jest rzeczą niewątpliwą [2], dlatego uwag powyższych nie można pominąć przy badaniu formalizmu prawnego w pierwotnem prawie małżeńskiem w Polsce, tem bardziej, że w obrzędach weselnych naszych spotykamy różne ceremonie, które wyraźnie wskazują, że posługiwanie się symbolami nie było obce pierwotnemu naszemu prawu. Wszelkie znamiona podobnego symbolu posiada wianek, zwłaszcza, że na zachodzie używano często jako symbolów różnych części ubrania lub stroju.

Wianek w dawnym naszym ceremoniale weselnym bardzo wybitne zajmuje miejsce, a jest ono o wiele silniej podkreślone w średniowiecznych źródłach historycznych, aniżeli w materyale ludoznawczym. Nadto, co z góry zaznaczyć musimy, nasz obrzęd dotyczący wianka nie znajduje, przynajmniej w świetle dotychczasowych badań naukowych, odpowiedniej analogii na Zachodzie tak, że jako właściwość naszego narodu może być poczytany, właściwość, sięgającą w odległą jeszcze pogańską przeszłość naszego prawa.

Używanie wianka przy różnych okazyach i ceremoniach było bardzo rozpowszechnione w klasycznej starożytności. W świecie greckim młodzi przed ślubem ofiarowywali sobie nawzajem wieńce mirtowe, a przy ślubie, którego główną uroczystością było składanie ofiar, wystę-

[1] Amira, Grundriss l. c. str. 225.

[2] Dąbkowski, Prawo prywatne polskie II. str. 359 i nast.

powali, tak jak wogóle wszyscy uczestnicy, we wieńcach na głowie, narzeczona też otrzymywała zwykle wianek od narzeczonego[1]. Te dawne zwyczaje ślubne wieńczenia młodej pary zatrzymali także chrześcianie[2], a przeszły one następnie do liturgii kościoła greckiego, gdzie je przekształcono, wkładając wianki na głowy młodej pary, a wianek najczęściej tłómaczono jako symbol dziewictwa lub związku Chrystusa z kościołem, tego wzoru związku małżeńskiego. Później używano zamiast wieńców koron metalowych, a ceremoniał wieńczenia tak się odbywał, że kapłan błogosławiąc młodą parę wkładał korony na głowy narzeczonych i zdejmował je przy końcu ceremonii ślubnej. Gdzie istniał zwyczaj, że nowożeńcy zatrzymywali korony, jako oznakę stanu małżeńskiego, zdejmowano je im w kościele w ośm dni po ślubie przy szczególnym ceremoniale[3]. Starożytni Rzymianie przyjęli prawdopodobnie wianek ślubny ze zwyczajów greckich, lecz ceremoniał ów nie utrzymał się w kościele łacińskim, pomimo, że chrześciaństwo na Zachodzie wianka ślubnego nie wyparło[4]. Za pośrednictwem zwyczajów rzymskich rozpowszechnił się wianek ślubny w Europie wśród ludów, które go dawniej nie znały. Nie istniał on również w świecie germańskiem i przyjął się dopiero w Niemczech powszechnie w wieku X, gdzie panna młoda ubierała do ślubu wianek różany, później z rozmarynu, a w niektórych okolicach rodzaj

[1] Zob. artykuł prof. Ganszyńca: Kranz w Pauly—Wissowa Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft.

[2] Tertullian, De corona milit. c. 13, coronant et nuptiae sponsos.

[3] Goar, Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum 2 wyd. Venetiis 1730 str. 314—322 i 325, zob. także Zhishman, Das Eherecht der Orientalischen Kirche str. 156 i 694 tudzież Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der Christkatolischenkirche Vl. 2, Mainz 1838 str. 131—150.

[4] Schrijnen, La couronne nuptiale dans l'antiquité chrétienne, Melanges d'Archeologie et d'histoire XXXI. 1911, str. 309—319.

korony sporządzanej z drutów i z różnych błyskotek. Nadto używano wieńców na Zachodzie w wiekach średnich także przy tańcach, lub w ogóle w stroju dziewcząt[1]

[1] Weinhold, Die deutschen Frauen in dem Mittelalter 3 wyd. I. str. 340—342. W Consuetudines Mediolanenses z r. 1216 rub. 18 znajduje się ustęp: Si nomine sponsalitiorum annulus, vel corona, vel cingulum... detur, matrimonio non secuto, medietas redditur, si osculum intercesserit (Brandileone, Die Subarrhatio cum anulo Deutsche Zeitschr. f. Kirchenrecht III. T. 10. 1900, str. 322, uw. 1) wspomniana jednak w tym tekście corona jest widocznie rodzajem opaski na głowę, z kosztowniejszego materyału sporządzonej, skoro w razie niedotrzymania umowy, połowa ma być zwróconą. Był to więc rodzaj daru narzeczonego, który z wiankiem narzeczonej nie pozostaje w związku. Wreszcie w wydawnictwie Hochzeitsbuch — Brauch und Glaube der Hochzeit bei den christlichen Völkern Europas von Ida v. Düringsfeld und Otto Frh. v. Reinsberg-Düringsfeld, Leipzig 1871, str. 263, zanotowano zwyczaj z Andaluzyi, że panna, kiedy pod jej oknem odbywa się serenada konkurenta, któremu jest przychylną, zdejmuje wianek z głowy i rzuca mu mówiąc, że chce mu być wiecznie wierną. Zwyczaj ten pomijając serenadę hiszpańską, miałby podobieństwo z naszem oddaniem wianka, nie znaleźliśmy jednak możności stwierdzenia źródłowego podanej wiadomości, ani podstawy powstania tego zwyczaju. Nie byłby może jednak zupełnie wykluczony wpływ słowiański, gdyż w czasie wędrówek ludów, które półwysep pirenejski zalały, niebrak było pomiędzy różnymi szczepami germańskiemi także Słowian. W ten sposób rozumie Grisar, Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter I. str. 556, uw. 1. napis z klasztoru Dumium koło Bragi (Bracara), który podał de Rossi, Inscript. christ. 2. 1, str. 269. Przeglądając również materyał ogólno-słowiański, odnieśliśmy wrażenie, że tak charakterystycznej roli, jaką spełnia wianek w Polsce przy zawarciu małżeństwa, wedle naszych aktów średniowiecznych, nieda się stwierdzić w tym zakresie u innych ludów słowiańskich. Literatura naukowa naogół przyznaje, że wianek większe ma zastosowanie w zwyczajach Słowian zachodnich i południowych, niż u północno-wschodnich zob. Sumcow, O swadebnych obriadach preimuszczestwenno russkich, Charkow 1881, str. 82. Domysły na temat, że pozostaje on w związku z kultem słońca, pozostawiamy na uboczu. Charakterystyczem jest, że źródła prawa kościelnego na Rusi z XII wieku wspominają o wianku tylko na głowach przystępujących do chrztu,

Wianek posiadał tedy tak na Zachodzie jak i w kościele wschodnim pewne obrzędowe znaczenie, już to jako część stroju panny młodej przy ślubie, już to jako symbol czynności liturgicznej, natomiast nigdzie na zewnątrz nie występuje ani nie zarysowuje się znaczenie prawne samego obrzędu lub symbolu.

Odmiennie natomiast przedstawiają się stosunki w Polsce średniowiecznej, gdyż akty sądów kościelnych, wspominając w procesach małżeńskich wyraźnie o zwyczaju oddania czy zamiany wieńca, przypisują czynności tej pewną, ściśle określoną doniosłość prawną w obrębie umowy ślubnej[1], a tem samem zaznaczają odrębną właściwość zwyczaju polskiego, różną od zwyczajów zachodnich i wschodnich[2]. W źródłach naszych dotąd wydanych da się zestawić blisko 20 podobych zapisek z wieku XV, a dotyczą one tak zwyczajów wśród szlachty[3], jak i wśród ludu[4]. przypuścić więc należy, że mamy tu do czynienia z pewnym obrzędem w zwyczajach narodowych z dawna przyjętym, z którym poczucie społeczeństwa łączyło pewne skutki prawne.

tudzież osób zmarłych. Woprosy Kiryka c. 10 i 53 Russk. Istor. Biblioteka T. VI. wyd. 2. z r. 1908, str. 26 i 37.

[1] Jedna z zapisek z r. 1424 Acta cap. II. nr. 979 charakteryzuje oddanie wianka jako znak zgody, względnie zawartej umowy, in signum federis.

[2] Wpływy cermoniału kościoła greckiego na obrzęd wianka w Polsce wykluczamy stanowczo z tego powodu, że pomiędzy tym ceremoniałem a naszym obrzędem niema żadnego podobieństwa, dziwnem by też było, gdyby ceremoniał ten u nas pozostawił ślady w obyczaju ludowym, a nie wpłynął wcale na obyczaj ludu ruskiego, gdzie podobnych zwyczajów, jak u nas, nie znajdujemy.

[3] Acta capit. II. nr. 1907.

[4] Ulanowski, Praktyka l. c. nr. 30, 93, 100, 131, 132, 137, 145, 146, 181, 196, 198, 209, 210, Acta Capit. II, nr. 850, 979, 1736, 1820, 1959, III. nr. 502 i Hube, Prawo polskie w XIV wieku l. c. str. 59, także Akta konsystorza poznańskiego Depositiones testium 1491—1497 f. 43, 44, 104v., 129, 130v. i 131.

O zwyczaju strojenia się we wieńce w Polsce dowiadujemy się ze źródeł, odnoszących się do początków naszych dziejów. O żonie Mieszka I, czeskiej księżniczce Dobrowce opowiada kronikarz praski, że ubrała się w wieniec dziewiczy [1], a najdawniejsza nasza kronika podaje, że matrony nosiły wieńce czy mitry złociste [2], Wincenty Kadłubek zaś wspomina także o wianku narzeczonej [3]. Jak później panny szły zwykle do kościoła we wieńcu [4], tak też i mężczyźni w wieńce się przebierali, a w początku wieku XV skarżą się statuty synodalne, że nawet duchowni poważają się brać udział w tańcach i zabawach z uwieńczoną skronią [5]. Wianek narzeczonej był zwykle z ruty uwity [6], a odmowę ręki oznaczał wieniec z grochowin, dany niemiłemu konkurentowi przy oświadczynach. Jak narzeczona oddawała swój wianek narzeczonemu, tak znowu w czasach późniejszych szerzy się zwyczaj, że narzeczony kupuje dla narzeczonej wianek do ślubu już gotowy, u ludu zrobio-

[1] Cosmas I. c. 27: puellarum coronam sibi imposuit.

[2] Kronika Galla we wierszu żałobym na cześć Bolesława Chrobrego odzywa się: Vos matronae, quae coronas gestabatis aureas, Mon. Pol. hist. I. str. 413.

[3] Ks. IV. c. 20: Fulget sponsa gemmis, auro, sertum illi virens lauro, jugis dat vernantia. Mon. Pol. hist. II. str. 426.

[4] Rozpr. Wydz. filol. T. XXV. str. 116. Świadectwo z wieku XIII mieści się także w żywocie św. Stanisława, Mon. Pol. hist. IV. str. 424.

[5] Choreis secularium et saltationibus puellarum ac mulierum adesse et sepius interesse coronati sertis et crinalibus comas ac rubeos calciati calceos. Statut włocławski z r. 1418. Statuta synodalia dioecesis Vladislaviensis et Pomeraniae ed. Chodyński, str. 12. O noszeniu wieńców w dawnej Polsce, zob. nadto Gołębiowski, Ubiory w Polsce, Kraków 1861, str. 204—211 i Gloger, Słownik rzeczy starożytnych, str. 460 n.

[6] Wianki z rozmarynu przyniósł zdaje się wpływ niemiecki. Na Mazowszu wspominane są wianki różane, a w Wielkopolsce lewandowe, Wójcicki, Pieśni ludu polskiego II. str. 27 i 112.

ny ze świecideł papierowych i blaszek[1], albo ofiarowuje wianek z kwiatów, jak zwyczajnie u szlachty. Oddawaniu tego wieńca pannie młodej towarzyszyła osobna ceremonia, wśród której uproszony przyjaciel rodziny pana młodego występował z uroczystą oracyą, a przyjaciel rodziny panny młodej za wieniec dziękował. Dochowały się dotąd podobne mowy w zbiorach pomników swady polskiej z wieku XVII i XVIII[2]. Suche zapiski sądów kościelnych pomijają

[1] Gloger, Słownik l. c. str. 466.

[2] Zob. Jan Ostrowski Daneykowicz, Swada polska y łacińska albo Miscellanea oratorskie, Lublin 1745, str. 75 i 110. W podanej tam mowie przy oddaniu wieńca Cecylii Sapieżance od Jana Karola Chodkiewicza przez starostę stokliskiego Puzynę, użył mowca zwrotu: »zgodny na zwycięskie tryumfatorki swej skronie, przezemnie ofiaruje wieniec, w którym nie tylko purpurowe antecessorów jego róże, biskupiey godności fiołki, otrzymane na Marsowem polu palmy, a nadewszystko czystego i nieskazitelnego ku sobie kandoru lilie, ale też Boże tey naywyższey dyspozycyi znaydziesz drzewko«. Ta mnogość różnych kwiatów i zieleni, wśród której nie brakło Bożego drzewka (Abrotanum) wzbudzałaby domysł, że tu o oddanie ślubnego bukietu chodziło, lecz mowca ze strony panny młodej wyraźnie zaznaczył, że ona ów wieniec »na swe czoło wkłada«. Na ślub przywoził pan młody wianek »jako zwyczaj był«, co stwierdza pewien akt z r. 1638 z naszych kresowych ziem ruskich. Archiw. Jugozapadnoj Rossii Cz. VIII. T. 3, nr. CXLV. str. 598. Że zwyczaj ofiarowywania przez pana młodego wianka pannie młodej przed ślubem sięga u nas wieków średnich, świadczyćby mogła zapiska aktów konsystorskich poznańskich, księga Depositiones testium f. 23 pod datą 27 stycznia 1493. W sprawie, jaką wytoczyła nobilis Margaretha advocatissa de Mossyna contra Jacobum Bythkowski, zeznaje jako świadek służąca, że ich w pokoju, do którego przyszła: invenit sedentes ipsamque inducentem (powódkę) nimis flentem, quam inducentem ipse contra quem inducitur (pozwany) volens consolare petivit ipsam testem ut sibi afferret de foro crinile de rosa, que testis acceptis sex obulis immediate crinile de foro portauit, quo porrecto posuit super caput inducentis, que inducens obtulit se fore indignam idem crinile portandi. Et ibidem ipse contra quem inducitur, videns dominam inducentem huiusmodi molestam ipsamque consolando dixit hec verba: bona Margaretha quare molestaris et tamen scis: quod dudum spopondi

jednak, całą dekoracyę obyczajową ceremonii wianka, podają natomiast cały szereg szczegółów, które dozwalają przynajmniej częściowo wniknąć w jej znaczenie prawne. Dowiadujemy się z nich przedewszystkiem, że w wieku XV, o ile chodziło o obrzędy odbywane przed ślubem kościelnym, był stale przyjęty zwyczaj zamiany wianka po przyjęciu oświadczyn pomiędzy narzeczonymi, bez względu na to, czy strony miały na celu tylko stwierdzenie woli zawarcia zaręczyn (consensus de futuro), czy woli zawarcia małżeństwa (consensus de praesenti). Strony albo same zamieniają pomiędzy sobą owe serta lub crinalia[1], albo zamienia je osoba trzecia swat, lub dziewosłęb, zdejmując z głowy narzeczonej wieniec i wkładając na głowę narzeczonego i odwrotnie wkładając wieniec narzeczonego na głowę narzeczonej[2]. Wyjątkowo tylko spotyka się inną

tibi servare fidem et insuper in presencia istius testis repetamus verba matrimonii videlicet: ego Jacobus accipio te Margaretham mihi in uxorem, similiter ipsa inducens: et ego Margaretha accipio te Iacobum in maritum meum, iurando hinc inde ad sancta sanctorum, contractum huiusmodi bona fide servare. Zestawienie owego ofiarowania wianka z umową małżeńską, co może w zeznaniach służącej wyraziście nie występuje, przemawiać by przecież mogło za istnieniem już wówczas omawianego zwyczaju.

[1] Wyraz sertum użyty został w zapisce Acta cap. II. nr. 1736, w innych zapiskach zaś przychodzi z reguły słowo crinale lub crinile (Ulanowski, Praktyka nr. 137, 145, 146, 181, 196, 210, Acta capit. II. 1959). Ponieważ wszystkie te trzy wyrazy bywają używane równoznacznie i to w różnych ziemiach Polski, przeto do tej różnorodnej nomenklatury nie można przywiązywać żadnego szczególnego znaczenia. O samej zamianie wyraża się jedna z zapisek, że polega ona na starodawnym obyczaju »filiam suam secundum consuetudinem diu reservatam secum desponsavit, taliter, quod mutuo crinalia inter se receperunt«. Acta Cap. II. nr. 850, z r. 1489. Zapiska wieluńska.

[2] Proci autem receptis dictis matrimonium contrahentibus eos simul et receptis eorum manibus stipulaverunt et crinalibus de capitibus eorum depositis, (crinale) Gregorii capite Mirosze et crinale

ceremonię, a mianowicie, że nie następuje zamiana wieńców, lecz jedynie narzeczona daje swój wianek narzeczonemu a przyjmuje od niego pierścionek[1]. Brzmienie tych wszystkich zapisek sądowych, zajmujących się ową ceremonią wianka, nasuwa przedewszystkiem dwa pytania, czy słowa łacińskie sertum lub crinale, oznaczające w ogólności wieniec, rzeczywiście wyłącznie to znaczenie posiadają, i czy dawniejszym był zwyczaj zamiany wianków, czy jednostronne danie wianka przez narzeczoną w zamian za pierścionek lub inny dar jakiś.

Chcąc odpowiedzieć na pierwsze pytanie, należy przedewszystkiem stwierdzić, że przytoczone słowa łacińskie oznaczają również wspomnianą już wyżej instytucyę majątkowego prawa małżeńskiego, wiano ustawowe, które nasz język średniowieczny wskutek oddawania wianka narzeczonej wieńcem nazywa. Zauważono nadto w naszej nauce[2], że posiadają one, a głównie wyraz crinale lub crinile, także inne znaczenie, bo określano niemi pewien szczególny ubiór głowy, pewnego rodzaju przykrycie włosów, noszone tak przez mężczyzn jak i kobiety, a sporządzone nieraz z kosztowniejszego materyału, zdobne w drogie kamienie i perły[3]. Możnaby się więc domyślać, że

Mirosze capiti Gregorii imposuerunt. Acta cap. II. nr. 979. Zapiska poznańska z r. 1424.

[1] Ulanowski, Praktyka nr. 30 i 131, zapiski lubelskie z r. 1434 i 1457. Hube, Prawo polskie w XIV wieku l. c. str. 59, zapiska włocławska z r. 1420.

[2] Winiarz, Polskie prawo majątkowe małżeńskie w wiekach średnich l. c. str. 231.

[3] Lekszycki l. c. I. nr. 175 r. 1387: demonstravit coram iudicio quoddam sertum sive crinale aureum obligatum sibi in 6 marcis; ib. II. nr. 1021, r. 1396 procesują się dwie szlachcianki pro crinali in valore 8 marc; St. pr. p. p. II. nr. 1240, r. 1409 pro crinali perleo; nr. 2134, r. 1427, d. Henrico laboravit crinale ad quod crinale posuit XV lapides preciosos et aurum ad reformacionem predicti crinalis de perlis. Statut opatowski z r. 1474 c. IX. zabrania

i w owych zapiskach sądowych nie odróżniano wcale wianka naturalnego z kwiatów czy ziół, od owego modnego stroju głowy, który w danym wypadku spełniał funkcye wianka. Nadto nie brak dotąd śladów, że dziewczęta polskie w niektórych okolicach, podobnie jak na Rusi, nie nosiły zwyczajnych wianków, lecz t. zw. czółka kwiatami przystrojone[1], w obec czego właśnie do tych czółek łacińska nazwa sertum lub erinale mogłaby się odnosić. Na tej podstawie dałoby się sformułować wniosek, że przy naszej ceremonii, zwłaszcza w czasach późniejszych, używano nieraz zamiast dawnego wianka naturalnego, jakiegoś zwykle noszonego przykrycia głowy. Ale w każdym razie należy zaznaczyć, że wspomniane w zapiskach crinale dziewcząt i młodzieńców, musiało się różnić formą od używanego przez osoby w stanie małżeńskim pozostające, skoro źródła nazywają je insignia virginitatis, a więc oznaką dziewictwa[2], a chociażby stanu wolnego, może więc wianek naturalny zastępowano czasem sztucznym, lub innym jakimś strojem, naśladującym formę wianka, bo tak w zwyczajach ludowych, jak i w naszej poezyi dawnej wszędzie jest mowa tylko o wianku a nigdzie nie wspomniano o oddawaniu przez narzeczoną jakiegoś ubrania głowy lub czółek. A gdy zwyczaj ten, pierwotnie prawidłowo przy zmówinach praktykowany, przeszedł

wdowom crinalia portare, Arch. kom. pr. V. str. 71. Nazwy polskie tego stroju podają zapiski St. pr. p. p. II. nr. 2413, r. 1432 crinale de pyerlis alias thkanka, lub Akta gr. i z. T. XIII. nr. 6196, r. 1465 toczenica perłowa. W Niemczech noszono także strój podobny Perlenkranz, o czem wspomina Ulmer Ordnung z r. 1411. Alwin Schultz, Deutsches Leben im XIV und XV Jahrb. Wien 1892, str. 310.

[1] Jak u Kurpiów lub w kieleckiem, podobnie u dziewcząt górno-łużyckich i w ziemiach ruskich, z etnograficzną Polską graniczących zob. Moszkow, Słów kilka o jednym z międzynarodowych ubiorów głowy, Wisła T. XI. str. 316—325, 493—502, 761—770, także Dobrowolski, Lud hrubieszowski, Lud. T. I. str. 160.

[2] Acta capit. III. nr, 502, r. 1430.

u nas później do ślubnego ceremoniału kościelnego, przedmiotem zamiany między oblubieńcami były rzeczywiste wianki, a nie przykrycia głowy. Dlatego też z ową ceremonią wianków nie będzie można łączyć spotykanego u ludu, głównie na ruskich kresach Rzeczypospolitej naszej, zwyczaju nakładania na głowę narzeczonej czapki narzeczonego[1]. Nie jest to bowiem jakaś pozostałość po zwykłej niegdyś zamianie nakrycia głowy, ale zwyczaj odrębny, który może w czasach późniejszych zamącił ceremonię wianka, ale pierwotnie, jak niżej będziemy się starali wykazać, inne zupełnie miał znaczenie i odgrywał bardzo doniosłą rolę w ceremoniale weselnym, w ścisłym związku z osłonięciem, względnie oczepinami. Źródła ruskie z XVII wieku wspominają również o zamianie przy ślubie nakrycia głowy narzeczonych[2], zwyczaj ten jednak przedstawiał zdaje się ruską analogię naszej zamiany wianków. Rozwiązanie pytania drugiego nasuwa także znaczne trudności. W źródłach wieku XV prawidłową wydaje się być zamiana wianków, czasem zamiast niej następuje zamiana pierścionków, a często zachodzi jedno i drugie, t. j. zamiana wianków i pierścionków równocześnie, ta zaś ewentualność, że narzeczona oddaje wianek a narzeczony pierścionek zdarza się tylko bardzo rzadko. Z faktu, że obok zamiany wianków zjawia się zamiana pierścionków, wnosić jednak należy, że oba te zwyczaje, są innego pochodzenia, że w w. XV mięszają się ze sobą, aż w czasach nowszych

[1] Kolberg, Lud T. XVI Lubelskie str. 207 i Przemyskie str. 74, także Żmigrodzki l. c. str. 88. W Chełmskiem starościna zdejmuje czapkę młodego i kładzie na głowę młodej, a czapkę chorążego na głowę młodego i przykrywa oboje płótnem. Ibid. str. 118.

[2] Mamy tu na myśli szczegół, zaczerpnięty ze Służebnika metropolity kijowskiego Mohiły z wydania z r. 1646, że przy obrzędach weselnych na Rusi wymieniają młodym nakrycia głowy. Zwyczaj ten podał Brückner w artykule Starożytności słowiańskie, Kwart. hist. T. XXXII. str. 428 z drugiej ręki, gdyż książki tej, tak jak i autor niniejszej pracy, nie mógł dostać.

pierścionki wyparły niemal zupełnie wianki[1]. Lecz w agendach kościelnych dawnych przy ceremonii ślubnej w kościele powtarza się ten ceremoniał, a kapłan święci albo wianki, które się wkłada na głowy nowożeńców, albo pierścionki na palce, a w niektórych okolicach Polski jeszcze do niedawna ten zwyczaj miał się zachować[2]. Nie ulega wątpliwości, że ceremoniał wianków będzie dawniejszym, bo ze względu na jego charakterystyczne cechy trudno przypuścić, aby wianki zastępowały tylko pierścionki u ludności biedniejszej, która się na kupno pierścionków zdobyć nie mogła. U ludu powtarza się nieraz śpiewka weselna, gdzie narzeczona prosi narzeczonego: »nie kupuj mi wianka, bo ja nie szlachcianka, kup mi pierścionecek na mój palusecek«[3], a śpiewka ta widocznie posiada jakiś podkład tradycyjny, na dawnych zwyczajach polegający i wskazujący różnice pomiędzy zwyczajami ludowemi a szlacheckimi, bo u ludu zapewne pod wpływem urządzeń i obyczajów niemieckich wciskał się prędzej ceremoniał pierścionków, podczas gdy u szlachty zachowywano jeszcze pierwotne zwyczaje[4]. Wniosek taki popierałby również wspomniany wyżej zwyczaj szlachecki uroczystego ofiarowywania pannie młodej przez narzeczonego wianka, z kwiatów naturalnych uwitego. Wobec tego też i zwy-

[1] W aktach konsystorza poznańskiego Depositiones testium 1491—1497 w 6 sprawach małżeńskich, jakie się w tym czasie toczyły, wszędzie jest mowa tylko o crinale a ani razu o pierścionku.

[2] N. p. w Wielkopolsce zob. Gloger, Obchody weselne str. 259. Wyraźnie o tem wspomina Agenda poznańska z r. 1533: Tunc dentur eis annuli vel serta, sponsi sponse et e contra.

[3] Federowski, Lud okolicy Żarek, Siewierza i Pilicy I. str. 38. Że był to zwyczaj stale u szlachty przestrzegany, świadczą również wyżej wspomniane mowy z XVII i XVIII wieku przy oddawaniu wianka.

[4] Zwyczaj zamiany wianka u ludu spotyka się jednak w Kieleckiem, Kolberg, Lud XVIII. str. 127 i n., a więc tu i ówdzie zachował się on na wsi w swej dawnej formie.

czaj zamiany wianków będziemy również poczytywać jako dawniejszy od zamiany pierścionków, a także od zamiany wianka na pierścionek. O takim zwyczaju wspominają dwie dość dawne zapiski sądu kościelnego w Lublinie, jedna z r. 1433, druga z r. 1457 [1]. Ta druga jest bardzo charakterystyczną, w toczącej się bowiem sprawie chodziło o zbadanie, czy dziewczynę przymusił ojciec do małżeństwa. Przesłuchiwana przez sędziego zeznała, że ulegając rozkazom ojca rzuciła konkurentowi wianek na stół, ale jego pierścionka nie przyjęła [2]. Zapiska ta stwierdzałaby więc, że ceremoniałowi byłoby się stało zadość, gdyby tylko dziewczyna oddała swój wianek w zamian za pierścionek, że więc zamiana wianków nie była konieczną. Czy jednak w podobnych wypadkach pierścionek zastępował tylko wianek, albo wywołał pojawienie się wianka jako odpowiedzi na pierścionek, czy może wreszcie wszedł w miejsce czegoś innego, źródła nasze nie objaśniają. Tę możliwość, aby pierścionek spowodował pojawienie się wianka, należy jak sądzimy, stanowczo wykluczyć, raz dlatego, co o owym szlacheckim zwyczaju oddawania wianka pannie młodej powiedzieliśmy, drugi raz z powodu, że skoro pierścionek przyszedł do nas z Zachodu, to nie mógł wpłynąć na powstanie zwyczaju wianków, gdyż na Zachodzie narzeczona narzeczonemu, który jej wkładał pierścionek na palec, nigdy nie dawała wianka, a w dawnych zwyczajach rzymskich po daniu pierścionka następował tylko pocałunek. Widocznie więc musiał już przedtem istnieć w Polsce obrzęd wianka, zanim się pojawił pierścionek, a najprawdopodobniej nie zastępował on wcale wianka, lecz inne posiadał znaczenie. Domyślać się tego należy z okoliczności w źródłach naszych poświadczonej, że obok pierścionka narzeczony dawał także narzeczonej inne dary, przedstawiające pewną wartość matery-

[1] Ulanowski, Praktyka nr. 30 i 131.

[2] ...proieci sibi crinale ad mensam, sed annulum non recepi.

alną[1], i sam nawet pierścionek jako dar bywał oznaczony[2]. W Czechach zaś równocześnie, gdzie o dawaniu wianka przez narzeczoną niema wzmianki w źródłach, spotykamy przykłady, że narzeczony dawał jej in signum contractus pewną kwotę pieniężną lub pierścionek, raz, co dziwniejsze, narzeczona dała narzeczonemu pierścionek srebrny a on jej 3 grosze[3]; gdy nadto w naszem materyale ludoznawczym bardzo często powtarza się zwyczaj wykupywania wianka panny młodej[4], przeto wydaje się być uzasadnionym wniosek, że pierścionek u nas wszedł w miejsce jakiegoś świadczenia pieniężnego czy wartościowego, którego odwzajemnieniem mógł być wianek. Na tle tych rozważań nabywa jednak omawiana zapiska lubelska szczególnie ważnego znaczenia, gdyż stwierdza ona pośrednio, że dla skuteczności ceremoniału wystarczała zamiana wianka na pewną kwotę pieniężną lub inne poda-

[1] ...proposuit ipsam subarrare anulo, medromeda de regulis, mitra de vario, nec non sotularibus tociens quociens et crilopediis ut propriam sponsam, Ulanowski, Praktyka nr. 184, r. 1476 w konsystorzu krakowskim. W zapisce zaś ibid. nr. 100, r. 1455 jest w ogóle tylko mowa o wiankach i darach: crinalia et arras dederunt.

[2] Et sic depositis anulis de digitis ipsorum hinc inde munusculum inter se preberunt, Ulanowski, Praktyka nr. 151, z r. 1467 z konsystorza lubelskiego.

[3] Zapiska konsystorza praskiego z r. 1421, Soudni akta konsistoře pražské VII. Historický Archiv 21, nr. 18, in signum huiusmodi contractus ipse Petrus eidem Agnethe quinque grossos in numero assignavit, i nr. 19, in signum huiusmodi contractus ipsa Dorothea eundem Petrum uno anulo argenteo et ipse Petrus eandam Dorotheam tribus grossis subarraverunt. Zresztą był w używaniu tylko jeden pierścionek, który narzeczony dawał narzeczonej albo od niej otrzymywał, Ibid. nr. 21 i 28.

[4] Gloger, Obchody weselne l. c. str. 92 targ o wieniec w Krakowskiem, Kolberg, Lud III. str. 301. 304, Kujawy, X. str. 255. 256 i 265 Poznańskie, XI. str. 118 wieniec za czerwieniec, 187. 206, Gnieźnieńskie XVI. str. 167, Lubelskie, XX. str. 161 Radomskie, tak samo u Kurpiów, Mazowsze IV. str. 210. 211 i 232. Udziela, Krakowiacy, Kraków 1924 (Biblioteczka Orbis nr. 1, str. 66).

runki przez narzeczonego jej ofiarowane. Zapiska ta jest co prawda wyjątkową, gdyż prawidłowo spotyka się już to zamianę wianków, już to zamianę pierścionków, ale nie jest wykluczoną możliwość, że w niej właśnie przechowały się ślady dawniejszych zwyczajów. Z tego bowiem, co nam wiadomo o zawieraniu związków małżeńskich w Polsce pogańskiej drogą kupna lub darowizny odpłatnej, wnosićby należało, że pierwotną formą ceremonii wianków było u nas tylko danie wianka narzeczonej, odwzajemnione podarunkami narzeczonego, a później dopiero pojawiła się zamiana wianków względnie okrycia głowy, crinale, odkąd zaczął wchodzić w rachubę moment wzajemnej zgody pobierających się osób, gdy tem samem wzajemne zobowiązanie narzeczonych miało być w symbolach jednakowo uwydatnione. Stało się to zaś wtedy, kiedy dawna cena kupna kobiety lub podarek swadziebny, składany wydającemu za mąż, zaniknęły, i kiedy w ich miejsce obok podarunków dla samej narzeczonej składanych, należało także uzmysłowić symbolicznie zobowiązanie narzeczonego wobec niej samej zaciągnięte [1].

Pojawienie się pierścionka musiało w zwyczajach tych wywołać różne zmiany i odchylenia, a przyczynić się mogło w znacznej mierze do zamącenia dawnych pojęć, tem bardziej, że liczyć się trzeba zarazem od wieku XIII z żywiołem napływowym, który ze sobą zwyczaj pier-

[1] U Słowian południowych wręczenie pierścionka przy zaręczynach zastępuje danie jabłka. Jeżeli je kobieta przyjmie zaręczyny przychodzą do skutku. Demelić, Le droit contumier des Slaves meridionaux d'apres les recherches de M. Bogišić, Paris 1877, str. 74, zob. także Niederle l. c. I. 1, str. 83. Możliwe, że jabłka u Słowian południowych zastępowały nasze wianki. U nas wśród śpiewek weselnych pojawia się również piosnka o jabłoneczce i o rozdawaniu jabłek (n. p. w sandomierskiem Bystroń, Pieśni ludu polskiego Kraków 1924, Biblioteka Orbis nr. 3, str. 16), trudno jednak na tej podstawie formułować pewne określone wnioski na temat łączności tych zwyczajów słowiańskich.

ścionka przynosił. Dlatego też stosunek zwyczaju wianka do zwyczaju pierścionka w źródłach naszych średniowiecznych dość niejasno występuje. Sądzimy jednak na podstawie tego, co dotąd powiedzieliśmy, że w tych wypadkach, gdzie spotykamy zamianę wianka za pierścionek, mamy zapewne do czynienia z załamywaniem się pierwotnych naszych zwyczajów, pod wpływem zwyczajów zachodnich przez kościół i kolonizacyę niemiecką naniesionych, a owo jednostronne dawanie wianka w zamian za pierścionek, będzie tylko kombinacyą zetknięcia się dwóch odrębnych zwyczajów, jednego dawnego rodzimego i drugiego obcego, napływowego. Taka zaś kombinacya była tak dobrze możliwą wówczas, kiedy wieś polska przyjmowała prawo, a za niem częstokroć obyczaj niemiecki, jak również wtedy, gdy wieś niemiecka przyjmowała z polskiego otoczenia sąsiednie obyczaje. W zwyczaju niemieckim, jak niżej zobaczymy, było przyjęte dawanie tylko jednego pierścionka przez narzeczonego, bez otrzymywania wzajemnego jakiegoś daru czy symbolu od narzeczonej, bardzo więc byłoby prawdopodobnem, że wieś osadzona niemieckimi kolonistami, przy stopniowem polszczeniu się, naśladowała zwyczaje polskie i przyjmowała u siebie, jako odwzajemnienie za pierścionek narzeczonego, wianek narzeczonej. Tą drogą jednak pierścionek tracił powoli swe właściwe znaczenie i przyjmował funkcye wianka, tem bardziej, że do tego mogły się także przyczynić teorye kanonistyczne o prawnem znaczeniu pierścionka, które rychło na wianek zostały przeniesione. Tam wreszcie, gdzie w zapiskach średniowiecznych spotykamy przy tej samej ceremonii, w odniesieniu do tych samych osób równocześnie i równolegle i zamianę wianków i zamianę pierścionków[1], widzieć musimy chęć pogodzenia zwyczajów miejscowych z obcymi, przykłady jednak ta-

[1] Ulanowski, Praktyka nr. 93. 100. 132. 137. 145. 146. 209. 210 i Hube, Prawo polskie w XIV wieku l. c. str. 59.

kie świadczą, że jednak pierścionki musiały wówczas posiadać w poczuciu społeczeństwa inne znaczenie niż wianki.

Jakież jednak byłoby pierwotne znaczenie prawne wianka?

Zwyczaje ludowe na pytanie to żadnej nie dają odpowiedzi, bo w nich zresztą cała ceremonia wianków jest bardzo niewyraźna i zatarta, natomiast zapiski sądowe z wieku XV i XVI poczytują ową ceremonię z wiankiem czy z zamianą wianków, jako wyraz zgody stron na zawarcie małżeństwa w przyszłości lub w teraźniejszości, t. j. jużto jako ceremonię zaręczynową, jużto ślubną, tak jak ceremonię pierścionka, i charakteryzują zamianę wianków tak samo jak zamianę pierścionków, jako subarrhatio, mającą utwierdzić zawartą umowę. Daje się więc wianki w miejsce obustronnego zadatku[1], lecz te wszystkie wyrażenia są widocznie wzorowane na określeniach stosowanych do zamiany pierścionków, a zwykłych w stylizacyi aktów i prawniczej literaturze ówczesnej. Pojęcia zadatku jednak do dania wianka żadną miarą stosować nie można, tembardziej, że prawidłowo i pierwotnie była to rzecz bezwartościowa, musiał więc wianek u nas z początku posiadać zupełnie inne znaczenie, a w szczególności znaczenie symbolu prawnego. Symbol ten, jako część stroju pewnej osoby, mógł zaś nietylko być uzmysłowieniem jej woli w kierunku zawarcia małżeństwa, lecz także, o ile ceremonia wianka z reguły przy zmówinach miała właściwe miejsce, mógł być symbolem zakładu, utwierdzającego odpowiedzialnością osobistą dopełnienie umowy. Wianek bowiem w naszym ceremoniale małżeńskim nie spełnia tylko roli stroju ślubnego, jak na Zachodzie, nie naśladuje także zwyczajów ślubnego ceremoniału kościoła

[1] Crinalia loco arrarum dederunt, Ulanowski, Praktyka nr. 181 z r. 1475, nr. 196 i 198 z r. 1477.

greckiego, gdzie takiej zamiany wianków nie było[1], ale widocznie posiada cechy symbolu, mającego wyrażać pewne prawne związanie osoby, która swój wianek oddaje[2]. Szczególny rytuał w związku z wieńcem, uwydatniający jego znaczenie jako zakładu, zachował się na Mazowszu. Młoda posyła młodemu wieniec, który parobcy niosą mu na bochenku chleba z muzyką i śpiewem, następnie młody, z całem zgromadzeniem przychodzi do chaty młodej a drużba, trzymając wianek przez nią posłany, mówi: składamy wieniec ten pannie młodej znów, młoda zaś wchodzi do izby w innym wieńcu, przyjmuje wieniec przyniesiony, a zdejmując własny wieniec z głowy, kładzie go na głowę młodego[3]. Zwyczaj ten odnosi się niewątpliwie do chwili, kiedy rola wianka jako zakładu w ceremonii ślubnej się kończyła. Oddaje się go bowiem wówczas, kiedy umowa ma być dopełnioną, narzeczony zwraca narzeczonej wianek jemu posłany, a narzeczona oddaje mu wianek, który był jego zakładem. Wprawdzie tego ostatniego momentu

[1] Goar l. c. str. 324 uw. 6.

[2] Na Zachodzie zakładu narzeczonej nie było, gdyż w obec silniejszej władzy mundium, pod którą pozostawała, zakład tej władzy zupełnie wystarczał, natomiast w zwyczajach germańskich spotykamy różne zakłady narzeczonego, jak n. p. w formule szwabskiej z wieku XII rękawiczki, a we formule longobardzkiej z wieku XI wzajemne zakłady tak ojca narzeczonej, jak i narzeczonego. Sohm, d. Recht der Eheschliessung l. c. str. 318—320. Że u nas wianek został użyty jako symbol zakładu, mogłoby także stąd pochodzić, że u Polaków niegdyś istniały podobne zwyczaje, jak w świecie starożytnym strojenia się przy uroczystościach, a zwłaszcza, jak w Grecyi przy weselach, we wianki. Lecz gdy u innych ludów aryjskich wianek zachował tylko swe znaczenie obyczajowe, u nas nabył nadto charakteru symbolu prawnego. W ten sposób też można wytłómaczyć, dlaczego u nas owych symbolów zakładu nie oddaje się do rąk, ale wkłada na głowy młodej pary, gdyż taki zapewne istniał zwyczaj rytualny, zanim z zamianą wianków złączono prawne znaczenie. Wskutek tego również mogłoby być zrozumiałe używanie następnie zamiast wianka, jako takiego samego symbolu prawnego, nakrycia głowy.

[3] Żmigrodzki, Lud l. c. str. 51.

w owym mazowieckim zwyczaju nie zaznaczono, a cała ceremonia odbywa się w czasie zaręczyn a nie ślubu, ale widocznie mamy tu do czynienia już z pewnym zniekształceniem pierwotnego ceremoniału. Przyjęta przez nas interpretacya, może jedynie wytłómaczyć w sposób logiczny zwrot narzeczonej wianka narzeczonemu posłanego, któryby inaczej był zupełnie niezrozumiały, może także częściowo wyjaśnić wspomniany zwyczaj szlachecki składania wianka przez narzeczonego pannie młodej w dniu ślubu. O prawnej naturze wianka, jako zakładu, mogą także świadczyć przytoczone w zapiskach średniowiecznych przykłady zwrotu wianków w razie zerwania zmówin. W jednym wypadku z r. 1430, narzeczona rozmysliwszy się jeszcze tego samego wieczora, kiedy zmówiny się odbywały, zdjęła swój wianek z głowy dotychczasowego narzeczonego za jego zgodą[1], a w dwóch innych wypadkach odesłała mu później otrzymany od niego wianek, aby rozwiązać umowę ślubną[2].

Przeciw takiemu pojmowaniu wianka jako zakładu możnaby tylko zarzucić, że pierwotnie kobieta u nas sama zmówin nie zawierała, że była tylko przedmiotem umowy, więc sama nie mogła na siebie przyjmować żadnej prawnej odpowiedzialności, a wobec tego obrzęd wianka mógł

[1] Zeznanie strony w procesie: Ex adverso Machna confessa est manualem stipulationem et mutuam crinalium dacionem, sed dixit, quod post modicum intervallum eodem sero dictum, contractum revocavit et crinale de capite dicti Stanislai recepit et dixit, quod ipsam dictus Stanislaus a contractu recedendo absolvit. Acta capit. III. nr. 502.

[2] Acta capit. II. nr. 1736 i 1820. Pierwsza zapiska jest nieco niejasna, sprawia ona bowiem wrażenie, jak gdyby do przyjętego ceremoniału należało przechowywanie otrzymanego wianka przez jakiś czas i następne jego zwrócenie. Cel takiego zwyczaju z zapiski niedałby się wytłómaczyć, więc zapewne mamy tu do czynienia z wadliwą redakcyą tekstu, a ów zwrot wianka miał poprostu znaczenie zerwania zaręczyn.

chyba powstać dopiero wtedy, gdy wola kobiety zyskała w umowie małżeńskiej pełne uznanie tak, że ona była odtąd już podmiotem aktu prawnego. Zarzut ten będziemy mogli uchylić w dalszym ciągu rozbioru obrzędów weselnych, przy omawianiu symbolu różdżki weselnej, z którą w pewnym, dość ścisłym związku obrzęd wianka pozostaje. Że wianek, uznany symbol dziewictwa, obrano jako symbol zakładu, pochodzić może stąd, że u nas wdowy w czasach pogańskich prawidłowo za mąż nie wychodziły, później zaś w czasach chrześciańskich używały zapewne przy okazyi zmówin zamiast wianka naturalnego, analogicznego stroju głowy [1].

3. Pierścionek.

Zagadnienie, dotyczące bliższego określenia znaczenia prawnego pierścionka, było już w nauce od dawna żywo omawiane, i nie brak prób jego rozwiązania ze względu na stosunki na Zachodzie istniejące. Wyniki jednak dotychczasowych badań nie wszystkie dadzą się do naszych stosunków zastosować, i nie wszystkie zresztą mogą wytrzymać próbę krytyki naukowej [2].

[1] W jednej zapisce, jaka o małżeństwie wdowy wspomina Acta cap. II. nr. 925, r. 1477, niema wzmianki ani o wiankach ani o pierścionkach, natomiast w zapisce ib. nr. 1736, która także do wdowy odnosićby się mogła, jest mowa o sertum, trudno stąd jednak wysnuwać jakieś wnioski. Statut opatowski z r. 1474 c. IX. zakazując wdowom noszenia kosztowności i klejnotów, zabrania im również wianków (crinalia portare), czy też kosztownego okrycia głowy. Bandtkie, Ius Polonicum str. 314. Inne jakieś okrycie nie kosztowne, nie byłoby więc wykluczone.

[2] Z obfitej literatury, zwracającej uwagę na prawne znaczenie tego zwyczaju, przytaczamy głównie prace, w których także dalsza literatura jest powołana. Hofmann, Ueber den Verlobungs und den Trauring, Sitzungsberichte der Wiener Akademie d. W. LXV. 1870, str. 825—863, Brandileone, Die subarrhatio cum anulo, Deutsche Zeitschr. f. Kirchenrecht III. T. X. 1901, str. 311—340, tudzież Saggi, sulla storia della celebrazione del matrimonio in Italia, Milano 1906,

Używanie pierścionka, w związku z zawarciem małżeństwa, powstało na tle stosunków prawa rzymskiego, gdzie przyjął się zwyczaj dawania narzeczonej pierścionka pierwotnie żelaznego (annulus pronubus), dla utwierdzenia wzajemnej umowy, tudzież dla zaznaczenia wzajemnej zgody, jeżeli narzeczona pierścionek przyjęła. Zwyczaj taki istniał i przy kupnie, a literatura ówczesna określała go pierwotnie, jako danie zastawu (pignus), później zaś stale jako zadatek (arrabo, arrha); Pliniusz zaś stwierdza, że w czasach dawniejszych posługiwano się w tym celu pieniędzmi, które później pierścień zastąpił[1]. Kościół przyjął ów zwyczaj, lecz, jakkolwiek zatrzymał dawne określenie zadatku, zmienił jego etyczne znaczenie, przekształcając rzymski annulus arrhae w annulus fidei, w oznakę wzajemnej wierności[2]. Z Rzymu, zapewne za pośrednictwem oddziaływania kościoła, dostał się zwyczaj ów na Zachód do ludów, które go przedtem nie znały[3], a w pierwszym rzędzie do świata germańskiego. Jakie zaś tu zyskał znaczenie są zdania dość podzielone, wedle jednych pierścionek był pozornem świadczeniem w miejsce dawnej ceny kupna kobiety, lub ceny władzy nad nią, mundium, albo też przedstawiał się jako zadatek, (Handgeld) lub laune-

str. 401—433 i Chénon, Recherches historiques sur quelques rites nuptiaux, Nouvelle Revue historique du droit français et étranger T. 36, str. 574—587. La bague de fiançailles i 605—623. L'anneau nuptial. Symbolikę pierścionka omawia Ganszyniec, Pierścień w wierzeniach ludowych starożytnych i średniowiecznych, Lwów 1924.

[1] Oprócz powyższej literatury zob. także Taubenschlag Historya zadatku w prawie rzymskiem, Rozpr. Wydz. hist. fil. T. 54, str. 22 n.

[2] Brandileone l. c. str. 320 i 407. Określenie, że narzeczona przyjąwszy pierścionek jest subarrhata, pojawia się w ogóle dopiero u autorów chrześciańskich od IV. wieku, jestto więc pojęcie chrześciańskie, do którego później zaczęto naginać znaczenie zwyczajów miejscowych ludów, dla chrześciaństwa pozyskanych.

[3] Hofmann l. c. str. 826.

gild[1], które było środkiem zapewnienia mocy obowiązującej zawartej umowy[2]; wedle innych zaś nie posiadał znaczenia istotnego, jako konieczna formalność ważności umowy, lecz był tylko oznaką jej zawarcia[3]. Zwrócono nadto uwagę, że w prawach ludowych skandynawskich darowizna rzeczy ruchomych zmówionej kobiecie, dokonana w pewnej szczególnej formie, wytwarzała jej osobiste zobowiązanie względem narzeczonego, a w źródłach staroszwedzkich pojawia się zwyczaj włożenia pierścionka narzeczonej, jako część rytuału zmówin, często w połączeniu z formami adopcyi, jak n. p. wzięciem na kolana lub następuje po podaniu rąk[4]. Byłby to więc środek do związania narzeczonej, która zresztą przy akcie zmówin (Verlobung) tylko bierną zachowywała rolę.

Na Zachodzie w ogóle, z wyjątkiem Hiszpanii, aż niemal do XVI wieku, dawanie pierścionka jest tylko jednostronnem, w ten sposób, że tylko narzeczony daje go narzeczonej[5], a dopiero stopniowo wytwarza się zwyczaj zamiany pierścionków, wspominany tylko wyjątkowo w poezyi niemieckiej z wieku XIII[6]. Natomiast w kościele

[1] Hoffmann l. c. str. 855 i Friedberg, Das Recht der Eheschliessung str. 27 uwaga, cytat ostatni z dokumentu z r. 770.

[2] Sohm, Das Recht der Eheschliessung str. 53—55 i Trauung, und Verlobung, Weimar 1876, str. 16—18. Amira, Grundriss d. germ. Rechts, 3 wyd. l. c. str. 180.

[3] Brandileone, Saggi l. c. 426.

[4] Hörmann, Quasiaffinität T. II. Innsbruck 1906, str. 550—556, uwaga 1.

[5] Friedberg, Das Recht d. Eheschliessung str. 97.

[6] Weinhold, Die deutschen Frauen I. l. c. str. 310. W źródłach historycznych niemieckich wspomnianą jest jednak zamiana pierścionków pod r. 1209 przy okazyi zaślubin Otttona IV w Ottona z Freisingen, Continuatio Sanblasensis, Mon. Germ. SS. XX. str. 333 c. 53: mutationeque annulorum subarhatur, natomiast Arnold z Lubeki, Chron. Slavorum Lib. VII. c. 17. Monum. Germ. SS. XXI. str. 248 wyraźnie podaje, że Otto, proferens annulum eam coram omnibus subarravit, a ten przekaz wydaje się wiarygodniej-

greckim zwyczaj dwu pierścionków rozpowszechnia się w rytuale w ciągu XI wieku w tej formie, że mąż otrzymuje pierścionek złoty a żona srebrny[1]. Do nas pierścionek w zwyczajach ślubnych przyszedł niewątpliwie z Zachodu, jużto przez oddziaływanie kościoła, jużto przez kolonizacyę niemiecką w miastach i na wsi, gdyż u nas pierwotnie również nie było zamiany pierścionków. Świadczy o tem wymownie jeden z najdawniejszych naszych kościelnych rytuałów jakie posiadamy, pochodzący z początku wieku XIV z Wrocławia, z czasów biskupa Henryka z Wierzbna, który zna tylko benedykcję jednego pierścionka[2], a niebrak także zapisek sądowych, gdzie znajduje się wzmianka o daniu tylko jednego pierścionka i to bez związku z wiankiem[3].

Drogą wpływu kościoła mógł się dostać do Polski pierścionek wraz z rytuałem kościelnym, który w XI i XII wieku zna ceremonię benedykcyi pierścionka[4], odkąd przy ślubie kościelnym zaczęto powtarzać zwyczaj praktykowany przy zmówinach; przyniosły go też przepisy ksiąg prawa kościelnego, jakie się do nas po przyjęciu chrześciaństwa dostały. Bardzo często w nich spotykamy ustęp z postanowień Mikołaja I, wydanych w r. 866 dla Bułgarów, gdzie wśród opisu rzymskiego ceremoniału ślu-

szym. W Hiszpanii zaś, jak świadczy Liber Ordinum z XI wieku, były już dawno w użyciu dwa pierscionki, zob. Freisen, Das Eheschliessungsrecht l. c. I. str. 87.

[1] Chénon l. c. str. 622, zob. także Goar, Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum l. c. str. 307—314 Ordo servari solitus in sponsalibus celebrandis videlicet in nuptiarum subarrhatione, także Zhishmann, D. Eherecht d. oriental. Kirche l. c. str. 692. Pierścionki te zamienia νυμφαγωγός, παράνυμφος.

[2] Primo benedictio anuli, Das Rituale des Bischofs Heinrich I von Breslau ed. Franz, Freiburg i B. 1912, str. 21.

[3] Ulanowski, Praktyka nr. 123 z r. 1456; Zapiska krakowska.

[4] Chénon l. c. str. 606.

bnego i o pierścionku, jako o zadatku jest mowa[1]. Ustęp ten mieści się również w Collectio trium partium, używanej w Polsce od końca XI wieku[2], a nie jest wykluczonem, że nasze ustawodawstwo partykularne starało się podobnie jak na Węgrzech wprowadzić ów zwyczaj[3]. W ślad za tem przyszła do nas także teorya kanonistyczna, jaka się w ciągu wieku XII i XIII rozwinęła o pierścionku, jako zadatku, stwierdzającym objaw woli w kierunku zawarcia małżeństwa[4]. Z tego względu nawet leżało

[1] Ważne to postanowienie, charakteryzujące ówczesne stanowisko kościoła, przytaczamy w całości c. 3. Nostrates, tam mares quam feminae, non ligaturam auream vel argenteam, aut ex quolibet metallo conpositam, quando nuptialia federa contrahunt in capitibus deferunt, sed post sponsalia, que futurarum sunt nuptiarum promissio, federa quoque consensu eorum, qui hoc contrahunt et eorum, in quorum potestate sunt, celebrantur; et post, quam arrhis sibi sponsam sponsus per digitum fidei annulo insignitam desponderit, dotemque utrique placitam sponsus ei cum scripto pactum hoc continente coram invitatis ab utraque parte tradiderit (aut mox aut apto tempore, ne videlicet ante tempus lege diffinitum tale quid facere presumant), ambo ad nuptialia federa producuntur et primum in ecclesia Domini cum oblationibus, quas offerre debent Deo per sacerdotis manum, statuuntur, sicque demum benedictionem et velamen celeste suscipiunt. Hec sunt preter alia, que ad memoriam non occurrunt, pacta coniugiorum solemnia. Peccatum autem esse, si hec cuncta in nuptiali federe non interveniunt, non dicimus.

[2] III. 15. (16) 5. Zamieścił go także Gracyan w swoim Dekrecie c. 3. C. XXX., q. 5.

[3] W postanowieniach synodalnych z początku wieku XII za króla Kolomana c. 16. Placuit sancte synodo ut omnis coniugalis desponsatio in conspectu ecclesie presente sacerdote coram ydoneis testibus aliquo signo subarracionis ex consensu utriusque fieret, aliter non coniugium sed opus fornicarium reputetur. Endlicher, Rerum Hungaricarum Monumenta Arpadiana; Sangalli 1849, str. 374. Nie wymieniono tu wprawdzie wyraźnie pierścionka, ale nie ulega jednak wątpliwości, że on w myśl przepisów panujących pod pojęcie subarracio podpadał.

[4] Bernardus Papiensis, Summa decretalium pisana na przełomie XII i XIII w. Lib. IV. tit. 1, (ed. Laspeyres, Ratisbonae

w interesie kościoła utrzymanie i rozszerzenie owego zwyczaju, z dawna w chrześciaństwie przyjętego, gdyż w ten sposób łatwiej było ocenić w wypadkach, gdy małżeństwo bez udziału kościoła zostało zawarte, czy rzeczywiście istniała wola zawarcia małżeństwa. Równocześnie jednak podnoszono z naciskiem, że nie danie pierścionka, lecz konsens obustronny rozstrzyga o zaistnieniu małżeństwa[1], czynność ta jednak stwierdzała wolę małżonków i mogła zastąpić jej wyraz słowami[2]. Odbicie tej teoryi i tych poglądów znajdujemy w całej pełni w zapiskach naszych sądów konsystorskich. Sąd śledzi, czy w danym wypadku

1860, str. 130): Sponsalia sunt futurarum promissio nuptiarum dicta a spondendo i. e. a promittendo. Fit autem huiusmodi promissio quatuor modis, alias nuda promissione, alias datis arrhis sponsalitiis post promissionem alias interveniente anuli subarrhatione, alias intervenienteiuramento. Tak samo Tancredus, Summa de matrimonio ed. Wunderlich, Gottingae 1841, str. 3. Nadto nauka XII wieku, idąc za powyżej przytoczonem postanowieniem papieża Mikołaja I, określa znaczenie pierścionka »anulo per quem significatur fides, quam coniugati invicem prestare debent«. Rufinus, Summa decretorum ed. Singer, Paderborn 1902, str. 469.

[1] Goffredus de Trano († 1245) tak się wyraża: Dico quod si sponsus ante fores ecclesiae in die benedictionis sicut alibi fieri consuevit, donet anulum sponsae sacerdote benedicente et dicente: benedic Domine hac arrhas etc. tunc anuli datio matrimonium inducit. Et idem dico, si alias sponsus dat anulum sponsae sic dicens: duco te in uxorem tunc matrimonium inducitur non tam per anuli dationem, quam consensum in verbis expressum, Brandileone, Saggi l. c. str. 429, uw.

[2] Huguccio († 1210) Summa do Dekretu Gracyana c. 15, C. 27 q. 2 wyraża się, że subarrhatio następuje »per immissionem anuli vel per dationem aliarum arrharum vel aliorum signorum« i dodaje: que subarrhatio quandoque fit interveniente consensu, quandoque non interveniente, sed sive censensus interveniat, sive non, sufficit si constet de subarrhatione, non dico quod sit ibi matrimonium sine consensu, sed praesumitur quod consensus intervenerit et matrimonium, nisi probetur in contrarium. Nihil enim interest an facto, an dicto, sive re aut verbis quis declaret voluntatem suam. Hörmann, Desponsatio impuberum, Innsbruck 1891, str. 188.

spornym, był dany pierścionek, względnie czy nie nastąpiła zamiana pierścionków, i poczytuje je również za zadatek dany na znak zawartego małżeństwa lub zaręczyn, in signum matrimonii, lub sponsaliorum [1], tudzież jako potwierdzenie objawionej woli, pro confirmatione verborum [2]. Tu i ówdzie w aktach tych spotykamy tylko pewne odchylenia od rozpowszechnionych na Zachodzie zwyczajów. Zdarza się bowiem u nas, podobnie jak w Czechach, że tylko narzeczona daje narzeczonemu pierścionek [3], albo, że przedmiotem zadatku są aż trzy pierścionki jednostronnie wręczone [4], u nas też wcześniej niż na Zachodzie, może pod wpływem zwyczaju polskiego oddawania przez narzeczoną wianka, rozpowszechnia się zwyczaj zamiany pierścionków, równorzędnie traktowany z zamianą wianków. Z tem wszystkiem jednak, aż nadto jest widocznem, że ów wpływ kościoła i teoryi kanonistycznej zatarł tak stosunki czy zwyczaje dawniejsze, że nawet z owych aktów XV wieku trudno bardzo ocenić, czy wprowadzenie pierścionka było tylko wprowadzeniem nowego zwyczaju i wstawieniem go w ceremoniał ślubny w jakąś zupełną lukę, czy też zwyczaj pierścionka oparł się na jakichś zwyczajach dawniejszych i je następnie przekształcił a nawet zupełnie usunął. Omawiając stosunek zwyczaju pierścionka do zwyczaju wianka, wyraziliśmy wyżej domysł, że pierścionek u nas zastąpił jakieś inne świadczenie przy umowie ślubnej, przez zwyczaj nakazane. W uzupełnieniu zaś przytoczonych dowodów zauważyć nadto musimy, że zdarzały się u nas jeszcze w początku

[1] Ulanowski, Praktyka nr. 15. 137. 145 i 146 (insignia sponsaliorum).

[2] Acta capit. II. nr. 1690 cf. ibid. nr. 1907.

[3] Ulanowski, Praktyka nr. 15: in signum veri matrimonii, r. 1411, Hube, Prawo polskie w XIV wieku l. c. str. 60, Zapiska włocławska z r. 1420.

[4] Acta capit. II. nr. 1362, r. 1472.

XVI wieku wypadki, gdzie narzeczony nie dawał wcale pierścionka lecz inny dar, który sam przez się wystarczał do zobowiązania kobiety i do dokonania umowy[1]. Na przełomie zaś wieku XII i XIII mówi Wincenty Kadłubek wogóle o arrhae sponsalitiae, nie wymieniając wcale pierścionków[2]. Nie można stąd wprawdzie wnosić, aby w późniejszych czasach skuteczność umowy ślubnej zależała od takiego świadczenia, ale wypadki podobne dowodzą, że pierścień mógł być zastąpiony przez dary inne, z tym samym skutkiem prawnym, czyli że sam mógł właśnie wejść w miejsce darów innych, niegdyś wyłącznie używanych. Jakie zaś mogło być pierwotne znaczenie prawne tych dawniej praktykowanych darów, źródła nasze nie objaśniają, bo jako zbyt późne były wyłącznie w duchu ówczesnych pojęć, w myśl panującej teoryi kanonistycznej o zadatku stylizowane, nie znamy także początków rozwoju zadatku w dawnem prawie polskiem, ani też jego pierwotnej prawnej doniosłości, czy i o ile mógł tworzyć dokonanie, względnie nierozwiązalność umowy[3]. Aby to zagadnienie rozjaśnić, będziemy się starać na tle badań porównawczych zyskać pewien punkt oparcia dla dalszego wnioskowania. W tym celu zwrócimy uwagę na rozwój analogicznych stosunków w obrębie prawa germańskiego, gdzie jak słusznie zauważono[4], owa subarrhatio cum annulo była

[1] Acta capit. II. nr. 1987: ad que sponsalia perficienda subarratam se dixit calceis rubeis ab eodem, r. 1506 zapiska wieluńska dotycząca ludności wiejskiej, także Ulanowski, Praktyka nr. 100.

[2] Ks. IV. c. 20. Quibus arrhis fundat horror pacta sponsalitia Mon. Pol. hist. II. str. 426.

[3] Dąbkowski, Prawo prywatne II. str. 380 wyraża zapatrywanie, że w naszem prawie zadaniem zadatku było ustanowić nierozerwalność umowy. Zauważyć jednak należy, że w jednym z naszych rękopisów Kazań z połowy wieku XV wyraz arra, jest przetłómaczony wyrazem pamąthne (pamiętne), Łoś, Przegląd językowych zabytków staropolskich, Kraków 1915, str. 523.

[4] Brandileone, Saggi l. c. str. 426.

również jak i u nas obcym elementem, a jednak powszechnie, nie wyłączając Anglii, się rozpowszechniła. Materyału do porównania dostarczyć zaś mogą zwłaszcza stosunki włoskie, gdzie pojęcia rzymskie oddziaływały wprost i bezpośrednio na prawo longobardzkie, a gdzie obfitość źródeł dozwala łatwiej i pewniej zoryentować się w istocie omawianego pytania.

Z faktu, że wybitni włoscy kanoniści na przełomie wieku XII i XIII, jak Bernard z Pawii lub Tankred, mówiąc o sposobach zawarcia zaręczyn, zestawiają na równi dwie ewentualności: subarrhatio, albo datis arrhis sponsalitiis, t. j. danie pieniędzy, lub innych różnych przedmiotów, albo interveniente annuli subarrhatione, t. j. danie pierścionka, wypływa, że podówczas istniały różne zwyczaje, że pierścionek nie był wyłączną formą owego zadatku, lecz, mógł zastępować inne przedmioty wartościowe. Z tymi zwyczajami liczy się nawet wcześniejszy niemal o wiek zbiór przepisów prawa rzymskiego, Exceptiones Petri, wymieniając jako przedmioty zadatku rzeczy do stroju kobiecego należące[1], a gdy rzeczy te, jak naszyjniki lub futra, mogły być kosztowniejsze od pierścionka, przeto z wszelkiem prawdopodobieństwem przypuszczać należy, że nie one zastępowały pierścionek, ale że stosunek był odwrotny. Nie wykluczonym więc wobec tego może być wniosek, że rzymski zwyczaj pierścionka wszedł w miejsce innych wśród ludów germańskich istniejących zwyczajów. Nawet wśród tych szczepów, na które prawo rzymskie silniej oddziaływało, jak u Wizygotów, chociaż

[1] Lib. I. c. 44. Si quis uxorem ducere aliquam voluerit mulierem et in tempore sponsalium aliquid ei arrharum nomine causa matrimonii dederit veluti annulum, monile, pelles vel aliud simile, Savigny, Geschichte des römischen Rechts in Mittelalter I. c. II. str. 343. Zdaje się jednak nie ulegać wątpliwości, że dopiero prawo rzymskie łącznie z oddziaływaniem kościoła wprowadziło pojęcie zadatku przy małżeństwie wśród ludów, które tej instytucyi przy tej czynności prawnej przedtem nie znały.

pierścionek zaręczynowy został wyłącznie przyjęty, zyskał on jednak pod wpływem rodzimych pojęć prawnych odmienne znaczenie niż w prawie rzymskiem, gdyż uzasadniał nieodwołalność i nierozwiązalność umowy[1]. Widocznie więc ludy germańskie, zanim uległy wpływom rzymskim i kościelnym, znały przy zawarciu małżeństwa instytucyę prawną jakichś darów, których składanie posiadało doniosły wpływ na skutki prawne zawartej umowy, co przeszło następnie i na pierścionek, skoro on te dary zastępował. Wypływa to również z postanowień prawa longobardzkiego króla Liudpranda, wedle których pogwałcenie zaręczyn, utwierdzonych daniem pierścionka pociągało za sobą karę, wynoszącą podwójną wysokość ceny mundium za kobietę[2]. Ślad tych zapatrywań zachował się nawet u wyżej wymienionych kanonistów, którzy starają się zmienić to dawne znaczenie dania pierścionka, jako aktu dokonania umowy i nadać mu tylko znaczenie zadatku jako utwierdzenia lub oznaki przyjętego zobowiązania

[1] Król Chindasvinth (641—652) postanowił: Decernimus, ut cum inter eos, qui disponsandi sunt, sive inter coram parentes aut fortasse propinquos pro filiorum nuptiis eorum testibus precesserit definitio, et anulus arrarum nomine datus fuerit vel acceptus, quamvis scripture non interrcurrant, nullatenus promissio violetur. Nec liceat uni parti suam immutare aliquatenus voluntatem, si pars altera prebere consensum noluerit, sed secundum legem alteram constitutione dotis impleta, nuptiarum inter eos peragatur celebritas. Zob. także Freisen, Das Eheschliessungsrecht I. B. Das Eheschliessungsrecht Spaniens in westgotischer, mozarabischer und neuerer Zeit, l. c. str. 29 i n, gdzie powyższe postanowienie również jest powołane. W prawie rzymskiem mógł posiadać zadatek trojaki charakter, albo konfirmatoryjny, albo karny, albo penitencyalny, zob. Taubenschlag, Historya zadatku l. c. str. 2.

[2] Liudprandi leges de a. 723. c. 30. Quia considerare devit omnes cristianus, quod si quicunque saeculares parentem nostram saecularem disponsat cum solo anolo eam subarrat et suam facit et si postea alter eam oxorem ducit, culpaviles invenitur solidos sexcentos. Monum. Germaniae, Leges, IV. str. 122.

wyrażając się: de annuli subarrhatione, quae vulgo dicitur desponsatio sed proprie subarrhatio nuncupatur[1]. I Liudprand w swem postanowieniu, licząc się ze zwyczajami rzymskimi, miał na celu widocznie zachować, w myśl pojęć germańskich, wszelkie skutki prawne, jakie zwykle pociągały za sobą przy zmówinach świadczenia narzeczonego, chociażby te świadczenia wyłącznie tylko na daniu pierścionka polegały. Również i tego rodzaju wyrażenia aktów spotykane w wieku XI, jak »per anulum eam subarravit et suam fecit«[2], przypominające postanowienie Liutpranda, sprawiają wrażenie, że owo danie pierścionka posiadało głębsze znaczenie aniżeli tylko oznaki (signum) zawartego aktu[3]. Świadczenia, które danie pierścionka mogłoby zastąpić, mogły być dwojakiej natury, a mianowicie: albo launegild, rodzaj świadczenia remuneratoryjnego, różniącego się od zadatku[4], a koniecznego zwłaszcza przy darowiznach, o ile one miały być nieodwołalne[5], albo cena symboliczna, jaka weszła w użycie w miejsce dawnej ceny za władzę mundium nad kobietą.

[1] Bernard z Pawii l. c. str. 131 i Tankred l. c. str. 4. Bernard z Pawii jednak w swej Summa de matrimonio l. c. Appendix str. 187, jakby dla zatarcia innych pojęć, wyraża się dobitniej: Talis consensus facit matrimonium et dicitur hoc desponsatio; anuli enim impositio subarrhatio dicitur et fit ad indicium desponsationis iam factae. Dodać należy, że wyraz desponsatio w kanonistyce wieku XII nie miał ustalonego znaczenia, oznaczał bowiem nietylko zawarcie małżeństwa, ale także zmówiny w znaczeniu germańskiej Verlobung. Widocznem to jest w zestawieniu źródeł w dekrecie Gracyana C. XXVII. q. 2. W zbiorze Grzegorza IX spotykamy zwrot: quod eam desponsationis annulo publice subarrasset, c. 10. X., II. 27.

[2] W dokumencie toskańskim z r. 1065, który ogłosił Brandileone, Saggi l. c. str. 101.

[3] Brandileone, Saggi, str. 250.

[4] Val de Liévre, Launegild und Wadia, Innsbruck 1887, str. 275 i n.

[5] Ibid. str. 48. Autor wyraża zapatrywanie, że launegild przy darowiźnie posiada znaczenie jako essentiale nogotii, a przy wszyst-

Launegild było nieraz uiszczane pod formą pierścionka[1] przy różnych aktach prawnych, ale przyjęcie wniosku, że przy umowie małżeńskiej pieścionek prawidłowo wszedł w jego miejsce, należy wykluczyć, już chociażby z tego powodu, że w dokumentach pojawia się subarrhatio cum annulo obok launegild[2]. Nadto launegild przy małżeństwie składał narzeczony po zawarciu małżeństwa, z powodu przekazania mu wraz z władzą nad kobietą całego majątku, jaki ona z domu rodzicielskiego otrzymywała.

Natomiast druga ewentualność jest już prawdopodobniejszą tem bardziej, że znajduje pewne uzasadnienie w opinii ówczesnej nauki prawniczej, gdzie stwierdzono, że we Włoszech powstał zwyczaj dawania pierścionka tytułem zadatku i ceny mundium[3]. Że do tego mógł dopro-

kich innych aktach prawnych, gdzie się pojawia, jako arrha confirmatoria l. c. str. 66. Że jednak małżeństwo podciągano pod pojęcie darowizny zob. Havet, w recenzyi tej pracy ogłoszonej w Nouv. Revue hist. de droit fr. et etr. T. II. 1878, str. 256 i 257, tudzież Pappenheim, Launegild und Garethinx, Breslau 1882, str. 5.

[1] Val de Liévre str. 13.

[2] N. p. w akcie toskańskim Brandileone, Saggi l. c. str. 102.

[3] Biagio da Morcone, prawnik w pierwszej połowie wieku XIV w służbie króla Neapolu, w dziele De differentiis inter ius Longobardorum et ius Romanorum: Sponsus cum contrahit cum sponsa dicit patri vel fratri eius vel ipsi sponse: tolle arram et precium pro mundio. Sed cum raro vel unquam interveniat precium in pecunia numerata, quod anulus solet dari pro arra et precio mundii, sicut cotidie usitari videmus maxime in baronia Sancti Framundi et Valle Thelie, et non videtur queri mundium predicta ratione; sed dic quod mundium queritur, quia ex quo precium certum mundii constituitur in pecunia numerata, potest pro ipsa pecunia anulus vel alia res dari, quia potest volenti creditori aliud pro alio solvi. (Brandileleone, Saggi str. 424 uw. 2 i Schupfer. Il diritto privato dei popoli germanici con speciale riguardo all'Italia I. l. c. str. 265.) Dzieło owo wydał prof. Abignente w Neapolu 1912. Zdania tego, chociaż ono jest odosobnione, żadną miarą pomijać nie można, bo Biagio oparł je na obserwacyi życia codziennego, podczas gdy inni prawnicy tą kwestyą się nie zajmowali. I Brandileone, chociaż nie uznaje

wadzić rozwój stosunków, jest rzeczą bardzo zrozumiałą. Gdy zwyczaje longobardzkie, znające tylko symboliczną cenę mundium i launegild zetknęły się ze zwyczajami rzymskimi, przybyła jeszcze trzecia formalność i trzecie świadczenie, t. j. danie pierścionka. Trzy te świadczenia mogły się ostatecznie utrzymywać przez jakiś czas obok siebie, zwłaszcza u warstw zamożniejszych, ale w warstwach innych musiały się objawić dążenia do ich uproszczenia. Skoro zaś w prawie longobardzkiem launegild należało do ojca, względnie do wydającego kobietę za mąż, a symboliczna cena kupna mundium była już dość wcześnie zwracaną narzeczonej, przeto pierścionek dawany wprost narzeczonej mógł tę cenę zastąpić i w ten sposób koszta obniżyć. Rozwój w tym kierunku był zwłaszcza wskazany od czasu, gdy zaczęto coraz więcej zwracać uwagi na wolę kobiety, i gdy chodzić musiało tem samem o jej osobiste zobo-

twierdzenia, jakoby pierścionek wszedł w miejsce ceny za mundium, przypuszcza jednak, że mógł jednak jako zadatek z tą ceną się złączyć. Powołując szereg dokumentów l. c. str. 18, uw. 1 dodaje: In questi documenti pero ed in altri l'anello, che davasi come arra alla sposa, siasi confuso col prezzo del mundio. Jeżeli do tego dodamy, że w bardzo wczesnych źródłach frankońskich (Grzegorz z Tours(owa symboliczna opłata solidus i denarius, wyobrażającą dawną cenę mundium, bywa często jako arrha, arrabo oznaczaną, przeto owo zdanie włoskiego prawnika i we Frankonii mogłoby mieć zastosowanie. Tak samo w Anglii, gdzie narzeczony dawał przy ślubie pierścionek lub pieniądze, dar ten oznaczano jako »dos«. Missale Sarisburiense 1150—1309, i Manuale Sarisb. 1604, Freisen, Das Eheschliessungsrecht II. Das Eheschliessungsrecht, Grossbritaniens und Irlands l. c. str. 202 i 212. Odczuwał to poniekąd Roeder, Der Schatzwurf als Formalakt bei der Angelsächsischen Verlobung, Nachrichten v. d. k. Gesellschaft d. Wiss. in Göttingen, Phil. hist. Kl. 1907, str. 379, wyrażając uwagę: Wenn der angelsächsische Bräutigam der Braut einen Ring überreichte, so bedeutet dieser ebenfalls die Scheinleistung, durch die Verlobungvertrag bindend gemacht werden sollte: das Handgeld, durch das die Verpflichtung auf spätere Zahlung des Brautschatzes ausdrücklich bekundet wurde.

wiązanie, czemu dawało wyraz przyjęcie przez nią pierścionka.

Dla wszechstronnego omówienia tej kwestyi nie możemy pominąć także trzeciej możliwości, w aktach bowiem włoskich z terytoryum dawnego prawa longobardzkiego spotykamy tego rodzaju zwroty, jak: suam sponsam vadiavit annulo, gdzie ten wyraz vadiavit został zdaje się użyty w znaczeniu desponsavit[1]. Możnaby się przeto domyślać, że tu i ówdzie we Włoszech wyobrażano sobie pierścionek jako symbol zakładu ze strony narzeczonego przy zmówinach, że więc co do znaczenia prawnego pierścionka panowała wielka niejasność pojęć, bo nie umiano mu znaleść odpowiedniego miejsca wśród formalności germańskiego prawa i nadawano mu najrozmaitsze znaczenia prawne, czy to symbolicznej ceny mundium, czy launegild, czy wreszcie zadatku lub zakładu. Zjawisko to bardzo naturalne w kraju, gdzie się ze sobą ścierały i zlewały pierwiastki prawa rzymskiego z germańskiem pod wpływem działalności kościoła.

Do naszych stosunków tych wywodów nie możemy naturalnie wprost zastosować[2], ale momenty rozwojowe jakie podnieśliśmy, nie mogą być i przy omawianiu i ocenianiu elementów naszego pierwotnego prawa małżeńskiego pominięte. Instytucyi podobnej do launegild u nas prawdopodobnie wcale nie było, tak samo nie mamy żadnej podstawy do przyjęcia, że pierścionek był surogatem zakładu narzeczonego, ale wykazaliśmy już poprzednio, że istniał u nas rodzaj daru pieniężnego lub innego wy-

[1] Val de Liévre, Launegild und Wadia l. c. str. 270, uw. 2.

[2] Tak samo nie możemy żadnych wysnuwać wniosków ze zwyczaju do nas z Zachodu przyniesionego, że się w urzędy kościelne wprowadzało przez włożenie pierścienia. Przykład podobny mieści się w dokumencie Jana biskupa poznańskiego z r. 1296 Kod. Wielkop. II. nr. 754.

obrażającego dawne wiano, które z czasem zaniknęło[1]. Z rozwojem stosunków ekonomicznych niewątpliwie wzmagały się wymagania mężczyzn, zawierających związki małżeńskie co do posagu i wyprawy a malały ich własne świadczenia, dary więc dawne, dość wysokie, posiadające znaczenie ceny za kobietę, zmniejszały się ciągle i zeszły, jak wyżej zaznaczyliśmy, albo do pewnej symbolicznej ceny, jak frankoński solidus i denarius, lub jakichś darów stroju kobiecego, któreby przy narzeczonej pozostały a miały na celu osobiście ją zobowiązać. Wspomnieliśmy także o podobnych darach przyjętych u ludów skandynawskich, o czemś podobnem wspomina również anglosaski spis zwyczajów prawnych przy zawarciu małżeństwa Wifmannes beweddung[2] z XI a może nawet X wieku, więc przy-

[1] W obrębie prawa germańskiego składanie drobnej kwoty pieniężnej, wyobrażającej dawną cenę kupna mundium nie wykluczało wcale zakładu dla utwierdzenia dotrzymania umowy. Zob. formuły z XI i XII wieku Sohm, D. Recht d. Eheschliessung l. c. str. 318—320, sądzimy więc, że i w Polsce obok pierścionka mógł narzeczony oddawać jako swój zakład wianek czy okrycie głowy. Że z czasem pod wpływem teoryi kanonistycznych, nie odróżniających przy małżeństwie zakładu od zadatku, mogły się pierwotne różnice zatrzeć, jest bardzo prawdopodobne. Wskutek tego i wianek u nas zaczął kościół poczytywać jako zadatek, i tą drogą ceremonia zamiany pierścionków mogła wejść w miejsce ceremonii wianków.

[2] c. 3. Postea dicat bridguma (id est sponsus) quid ei dare disponat, cur eius eligat voluntatem, et quid ei destinet, si supervixerit ipsum, Liebermann, Die Gesetze der Angelsachsen, I. str. 443. W dawnem Missale Sarisburiense (1150—1309), w Ordo ad facienda sponsalia, postanowiano: Statuatur vir et mulier ad hostium ecclesie coram presbytero et dicatur a viro dos mulieris et ponatur super scutum vel super aliud sive aurum, sive argentum seu cetera. Jak te wyrażenia należy rozumieć wyjaśnia późniejsze, Manuale Sarisb. z r. 1604: interroget sacerdos dotem mulieris videlicet arras sponsales, et dicuntur arrae, annuli vel pecuniae vel aliae res dandae sponsae per sponsum. Freisen, D. Eheschliessungsrecht II. l. c. str. 202 i 212. Powtarza się też, tak w angielskich jak i irlandzkich średniowiecznych rytuałach, formuła, jaką wypowiada narzeczony:

jęcie tej analogii nie byłoby zbyt bezzasadnem. W miejsce tego rodzaju darów mógł więc u nas wejść pierścionek, a że ich jeszcze w XV wieku zupełnie nie usunął, świadczą wyżej przytoczone przykłady. Jego pojawienie się natomiast wpłynęło na zmianę znaczenia dawnej ceremonii wianków, którą kościół pojął również jako danie zadatku i z ceremonią pierścionków zrównał[1].

W wieku XV miał już zwyczaj pierścionka u nas takie same znaczenie jak gdzieindziej na Zachodzie, t. j. formalności nie istotnej, stwierdzającej tylko objaw woli; nie jest jednak wykluczonem, że niegdyś, tak jak dary które zastąpił, posiadał donioślejsze prawne znaczenie aktu koniecznego do zaistnienia skuteczności umowy. Oprócz jednej wzmianki o ślubnym pierścionku srebrnym w rodzinie mieszczańskiej w Krakowie pod r. 1411 i pierścionku złotym w r. 1521[2], nie znajdujemy w naszych średniowiecznych aktach sądowych żadnych wskazówek, z jakiego materyału pierścionki zaręczynowe lub ślubne były zwykle

With tys ring I the wedde and tys gold and siluer I te geue: and with my body I te worscype and wyth all my wordly catell I the honore. Missale Sarisbur. 1492, podobnie w rytuale irlandzkiej dyecezyi Bangor z czasu około r. 1400 (Freisen l. c. str. 209 i 248). Taka sama formuła była wówczas używaną we Francyi: de cest annel t'espouse, et de mon corps t'honnoure, et te doüe dou doüaire: Chénon l. c. str. 618. U nas takich formuł nie znajdujemy.

[1] »Crinalibus subarrare« Akta konsyst. pozn. Depositiones testium 1491—1497, f. 43 i 44. Zgodnie z zapatrywaniem naszem charakteryzuje ową ewolucyę. Agenda kościelna, opracowana przez Stanisława Karnkowskiego, jako biskupa włocławskiego, a zalecona dla całego kościoła polskiego przez synod piotrkowski z r. 1577, gdzie czytamy: Loco arrharum, quos alibi solent sibi invicem tradere sponsi accipiat ab eis sacerdos anulos ad hoc praeparatos vel si desunt tunc serta vel coronas et tenendo ea simul sic benedicat... (Wyd. Powodowskiego, Kraków 1605, str. 37).

[2] Ulanowski, Praktyka nr. 15 i proces włocławski w Aktach konsystorza włocławskiego przeciw wojewodziance pomorskiej z r. 1521. (Zob. wykaz źródeł rękopiśmiennych przy końcu pracy). Ten pierścionek złoty był zaręczynowym.

rządzane. Wreszcie zaznaczyć należy, że u nas tak samo jak i gdzieindziej na Zachodzie ceremoniał zamiany pierścionków jak i zamiany wianków, znajdujący swe właściwe miejsce przy zmówinach, był powtarzany przy ceremonii ślubnej, zwłaszcza w rytuale kościelnym [1].

4. Podarunki.

Po powyższych wywodach, nie wiele nam pozostaje do dodania o prawnem znaczeniu podarunków.

Wśród darów, jakie narzeczony wraz z pierścionkiem albo bez pierścionka składał narzeczonej, przy dojściu do skutku wzajemnego porozumienia, wymieniają nasze źródła średniowieczne, różne przedmioty stroju kobiecego, jak futro, mitrę lub trzewiki [2], a zwyczaje ludowe obok trzewików dodają jeszcze chustkę, i wspominają także o darach wzajemnych, jakie znowu narzeczona daje narzeczonemu, zwłaszcza własnoręcznie zrobioną koszulę do ślubu [3]. O ile niektóre z tych podarunków, towarzyszące danin pierścionka, lub zastępujące go, mogły być pozostałością dawnej ceny kupna, pierwotnego wiana, podobnie jak zwykłe u naszego ludu wspominanie zapłaty za wianek lub różdżkę weselną [4], o tyle inne podpadają niewątpliwie pod

[1] Chénon l. c. str. 574–587.

[2] Wyżej przytoczona str. 170. uw. 1. zapiska sądu duchownego krakowskiego z r. 1476, Ulanowski, Praktyka nr. 184 i Acta capit. II. nr. 1987 z r. 1506: subarratam se dixit calceis rubeis ab eodem, zapiska wieluńska, także Akty konsyst. pozn. Depositiones test. 1491—1497, f. 43.

[3] Wisła IV. Wieś Krynice w lubelskiem str. 96, Materyały etnograficzne XI. str. 157. Tarnów, Rzeszów; Kolberg, Lud Mazowsza III. str. 142, nadto Gloger, l. c. str. 89. 102. Żmigrodzki l. c. str. 31. 53. 56. 63. 74. We francuskich Chansons de geste, odźwierciedlających zwyczaje wśród szlachty, jest wzmianka, że narzeczona Rolanda, po otrzymaniu od niego pierścionka zaręczynowego, dała mu »une ensiegne blanche«. Spirgatis l. c. str. 16.

[4] Zob. str. 82 i 83 uw. 1. nadto. Federowski, Lud okolic Żarek, Siewierza i Pilicy, str. 55 n.

kategoryę darów świadczonych dla zaznaczenia wzajemnej przychylności obojga narzeczonych i nie posiadały, oprócz znaczenia zwykłej darowizny, żadnej szczególnej po zatem prawnej doniosłości, chociaż kościół mógł przywiązywać do nich nieraz znaczenie zadatku.

Zapłata za wianek lub różdżkę mogłaby posiadać pewne podobieństwo ze zwyczajami zachodnimi, gdzie jak u Franków, była prawnie przyjętą zapłata symboliczna solda i denara, czyli 13 denarów, co we Francyi (le treizain, la pièce de mariage), przeszło nawet do zwyczajów kościelnych, tak, że Kościół sam, gdzie niegdzie, wybijał takie ślubne monety, które każdy narzeczony wręczał narzeczonej[1]. Do nas zwyczaje te, zdaje się, nie doszły, a i rzeczywista symboliczna zapłata, wychodziła z czasem z użycia, pozostawiając ślady w piosnkach lub żartach weselnych. Czy zaś pojawiające się często w zwyczajach naszego ludu, dary ślubne, zwłaszcza chustek lub ręczników, nie posiadały podobnego znaczenia, i czy nie nazywano ich nawet wianem, nie chcemy rozstrzygać, zaznaczamy tylko, że wedle opowieści Ibrahima ibn Jakóba z X wieku, chusteczki wyrabiane w Czechach, były w Słowiańszczyźnie w obiegu, w znaczeniu środka wymiany, jak gdyby pieniądze[2].

[1] Viollet, Histoire du droit civil français 3 wyd. Paris 1905, str. 458, Chénon l. c. str. 623 i n. Wybijał takie monety kościół w Tours, na których po jednej stronie znajdowały się słowa Tournois Denier, a po drugiej Pour epouser. Wizerunek podaje Martene, De antiquis ecclesiae ritibus T. II. Rothomagi 1700, str. 607, a za nim Friedberg, D. Recht d. Eheschliessung str. 96. W Czechach, jak wyżej wspomnieliśmy, spotykamy jeszcze w XV wieku taką symboliczną zapłatę w kwocie 3 lub 5 groszy. Lefebvre, Cours l. c. Le lien de mariage, str. 208, podaje dwie hipotezy, dotyczące początku tego zwyczaju, a mianowicie, że owe monety są albo symbolem »dos« narzeczonego, albo też przyszłej wspólności majątkowej małżonków.

[2] Westberg, Ibrâhims-ibn-Jakûbs Reisebericht l. c. str. 54.

Zresztą z pośród innych wymienionych darów, mogłyby posiadać pewne prawne znaczenie, jeszcze trzewiki[1]. O tego rodzaju podarunku wraz z pierścionkiem, wspomina już w wieku VI u Franków Grzegorz z Tours[2], a podarek ten był na Zachodzie, przedewszystkiem w Niemczech, bardzo rozpowszechniony, i tam także spotyka się zwyczaj picia z bucika panny młodej[3] W nauce dawniejszej, różnie starano się te zwyczaje tłómaczyć, już to jako ślad wyścigów o zdobycie ręki kobiety, już to jako pozostałość dawnej ceny kupna, albo ofiary przez wypicie składanej, dziś mniej więcej ustalone jest zdanie, że mamy tu do czynienia z jednym ze symbolów używanych, przy ceremoniale adopcyi[4]. Ceremonia ta polegała na tem, że narzeczona musiała włożyć nogę w zdjęty trzewik narzeczonego (Schuhsteigen), co następnie zmieniło się w zwyczaj, że ubierała do ślubu, ofiarowane przez narzeczonego obuwie.

[1] O wszystkich tych podarunkach pewnych części ubrania i stroju skonstruował Corso. Die Kleiderabgabe bei den Hochzeitsgebräuchen, Zeitschr. f. vergl. Rechtsw. T. 31. 1914. str. 321—339 teoryę, że pochodzą one z pierwotnej zamiany ubrania między narzeczonymi, co miało być wypływem przekonania, jakoby z tem ubraniem przechodziła na nich wzajemna miłość. Później, gdy to przekonanie zwietrzało, utrzymały się jednak nadal dary części ubrania, jako tradycyą i rytuałem nakazane. W teoryi tej nie ma miejsca dla znaczenia prawnego tych darów.

[2] Liber vitae patrum, Mon. Germ. Script. rerum Merov. I. str. 725. Cumque ut aetati huic convenit amori se puellari praestaret affabilem et cum poculis frequentibus etiam calciamenta deferret, str. 741: ut arram puellae quasi uxorem accepturus daret... Denique date sponae anulo, porregit osculum, praebet calciamentum, celebrat sponsaliae diem festum.

[3] Sartori, Der Schuh im Volksglauben, Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde IV. 1894 str. 166—173.

[4] Schröder, Lehrbuch d. deutsch. Rechtsgeschichte 5 wyd. str. 71. uw. 62. Schupfer, Il diritto privato dei popoli germanici, l. c. str. 263 i Kaufmann, Braut und Gemahl, Zeitschr. f. deutsche Philologie T. 42. 1910. str. 144.

U nas brak jakichkolwiek śladów podobnej formy adopcyi, a chociaż o podarku trzewików i nasze źródła średniowieczne i nasze materyały ludoznawcze dość często wspominają, skłonni jesteśmy raczej, uznać ów zwyczaj jako obcy, przyniesiony z kolonizacyą niemiecką. Wskazywałaby to okoliczność, że zwyczaj ów, tylko wśród mieszczaństwa i ludu spotykamy, picie zaś z trzewika panny młodej, przy weselach szlacheckich praktykowane, mogło się do nas dostać, czy to przez oddziaływanie zachodnich zwyczajów rycerstwa, czy nawet przez bogate nasze mieszczaństwo niemieckie[1].

O jednym tylko jeszcze zwyczaju, pozostającym w związku z obuwiem wspomnieć musimy, gdyż jest on w literaturze naukowej powszechnie jako rodzimy, pierwotny zwyczaj słowiański podawany. Przekazał go nam najdawniejszy latopis kijowski, opowiadając pod r. 980, że Rognieda, córka księcia połockiego Rogwołda, kiedy ją ojciec skłaniał, aby wyszła za księcia Włodzimierza, odrzekła: nie chcę rozzuć syna służebnicy[2]. To rozzuwanie obuwia męża, ma być oznaką poddaństwa żony. Ślady tego zwyczaju mają być szeroko w całej Słowiańszczyźnie rozpowszechnione[3], jednakowoż o ile o Polskę chodzi, szczegóły wymieniane w nauce, że w czasie weselnej uczty, ściągają trzewik panny młodej[4], nie dowodzą jego istnie-

[1] U Prusaków był zwyczaj ofiarowywania »przy ślubie in celebrationibus nuptiarum« większej ilości par bucików. Jacobson, Geschichte der Quellen des katholischen Kirchenrechts der Provinzen Preussen und Posen, Königsberg 1837. Dodatek str. 128. Czy zwyczaj ten był dawny rodzimy, czy przez Niemców przyniesiony trudno ocenić.

[2] Mon. Pol. hist. I. str. 618: ne choczu rozuti robiczicza.

[3] Sumcow, O swadebnych obriadach l. c. str. 29 i 30, Niederle, Slovanske starožitnosti, Odd. kulturni I. 1. str. 87, Piprek, Slavische Brautwerbungs und Hochzeitsgebräuche l. c. str. 175 i Mažuranić, Dodatci uz prinose za hrvatski prawno povjestni rječnik, u Zagrebu 1923, str. 40 i 57.

[4] Żmigrodzki, str. 87 i 107.

nia, bo widocznie pozostają w związku ze zwyczajami zachodnimi, o których właśnie mówiliśmy. Może zresztą i ów zwyczaj, wspomniany w kronice ruskiej, posiada również pewną łączność z wyżej przytoczonym zwyczajem ceremoniału adopcyi, coby wskazywało na pewną wspólność formalizmu prawnego słowiańskiego z germańskim. Wreszcie zauważyć musimy, że w zwyczajach biblijnych, w pismach Starego Testamentu jest także mowa o rozzuwaniu. Wdowa bowiem, jeżeli brat jej zmarłego bezdzietnie męża, nie chce z nią zawrzeć związku małżeńskiego (lewirat), ma prawo wobec starszyzny, zdjąć mu trzewik z nogi i plunąć mu w twarz[1]. Możnaby więc wnosić, że drogą oddziaływania kościelnego, przez mylne zrozumienie i zastosowanie owego przepisu biblijnego, mógł ten zwyczaj rozzuwania, uogólniony w rytuale weselnym, rozpowszechnić się w Słowiańszczyźnie. Ze względu na dawne polskie stosunki, badanie w tym kierunku nieprzedstawia jednak interesu, gdyż jak zaznaczyliśmy, wyraźniejszych jakichś śladów istnienią u nas podobnego zwyczaju trudno się doszukać. Poza tem w ogólności, trudnoby było przypisywać zwyczajowi temu jakiekolwiek znaczenie prawne w formalnościach ślubnych, ze względu na to, że owo rozzuwanie następuje już po zawarciu prawnego małżeństwa i na zawarcie samo nie oddziaływa.

5. Pocałunek.

W prawie rzymskiem z późniejszych czasów cesarstwa wywierał pocałunek narzeczonych, po wręczeniu pierścionka, pewne skutki w dziedzinie prawa majątkowego o tyle, że w razie śmierci jednego z nich przed zawarciem małżeństwa rzeczy, darowane narzeczonej przez narzeczonego, dzielą się po połowie, tak, że połowa w każdym razie zostaje przy narzeczonej, względnie jej dziedzi-

[1] Deuter. 25. 9.

cach. Przepis ten przeszedł do prawa rzymskiego prawdopodobnie z prawa prowincyonalnego na Wschodzie, gdyż wspomina o nim już syryjska księga prawna [1], której analogiczne zasady zostały sformułowane zapewne jeszcze przed konstytucyą Konstantyna z r. 336, wprowadzającą po raz pierwszy owo postanowienie [2]. Zwyczaj jednak tego pocałunku był z dawna znany w świecie rzymskim, mówi o nim Tertullian, jako o zwyczaju pogańskim [3], z Rzymu zaś, rozpowszechnił się on w ogóle na Zachodzie i przeszedł nawet do rytuału kościelnego [4]. Przy ślubie kościelnym na Wschodzie, następował pocałunek po zdjęciu wieńców, względnie koron [5], na Zachodzie natomiast, po modłach wstępnych, po poświęceniu pierścionka, lub przy końcu mszy ślubnej, przed komunią i to najczęściej, jak we Francyi, w formie pocałunku pokoju, danego przez ka-

[1] Bruns i Sachau, Syrisch römisches Rechtsbuch aus dem fünften Jahrhundert, Leipzig 1880, str. 260 i 261. zob. także Taubenschlag, Historya zadatku w prawie rzymskiem, l. c. str. 50 i 51.

[2] Sachau, Syrische Rechtsbücher I. Berlin 1907, przedmowa str. IX i X. Co do znaczenia pocałunku zauważył Mitteis, Reichsrecht und Volksrecht l. c. str. 305, że dziś nie można odgadnąć treści prawnej, jaka się w tym zwyczaju kryje, Bruns jednak wyraził w powyżej powołanem wydawnictwie zapatrywanie, że pocałunek był przyjęty jako: das allgemeine Symbol der vollen Verlobung.

[3] De velandis virginibus c. 11.

[4] Szczegóły historyczne zestawia bardzo dobrze i przejrzyście Chénon I. c. str. 587—597. O istnieniu tego zwyczaju we Frankonii wspomina już Grzegorz z Tours, w wyżej str. 194. uw. 2 powołanym ustępie, a jeszcze w r. 1209 mówi o nim Arnold z Lubeki, Chronica Slavorum VII. 17. przy sposobności zaręczyn Ottona IV. proferens anulum eam coram omnibus subarravit et in osculo recepit. Mon. Germ. SS. XXI. str. 248, a tak samo Contin. Sanblas. a quo amantissime amplexata publici signo osculi, mutationeque annulorum subarrhatur. Ibid. XX. str. 333.

[5] Zhishman, Das Eherecht d. Orient. Kirche l. c. str. 694; rytuał kościelny, dotyczący pocałunku przy ślubie, zob. Goar, Εὐχολόγιον l. c. str. 313. i 320.

płana oblubieńcowi i oddanego przez niego oblubienicy [1]. Ślady zaś dawnego znaczenia prawnego pocałunku przechowały się tylko w wyrażeniach, oznaczających słowem osculum, darowiznę ante nuptias lub propter nuptias [2].

W naszych zwyczajach ludowych spotyka się pocałunek dość często, i to w chwili po przyjęciu oświadczyn lub w czasie wesela [3], lecz nie można stwierdzić, aby ta formalność posiadała jakąkolwiek prawną, a nawet rytualną doniosłość. Nadto wspomina o pocałunku we formie pocałunku pokoju, najdawniejszy nasz rytuał kościelny z rękopisu płockiego z XIII wieku, natomiast rytuał z XIV w. z dyecezyi wrocławskiej, zna również ceremonię ową, lecz nie we formie pocałunku pokoju w odpowiedniej chwili mszy ślubnej, ale w ten sposób, że zawierający związek małżeński, sami tylko się całują »osculentur ad invicem«, a pocałunek ten następuje w ciągu ceremonii kościelnej po zapytaniach, skierowanych do młodej pary, czy chcą się pobrać, a przed rozpoczęciem mszy [4]. Rytuał ów różni się od rytuału francuskiego i angielskiego, gdzie był przyjęty pocałunek pokoju i polega prawdopodobnie na wzorach włoskich, albo niemieckich, powstałych pod wpływem włoskim. We Włoszech bowiem forma taka była w ogóle praktykowaną, nawet w wypadkach, gdy nowożeńcy objawiali wolę zawarcia małżeństwa nie w kościele, lecz wobec notaryusza świeckiego [5]. Tam też, po ogłoszeniu uchwał Soboru tryden-

[1] Chénon l. c. str. 596.

[2] Ibid. str. 592 i nast.

[3] Żmigrodzki l. c. str. 30 i 114.

[4] Das Rituale des Bischofs Heinrich I. l. c. str. 22. nasz Dodatek nr. II. Podobnie płockie Rituale vetus I. zob. Dodatek nr. III, natomiast Rituale vetus II. Dodatek nr. IV. wyklucza pocałunek, gdyż wciąga ceremoniał zawarcia małżeństwa w rytuał mszalny.

[5] Brandileone, Saggi l. c. str. 493 i 494. ogłosił podobny dokument notaryalny z r. 1528, pochodzący z Urbino. Z czasów wcześniejszych różne przykłady mieszczą się w wyjątkach jakie podał Val de Liévre l. c. str. 270. uw. 2.

ckiego o formie zawarcia małżeństwa, występują przeciw zwyczajowi pocałunków przy ceremonii ślubnej w kościele bardzo energicznie postanowienia różnych synodów, głównie ze względu na uszanowanie dla domu bożego, z zaznaczeniem jednak, że małżeństwo wbrew uchwałom soboru trydenckiego zawarte, będzie nieważne, chociażby przyrzeczenie przysięgą lub pocałunkiem zostało stwierdzone [1]. Widocznie we Włoszech ciągle jeszcze dawne zasady prawa rzymskiego o prawnem znaczeniu pocałunku nie były zapomniane [2].

W naszem prawie jednak, ta formalność, zdaje się, nigdy żadnej nie odgrywała roli, ani też w obyczaju nie posiadała jakiejkolwiek wagi, a kościół nasz nie tylko o niej w swych późniejszych rytuałach nie wspomina, lecz nawet w dyecezyi wrocławskiej nie poczytywał jej jako istotną, gdyż sąd biskupi tamtejszy w XIV wieku nieuznał ważności małżeństwa, pomimo wypowiedzenia przez strony słów, ogólnie przyrzekających wiarę i towarzyszącego im pocałunku. Papież Urban V zaś orzekł w tej sprawie, że takie słowa wraz z pocałunkiem mogłyby wtedy tylko zastępować konsens małżeński, gdyby taki był zwyczaj miejscowy [3].

[1] Brandileone, Saggi l. c. str. 494—496. n. p. Synod neapolitański z r. 1576: Qui contra quam dictum est, matrimonium contrahere praesumpserint, licet illud postea promissione, fide ac iureiurando quin etiam osculo... confirmarint, certo sciant irritum ac nullum esse.

[2] O pocałunku przy adopcyi wspomina Grimm, Deutsche Rechtsalterthümer, str. 464. 4 wyd. I. str. 639. W odniesieniu do Rusi przy małżeństwie, mówi o »baiser rituel« Volkow, w swym artykule: Rites et usages nuptiaux en Ukraine, Antropologie II. 1891, str. 551; nasze opisy wesel, nie dają jednak powodu do podkreślania tego zwyczaju. O pocałunku, jako o zwyczaju zawiązywania pobratymstwa lub sztucznego pokrewieństwa, zob. Ciszewski, Künstliche Verwandschaft bei den Südslaven; Leipzig 1897, str. 114. Zwyczaj całowania się kumów przy chrzcie notuje Bystroń, Słowiańskie obrzędy rodzinne, Kraków 1916. str. 93.

[3] Monumenta Poloniae Vaticana III. nr. 448. str. 422. r. 1363.

6. Pokłony.

Zwyczajem tym zająć się musimy chociażby dla tego, że wspomina o nim jedna z zapisek sądu kościelnego gnieźnieńskiego z r. 1458, zaznaczając w zeznaniu świadka w toczącym się procesie, że strony po oświadczeniu woli zawarcia małżeństwa, stwierdziły ją przez podanie rąk i potem się kłaniały[1]. Nie ulega żadnej wątpliwości, że szczegół ten podano w zapisce jedynie dla podkreślenia, jak cały akt odbywał się z pewnego rodzaju ur czystością czy powagą, nie przywiązywano zaś do niego żadnego szczególnego znaczenia prawnego.

Owe pokłony, czyli jak u nas mówiono bicie czołem, w weselnych obrzędach ludowych, bardzo często się spotyka i to w tej formie, że młodzi kłaniają się tak sobie[2], rodzicom, jak i wszystkim obecnym, a nawet osobom spotkanym, prosząc o błogosławieństwo[3]. Ten zwyczaj zapewne miała na myśli przytoczona zapiska i niedaje on podstawy do jakichś dalszych wniosków. Poza tem znaleść można jednak u nas wyjątkowo także inne formy ukłonów. W piosnkach weselnych tu i ówdzie, w związku z ową prośbą o błogosławieństwo, zjawia się także zwrot »chodzi dziewczyna naokoło stołu i bije czołem przed cisowym stołem«[4]. Zwrot ten sam przez się jest niezrozumiały, więc wedle wszelkiego prawdopodobieństwa mamy

[1] Acta capit. II. nr. 550: et post ista fecerunt manuum stipulacionem hincinde et postea declinabant se hinc inde.

[2] O zwyczaju takim na Zachodzie przy ślubie Ottona IV. Arnold z Lubeki, Chronica Slavorum, Lib. VII. 17. Mon. Germ. SS. XXI. str. 248.

[3] Żmigrodzki l. c. str. 32. 36. 93. W niektórych okolicach małoruskich istnieje zwyczaj, że pan młody kłania się swej narzeczonej, gdy ona przypina mu wianek do czapki. Volkow, Rites et usages, l'Antropologie II. str. 181.

[4] Gloger, Obchody weselne l. c. str. 245. W dalszym ciągu piosnki bije dziewczyna czołem przed swym ojcem i prosi go o błogosławieństwo. Wykluczonym jest wniosek, że wszystkie te ukłony

tu do czynienia ze śladem jakiegoś dawnego zwyczaju, posiadającego niegdyś treść dla wszystkich jasną. W nauce ludoznawstwa przyjęte jest mniej więcej zapatrywanie, że stół w obyczajach ludowych zastępuje ognisko, umieszczone pierwotnie w środku izby, lecz później do ściany odsunięte tak, że jego dawne miejsce zajął stół[1]. W obec tego owa piosnka przekazywałaby nam szczątki dawnych pogańskich zwyczajów, kiedy nowożeńcy oddawali cześć, bijąc czołem ognisku domowemu, względnie ołtarzowi bóstw domowych lub rodowych. Pozostawałby ów zwyczaj tem samem w związku nie tylko z kultem ogniska, lecz także z ceremoniałem, połączonym z obrzędem opuszczenia przez kobietę dotychczasowego rodzinnego ogniska i wejścia do innego kultu rodowego, względnie z ceremonią założenia przez nowożeńców nowego ogniska i nowych ołtarzy domowych. W tem rozumieniu posiadałby wybitne rytualne znaczenie, niepozbawione jednak i pewnej doniosłości prawnej, jako wprowadzenie kobiety do nowego rodu.

Wreszcie na Mazowszu leśnem, zauważono jeszcze jedną odmianę formy zwyczaju pokłonów, polegającą na tem, że młodzi kłaniają się przed różdżką weselną[2]. I tu widocznie chodzi o jakiś zwyczaj rytualny, którego znaczenie już się zupełnie zatarło. Może ta różdżka była niegdyś symbolem bóstwa, albo obrzęd jej dotyczący, pozostawał pod sankcyą religijną, i posiadał jakąś szczególną doniosłość rytualną, niepozbawioną także treści prawnej. Będziemy mieli sposobność wrócić jeszcze do tego zagadnienia, omawiając dalsze zwyczaje ślubne, w których owa

odnoszą się do ojca, który siedzi za stołem, wyraźnie bowiem zaznacza piosnka, że ona obchodząc stół do okoła, do stołu właśnie swe ukłony zwraca.

[1] Ciszewski, Ognisko, Kraków 1903, str. 146. tudzież Niederle, Slov. Starožitnosti, Oddil kulturni I. 1. str. 78. uw. 1.

[2] Kolberg, Mazowsze III. str. 102 i 105.

różdżka weselna zajmuje niepoślednie, a przytem bardzo charakterystyczne miejsce.

7. Napitek.

Wszystkie opisy naszych wesel wiejskich, rozpoczynając od przybycia swatów z oświadczynami do domu rodzicielskiego wybranej dziewczyny, podnoszą, że oznaką jej zgody na proponowane małżeństwo jest przyjęcie i wypicie wódki, przyniesionej przez swatów[1]. W ogóle picie i pijatyka należy z reguły do uroczystości weselnych, ale o ile łączy się głównie z ucztą weselną, o tyle ów zwyczaj wychylenia kieliszka po przyjęciu oświadczyn, wyodrębnia się wyraźnie, jak gdyby posiadał inny cel i inne znaczenie.

Zwyczaj podobny był również na Zachodzie znany. Paweł Dyakon w swej historyi Longobardów, opowiadając o zaręczynach królowej Teudolindy z Agilulfem w r. 591 podaje, jak królowa, pijąc wino, oddała resztę do wypicia Agilulfowi, poczem nastąpił pocałunek zaręczynowy[2]. We Włoszech słyszymy o podobnych zwyczajach w XIV wieku, że przy zawarciu małżeństwa pije naprzód narzeczona, a po niej resztę wypija narzeczony, na świadectwo i utwierdzenie zawartego związku[3], co więcej, we Francyi synod w Angers w r. 1277 stwierdza rozpowszechnione tam mniemanie, że przez dopełnienie tej formalności małżeństwo się zawiera[4]. Te czysto świeckie ceremonie przenio-

[1] Glogier, Obchody l. c. str. 76, Żmigrodzki l. c. str. 29.

[2] Ks. III. c. 25.

[3] Dokument z Caleppio z r. 1370: bibendo ipsa domina de vino qui erat in uno ciato, quem in suis tenebat manibus, postea dando ad bibendum ipsi Zanno. Zanno bibit de ipso vino et etiam comedit de certis fructibus ibi existentibus in testimonium et confirmationem premissorum. Brandileone, Saggi l. c. str. 497.

[4] C. 3. Intelleximus nonnulos volentes et intendentes matrimonium ad invicem contrahere, nomine matrimonii potare et per hoc credentes se ad invicem matrimonium contraxisse, carnaliter se commi-

sły się rychło od kościoła i włączone zostały, tak jak pierścionek, do rytuału kościelnego[1], aż dopokąd po soborze trydenckim ich nie potępiono, tem bardziej, gdy ciągle jeszcze utrzymywała się opinia, że przez owo przypijanie do siebie i stłuczenie naczynia, z którego się piło, zawarcie małżeństwa do skutku przychodzi[2].

Nasze źródła średniowieczne znają również te same zwyczaje, jakie dziś jeszcze u naszego ludu istnieją, a zapiski sądów kościelnych nieraz wspominają o tem, że młodzi przy wyrażeniu woli zawarcia małżeństwa piją nawzajem[3], albo że dziewczyna, niechcąca przyjąć oświadczyn, nie wypija zdrowia konkurenta[4], lub wreszcie, że narzeczona oddając swój wianek i pierścionek narzeczonemu, gdy młodzi podali sobie ręce, pije i wypowiada słowa konsensu ślubnego[5]. Te ceremonie miały miejsce z reguły w domu, jednak i przy ślubie kościelnym w Polsce średniowiecznej odbywało się także picie wina, gdyż powstawały kwestye na temat obowiązku dostarczania tego napoju[6]. Dochował się nadto opis ślubu w. ks. litewskiego,

scent. Friedberg, D. Recht. d. Eheschliessung l. c. str. 63, tamże przytacza ów autor zajmujący wyjątek z powieści francuskiej z XIV w. Roman de Perceforest, gdzie zwyczaj ten jest malowniczo przedstawiony.

[1] Chénon l. c. str. 647 i nast. W kościele mógł się ów zwyczaj przyjąć ze względu na opowieść biblijną o weselu w Kanie. W rytuałach francuskich i niemieckich naprzód wypijał podany napój pan młody a potem panna młoda, ibid. str. 648, uw. 1.

[2] Synod djecezyalny z Como z r. 1565. Cum matrimonii causa efficiens sit consensus, damnanda est quorundam opinio, qui putant id, nisi secuto potu, fracta patera et similibus ineptiis, non perfici. Brandileone l. c. str. 498.

[3] Ulanowski, Praktyka nr. 100 r. 1455, nr. 145 i 146 z r. 1461 (liberunt mutuo).

[4] Acta capit. II. nr. 1690 i 1692.

[5] Ulanowski, Praktyka nr. 95 z r. 1454: quod ipsa... propria manu dando sibi crinale et anulum, manu stipulata bibendo ad eum dixit: recipio te in virum suum.

[6] Acta capit. II. nr. 817 z r. 1459: In causa discreti Iohan-

a późniejszego króla polskiego Aleksandra z księżniczką moskiewską Heleną w r. 1495, gdzie wyraźnie zaznaczono, że jeden z dostojników z dworu księżnej trzymał wino w szklance, które podawszy pop do wypicia księżnej szklankę rozdeptał. Był więc ten zwyczaj i na Rusi rozpowszechniony i przyjęty, a w nim to głównie uderza, że tylko sama panna młoda napój podany wypija[1], co możnaby również wnosić z zapiski sądu duchownego lubelskiego z r. 1454[2]. Nasuwałby się przeto wniosek, że może owa forma jest starsza, aniżeli wzajemne przypijanie do siebie narzeczonych. Zresztą i w naszych zwyczajach ludowych nacisk spoczywa na tej chwili, w której dziewczyna podany napój przyjmuje i wypija. Do właściwości zaś ceremoniału należy, że dziewczyna na prośbę swata przynosi kieliszek, a swat nalewa napój i jej podaje. Na Zachodzie także pierwotnie narzeczona nadpijała pierwsza a dopiero resztę podawała narzeczonemu.

Bardzo jest prawdopodobnem, że niegdyś moment sakralny, libacya na cześć bogów, był powodem powstania tego zwyczaju, chodziłoby jednak o zbadanie jakie znaczenie prawne w dalszej swej ewolucyi zyskał. W prawie średniowiecznem była rozpowszechnioną zasada, że picie wspólne po zawarciu aktu prawnego było konieczne do nadania umowie ważności[3]. Na tej zasadzie opie-

nis plebani de Sokolnik et ecclesie sue super recepcione baptismalium a parvulis et ab induccione mulierum post partum et post nupcias super dacione vini...

[1] Daniłowicz, Skarbiec dyplomatów nr. 2085. Ceremonia ta odbywała się w łacińskim kościele, rzekomo ku oburzeniu księcia Aleksandra i panów polskich. Do przypuszczenia, że może pop podał napój samej księżnej dla tego, że książę nie był prawosławnym brak w źródle dostatecznej podstawy, skoro w Polsce w kościołach zwyczaj picia wina był także przyjęty.

[2] Ulanowski, Praktyka nr. 93, tekst wyżej przytoczony.

[3] Viollet, Histoire du droit civil français 3 wyd. l. c. str. 641: Le fait de boire ensemble a été souvent considéré comme le signe

rała się zwłaszcza instytucya litkupu, posiadająca na celu nie tylko stwierdzenie kontraktu, lecz również ugruntowanie jego nieodwołalności i zaskarżalności. Litkup posiadał zastosowanie przedewszystkiem przy umowie kupna i sprzedaży, więc pewna analogia ze zmówinami dawnymi nasuwałaby się sama przez się. Jakkolwiek tego rodzaju zdanie było w nauce podniesione[1], to jednak ze względu na stosunki polskie trudno je przyjąć. Litkup prawidłowo polegał na tem, że strony, lub jedna z nich, przy zawarciu pewnego interesu przeznaczały pewną kwotę na wspólny napitek wraz ze świadkami litkupnikami, albo wypijano dostarczony napój w naturze[2]. W każdym zaś razie litkup następował dopiero po zawarciu interesu i wypicie nie było warunkiem zaistnienia umowy. Natomiast w naszych zwyczajach ludowych ceremoniał z napitkiem przy oświadczynach sprawia wrażenie, jakoby dopiero wypicie podanego dziewczynie napoju wytwarzało jej zobowiązanie i dlatego na tę chwilę tak silnie zwracano uwagę. Różnica zaś między tym zwyczajem a litkupem byłaby jeszcze jaskrawszą, gdyby, jak wskazaliśmy, dało się stwierdzić,

matériel, indispenable à la validité d'un contrat. cf. Amira, Grundriss des germ. Rechts 3 wyd. l. c. str. 226.

[1] Sohm, D. Recht d. Eheschliessung l. c. str. 32 (Weinkauf) Roeder, Der Schatzwurf ein Formalakt bei der angelsachsischen Verlobung, Nachrichten v. d. k. Gesallschaft d. Wiss. zu Göttingen, Phil. hist. Kl. 1907, str. 380: beim Trinken des Verlobungsbechers wurde das gezahlte Geldstück sofort in Bier oder Wein umgesetzt und von den vertragsschliessenden Parteien vertrunken. To pomięszanie litkupu ze ślubnem piciem wina mogło jednak być następstwem późniejszego rozwoju zob. także Chénon l. c. str. 649.

[2] Dąbkowski, Litkup studyum z prawa polskiego, Lwów 1906 i powołana tam literatura, Handelsman, Litkup, Przegląd prawa i adm. 1906, str. 777—793, Dąbkowski, Prawo prywatne polskie II. str. 401—404. O takim litkupie słyszy się u ludu przy żartach weselnych na temat kupna żony. Federowski, Lud okolic Żarek l. c. str. 122. W zapiskach średniowiecznych zapijano litkupem zawartą umowę o wypłatę posagu, Acta capit. III. nr. 236.

że pierwotnie jednostronne wypicie napitku przez dziewczynę stanowiło treść i jądro obyczaju, do którego następnie, jak to miało miejsce w ogóle przy interesach prawnych, dołączała się wspólna pijatyka czy uczta. Ponieważ ta możliwość nie jest wykluczoną, więc musimy szukać dla niej w naszych innych zwyczajach prawnych pewnego oparcia. I rzeczywiście w Polsce zwyczaje takie istniały i przynajmniej dotąd ich charakter rodzimy polski nieda się zaprzeczyć. Mamy tu na myśli zwyczaj praktykowany zdawna u nas przy kupnie i sprzedaży nieruchomości, poświadczony w dwóch dokumentach śląskich z r. 1208 i 1259[1], w jednym dokumencie krakowskim z r. 1224[2] i w jednym mazowieckim z r. 1386[3], różniący się wybitnie od litkupu[4]. Polegał on na tem, że sprzedający, jak każe zwyczaj, wypijał kubek wody zwanej wodą zrzeczenia się, aqua abrenuntiationis, na znak zawartego kontraktu, in signum venditionis, na świadectwo przeciw sobie, contra se in

[1] R. 1208 Dokument trzebnicki: iussus est prout moris est hausorium aque ebibere, sed ego (książę) parcens verecundie sue precepi ei in cipho argenteo medonem propinari, et ebibit coram me et meis baronibus contra se in testimonium. Grünhagen, Regesten nr. 127, Dokument z daty Głogów 19 sierpnia 1259 resignavit... hausta aqua iuxta terre consuetudinem, Ibid. nr. 1031.

[2] Dokument Leszka Białego z daty Prądów 22 września 1224: Insuper cum in nostra presencia super eadem hereditate aquam abrenunciacionis bibisset. Kod. dypl. Małop. II. nr. 389.

[3] Dokument ks. mazowieckiego Jana z daty Warszawa 22 sierpnia 1386: et in signum huius vendicionis idem Clemens iuxta terre nostre consuetudinem aquam postbibit. Ulanowski, Dokumenty kujawskie i mazowieckie l. c. str. 344, uw. 50.

[4] Na zwyczaj ten zwrócił także uwagę Estreicher, Początki prawa umownego l. c. str. 346, uw. lecz nie zajął się określeniem jego znaczenia. Rożnicę między litkupem a owym zwyczajem zaznaczył Dąbkowski, Litkup l. c. str. 44, że tam chodzi o utwierdzenie kupna i sprzedaży, tu o zrzeczenie się władzy przez pozbywającego się nieruchomości, nadto przy litkupie piją obie strony wraz ze świadkami, tu jedna.

testimonium. Formalność ta widoczne tworzyła część składową formalności umowy, a jej dokonanie należało do tej strony, która swe prawa przelewała na drugą, i ta druga strona nabywała owe prawa nieodwołalnie dopiero z chwilą, gdy owa formalność została dokonaną, zarazem posiadała ona znaczenie dowodowe. Ponieważ i w naszych zapiskach sądów duchownych z XV wieku znajduje się jedna wzmianka, z której możnaby z wszelkiem prawdopobieństwem wnosić, że i przy umowie małżeńskiej odbywało się picie wody [1], przeto oba te zwyczaje wydają się być bardzo do siebie zbliżone. Dziewczyna wypijała kubek wody, oddając się we władzę męża, a więc zrzekając się dotychczasowego swego prawnego stanowiska, piła na znak swej zgody i na świadectwo przeciw sobie [2]. Formalność ta mogła zaś istnieć nawet w tych czasach, kiedy kobieta była przedmiotem umowy małżeńskiej, bo wtedy dopełniała tej formalności na rozkaz osób, pod których władzą pozostawała. A jeżeli później przyjęto przy tej okazyi picie trunków upajających, miodu czy piwa, a w czasach nowszych wódki, to i we wspomnianym dokumencie śląskim z r. 1208 taka zamiana napoju jest poświadczoną, gdyż książę kazał podać sprzedającemu zamiast wody czarkę miodu.

[1] Ulanowski, Praktyka nr. 100, zapiska krakowska z r. 1455: et hincinde ipsis crinalia et arras dederunt et per spacium lacum simul in nomine matrimonii biberunt. Wyraz ten »lacum« jak mieliśmy sposobność przekonać się przez porównanie z rękopisem, został przez wydawcę dobrze odczytany, nie można więc go inaczej tłómaczyć jak wyrazem woda ze stawu czy jeziora.

[2] Czy i o ile to picie, podobnie jak powyższe picie wody w razie ustąpienia nieruchomości, łączyło się z przysięgą lub klątwą nie można ocenić. W Indyach przy oddaniu kobiety w małżeństwo, tak jak przy darowiźnie dóbr nieruchomych, była dokonywaną libacya wody. Winternitz, Das altindische Hochzeitsrituell l. c. str. 40. Podobnie przy adopcyi Jolly, Die Adoption in Indien, Würzburg 1910, str. 10.

Ten zaś polski zwyczaj, jeżeli był przy umowie ślubnej zachowywany, chociaż posiadał odmienne zabarwienie, mógł jednak w odległej przeszłości posiadać początek wspólny ze zwyczajami ślubnymi ludów zachodnich, skoro tam tak długo utrzymywało się przekonanie, że od dopełniena formalności wspólnego napitku zależy skuteczność prawna umowy ślubnej.

Nikłe te ślady formalizmu prawnego czasów zamierzchłych, nie dadzą się niestety z braku źródeł silniejszemi konturami nakreślić.

8. Różdżka weselna.

Poza źródłami historycznemi, notuje nasz materyał ludoznawczy w opisie wszystkich niemal bez wyjątku wesel wiejskich, obrzęd strojenia i noszenia różdżki weselnej zwanej także rózgą, krzakiem, jabłonką, wiechą, albo wieńcem. Jest to gałęź nieraz na dwie stopy długości, często krótsza na ćwierć łokcia, z jałowcu, sosny, jodły lub innego drzewa, ozdobiona wstążkami, jabłkami, piórkami, i różnemi świecidłami i łakociami[1]. W Kieleckiem i na Kaszubach zastępuje ową różdżkę laska przybrana we wstęgi[2]. Nazwy jej różne tłómaczy jej zewnętrzny wygląd, nazwa zaś wieniec, jest zdaje się pochodzenia starosłowiańskiego, gdyż jeszcze w starej ruszczyźnie najdawniejszego kronikarza ruskiego, w redakcyi wołyńskiej, gałązki zwano wienikami[3]. Przedmiot ten w naszym ludowym ceremoniale weselnym ciągle się pojawia w czasie całego wesela i posiadał widocznie jakieś donioślejsze, dziś już niezrozumiałe znaczenie.

[1] Gloger, Obchody str. 175 i 176. Podobiznę jej podaje Kolberg, Lud II. str. 96, i Matusiak, Wiano i posag l. c. str. 20.

[2] Matusiak l. c. str. 18 i 19.

[3] Sreznewskij, Materiały str. 486: wozmut wieniki i nacznut chwostatyś, zob. także Miklosich, Lexicon palaeo-slovenico-graeco-latinum, Vindobonae 1862—1865, str. 121.

Różdżkę zwykle wiją i stroją druchny w domu panny młodej[1] lub u starościny[2], wyjątkowo w domu młodego[3], czasem przy pieczeniu korowaja[4]; zjawia się zaś ona już w czasie zaręczyn w mieszkaniu panny młodej. Tu bierze ją w rękę swat, a związawszy ręce młodych na bochenku chleba, przy stosownem przemówieniu i błogosławieniu rodzicielskiem, wręcza ją młodemu, który wraz ze swem towarzystwem odnosi ją z pewną wystawnością aż do swego domu[5]. Zdarza się również, że swat wnosi drzewko, ale nie daje je druchnom tylko młodej, a ona trzymając je w ręku tańcuje ze starostą i następnie ucieka z drzewkiem do komory[6]. Gdzieindziej trzyma różdżkę drużba, a przed odejściem z zaręczyn chowa ją do komory[7]. Zwykłym natomiast obyczajem jest targ rózgi, kupuje ją najczęściej starosta[8], czasem pan młody, a wtedy starszy drużba bierze ją od starszej druchny i jemu oddaje, on zaś zatyka ją za siestrzan u powały[9]. Oddaje ją też nieraz panna młoda[10], w czasie wesela zaś wraca zwykle rózga z rąk pana młodego do starszego drużby, który się z nią już nie rozstaje do końca uroczystości weselnych, dzierżąc ją w ręku niby marszałkowską buławę[11]. Czasami młody trzyma ją aż do oczepin, potem wyrzuca w kąt lub przez

[1] Gloger, Obchody str. 175, Mátyás, Wesele stalowskie, Wisła IX. str. 231, wiją młoda i drużki.

[2] Żmigrodzki l. c. str. 52.

[3] Ibid. str. 53.

[4] Ibid.

[5] Kolberg, Lud XX. Radomskie str. 205.

[6] Żmigrodzki l. c. str. 57.

[7] Kolberg, Lud XX. str. 210.

[8] Gloger l. c. str. 176.

[9] Żmigrodzki l. c. str. 54 i Fedorowski, Lud I. l. c. str. 59.

[10] Kolberg, Lud X, Poznańskie str. 272.

[11] Żmigrodzki l. c. str. 54, Matusiak l. c. str. 25. W Chełmszczyźnie wśród ludności polskiej trzyma ją stale marszałek. Nazywają ją tam z ruska kwitką, Wisła VII. str. 688.

okno, albo ją łamią i kruszą[1]. Na Kujawach stawiają przy uczcie weselnej przed młodą na stole ów krzaczek zwany tu jabłonką[2], w Poznańskiem zaś pan młody idzie na ślub do kościoła, trzymając w ręku rózgę brzozową związaną białą lub zieloną wstążką[3]; pojawiają się też wreszcie w różnych stronach dwie różdżki, jedna panny młodej druga pana młodego, o różnych formach, pierwsza ma zwykle więcej gałązek, druga zwykle trzy[4]. Starszy drużba wnosi różdżkę młodego i dolną jej część daje do lewej ręki panny młodej, sam zaś trzyma ją u góry i tak idą w około[5]. Odbywają się także tańce z różdżką weselną, przy zastosowanej do tego melodyi i śpiewkach[6].

Obrzęd rózgi łączy się takze często z obrzędem wianka w ten sposób, że wianek panny młodej wiesza się na tej gałązce. Przy gałęzi jest owiniętą zwykle chustka, darowana pannie młodej, u szlachty zaściankowej zwykle biała niewielka chusteczka. Zwyczaj ten zachowywano pono i w domach możniejszych aż po koniec wieku XVIII[7]. U ludu nieraz pan młody zdejmuje wianek z gałązki, młoda zaś bierze gałęź i uderza nią młodego kilka razy, swaci zaś go zasłaniają[8].

Różdżka weselna nie jest naszą właściwością narodową, bo spotyka się ją w całej Słowiańszczyźnie z wyjątkiem szczepu wielkorosyjskiego, gdzie niewiele po niej pozostało śladów. Niemal wszędzie jednak występuje ona we formie zaniku, jako gałązka obwieszona łakociami

[1] Żmigrodzki, l. c. str. 56. Kolberg, Lud XVI. Lubelskie str. 219. Czasem pozostawia się ją w chacie ponad drzwiami aż do zwiędnięcia. Żmigrodzki l. c. str. 57.

[2] Kolberg Lud III. str. 256.

[3] Ibid. X. str. 85, 99.

[4] Żmigrodzki l. c. str. 53 i 57.

[5] Ibid. str. 57.

[6] Kolberg, Lud XVI. str. 191 i 193.

[7] Gloger l. c. str. 199 podaje wizerunek takiej różdżki.

[8] Żmigrodzki l. c. str. 56.

i zatknięta, jak w Czechach (stromek, rosolka) w pieczywie weselnem. Przy uczcie weselnej rozbiera się ją podobnie jak i u nas z łakoci. U Serbów oddają ją dziewczęta panu młodemu i otrzymują za to od niego pieniądze. Na Rusi natomiast zajmuje ona (rozga, wilce, gilce, derewce) w obrzędzie weselnym, tak jak w Polsce, wybitne miejsce, przyczem zachowany jest ceremoniał podobny do naszego. W Kijowszczyźnie przy końcu wesela łamie się ją i niszczy, lub wrzuca do wody[1].

W literaturze folklorystycznej nie brak najrozmaitszych pomysłów, zmierzających do wytłómaczenia obrzędu różdżki i jego powstania[2]. Jedni przypisują mu początek chrześciański, dopatrując się w różdżce symbolizowania drzewa zakazanego w raju, tak jak drzewka wigilijnego Bożego Narodzenia, inni natomiast odnoszą ten obrzęd w czasy pogańskie, łącząc go z obrzędami święta Kupały na podkładzie religijno-mitycznym, albo wywodzą go z dawnych zwyczajów, kiedy Słowianie, żyjąc w lasach odprawiali swe nabożeństwa w lesie, a małżeństwa zawierali w ten sposób, że para młoda obchodziła drzewo jakieś dokoła[3]. Rzucono także myśl, że wyobraża ona chorągiew, pod którą zbierała się drużyna, lub, że jest znakiem założenia nowego gniazda. Różdżka ta ma być wreszcie symbolem młodego życia i urodzajności, lub jak u naszych pisarzy, ma oznaczać drzewo życia ludzkiego, w tym wy-

[1] Piprek l. c. str. 182—184 i Sumcow, O swadebnych obrjadach l. c. str. 176—179, a także Kijewskaja Starina 1890, zeszyt z lipca str. 75 i n.

[2] Piprek l. c. str. 184.

[3] Sumcow, Religiozno miticzeskoe znaczenie małoruskoj swadby, Kiew 1885, str. 14. We wsiach Wendów istniał jeszcze w nowszych czasach, zwyczaj obchodzenia dębu we wsi, jeżeli panna młoda z innej pochodziła osady. Zwyczaj ten nie był formą zawierania małżeństwa, lecz prawdopodobnie oznaczał symbolicznie przyjęcie obcej do wsi męża. Młoda żona wtykała przy tej sposobności w drzewo pieniążek, zob. Samter, Familienfeste, l. c. str. 29.

padku życia dziewicy[1], albo symbolizować wtajemniczenie w życie płciowe[2], lub oznaczać symbol władzy nad członkiem rodu[3]. Wszystkie te jednak próby wyjaśnienia, po większej części zupełnie fantastyczne lub nienaukowe, zadowolić nie mogą, zwłaszcza, że w obrzędzie tym strona religijna czy rytualna na drugim co najwyżej stoi planie, a na plan pierwszy wysuwa się strona prawna, która przedewszystkiem w obrzędzie kupna tej różdżki ze strony pana młodego się uwydatnia. Jeżeli zaś ceremoniał owej różdżki poddamy badaniu pod kątem widzenia prawniczym, wówczas stanie się on odrazu zupełnie zrozumiałym. Gałęź, różdżka lub laska, obok źdźbła (festuca), jako symbol prawny, były rozpowszechnione w dawnej formalistyce prawnej ludów zachodnich Europy. Były to środki zawierania umowy, a raczej jej umocnienia i oznaczały przyjęcie odpowiedzialności osobistej, czy jak później majątkowej, za jej dopełnienie[4]. W tem znaczeniu posiadały też szerokie zastosowanie we formie zawierania zmówin, umowy ślubnej, jako symbol zakładu ją utwierdzającego, w tym czasie, odkąd zawarcie małżeństwa przestało być aktem jednolitym oddania kobiety i przyjęcia ceny czy daru za nią, lecz rozdzieliło się na dwa akty: umowy ślubnej i oddania. Przy umowie ślubnej jedna strona zobowiązywała się pod zakładem do oddania kobiety w małżeństwo, do odstąpienia władzy nad nią i oddania tego, co do kobiety należało, druga zaś strona również pod zakładem do przyjęcia kobiety i do świadczenia tego, co przyrzekła[5]. Ustanowienie zakładu należało do istotnych warunków umowy ślubnej czyli zmówin (Verlobung)[6], a w ten sposób zawie-

[1] Gloger l. c. str. 176.
[2] Żmigrodzki l. c. str. 55.
[3] Matusiak, Wiano i posag l. c. str. 9.
[4] Estreicher, Początki prawa umownego l. c. str. 355 i n.
[5] Val de Liévre, Launegild und Wadia l. c. str. 130.
[6] Ibid. str. 213.

rało się tę umowę u Gotów już w IV wieku[1], i ta formalność prawna pozostawiła nawet ślady w języku angielskim w wyrazie, oznaczającym ślub czy zawarcie małżeństwa (wedding), lub w języku włoskim w oznaczeniu narzeczonej po otrzymaniu od narzeczonego pierścionka (inguadiata), w urzędowej zaś łacinie średniowiecznej we Włoszech wyrazy wadia i wadiare były synonimami wyrazów desponsatio i desponsare[2]. W aktach włoskich X i XI wieku pojawia się często jako symbol zakładu laska, zwłaszcza przy przeniesieniu władzy (mundium) nad oblubienicą[3]. W obrębie prawa anglosaskiego pojawia się zaś jako symbol taki różdżka, gałęź zielona[4], co i we właściwych Niemczech, przy różnych czynnościach prawnych, było we zwyczaju[5]. I w Polsce też w obrębie prawa miejskiego i wiejskiego spotykamy się bardzo często, od średniowiecza aż głęboko w czasy nowożytne, z owym symbolem, głównie przy zdawaniu majętności przy kupnie, które odbywało się właśnie przez wręczenie zielonej ga-

[1] Roeder, Zur Deutung der angelsächsischen Glossierungen von paranymphus und paranympha, Nachrichten v. d. Wiss. zu Göttingen Phil. hist. Klasse 1909, str. 30.

[2] Val de Liévre, l. c. str. 270, tudzież Brandileone, Saggi l. c. str. 250 i nast., przypuszcza możliwość, że pierścionek wszedł w miejsce zakładu, co zaznaczyliśmy wyżej str. 189.

[3] Thévenin, Textes relatifs aux institutions privées et publiques aux époques mérovingienne et carolingienne, Paris 1887, str. 198, nr. 135, akt z r. 966 i Brandileone, Saggi l. c. str. 99 i 103; akty z lat 1038 i 1116, także str. 22.

[4] Amira, Der Stab in der germanischen Rechtsymbolik, Abhandlungen der k. bayerischen Akademie d. W. Philos.-philol. und hist. Klasse T. 25 str. 155.

[5] Grimm, Deutsche Rechtsalterthümer 4 wyd. I. Leipzig 1899, str. 180–183. Przy zaręczynach germańskich, symbolem właściwym była laska, ale we Francyi są ślady używania zielonej różdżki. Wspomina o tem Chanson de Geste Gui de Nanteuil, że w ten sposób zaręczył Karol W. pewną pannę, z jednym ze swoich rycerzy. Weinhold, D. deut. Freuen I. c. I, str. 349.

łęzi, gdy drugi kontrahent utwierdził, czyli, jak się wówczas wyrażano, obłożył umowę przez złożenie urzędowi grosza[1]. Były to niewątpliwie zwyczaje prawa niemieckiego do Polski przyniesione, ale widocznie dawne prawo polskie przechodziło przez podobne stadyum rozwoju, skoro bardzo wyraźne jego ślady, dochowały się właśnie w obrzędzie różdżki w ceremoniale zawarcia małżeństwa, obrzędu zaś tego nie możemy odnosić do wpływów niemieckich, skoro ten obrzęd w całej Słowiańszczyźnie jest rozpowszechniony, nawet i takiej, gdzie wpływów niemieckich, jak n. p. u Bułgarów wykazać się nie da[2].

I naszą różdżkę lub laskę, jak w zwyczajach longobardzkich, należy poczytać jako symbol zakładu w podobnem rozumieniu, jak to miało miejsce przy umowie ślubnej w świecie germańskim[3].

Narzeczony wykupuje różdżkę narzeczonej, jako zakład jej rodziny i przenosi ją po zmówinach do siebie, jego zaś różdżka będzie symbolem jego wzajemnego zakładu[4]. Przy zdawinach, gdzie chodzi o dopełnienie umowy, zjawia się znowu różdżka narzeczonej i towarzyszy całej ceremonii, aż do jej końca, aż do oczepin, t. j. do chwili kiedy umowa ostatecznie zostaje dokonaną, wówczas symbol zakładu spełnił swoje zadanie i może być wyrzucony czy zniszczony. Łączy się tu wszystko logicznie ze sobą, a brak tylko pierwszego ogniwa w tym łańcuchu faktów,

[1] Mnóstwo tego rodzaju przykładów podają, zwłaszcza wydane przez Ulanowskiego, Księgi sądowe wiejskie T. I. i II., Kraków 1921, tudzież wydana przez Polaczkównę, Najstarsza księga sądowa wsi Trześniowa 1419—1609, Lwów 1923.

[2] U Bułgarów różdżka ta nazywała się iloja. Piprek l. c. str. 182.

[3] O ubezpieczaniu zmówin wedle prawa polskiego zakładem mówiliśmy już wyżej, omawiając istotę prawną zmówin. Różdżka była więc niegdyś formą ustanowienia tego zakładu.

[4] Miało to miejsce i na Zachodzie. Formułę podaje Thévenin l. c., str. 50, nr. 42.

mianowicie osoby zobowiązanej z tytułu różdżki narzeczonej, widocznie więc nasze zwyczaje ludowe nie odtwarzają pierwotnej formy tego zakładu, lecz jej późniejszą ewolucyę. Pierwotnie bowiem, niewątpliwie różdżkę ową oddawał ten, do którego należała władza nad narzeczoną[1], z chwilą zaś, kiedy rozstrzygała o zawarciu małżeństwa wola kobiety, wówczas zobowiązanie tej osobistości odpadło, a różdżkę oddawała czy sama narzeczona, czy też jej bliskie towarzyszki druchny[2]. I związek symbolu różdżki ze symbolem wianka, oznaczającym również, jak wyżej zaznaczyliśmy, zakład, da się łatwo wytłómaczyć na podstawie zwyczaju zawieszania na różdżce wianka narzeczonej. Niegdyś dla zaznaczenia charakteru zobowiązania i zakładu było, zdaje się, regułą, że oddający różdżkę przy zmówinach, oddawał ją wraz z wiankiem, podczas gdy narzeczony składał jakąś symboliczną cenę kupna, względnie pewne podarunki. Odkąd jednak zaczęto zwracać uwagę na wolę kobiety i zaczęto ją pytać przynajmniej formalnie o zgodę, symbol wianka, przez nią samą odtąd oddawanego, usunął zupełnie znaczenie prawne symbolu różdżki, jako zakładu oddania przyrzeczonej kobiety. Jej symbolem zakładu pozostał tylko wianek, co wywołać musiało po stronie narzeczonego również, jako równorzędny symbol

[1] Bardzo zajmującym ze względu na omawiane pytanie jest opis wesela w Stalowie powiat tarnobrzeski, Mátyás, Wesele stalowskie, Wisła IX. str. 225—245, gdzie w dzień ślubu starosta oddaje różdżkę z dęba, kupioną od drużek, panu młodemu, a po ślubie oddaje ją pannie młodej. Starosta więc jest tu pośrednikiem, przez którego ręce ów zakład przechodzi i tem się tłómaczyć może, że ojciec zeszedł w tych późniejszych zwyczajach na drugi plan, tak, że już o nim wcale nie wspomniano.

[2] Ponieważ chodziło tu o uroczystość familijną, przeto zapewne już zdawna ową różdżkę odpowiednio przyozdabiano, aby miała wygląd do tej uroczystości i do tego szczególnego aktu zastosowany, wito ją też zapewne w domu panny, czy u jej towarzyszek lub swatek, kiedy dzień na zmówiny był już wyznaczony.

zakładu, oddanie wianka lub okrycia głowy, crinale. W ten sposób traciła różdżka dawną swą doniosłość i mogła się jeszcze przez jakiś czas utrzymywać, jako symbol zakładu za dotrzymanie stypulacyi majątkowych [1].

Różdżka narzeczonego zaś, która w naszych zwyczajach ludowych występuje w bard o nikłej i nieuchwytnej formie, mogła nawet rychlej stracić swe znaczenie, jako symbol jego zakładu, odkąd zaczął się odbywać proces zanikania pierwotnego wiana, a więc odkąd narzeczony nie przyjmował na siebie zobowiązań majątkowych. Odtąd też pozostał tylko jego wianek lub okrycie głowy, jako symbol zakładu za dotrzymanie zobowiązania poślubienia zmówionej kobiety. Gdy zaś powstało od początku wieku XIV nowe wiano, wówczas nie powrócono już do symbolu różdżki, lecz narzeczony ubezpieczał przyjęte na się obowiązki w inny sposób, zwłaszcza przez sporządzenie listu wiennego.

Inne jakiekolwiek znaczenie prawne naszego symbolu różdżki nie da się naukowo uzasadnić. Nie można żadną miarą przyjąć, że oznacza ona znak chorągiewny, gdyż sprzeciwia się temu cały ceremoniał zwyczaju, kupno różdżki, odnoszenie jej do domu narzeczonego, umieszczanie nieraz na stole weselnym, a wreszcie wyrzucanie [2]. Tak samo i z tych samych powodów nie można jej poczytywać za oznakę założenia nowego ogniska. Wprawdzie u nas, gdy się nowy dom pod dach wyprowadzi, zatyka się u szczytu wiązki kwiatów, lecz zresztą żadnego innego

[1] Schröder w swej recenzyi z powyższej pracy Amiry, Der Stab, l. c. zauważył, że w późniejszym rozwoju »Der Stab wurde Scheinpfand« (Zeitschr. d. Savigny Stift. f. Rechtsgeschichte, Germ. Abt. 30, str. 450). Podobna ewolucya byłaby i u nas możliwą w odniesieniu do różdżki i wianka, jako pierwotnych symbolów zakładu.

[2] Ten domysł jak i następny, wyraził Jaszczurzyński w niedostępnej mi rozprawie rosyjskiej, ogłoszonej w Ruskim filol. wiestniku, 1880 l. 78. Treść jego poglądów podaje Sumcow, O swadabnych obriadach l. c. str. 177 i 178.

podobieństwa między tymi oboma obyczajami dopatrzyć się nie można, a już wyrzucanie lub niszczenie różdżki[1] po ślubie, kiedy właśnie ma powstać nowe ognisko, najbardziej sprzeciwiać się musi przyjęciu tej hypotezy. Z takim zwyczajem bowiem musiałyby się łączyć i różne zabobony na temat dalszego powodzenia małżonków, więc trudnoby nawet przypuścić, aby owo wyrzucanie różdżki było późniejszem zepsuciem dawnego obyczaju, bo zabobon jest bardzo konserwatywny, a on w tym przypadku wymagałby raczej uroczystego przeniesienia różdżki do nowego domu i odbywania tam głównej z nią ceremonii, czego jednak nie ma śladu w zwyczajach ludowych. Nawet gdyby się znalazło gdzieś zachowanie różdżki po weselu, miałoby to tylko podobne znaczenie jak zachowywanie wianka panny młodej jako pamiątki wesela, wspomnienia zmiany stanu dziewicy. U nas nadto tu i owdzie spotyka się zwyczaj, że różdżki nie ma, gdy wdowiec i wdowa zawierają małżeństwo[1], przecież i w tym wypadku ma powstać nowe ognisko, więc ów brak symbolu byłby zupełnie niezrozumiały. Da się jednak ów zwyczaj pogodzić z naszym poglądem, jako późniejszy, powstały już w czasie, kiedy wpływy chrześciańskie niezbyt faworyzujące powtórne małżeństwa, zaczęły przenikać w społeczeństwo i spowodowały usunięcie pewnych zwyczajów ślubnych dla zaznaczenia tych przekonań, tak jak kościół opuszczał przy powtórnych małżeństwach benedykacyę kościelną[2]. Mogło to się stać jednak dopiero w czasie, kiedy różdżka straciła swe dawne znaczenie symbolu koniecznego zakładu przy umowie ślubnej. Wyrzucanie i niszczenie różdżki sprzeciwia się również pojmowaniu jej jako symbolu władzy lub uwolnienia młodej ze związku rodowego, tem bardziej,

[1] Żmigrodzki, l. c. str. 55.

[2] Zob. Esmein, Le mariage en droit canonique II. str. 101 i n., tudzież Freisen, Geschichte des canonischen Eherechts 2 wyd. str. 672 i n.

że występuje ona już przy zmówinach, kiedy jeszcze zwolnienie owo nie zostało dokonane, lecz dopiero przyrzeczone[1].

Nie wszystko w tych dzisiejszych zwyczajach ludowych występuje z taką wyrazistością, aby się dało odtworzyć dokładnie całą ceremonię prawną przy oddawaniu różdżki, możnaby nawet w dzisiejszych obyczajach znaleść i takie, które nakreślony wyżej obraz mącą, lecz przecież w tych niezbyt wyraźnych śladach jakie zaznaczyliśmy, kryją się okruchy dawnych symbolów i zwyczajów prawnych, przez upływ czasu, przyjęcie chrześciaństwa i postęp kultury znacznie już zmienionych lub zniekształconych.

Ale przyjmując w myśl naszych wywodów prawne znaczenie różdżki, możnaby podać także w wątpliwość polskie czy słowiańskie pochodzenie tego symbolu, chociaż on w Słowiańszczyźnie wszędzie istnieje. Ze względu na polskie stosunki mógłby się nasunąć zarzut, że różdżka jako symbol prawny poza umową małżeńską istniała tylko wśród mieszczaństwa i ludu, t. j. tam, gdzie oddziaływanie prawa niemieckiego było niewątpliwe, natomiast w zwyczajach ziemskich szlacheckich nigdzie tego symbolu z wyjątkiem w ceremoniale małżeńskim, nie znajdujemy. Różnica ta uwydatnia się zwłaszcza jaskrawo przy formalnościach zdawania rzeczy sprzedanej; u ludu i w miastach jest stale używany symbol różdżki u szlachty picie wody zrzeczenia. Nie trzeba jednak zapominać, że symbolika prawna ludów dawnych była bardzo bogatą, że dla wyrażenia jednej i tej samej czynności prawnej używano różnych symbolów, że obok istniejących powstawały nowe, które dawniejsze wypierały lub mięszały się z nimi, więc i w naszym wypadku, pierwotnym, ogólnym zwyczajem polskim przy umowie ślubnej mogła być różdżka, a przy zdawaniu rzeczy pozbytej picie wody, u ludu jednak pod wpływem prawa niemieckiego ten ostatni symbol przy

[1] Nie zauważył tego Matusiak, Wiano i posag l. c. str. 29.

innych aktach prawnych został usunięty, różdżka weselna zaś utrzymała się i nadal, gdyż się ze zwyczajami zachodniemi godziła. Nie znamy przy tem dziejów rozwoju naszego prawa umownego i różniczkowania się czynności prawnych, a szybszy lub powolniejszy rozwój w tym kierunku mógł także silnie oddziałać na powstanie lub przemianę symbolów prawnych nawet u różnych warstw narodu, których położenie socyalne i ekonomiczne było odmienne, tak, że wskutek tego i symbole prawne mogły być również odmienne. Nasza dawna formalistyka prawna jest dotąd niestety mało zbadaną, więc dla wyjaśnienia naszej formalistyki ślubnej musieliśmy szukać wzorów, przy oparciu o badania, odnoszące się do formalizmu prawnego ludów Zachodu, a to wszystko musiało nas skłonić do przyjęcia symbolu różdżki, jako dawnego słowiańskiego, a może jeszcze aryjskiego symbolu zakładu.

Chociaż jednak silnie podkreślamy prawne znaczenie różdżki, nie chcemy tem samem przeczyć, aby w tym obyczaju tkwiły także pewne momenty sakralne odległej przeszłości. Śladem tego mogłyby być śpiewki, do tej ceremonii zastosowane, tudzież melodya przy oddawaniu różdżki przygrywana. Znaczeniem sakralnem tego symbolu możnaby także tłómaczyć obyczaj kłaniania się pary młodej lub samej panny młodej przed tem drzewkiem, kiedy swat po przetańczeniu z nią różdżkę jej oddaje[1]. W lubelskiem przy oddaniu różdżki starościnie, która zamiast starosty w tych okolicach ją bierze, śpiewają[2]:

Oj idzie do nas Bóg prawdziwy wielom Ładо
Oj Bóg prawdziwy sędzia sprawiedliwy wielom Ładо.

W tej śpiewce zdają się tkwić elementy bardzo dawne, co wskazuje nietylko ów refren Ładо, lecz także poprzedzający go wyraz »wielom« w związku dość niezwy-

[1] Żmigrodzki l. c. str. 54.
[2] Kolberg, Lud XVI. Lubelskie str. 219 i 220.

kłym[1]. Zdawałoby się, że chodzi tu o jakiś fetysz lub wyobrażenie bóstwa, może o gałęź ze świętego gaju lub drzewa, prawdopodobniejszem jednak się wydaje, że gałęź przyniesiona ma przypominać stronie zobowiązanej sankcyę sakralną, związaną z klątwą na łamiącego złożone przyrzeczenie. Takie sankcye sakralne były właśnie pierwotnym sposobem utwierdzania zobowiązania, względnie odpowiedzialności za jego niedopełnienie[2], wytwarzając odpowiedzialność osobistą. Oddaniu różdżki towarzyszyła może formułka klątwy, wyliczająca grożące wiarołomcy następstwa, sprowadzające gniew bóstwa i eksakracyę[3].

[1] Refren podobny pojawia się także w lubelskiem, l. c. str. 211 w innym związku w śpiewce weselnej: Oj śrataj że nas moja matulu wielom Łado, Niech Cię Bóg śratuje, co dolą rozdaje wielom Łado. Zob. Bystroń, Polska pieśń ludowa str. 54. Zwroty analogiczne do wielom: idzie tobie król zbawiciel, idzie tobie król sprawiedliwy, idzie tobie król śmierny, spotykane w kazaniach świętokrzyskich możnaby odnieść do języka XII i XIII wieku. Brückner, Średniowieczna proza polska, Kraków 1923, Biblioteka narodowa nr. 68, str. 14 i 16. Tekst dalszy naszej śpiewki weselnej został jednak widocznie językowo zmodernizowany.

[2] Estreicher, Początki prawa umownego l. c. str. 301 i n. Dociekanie, o ile w podobnych dawnych symbolach, n. p. we wieńcu z trawy lub we włóczni, tkwi personifikacya czy symbolizacya bóstwa (Popławski, Bellum romanum, Sakralność wojny i prawa rzymskiego, Lublin 1913, str. 20 i 32) przechodzi zakres niniejszej pracy.

[3] Dla ilustracyi tych zapatrywań pierwotnych przytaczamy pogląd, jaki na podstawie badań porownawczych sformułował Kohler, Die Anfänge des Rechts und das Recht der primitiven Völker, Die Kultur der Gegenwart T. II. Abt. VII. 1. Allgemeine Rechtsschichte l. c. str. 29: Die Ursprüngliche Vertragsbindung ist eine religiöse, und zwar nach doppelter Richtung hin: entweder ist der Schuldner in seiner Persönlichkeit durch einen unbezwingbaren Zauber an den Gläubiger gekettet und in seinem ganzen Wesen von ihm abhängig und ihm dienstbar; er übergibt sich ihm, indem er ihm seine Götzen weiht, oder indem er ihm den Zauberstab überantwortet; dieser verleiht dem Gläubiger die Macht über Leib und Seele. Oder aber die Verbindung vollzieht sich in der Art, dass ein höheres geistiges Wesen als Beschützer des Vertrages angerufen

Śpiewka ta jednak nie przedstawia już zapewne tekstu pierwotnego, bo w określeniach boga widoczne są wpływy pojęć chrześciańskich.

9. Postrzyżyny, rozpleciny, posag.

Symbolika włosów, rozpowszechniona od najdawniejszych czasów na całej kuli ziemskiej, wśród ludów na najrozmaitszym stopniu cywilizacyi stojących, najrozmaitszy przybierała wyraz. W najstarszej znanej księdze praw naszego świata, w kodeksie Hammurabiego, ucięcie włosów było rodzajem kary hańbiącej[1], a u wielu szczepów i narodów rozpowszechnionem było wyobrażenie, że włos krótki oznacza niewolę. Po za tem jednak strzyżenie lub przystrzyganie włosów, czyli t. zw. postrzyżyny posiadało również inne zupełnie szeroko rozpowszechnione obrzędowe znaczenie, zwłaszcza przy różnych uroczystościach familijnych, nieobojętnych również dla zakresu prawa. Postrzyżyny te należały niegdyś do przepisów sakralnych i obrzędów rytualnych, stanowiły ofiarę składaną zmarłym przodkom i bogom, lub demonom, ale z chwilą kiedy obrzędy, których one były treścią, zyskiwały znaczenie prawne, przeszły tem samem do formalistyki prawnej, właściwej pierwotnemu prawu[2]. I ludy aryjskie, a wśród nich

wird, das den Schuldner beim Wort hält, ihn bestraft und vernichtet, wenn er sein Wort bricht; daher sehr häufig die dem Vertrage beigefügten Verfluchungsformen und daher auch die Herbeiziehung des Zaubers durch besondere Weihehandlungen...

[1] § 127, zob. także Büchler, Das Schneiden des Haares als Strafe der Ehebrecher bei den Semiten, Wiener Zeitschr. f. Kunde d. Morgenl. T. 19, 1905, str. 91 i n. tudzież Schorr, Zur Frage der sumerischen und semitischen Elemente im altbabilonischen Rechte, Odb. z Revue sémitique XX. 1912, str. 11 i n.

[2] W niedawno odkrytem źródle do dziejów poznania prawa staroindyjskiego, pochodzącym prawdopodobnie z III wieku po Chr. Kautilīya Arthaśastra w księdze I. rozdz. V. c. 5 i 7 znajdują się podobnie jak w źródłach dawniej znanych, postanowienia, odnoszące

Słowianie znali powszechnie takie postrzyżyny, w odniesieniu do dzieci i młodzieży, najdawniejsza zaś nasza historyografia, przekazała nam barwne opowieści o postrzyżynach siedmioletnich chłopców w Polsce pogańskiej, które i po przyjęciu chrześciaństwa jeszcze przez długie czasy w zwyczaju się przechowywały. Podobnie, lecz znacznie dłużej, bo aż do najnowszych czasów, zachował się u ludu naszego zwyczaj ucinania lub przystrzygania warkoczy pannie młodej w czasie uroczystości weselnych, spotykany także na Rusi i Litwie, a istniejący niegdyś w dawnej Grecyi i w Rzymie, tudzież u ludów germańskich [1]. Najdawniejsze ujęcie znaczenia prawnego postrzyżyn chłopców zawdzięcza nauka powszechna autorowi polskiemu, naszemu kronikarzowi mistrzowi Wincentemu, który pisząc swą kronikę na przełomie wieku XII i XIII, sam nieraz był świadkiem tego obrzędu. Ów wyszkolony znawca prawa rzymskiego i kanonicznego, bierze ten obrzęd w ob-

się do wychowywania młodzieńców tej treści: Gdy obrzęd pierwszych postrzyżyn zostanie dokonany, ma się chłopiec uczyć pisania i rachowania. Czystość ma zachować do 16 roku życia, poczem następują znowu postrzyżyny i zawarcie związku małżeńskiego. Zeitschrift d. deutschen Morgenländischen Gesselschaft T. 74, 1920, str. 328, wedle tłómaczenia, które podał Jolly. Zestawienie aryjskich zwyczajów przy postrzyżynach podał Kirste, Indogermanische Gebräuche beim Haarschneiden, Analecta Graecensia, Graz 1893, str. 51—59.

[1] Zwyczaju tego zbyt zakorzenionego wśród tych społeczeństw zachodnich, nie udało się kościołowi wyplenić, i dla tego otoczył go rytuałem chrześciańskim zob. Franz, Die Kirchlichen Benedictionen im Mittelaltter, Freiburg i. B. 1909, T. II. str. 247 n. W jednej z naszych najdawniejszych ksiąg rytuałowych, w Rituale biskupa wrocławskiego Henryka z Wierzbna z początku XIV wieku znajdujemy również ceremoniał ad tondendum parvulum, wraz z odpowiedniemi modlitwami, Franz. Das Rituale des Bischofs Heinrich I v. Breslau l. c. str. 32. Toż samo spotykamy i w kościele greckim zob. Goar, Εὐχολόγιον l. c. str. 306 i 308. Rytuały te nie odnoszą się wyłącznie tylko do postrzyżyn chłopców jako oblatów.

ronę przed zarzutami kleru, jakoby to był zabobon pogański i wywodzi, że jest to forma adopcyi, przybrania obcego dziecka za swoje, podobnej do adopcyi rzymskiej[1]. To określenie nie pozostało bez wpływu w nauce, tak, że ogólnie przyjęto akt postrzyżyn jako część składową aktu adopcyi[2]. I rzeczywiście nie podlega kwestyi, że przedsięwzięcie postrzyżyn przez kogoś trzeciego a nie przez własnego ojca, rodziło u Germanów, tak jak w dawnej Polsce, jak jeszcze i dziś u Słowian południowych, skutki podobne do adopcyi, natomiast postrzyżyny dokonywane przez ojca, jeżeli chodziło o własne dziecko adopcyą żadną miarą nie były[3], lecz mogły oznaczać chyba tylko wprowadzenie go do związku sakralnego rodu, jeżeli zaś odnosiły się do młodzieńca, jak to miało miejsce u Germanów przy drugich postrzyżynach zarostu, były oznaką uznania dojrzałości, i jeżeli się z niemi łączyło danie broni, także dojścia do praw politycznych. Do takich wniosków doszła nauka dotychczasowa, zdając sobie sprawę, że różne przeciw nim można podnieść wątpliwości. Przyjmując jednak te wyniki dotychczasowych badań naukowych co do postrzyżyn chłopców, stwierdzić jednocześnie musimy, że o wiele trudniej wyjaśnić znaczenie prawne postrzyżyn dziewcząt idących za mąż. Wielu, w zakresie badań praw ludowych germańskich, dopatruje się w obrzędzie ślubnym oddania w adopcyę, bo i przy nim powtarzają się formalności podobne, a także i zwyczaj postrzyżyn, jak przy adopcyi. I w dawnem rzymskiem małżeństwie żona pozostawała

[1] Sed si causam institutionis noveris, nec superstitiosam nec ridiculam nostri tondelam ritus agnosces. Instituta ergo est huiuscemodi forma et formae sollennitas ut per eam robur haberet adoptio, ex qua propagatur quaedam legalis cognatio... ks. II. c. 7 Mon. Pol. hist. II. str. 274.

[2] Grimm. Deutsche Rechtsalterthümer I. wyd. 4, str. 203 i 204.

[3] Potkański, Postrzyżyny u Słowian i Germanów, Rozpr. Wydz. hist. fil. T. 32, str. 372 i 373.

w domu męża sub manu filiae loco, lecz właśnie badania na polu zwyczajów rzymskich wskazują, że obrzęd ślubny zbliżony jest bardzo do ceremonii wyzwolenia, gdyż wyzwoleńcy capite raso pilleum accipiebant, podczas gdy w Grecyi przypomina znowu ceremonię wprowadzenia po raz pierwszy niewolnika do domu pana[1]. Tak odmienne analogie, wynajdywane dla obrzędu weselnego ludów tego samego szczepu aryjskiego, muszą mimowolnie budzić pewne wątpliwości co do swej trafności, dlatego trudnoby było wprost z nich korzystać, gdyby chodziło o wyjaśnienie znaczenia prawnego obcinania włosów pannie młodej przy ślubie u narodów słowiańskich, a w szczególności u Polaków. Dlatego jak sądzimy, należałoby zupełnie niezawiśle od tych analogii zbadać ów zwyczaj u nas, a możeby się w ten sposób osiągnęło także pewne wyniki, któreby mogły sprowadzić jego prawne znaczenie wśród wszystkich ludów aryjskich, do pewnej jednej przewodniej myśli. Chociaż bowiem zwyczaje podobne i wśród ludów innych szczepów były przestrzegane, zdaje się nie podlegać wątpliwości, że ich powszechność u plemion aryjskich świadczyć bezwarunkowo może, raz o ich powstaniu w odległej przeszłości, zanim się ze szczepu aryjskiego odrębne wytworzyły narody, drugi raz o tem, że wówczas zwyczaje te posiadały pewne ściśle określone znaczenie, które i w późniejszem znaczeniu prawnem tych zwyczajów u owych narodów odnaleść się musi.

Nauka powszechna naszej także nauce zawdzięcza najlepsze studyum socyologiczne, na szerokiej podstawie porównawczej oparte, o postrzyżynach u Słowian i Germanów[2]. Autor tego studyum wychodząc z założenia, że wedle przyjętych wyobrażeń, tak u Słowian jak i na Zachodzie, ucięcie włosów było pewną ujmą i posiadało

[1] Samter, Familienfeste der Griechen und Römer str. 29 i 44.
[2] Potkański, Postrzyżyny l. c. str. 330—422.

znaczenie umniejszenia czci, lub wogóle poddania się komuś (czego dopatrywał się także w postrzyżynach woźnych dokonywanych przez wyjewodów w Polsce, co miało być znakiem poddania woźnych wojewodom), wywodzi dalej, że ze zwyczajem tym bardzo ściśle wiąże się zwyczaj obcinania pannie młodej włosów przy ślubie, który się zmienił później w rozplatanie warkoczy. A dalej pisze: »Zwyczaj ten istnieje w wielu okolicach Polski. Często robi to brat panny młodej przy oczepinach. Na Ukrainie robią to swaci pana młodego, przyczem śpiewają pieśni o ucięciu warkoczy mieczami, wskazuje to, że istotnie taki był zwyczaj. Zwyczaj to zresztą powszechny, znają go Litwini i co ciekawsze, podobnie jak przy postrzyżynach zacinają włosy panny młodej na skroniach z tyłu i z przodu głowy, obcięte zaś kosmyki palą... Wyobraża on najprawdopodobniej poddanie pod władzę męża. I to powinno nam tłómaczyć, dla czego zrobiłem zastrzeżenie, że nie jest zupełnie pewnem, czy dziewczęta obchodziły postrzyżyny. Być może, iż obcięcie włosów było dla nich tylko oznaką poddania się, bo adopcyą do rodziny męża, choć z drugiej strony możnaby przypuścić, że niektóre z plemion słowiańskich, n. p. południowi Słowianie znali postrzyżyny dziewcząt jako przyjęcie do rodziny, a dopiero później po raz drugi następowało obcinanie warkoczy... Okoliczność, że czasem brat obcina włosy siostrze, tłómaczę poprostu zamąceniem się późniejszem zwyczaju. Wprawdzie można dać i takie wyjaśnienie: brat obcina warkocze na znak, że odtąd on ma opiekę nad siostrą, mundium... siostra bowiem nie wychodzi ze swego związku rodzinnego. Godzi się to z tem, co wiemy o stanowisku wuja wobec męża siostry i jej dzieci, słowem byłoby to śladem rodziny macierzyńskiej. Objaśnienie to jednak odrzucam jako sztuczne i zbyt naciągane, zostaję też przy pierwszem, które w zupełności wystarcza dla tego, co chcę udowodnić, t. j. że obcięcie włosów przy ślubie oznacza poddanie się pod

władzę męża«[1]. Podobny mniej więcej pogląd wyraził w nauce czeskiej inny znakomity znawca starożytności słowiańskich. Poczytuje on postrzyżyny swadziebne jako akt, należący pierwotnie do ceremoniału, wykonywanego przy dojściu do dojrzałości dziewcząt, który jednak później z naturalnych przyczyn przeszedł do obrzędów weselnych. Z uwagi zaś, że ucięcie włosów było rozpowszechnionym atrybutem poddaństwa wnosi, że i owe postrzyżyny panny młodej miały oznaczać, że żona przechodzi pod władzę męża. Obok tego zaś nabyły postrzyżyny także znaczenia ofiary Bogom domowym[2]. Oba te poglądy jednak dość chwiejne lub ogólnikowe zadowolić nie mogą, tem bardziej, że nie są wolne od pewnych sprzeczności. Wiadomo, że należące do zakresu prawa familijnego postrzyżyny chłopców lub młodzieńców nie pociągały za sobą wcale umniejszenia ich praw lub stanowiska, lecz przeciwnie nadawały prawa nowe donioślejsze, dla czegóż by właśnie podobny obrzęd u dziewcząt, gdy doszły do dojrzałości lub wychodziły zamąż, miał odmienne rodzić skutki? Analogia z niewolą lub stanem poddaństwa w tych wypadkach nie wydaje się należycie uzasadnioną, a już, o ile o polskie stosunki chodzi, opieranie wniosków o podobieństwo z postrzyżynami woźnych, uważamy za zupełnie chybione. Polski woźny, ministerialis, był następcą dawnego komornika, camerarius, ci zaś camerarii niegdyś za czasów prawa książęcego należeli prawidłowo do ludzi niewolnych, tak jak inni służebnicy księcia lub grodu i właśnie możnaby wnosić, że z podniesieniem się znaczenia klasy rycerskiej

[1] L. c. str. 348. Żmigrodzki l. c. str. 58 notuje zwyczaj postrzyżyn pana młodego, byłby to niewątpliwie ślad dawnych postrzyżyn młodzieńców, który się dostał do ceremoniału ślubnego.

[2] Niederle, Slovanské Starožitnosti, Otd. kult. I. st. 66 i 86. Postrzyżyny dziewcząt przed ślubem u Słowian, tak jak to miało miejsce u chłopców, są wielce wątpliwe. Niederle stwierdza, że śladów wyraźnych takiego obyczaju niema, prawdopdobnie więc ta ceremonia dopiero w chwili ślubu miała miejsce.

musiało się podnieść stanowisko społeczne tego funkcyonaryusza, który miał rycerza przed sąd zapozywać. Dlatego należałoby raczej przypuścić, że dawnego komornika wyzwalano właśnie w tym celu z poddaństwa, a symbolem tego były postrzyżyny, dokonywane przez wojewodę[1], który wyzwolonego tem samem, jak gdyby do swojej rodziny (familia) przyjmował.

Ale porzucając wszelkie dotychczasowe domysły, należy dla pozyskania odpowiedniej a pewnej podstawy do ocenienia prawnego znaczenia postrzyżyn przy ślubach, zdać sobie sprawę, w jakich okolicznościach ten obrzęd na weselu był dokonywany. Nie ulega wątpliwości, że miał on miejsce dopiero w chwili zdawin, a więc, że był częścią składową aktu oddania kobiety, postrzyżyny zaś poprzedzały rozpleciny, a po postrzyżynach dopiero następowały oczepiny.

Rozpleciny, t. j. rozpuszczenie i rozczesanie włosów, jako przygotowanie do postrzyżyn[2], albo jako zwyczajowe trefienie włosów panny młodej do uroczystości ślubnej[3], same przez się nie posiadały znaczenia prawnego i zacho-

[1] W zapiskach sądu ziemskiego krakowskiego, spotykamy dwie zapiski, odnoszące się do postrzyżyn woźnych r. 1421 Pansska ministerialis debet docere infra duas septimanas, quod est signatus wlgariter postrzizen ministerialis, St. pr. p. pom. II. nr. 1810 i r. 1483 debet doceri utrum est tonsuratus, alias per Magnificum dominum Palatinum Cracoviensem *postrzizony*, et debet ponere litteram domini pallatini, si est verus ministerialis et tonsuratus per dominum Pallatinum Cracoviensem. Ibid. nr. 4276. Potkański tej pierwszej zapiski nieznał.

[2] Gloger, Obchody l. c. str. 211—229.

[3] Zaznacza to Szymonowicz w swojej sielance (XII) Kołacze:

Panno czas już rozpuścić warkocze rozwite
Czas oblec szaty, takiej sprawie przyzwoite,
Strójcie pannę do ślubu sąsiady życzliwe
Ślub święty jest i wasze prace świętobliwe
Wszak też wam tę przysługę przed tem oddawano,
Toż i za matek waszych w obyczaju miano.

wały się nadal w obrzędzie ślubnym, chociaż postrzyżyny zaginęły. Dziś odbywają się w przeddzień ślubu lub na kilka dni przed tem, nieraz w czasie wesela[1], zachowały się jednak wraz z niemi zwyczaje dawniej przy postrzyżynach przestrzegane tak, że możnaby je obecnie poczytywać jako osłabienie dawnego zwyczaju postrzyżyn[2]. Lecz ze względu na czasy, kiedy postrzyżyny jeszcze powszechnie istniały, można rozplecinom przypisywać co najwyżej pewne rytualne znaczenie w związku z podobnem znaczeniem postrzyżyn. Rytualna zaś doniosłość postrzyżyn mogła polegać jedynie na pojęciu ofiary[3], złożonej bóstwom domowym. Odcięte włosy, jako ofiara zastępcza, były surogatem ofiary osobistej osoby, która w ten sposób dla dawnego ołtarza domowego przestawała istnieć. Te włosy odcięte puszczano z wodą[4], jak to się nieraz w naszych śpiewkach weselnych u ludu odzywa, może palono także

[1] W lubelskiem rozczesuje się włosy przed oczepinami, Kolberg, Lud XVI. str. 151.

[2] W lubelskiem również do niedawna przechowywały się zwyczaje, że starszy brat panny młodej rozplata warkocz i zarazem własnymi rękoma ucina kosę, Kolberg, ibid. str. 159. Na Ukrainie odbywają się rozpleciny w czasie wesela przy oczepinach, w Pińszczyźnie, podobnie Gloger l. c. 223 i 224. Jest to widocznie starsza forma obyczaju. Dla tego uważamy domysł Potkańskiego wyrażony także przez innych autorów Niederle l. c. I. str. 86, że rozpleciny są tylko osłabioną formą postrzyżyn, za słuszny. Zachowały się przy nich także zwyczaje podobne, zob. Żmigrodzki l. c. str. 60 i 61. O istnieniu w czasach najnowszych zwyczaju ucinania warkoczy w krakowskiem i sieradzkiem, zob. Materyały etnograficzne XI. str. 157 i Wisła XIII. str. 528.

[3] Samter, Geburt. Hochzeit und Tod l. c. str. 182 i tam powołana literatura.

[4] Żmigrodzki l. c. str. 59, Gloger, Obchody l. c. str. 220. Pozostaje to zapewne w związku z dawną naszą mitologią. O ucięciu włosów dzieci w kulcie demonów słowiańskich zwanych Rod i Rożanica Niederle l. c. Oddil Kuturni II. str. 68 uw. 4.

na ognisku domowem[1]; w każdym razie one ginęły, tak jak ginęła dla tego ogniska osoba, co je ofiarowywała[2].

Stąd łatwem było by wywieść dalsze, opierające się na tem pojmowaniu, prawne znaczenie postrzyżyn, jako aktu zerwania dawnych węzłów sakralnych rodu, a tem samem jako aktu wystąpienia czy wyłączenia ze związku rodowego. Godzi się ten pogląd najzupełniej z faktem pojawiania się obrzędu postrzyżyn przy adopcyi, gdyż i przy tym akcie, zanim osoba adoptowana zostanie przyjętą do rodu adoptującego, musi nastąpić zwolnienie z dawnej przynależności rodowej[3]. Nie można jednak nadawać postrzyżynom od razu znaczenia aktu, uzasadniającego poddanie danej osoby pod czyjąś władzę, aby bowiem poddanie to nastąpiło, potrzeba jeszcze dopełnienia innego aktu formalnego, czy kilku takich aktów uzupełniających postrzyżyny, aby wywołać zamierzone skutki. Owo przejście pod władzę, względnie nabycie władzy przez osobę trzecią, nastąpi tedy dopiero po dopełnieniu formalności dwojakiego charakteru, posiadających w zasadzie odmienne znaczenie. Jedne, do których należą postrzyżyny, będą miały na celu tylko wyzwolenie z pod dotychczasowej władzy, a drugie uzasadnią następnie nabycie tej władzy przez kogoś innego. Postrzyżyny, należą więc do rzędu formalności koniecznych przy akcie wyzwolenia z pod pewnej władzy, bez względu na dalsze następstwa, kwestya zaś poddania pod inną władzę i nabycie tej władzy będzie za-

[1] Brat podpala włosy, Wisła XIV. str. 417.

[2] Wilken, Ueber das Haaropfer und einige andere Trauergebräuche bei den Völkern Indonesiens I. i II. Amsterdam 1886, także Potkański l. c. str. 393 i n.

[3] Odpowiada to także przytoczonym wyżej poglądom Wincentego Kadłubka. Nasza literatura ludoznawcza, nie zastanawiając się wcale nad prawnem znaczeniem postrzyżyn podnosi jednak, że »ucięcie warkocza jest rzeczą nieodzowną w rytuale i sumą wszelkich innych obrzędów«. Żmigrodzki l. c. str. 110.

wisłą znowu od dopełnienia innych formalności, od których wywołanie takiego skutku prawnie zależy.

Rozumowaniu temu możnaby jednak zarzucić, że przecież przy postrzyżynach dzieci płci męskiej nie następuje ani wyzwolenie z dotychczasowej władzy, ani przejście pod władzę cudzą [1]. Zarzut ten nie może jednak wpłynąć na zmianę wyrażonego poglądu. Postrzyżyny są niewątpliwie aktem ofiary, względnie surogatem ofiary, więc ów akt ofiarniczy mógł mieć w odmiennem zastosowaniu odmienne znaczenie i odmienne wywołać skutki, nie tylko na polu rytualnem, ale i na polu prawnem. Spełnianiu tej ofiary musiały też bezwarunkowo towarzyszyć pewne formuły sakralne, pewne zaklęcia ściśle do danego aktu przystosowane. Brzmienia tych formuł niestety nie znamy, ale nie trudno się domyśleć, że one musiały być różne ze względu na różnorodność ceremoniału, przy którym miały być wypowiedziane, nie można bowiem odmówić formalizmowi prawa sakralnego zdolności do rozwoju, w miarę różnych nowych zagadnień życia, jakie pod normy tego prawa podciągano. Umysł ludów pierwotnych posiada też pewną giętkość i psychika ich nie jest pozbawioną zdolności do wynajdywania nowych problemów i do przystosowywania się do nowych potrzeb życiowych. Dlatego też i pewien symbol pierwotny, stosownie do pojawiania się nowych potrzeb, mógł zyskiwać odmienne znaczenie, zależne od sposobu użycia tego samego symbolu, czy tej samej tradycyą przekazanej formalności. A że to się do postrzyżyn stosować może, dość wskazać na fakt stwierdzony, że ta formalność przy dwóch różnych aktach prawnych,

[1] Postrzyżyny dziewcząt, mogły również istnieć dawniej w zwyczajach sakralnych i oznaczać tak jak postrzyżyny chłopców dojście do wieku dojrzałego. U kobiet jednak przyjmowano zapewne owo dojście do dojrzałości dopiero w chwili wydania ich zamąż i dlatego nie było innych poprzednich postrzyżyn dziewcząt przy dojściu do pewnych lat.

przy ślubie i przy adopcyi ma zastosowanie, a nie da się przecież zaprzeczyć, że oba te akty co do swego pochodzenia nie będą równoczesne, że wcześniejszą musi być instytucya małżeństwa, aniżeli adopcyi. Mamy tu więc przykład zastosowania pewnej dawnej formalności do nowo powstałych i nowo skonstruowanych prawnych stosunków.

Wreszcie podnieść musimy, że o ile o postrzyżyny chodzi, da się znaleść pewna zasadnicza i przewodnia idea zastosowania tej formalności przy wszelkich wogóle aktach, przy których się ona wśród szczepu aryjskiego pojawia, a tkwi owa wspólna myśl w takiem pojmowaniu postrzyżyn, że oznaczają one w ogóle zmianę stanu prawnego osoby ceremonii postrzyżyn poddanej, bez względu na to, czy skutki tej zmiany będą dla owej osoby gorsze czy lepsze, byleby sprowadzały inne jej położenie czy w związku rodzinnym, czy rodowym czy społecznym, lub nawet państwowym.

Szczegółów obrzędu postrzyżyn przy ślubach, mogących rzucić więcej światła na prawne znaczenie tej formalności, dziś niestety odtworzyć niepodobna, bo w obyczaju ludowym jest już wszystko bardzo zamącone w obec tendencyi zaniku samej ceremonii. U szlachty już w XVI w. pozostały tylko same rozpleciny, i o nich też wyłącznie wspomina w swej XII sielance Szymonowicz.

Sprzedaż warkocza czy targ o warkocz, pojawiający się tu i ówdzie w ludowych zwyczajach weselnych[1], powstał zapewne ze zwyczaju sprzedaży wianka i z nim się zjednoczył, nie ma bowiem podstaw do przypuszczenia, że przy postrzyżynach również jakieś świadczenia były wymagane.

Wzmianki w piosnkach weselnych o grzebyku[2] do rozczesania włosów panny młodej, nie nasuwają także ża-

[1] Gloger, Obchody l. c. str. 226.
[2] Ibid. str. 220.

dnych szczególnych spostrzeżeń, możnaby się chyba na ich podstawie, co najwyżej tylko domyślać, że może było używane pewne określone narzędzie rytualne, do rozplecin przeznaczone, jak rzymska hasta coelibaris [1], lub jak na Rusi miecze lub strzały [2].

Najwięcej jeszcze interesu pod względem prawnym budzić mogą wiadomości, jakie się odnoszą do osób, biorących udział w ceremonii postrzyżyn. Jeden z badaczów naszych zwyczajów ludowych zauważył, mając na uwadze zwyczaje wśród ludności ruskiej nad Dniestrem istniejące, że cały ród panny młodej ma udział w odjęciu jej dziewiczej krasy, t. j. warkoczy. Rozplatać włosy zaczyna starosta ze strony panny młodej, zwykle jej krewny, po nim rozczesują włosy jej rodzice i inni obecni. Przy oczepinach natomiast cały ród pana młodego, wkłada młodusze kolejno swe czapki [3]. Być może, że i u polskiego ludu coś podobnego istniało, gdyż przy rozplataniu warkoczy różni goście weselni udział biorą, obrzęd jednak samych postrzyżyn należał zdaje się do pewnej określonej osobistości. Zwyczaj ludowy różne takie osoby wymienia, swatki lub starościny, drużbę, starostę lub dziewosłęba, często natomiast czynność ta należy do brata panny młodej, a w braku jego, do dalszego krewnego jej rodu. Ponieważ ten ostatni zwyczaj, posiada bardzo charakterystyczne rysy, przeto skłonni bylibyśmy uznać go przed wszystkimi innymi, jako prawidłowy i może pierwotny, nie zaś za zamącenie dawnych zwyczajów. Wspominaliśmy już o nim w początkowym rozdziale tej pracy przy omawianiu śladów prawa macierzyńskiego [4], i chociaż w nim tych śladów nie zna-

[1] Rossbach, Untersuchungen über die römische Ehe l. c. str. 175 i 290.

[2] Potkański l. c. str. 348 i Sumcow, O swadebnych obrjadach l. c. str. 93.

[3] Gloger l. c. str. 221 i 223.

[4] Str. 53.

leźliśmy, to jednak zwróciliśmy uwagę na te podstawy prawne, jakie uzasadniają powierzenie tej funkcyi bratu, jako przyszłej głowie rodu. W obec naszego poglądu, że postrzyżyny są aktem wyłączenia kobiety z jej rodu, rola jej brata, zwłaszcza, że chodzi tu o brata najstarszego, zaznacza się dość jasno. I dziś jeszcze brat panny młodej prowadzi ją do ślubu, jako drużba, on więc przy jej oddaniu bierze udział, tak samo niegdyś brał udział przy akcie wystąpienia jej z rodu, do którego dotąd należała. Mogłoby tu wchodzić w grę tylko pytanie, dla czego on właśnie, a nie ojciec kobiety, przedsiębierze czynność postrzyżyn, widocznie jednak wypadało to z przyjętego rytuału. Może rytuał zastrzegał ojcu postrzyżyny chłopców, a postrzyżyny dziewcząt bratu, może w ogóle postrzyżyny przez ojca dokonywane inne za sobą pociągały prawne skutki, może wreszcie istniał w ceremoniale weselnym jakiś podział ról na zasadach, których zgłębianie dziś nam z trudnością przychodzi, w każdym razie jednak stwierdzić musimy, że właśnie udział brata w postrzyżynach tem bardziej umacnia to znaczenie prawne postrzyżyn, jakie przyjęliśmy, rozważając naturę prawną tego zwyczaju.

Wreszcie zaznaczyć jeszcze musimy, że obyczaj wyznacza postrzyżynom, względnie rozplecinom, o ile one zastępują postrzyżyny, pewne określone miejsce, na jakiem ten obrzęd ma być dokonany. Miejscem tem, w zwyczajach ludowych jest zwykle dzieża do wyrabiania chleba, dnem do góry przewrócona i zaścielona białym rańtuchem albo kożuchem włosem na zewnątrz, a przygotowane w ten sposób siedzenie, określa wyraz posag lub posad[1]. Nazwa ta w Polsce etnograficznej w tem znaczeniu wyszła z użycia i zachowała się tylko, jak już wspomnieliśmy, w instytucyi prawa majątkowego małżeńskiego, istnieje ona jednak

[1] Gloger l. c. str. 219 i 226. Żmigrodzki l. c. str. 58, 60 i 67, gdzie przytacza autor piosnkę weselną o tem, jak zmarła matka chce zobaczyć czy jej dziecko na posahu dobrze posadzone.

ciągle wśród ludności ruskiej, i bywa tu używaną albo na oznaczenie owego miejsca postrzyżyn, czy rozplecin, albo miejsca honorowego, na którem po ślubie sadzają parę młodą [1]. Możnaby to dwojakie znaczenie tłómaczyć rozdwojeniem zwyczaju, bo skoro, jak wiadomo, wyraz posag oznaczał niegdyś to samo co dziś wyraz ślub [2], przeto właściwszem i dawniejszem wydaje się być jego zastosowanie w toku ceremonii ślubnych, nie zaś po nich. Najważniejszą zaś chwilą całego ceremoniału ślubnego jest akt postrzyżyn i obrzędy bezpośrednio następujące. W ten sposób nazwa sama zyskiwałaby pełniejszą treść i tem samem wyjaśnienie doniosłości wyrazu posag byłoby bardziej zrozumiałem. Bezwarunkowo jednak nie możemy pomijać i owego drugiego znaczenia tego wyrazu, jako miejsca honorowego nowożeńców, a to głównie z tego powodu, że siedzenie owo zaścielano skórą z włosem zwierzęcia. W klasycznej starożytności zwyczaj podobny był znany. W Rzymie przy ściśle rytualnem zawieraniu związku małżeńskiego, przy confarreatio, siadała para młoda na takiej skórze zwierzęcia ofiarnego (pellis lanata) [3], a bardzo jest prawdopobnem, że był to zwyczaj dawny aryjski. Mogło się więc u Słowian, a więc i u nas zachować to przypomnienie owych zwyczajów, we formie naturalnie bardzo

[1] Sumcow, O swadebnych obrjadach l. c. str. 156. Piprek, l. c. str. 185 i 186.

[2] Brückner, Starożytności słowiańskie, Kwartalnik hist. XXXII. 1918. str. 426, tamże o zmianie słowa posag na posad.

[3] Rossbach, l. c. str. 113. Karlowa, Röm. Rechtsgeschichte l. c. II. str. 156. Ta skóra pochodziła z uprzedniej ofiary, z której miano dopiero stwierdzić, czy małżeństwo, jakie miało być zawarte było bogom miłe. O zwyczaju siadania nowopoślubionej na skórze w Indyach Winternitz, D. altindische Hochzeitsrituell l. c. str. 4. 23. 64. 71. 74. i 75. 80. Inne różne analogie przytacza Schröder, Hochzeitsbräuche der Esten l. c. str. 88 i n. Zwyczaj kładzenia nowonarodzonego dziecka na skórę lub kożuch, istniejący w Słowiańszczyźnie, pozostawał może również w związku z ofiarami, zob. Brückner, Lud XVIII. str. 225.

zatartej i mogło też w drodze zamącenia prastarych form być przeniesione także do obrzędu postrzyżyn, gdzie na takiej skórze nie siadają oboje młodzi, tylko sama panna młoda. O możliwości jakiegoś prawnego znaczenia tego rytualnego miejsca siedzenia trudno dziś mówić i wszelkie próby, zmierzające do zgłębienia prawnej natury tego zwyczaju będą bezskuteczne, brak bowiem wszelkiej podstawy do oparcia jakichkolwiek wniosków. Musimy się zadowolić tylko stwierdzeniem, że owo miejsce, ów posag, czy przy postrzyżynach, czy po ceremoniach ślubnych było rytuałem nakazane.

W niektórych okolicach Polski, jak n. p. u Kurpiów, dzieżę przy rozplecinach zastępuje ul[1], rzecz naturalna ze względu na warunki życia tego ludu, natomiast w piosnkach weselnych pojawia się często wzmianka, że panna młoda siada na białym kamieniu[2]. Powtarza się to i na Rusi. Bardzo możliwe, że mamy tu do czynienia z reminiscencyą czasów, gdy naród nasz nie stał się jeszcze wyłącznie rolniczym, i gdy z tego powodu, ceremonia ta odbywała się na innem miejscu, rytuałem wskazanem, t. j. na białym, czy biało zaścielonym kamieniu, a posag oznaczał tylko honorowe miejsce nowopoślubionych.

[1] Kolberg, Mazowsze IV. Kurpie, str. 205.

[2] Gloger l. c. str. 219, Żmigrodzki, str. 59, nadto Kolberg, Lud X. Poznańskie str. 119. XXIII. Kaliskie str. 194. Wisła IV. wieś Krynice, Lubelskie str. 89. Żmigrodzki l. c. str. 112 podaje, że w jednym z pamiętników z r. 1794 jest opisany zwyczaj sadzania panny młodej na kamień do rozplecin. W Kaliskiem u ludu Kolberg l. c., przynoszą jeszcze obecnie duży kamień i okrywają białą płachtą albo ręcznikiem. Może ów zwyczaj pozostaje w związku z staroindyjskim obrzędem stąpienia nowopoślubionej na kamień (Winternitz, D. altindische Hochzeitsrituell, l. c. str. 62). Kamień ów przynosi się do ogniska, które młoda para trzechkrotnie obchodzi. Duch przodków zamieszkujący ów kamień ma się wówczas wcielić w młodą żonę, aby się stała matką, gdyż wedle wierzeń indyjskich przodkowie odradzają się w dzieciach. zob. Crooke, The lifting of the bride, Folk-lore XIII. str. 239 i n.

10. Oczepiny — osłonięcie.

Podobnie jak poprzednia ceremonia, odbywają się zwykle na dzieży oczepiny[1], coby mogło wskazywać, że obie te ceremonie pozostają w związku ze sobą, i że może obrzęd oczepin jest uzupełnieniem obrzędu postrzyżyn, gdyż się z nim także chronologicznie łączy. Wyznać jednak musimy, że prawne ujęcie obrzędu oczepin nastręcza niemałe trudności. Zauważono już w nauce, że chwila oczepin, co do czasu i miejsca jest zupełnie nieustalona, bo albo w czasie wesela, albo później na poprawinach i przenosinach bywa warkocz ucięty. Odbywa się nadto ów obrzęd zwykle w domu rodzicielskim panny młodej, czasami zaś u jakiej krewnej, swatki lub sąsiadki, a nieraz nawet w domu męża[2].

Już ta sama rozbieżność materyału faktycznego utrudnia ustalenie i zbadanie obyczaju, a trudność tę zwiększa jeszcze i to, że wśród ludowych obrzędów weselnych spotykamy i inne podobne lub pokrewne ceremonie, jak osłonięcie, owinięcie, przykrycie głowy czapką męską, przyczem ich wzajemny stosunek wcale się jasno nie tłómaczy. Co krok natrafiamy na zagadki nie do rozwiązania, gdyż widocznie mamy tu do czynienia z nikłemi bardzo okruchami dawnych zwyczajów, których znaczenie prawne jest niemal nieuchwytne. Jeżeli pomimo tego pokusimy się

[1] Żmigrodzki l. c. str. 104 i nast. Opisy prawie wszystkich wesel podają odpowiednie przykłady.

[2] Żmigrodzki l. c. Piprek l. c. str. 176, zauważa na podstawie zestawienia wszystkich zwyczajów słowiańskich, że oczepiny najczęściej następują dopiero po pokładzinach. Lecz u Polaków i Czechów, gdzie pokładziny nie odgrywają większej roli (bei denen das Beilager keine grosse Rolle spielt) połączone są oczepiny ze szczególną uroczystością. U nas w krakowskiem Udziela, Krakowiacy l. c. str. 79, oczepiny odbywają się w domu rodzicielskim panny młodej, gdy młoda para idzie następnie na własne gospodarstwo, gdy natomiast małżeństwo ma zamieszkać u rodziców pana młodego, odbywają się w ich domu.

o wysnucie pewnych wniosków, to zawsze z tem zastrzeżeniem i w przekonaniu, że kreślimy mniej lub więcej prawdopodobną hipotezę.

Oczepiny co do swej treści przedstawiają się jako obrzęd, zaznaczający zmianę stanu panny młodej, gdy z panny staje się mężatką, przez znak widomy zmiany jej dziewiczego stroju głowy na strój mężatki. Różnica w tym stroju z dawien dawna wszędzie była przestrzeganą. Dziewczęta chodziły z głową nieprzykrytą lub ubraną w czółki zdobne w kwiaty, wstążki lub wianki, mężatki przywdziewały zasłonę, czepiec, lub innego rodzaju podobne okrycia. I najdawniejsze źródła, odnoszące się do naszych stosunków wspominają o tej różnicy. Kronikarz czeski Koźma, człowiek jeszcze XI wieku, pochodzący z rodziny polskiej, opowiada o żonie naszego Mieszka I, księżniczce czeskiej Dobrowce, której pamięci nie darzył szczególną sympatyą, że chociaż w starszym wieku wyszła za księcia polskiego, nie nosiła zasłony na głowie (peplum capitis), lecz ubierała wianek dziewczyny i dodaje zgorszony, że było to bardzo nierozumnie z jej strony [1]. A w parę wieków później notują nasze roczniki pod r. 1271, że Gryfina żona Leszka Czarnego, gdy ich małżeństwo było bezdzietne, zdjęła publicznie z siebie zasłonę [2]. Nasz język średniowieczny określał owe zasłony czy okrycia wyrazami: swoik, swojka, rąbki, czepiec [3], i rąbki te i zawoje były widocznie pozostałością

[1] Ks. I. c. 27: Dubrauca, quae, quia nimis improba fuit, iam mulier provectae aetatis, cum nupsisset Poloniensi duci, peplum capitis sui deposuit et puellarum coronam sibi imposuit, quod erat magna dementia mulieris. Font. rer. Bohem. III. str. 40, pod r. 977.

[2] Rocznik Traski pod r. 1271: Eodem anno Griphina uxor ducis Lestconis Syradiensis deposuit de se peplum publice, eo quod dixit se esse virginem incorruptam. Mon. Pol. hist. II. str. 841.

[3] Zapiska sądu krakowskiego z r. 1436: peplos alias rąbkij St. pr. p. p. II. nr. 2655. W jednej zapisce sądu duchownego gnieźnieńskiego czytamy znowu: peplum alias czepiec, Acta cap. II. nr. 493, natomiast częściej swogik (r. 1420) swojka (r. 1437) w liczbie

dawnego ceremoniału weselnego, kiedy pannę młodą w nie przybierano. Gdybyśmy tylko w świetle tych źródeł badali zwyczaj oczepin, moglibyśmy przyznać, że jest wielce zajmujący ze względu na historyę strojów w Polsce, ale musielibyśmy mu odmówić znaczenia prawnego. Takie załatwienie pytania jednak wystarczyć nie może. Pomijając nawet wyżej zaznaczony związek oczepin z postrzyżynami, obyczaj ludowy, prawda że bardzo wyjątkowo, łączy z tym obrzędem inną jeszcze ceremonię, posiadającą w prawie zachodniem donioślejsze znaczenie prawne. Wspomina o nim bardzo interesujący opis wesela w Stalowie, w powiecie tarnobrzeskim, pochodzący z ust tamtejszego włościanina i uwzględniający dokładnie wszystkie formalności uroczystości weselnych, jakieby nieraz mogły ujść uwagi niepochodzących z ludu badaczy[1]. Ceremonia oczepin tak się tam odbywa, że marszałek (starosta) stawia stołek pod belką na środku izby, siada na nim trzymając różdżkę weselną w ręku, a panią młodą przyprowadzają drużbowie i sadzają na jego kolanach. Marszałek trzyma ją w ten sposób, aż do ukończenia ceremonii. Jestto niewątpliwie ślad germańskiego zwyczaju wzięcia na kolana (Kniesetzung), praktykowanego przy zaślubinach i adopcyi[2],

mnogiej swoycze, Łebiński, Materyały do słownictwa łacińsko-polskiego, odb. z Roczn. Tow. Prz. N. Pozn. 1884, str. 131. Wyraz rąbki przechował się do dziś w piosnce ludowej: Przykryło się niebo obłokami, Przykryła się Marysia rąbkami. Wójcicki, Pieśni ludu II. str. 77. Między temi różnemi nazwami istniała jednak pewna różnica, a tylko nasza ówczesna łacina sądowa tłómaczyła to wszystko przez peplum. Świadczy o tem zapiska warecka z r. 1468, gdzie w rocie przysięgi powiedziano: Iakom ya nye ranczil wiprawi po Malgorzecze czepcza za dwye kopye, swoyki za kopą, rambka yedwabnego w cztiri lokczye... Arch. Kom. prawn. VIII. str. 55, nr. 92. Na oznaczenie rąbków spotykamy jednak także wyraz łaciński tergistrum, Acta cap. III. nr. 120 i 135, r. 1477 i 1479.

[1] Mátyas, Wesele stalowskie Wisła IX. str. 246.

[2] Roeder, Die Schoss — und Kniesetzung eine angelsächsische Verlobungszeremonie, Nachrichten d. k. Gesell. d. Wiss. zu Göttin-

a chociażbyśmy go jako obcy i nie polski odrzucili, to jednak fakt, że lud nasz zwyczaj obcy, posiadający wybitne znaczenie prawne, złączył z oczepinami, każe się domyślać, że może i one nie są pozbawione wszelkiego prawnego znaczenia. Przy tem oczepiny mięszają się u naszego ludu z inną ceremonią, jakiegoś zawinięcia czy osłonięcia, co również musi być zbadane zwłaszcza z tego powodu, że taka ceremonia na Zachodzie posiadała w obrzędach ślubnych pewną większą doniosłość, a nauka już dawniej poczytywała ją jako praaryjską, chociaż jej początku nie umiała wytłómaczyć[1]. Poczytywano ją jako ślad małżeństwa przez porwanie[2], lub jako znak odłączenia od dotychczasowego życia[3], albo pozostałość po dawnym stroju kobiet zamężnych[4], w który nowopoślubioną przybierano, zachodziłby więc pewien związek między osłonięciem a oczegen Pihil. hist. kl. 1907, str. 300 i n., Pappenheim, Ueber künstliche Verwandschaft im Germanischen Rechte, Zeitschr. d. Savigny Stiftung f. Rechtsgeschichte XLII. Germ. Abt. (29) 1908, str. 318: Als Formen der germanischen Adoption sind nachweisbar Schoos- oder Kniesetzung, Umarmung, Einhüllung des zu Adoptierenden in das Gewand des Adoptierenden, Haarschur und Waffenreichung. Podonie Schwerin, Deutsche Rechtsgeschichte, 2 Aufl. Berlin 1915, str. 139 dodając uw. 9: Hervorzuheben ist der häufige Gebrauch dieser Formen für Geschäfte, durch die nur ein Teil der mit Adoption eintretenden Wirkungen erzeugt werden soll, so... bei der Eheschliessung... Roeder l.c. sądzi w przeciwieństwie do Schrödera, Lehrb. d. deutsch. Rechtsgeschichte l. c. str. 69, że ten zwyczaj był praktykowany przy zmówinach Verlobung, a nie przy oddaniu, Trauung, nie uzasadnia tego jednak w sposób przekonywający. W artykule o małżeństwie w Reallexikon d. germanischen Altertumskunde I. str. 510 zaznaczono, że »Kniesetzung der Braut« nie było adopcyą.

[1] Zob. Schrader, Reallexikon str. 355.

[2] Reinhardt, Kulturgeschichte des Menschen, München 1913, str. 44.

[3] Leist, Altarisches Ius gentium l. c. str. 146.

[4] Hirt, D. Indogermanen l. c. II. str 440 i 714, Leist l. c. uw. 3. traktuje równorzędnie Brautschleier i Haube.

pinami. Zwrócono jednak także uwagę, na inne możliwe i prawdopodobne znaczenie, które głównie na podstawie starorzymskich zwyczajów da się wyjaśnić. Jak wiadomo, łaciński wyraz nubere, oznaczający zawarcie małżeństwa, oznacza zarazem właściwie to samo co okryć, osłonić, widocznie więc ceremonia osłonięcia (flammeum nuptiale) musiała być w rytuale małżeńskim bardzo doniosłą, skoro nią oznaczano cały akt zawarcia związku. Ta sama ceremonia, tak samo jak postrzyżyny, pojawia się także przy wyzwoleniu, gdy wyzwoleniec był przyjmowany do wspólności sakralnej rodu. Ceremonie te więc, obok pojęcia ofiary, obejmują w sobie rytuał poświęcenia i wprowadzenia do wspólności kultu domowego, ofiary bowiem składało się z osłoniętą głową[1]. Ten starorzymski zwyczaj zatrzymał się w welonie panny młodej i przeszedł następnie do rytuału kościelnego na Zachodzie jako velatio[2] we formie później zmienionej o tyle, że w czasie ceremonii ślubu podczas benedykcyi przy końcu mszy, trzymało się zasłonę ponad oblubieńcami rzekomo jako znak wstydliwości. W średnich wiekach zyskała nadto ta ceremonia pewne szczególne prawne znaczenie, gdyż była oznaką uprawnienia urodzonych przed zawarciem małżeństwa dzieci przez to, że one stawały między rodzicami pod ową osłoną w czasie ślubu rodziców[3].

[1] Fustel de Coulanges, La cité antique l. c. str. 44, Reinach, Cultes, Mythes et religions l. c. I. Le voile de l'oblation str. 305 i 310. Samter, Familienfeste l. c. 47 i n.

[2] Hörmann, Quasiaffinität II. 1, str. 21 i 152. Pisma kanonistyczne francuskie z końca XII w. wspominają o pannie młodej, że jest pallio sponsi cooperta, Summa Parisiensis do dekretu Gracyana, Scheuerl, Die Entwickelung des kirchlichen Eheschliessungsrechts, Erlangen 1887, str. 177. Odpowiednie ustępy u Gracyana c. 7 i 8 C. XXX q. 5, są wyjęte z literatury patrystycznej.

[3] Wszystkie te przepisy rytuałowe, jak również szczegóły legitymacyi per subsequens matrimonium nieprawych dzieci sub pallio, zestawia Chénon l. c. str. 637–646 § VI. Le poile ou voile. Zob.

W świecie słowiańskim ślady jakiegoś osłaniania kobiety, które się nieraz na posagu odbywa[1], są wszędzie rozpowszechnione, a pisarz z XIII w. Kazwini, opierając się na dawniejszych pismach arabskich podróżników podaje, że u Słowian dziewczęta chodziły z odkrytą głową, gdy zaś młodzieniec chciał się z którą ożenić, zarzucał jej zasłonę na głowę[2]. Tłómaczenie jednak tych słowiańskich zwyczajów, a zwłaszcza stosunku osłonięcia do oczepin, nie jest naukowo ustalone i nie ma zgody na to, czy oczepiny są tylko przemianą obrzędu osłonięcia, czy zupełnie odmiennym zwyczajem rytualnym, który z czasem tu i ówdzie spłynął się razem z oczepinami[3]. U nas, jak świadczy rytuał wrocławski z początku XIV w. i płockie Rituale vetus I., zwyczaj rozpościerania zasłony nad głowami nowożeńców w czasie benedykcyi kapłańskiej był również znany[4], a dostał się do nas także ów zwyczaj zachodni legitymacyi dzieci pod zasłoną ślubną[5]. W obyczaju ludo-

także Kogler w Zeitschr. d. Sav. Stif. f. Rechtsgeschichte, Germ. Abt. XXV. str. 142 i n.

[1] Piprek, l. str. 190.

[2] Charmoy, Relation de Massoudy et d'autres auteurs musulmans sur les anciens Slaves. Mémoirés de l'Academie de St. Petersburg, Sér. VI. T. II. 1834, str. 343, także Niederle l. c. Odd. kult. I. str. 90.

[3] Takie zdanie wyraził Niederle l. c. str. 77, uw. 1.

[4] Das Rituale des Bischofs Heinrich I. von Breslau ed. Franz l. c. str. 23: Sacerdos post ablutionem factam peracta missa dicat super sponsum et sponsam sub uno pallio stantibus hanc benedictionem... zob. nasz Dodatek nr. II. i III.

[5] Jedną z bardzo rzadkich zapisek sądowych, odnoszących się do tego zwyczaju prawnego, pochodzącą z r. 1449 z ksiąg zambrowskich I. 84 ogłosił Tymieniecki, Procesy twórcze formowania się społeczeństwa polskiego w wiekach średnich, Warszawa 1921, str. 203, uw. 159. Ze względu na jej doniosłość powtarzamy ją tu w całości: Nota quia cum Andreas filius Petri de Golomya proposuit super Andream de ibidem dictum Cholewam dicens: domini ego propono super Andream, quia mihi ad honorem dixit hiis verbis, quod ego sum spurio alias baster; tandem dictus Andreas respondit: domini

wym obok oczepin, czy jako odmienną formę oczepin, spotyka się pewnego rodzaju osłanianie czy owijanie. Przed przenosinami »matka młodej wnosi rańtuch, który zwie się zawój (kawałek perkalu 5 łokci długi), młodzi stają koło siebie a brat ich razem obwija«. Młody usuwa się zaraz i tylko ona zostaje owiniętą [1], na Mazowszu także gdzie niegdzie zawijają swachy przy uczcie weselnej głowę panny młodej w prześcieradło [2]. Nieobojętnem jest jednak dla charakterystyki tego zwyczaju nazywanie płótna, służącego do owinięcia zawojem [3], jest to właśnie wyraz, którym tłómaczono u nas w wiekach średnich łacińskie słowo peplum, oznaczające także czepiec lub rąbki, możnaby więc wnosić, że owo osłonięcie oznaczało w ogóle zawicie,

ego fateor, quia sibi dixi, quia te sub pallio cum tua matre desponsaverit, tunc si domini invenerint, quod ita sis bonus nobilis et ego te pro bono nobili habeo.

[1] Żmigrodzki l. c. str. 67. W Krakowskiem panna młoda odziewa się do ślubu rańtuchem niby szalem, Udziela, Krakowiacy l. c. str. 79.

[2] Kolberg, Mazowsze III. str. 148. W Czajkowie w powiecie siedleckim był zwyczaj, że po ślubie kościelnym w czasie uczty weselnej dziewosłęb zarzucał na młodych białą chustę. Wisła XVII. str. 304. Mannhardt, Mythologische Forschungen, Strassburg 1884, str. 356, wyjmuje z książki: Heiraten und Hochzeiten aller Völker der Erde, Leipzig bez roku, opis, że w Polsce po ślubie kościelnym oprowadzano pannę młodą trzy razy około komina, myto jej nogi, smarowano usta miodem po pokropieniu łożnicy małżeńskiej i zawiązywano oczy zasłoną. Wtedy prowadzono ją do wszystkich drzwi domu, a przy każdych musiała stąpić prawą nogą, przyczem rozsypywano różne ziarna ziemiopłodów i siano. W zapiskach sądowych sandomierskich z r. 1404 znajduje się przy sposobności działu spadkowego wzmianka o matrimonii pallium, wymienionym obok pierzyny i poduszek. A więc i przy ślubach szlacheckich była w zwyczaju jakaś osłona, którą następnie przechowywano. Arch. Kom. prawn. VIII. 1. str. 88, nr. 318. Było to jednak może owo pallium, trzymane nad nowożeńcami w kościele.

[3] Kolberg, Mazowsze III. str. 167 w śpiewkach: matulu moja dodaj zawoja.

oczepiny, i że między temi ceremoniami niema żadnej różnicy, bo czepiec zastępował zawój, t. j. owinięcie głowy. Wobec tego mielibyśmy do czynienia tylko z jedną ceremonią oczepin, następujących zwykle po postrzyżynach, chodziłoby więc o zbadanie znaczenia prawnego tej ceremonii jako pozostałości osłonięcia. I w tem znowu spotykamy pewną trudność wobec zwyczaju, dość u nas rozpowszechnionego, że oczepiny mają się odbywać w najściślejszej tajemnicy przed mężczyznami prócz drużby, z czego chciano znowu wnosić, że ta ceremonia była niegdyś »zapewne inicyowaniem młodego dziewczęcia we wszystkie akta małżeńskie, może nawet de facto pokładziny z drużbą«[1]. Że takie wnioski są zbyt dowolne, nie trudno ocenić, bo obecność drużby musi tu mieć jakieś inne znaczenie, może zastępcy czy posła pana młodego, dziś już zatarte. Chcąc jednak wszechstronnie rzecz rozpatrzeć, musimy jeszcze na pewne inne zwyczaje ludowe zwrócić uwagę, gdyż one łączą się ściśle z oczepinami. Jak już wyżej zaznaczyliśmy, na Rusi był zwyczaj, że przy oczepinach krewni pana młodego nakładają na pannę młodą swe czapki, częściej jednak tylko pan młody nakłada jej swą czapkę. O zwyczaju tym wspomina pewien rękopis ruski z XVI wieku[2], a nowsze opisy wesel nieraz je przytaczają[3]. W Przemyskiem, po ślubie kościelnym w czasie uroczystości weselnych, wkładają pannie młodej na głowę czapkę męża, którą ona nosi do oczepin[4]. U nas ta czapka, chociaż rzadziej, także się pojawia. Na Mazowszu przed oczepinami starszy swat podaje bratu panny młodej czapkę nowożeńca. Brat kładzie ją przed młodą na stole i każe jej położyć głowę twarzą na czapce, a po wyjęciu szpilek

[1] Żmigrodzki l. c. str. 107.

[2] Sumcow, O swadebnych obrjadach l. c. str. 33.

[3] Krawczenko, Swadba w Korozwanach, Trudy obszczestwa izsliedowatelej Wolyni T. I. Żytomir 1902, str. 140 i 145.

[4] Kolberg, Przemyskie str. 74.

z włosów panny młodej przychodzą swaszki z czepkami [1]. Gdzieindziej drużbowie po oczepinach zrzucają młodej czepek i kładą na jej głowę swą czapkę [2], a przy tańcu młodej z kobietami, mężczyźni również nakładają jej swe czapki [3]. Dlatego taniec ów nazywa się czapnik [4]. W Lubelskiem zaś przy oczepinach wkładają czapkę pannie młodej na czepiec, a ona ją rzuca na pana młodego [5]. Owa czapka pana młodego czy członków jego rodu, jaką się pannie młodej nakłada przed oczepinami lub w czasie oczepin, a potem zrzuca, jest prawdopodobnie symbolem przyjęcia panny młodej do nowego rodu i pozostaje w ścisłym związku z postrzyżynami. Jak postrzyżyny oznaczały akt wyłączenia z rodu, do którego ona dotąd należała, tak nałożenie czapki oznacza akt przyjęcia do rodu męża [6].

[1] Kolberg, Mazowsze III. str. 201.

[2] Żmigrodzki l. c. str. 109.

[3] Kolberg, Mazowsze III. str. 98 i 99.

[4] Żmigrodzki l. c. str. 111.

[5] Kolberg, Lud XVI. Lubelskie str. 207.

[6] O używaniu u nas kapelusza czy czapki jako symbolu prawnego przy przeniesieniu własności wspomina Hube, Prawo polskie w w. XIII str. 109, powołując się na dokument Jana biskupa krakowskiego z r. 1304, w którym opat szczyrzycki bierze w posiadanie zwrócone mu dobra, przez przyjęcie z rąk biskupa czapki poprzedniego właściciela Wojsława: W. cedens de possessione et resignans eidem abbati... per pileum suum, quem prefatus abbas de manibus nostris recepit in signum possesionis. Por. Kod. dypl. Wiel. nr. 938. 943. 1005. 1023. 1321. i 1786. Kod. dypl. Mał. I. nr. 134, Kod. d. krak. nr. 115. 161 i 181. O symbolu tym zob. Dąbkowski, Litkup str. 43 i 44, tudzież Prawo prywatne polskie II. str. 197. Widocznie symbol ów przy różnych czynnościach prawnych miał różne zastosowanie, ale i z powyższego przykładu wypływa, że oznaczał pewne władztwo, jak w tym wypadku nad ziemią, które na inną osobę przez oddanie symbolu zostało przeniesione. Przy małżeństwie zaś ten symbol nie był oddawany, lecz nakrywano nim osobę żony na znak objęcia nad nią władztwa.

Szczególny zwyczaj istnieje tak u nas, jak i w innych stronach Słowiańszczyzny, że chowa się czapki osób zaproszonych na

A gdyby o analogie chodziło, to je wynaleść nie trudno. Nauka zaznaczyła już, że ślubne obrzędy rzymskie były podobne do obrzędów przy wyzwoleniu, gdy wyzwoleńcowi pan dotychczasowy nakładał na ostrzyżoną głowę, swój kapelusz czy czapkę, pileus, przyjmując go tem samem do wspólności sakralnej[1], coś podobnego istniało także w Niemczech wedle niektórych praw przy małżeństwie, gdzie przez wręczanie miecza lub kapelusza uzmysławiano nabycie mundium[2]. W Polsce widocznie rozwijały się zwyczaje ślubne na tle tych samych dawnych idei aryjskich, lecz zachowały więcej pierwotności. Jak się jednak u nas odbywało osłonięcie panny młodej, czy tak jak w Rzymie, czy inaczej, żadną miarą stwierdzić się nie da tem bardziej, że zwyczaje, odnoszące się do tej osłony mogły za wpływem kościoła z Zachodu do nas się dostać, ów zaś ceremoniał kościelny, dotyczący osłaniania był bardzo bogaty. Zwłaszcza wspomniany już nasz zwyczaj ludowy, że się młodych zrazu razem owija, lecz następnie pan młody się usuwa tak, że tylko kobieta zostaje owiniętą, mógłby przypominać pojawiający się w kościelnych

chrzciny dziecka, tudzież, że w ogóle nie wolno żadnemu z mężczyzn, a zwłaszcza nieżonatym, jawić się w izbie położnicy, gdyż zaraz zabranoby mu czapkę, zob. Bystroń, Słowiańskie obrzędy rodzinne l. c. str. 120. Zapewne pojawienie się w czapce oznaczało jakąś władzę, więc może starano się zapobiec, aby jej nie nałożono cudzemu dziecku.

[1] Samter, Familienfeste der Griechen und Römer, Berlin 1901, str. 44. tłómaczy ów zwyczaj jako rytuał, zastępujący ceremonię osłonięcia. Tego rodzaju tłómaczenie mogłoby i przy objaśnienia ceremoniału małżeńskiego znaleść zastosowanie. Że kapelusz kapłanów przy ofiarach miał się przyczyniać do skupienia uwagi, zob. Ganszyniec, Czynnik racyonalny w wierze i obrzędzie, Lwów 1922, str. 12, odb. z kwartalnika etnogr. Lud Ser. II. T. I.

[2] Reallexicon der germanischen Altertumskunde I. str. 511, § 11. Prawo zwyczajowe z Metz wspomina również o »femme epousée au chapeau«. Grimm l. c. I. str. 209, cf. Weinhold, D. deut. Frauen l. c. I. str. 379 i Schroeder, D. Hochzeitsbräuche der Esten l. c. str. 94.

rytuałach w Hiszpanii i Francyi ceremoniał, jak kapłan osłaniał oboje w ten sposób, że okrywał głowę kobiety, a mężczyźnie zarzucał zasłonę tylko na ramiona[1]. Takie zaś, czy inne osłonięcie wedle pierwotnych aryjskich zwyczajów, z chwilą gdy nasz ceremoniał małżeński zyskiwał coraz więcej treści prawnej, zostało zastąpione symbolem prawnym czapki, wyobrażającym wspólność rodową i objęcie władzy nad kobietą. W tem świetle jedynie można znaleść możliwe rozwiązanie omawianego pytania.

Skreślone tu znaczenie obrzędu osłonięcia, w związku z ceremonią nakładania czapki, mógłby jednak spotkać zarzut, że zupełnie błędnie przenosimy, zaznaczony już wyżej zwyczaj ruski zamiany nakrycia głowy w miejsce wianków, spotykany przy zmówinach, do obrzędu ślubnego i nadajemy mu niewłaściwie inne znaczenie; czyli, że w ceremoniale ślubnym mamy w ogóle do czynienia z jednym obrzędem czapki przy zmówinach, który u ludu przez bliżej nie wyjaśnione kojarzenie pojęć, przeszedł do uroczystości weselnych, i nie przedstawia żadnego szczególnego znaczenia prawnego. Zarzut ten nie dałby się jednak utrzymać, gdyż materyał źródłowy, jakim rozporządzamy wyraźnie odróżnia zamianę nakrycia głowy przy zmówinach, od jednostronnego nakładania czapki na głowę narzeczonej, czy to przez samego narzeczonego, czy przez członków jego rodu, a w obec tego zniewoleni jesteśmy przyjąć dwie odrębne ceremonie z czapką, posiadające odrębne prawne znaczenie. W polskiej symbolice prawnej, podobnie

[1] Manuale Valentinum z r. 1514, Freisen, Das Eheschliessungsrecht l. c. I. str. 114. Pontificale Arelatense z XIII wieku: Tunc velet eos sacerdos ita, virum super scapulas, puellam super caput. Martene, De antiquis ecclesiae ritibus P. II. str. 624 i t. d. Zwykły zaś ceremoniał kościelny w innych terytoryach był zupełnie odmienny, bo polegał na trzymaniu zasłony ponad młodą parą, n. p. w rytuale francuskim klasztoru Lyre z XII wieku czytamy: Post Sanctus prosternant se in orationem, extento pallio super eos, quod teneant quatuor homines ad quatuor cornua, Martene l. c. str. 619,

jak na Zachodzie, okrycie głowy, czapka czy kapelusz różnie były używane. Symbolu tego, jak wiadomo, używano zwłaszcza przy przeniesieniu własności, lecz zastępował go nieraz przy tym akcie symbol płaszcza, a więc okrycia[1]. Nadto, o ile użycie tego symbolu przy zmówinach może mieć ściśle określone znaczenie prawne, to takiego samego znaczenia nie mógłby on posiadać przy ceremonii ślubnej. Przy zmówinach zamiana okrycia głowy, w miejsce zamiany wianków, oznaczała wymianę obustronnych zakładów, a że czapka w naszych ziemiach ruskich jako przedmiot lub symbol zakładu w postępowaniu sądowem często występowała, aż nadto wiele znajdujemy dowodów w aktach sądowych z końca XV i XVI wieku[2]. Takiego zaś znaczenia przy ceremonii ślubnej, żadną miarą posiadać by nie

[1] Kod. dypl. Kat. krak. I. nr. 112. str. 146. r. 1303: in signum vendicionis et tradicionis bonorum predictorum et cessionis... pallium suum tradidit et dedit.

[2] Zwyczaj ów na tem polegał, że w procesie strona, która ofiarowała dowód, stawiała w zakład swą czapkę, czasem wraz z pewną kwotą pieniężną. Przeciwnik, jeżeli ów dowód przyjmował, przystawiał swoją czapkę, a w razie nieprzystawienia jej w sporze upadał. Najstarszy przykład tego zwyczaju znajdujemy w dokumencie księżnej Anny Słuckiej z czasu około r. 1493 (Akty otnosiaszcziesia k itsorii južnoj i zapadnoj Rossii T. I. S. Petersb. 1863 str. 296, nr. 322), bardzo cenne szczegóły podają o nim Akty Metryki litewskiej z lat 1498—1520, Russkaja istoriczeskaja Biblioteka T. XX i XXVII., tudzież akty sądu ziemiańskiego grodzieńskiego z lat 1539 do 1558, Akty izdaw. wilen. archeogr. komm. T. XVII. Zwyczaj ten istniał również w ziemi kijowskiej, nazywano go tu »wydaczka«, o czem wspomina przywilej Zygmunta I. dla ziemi kijowskiej z r. 1507, Władimirskij-Budanow, Christomatia po istorii russkago prawa, 3 wyd. S. Petersb. 1887. T. II. str. 58. Owa nazwa przypomina czeską traditio, vzdáni (Kapras, Das Pfandrecht im altböhmischen Landrechte, Zeitschr. f. vergl. Rechtswissenschaft T. 17 r. 1904 str. 424—433), która była zupełnie podobną instytucyą, chociaż przy tym czeskim zakładzie symbolu czapki nie używano. I w dawnym procesie germańskim zakład przy ofiarowaniu dowodu był praktykowany. Schröder, Lehrbuch l. c. str. 387.

mogła, gdy bowiem następuje oddanie kobiety, nie było już miejsca na zakłady, dlatego też sądzimy, że symbol czapki mógł w obu stadyach prawnych, składających się na zawarcie małżeństwa mieć zastosowanie, ale w jednym i drugiem posiadał odmienne znaczenie, tak jak to się zdarzało zresztą przy innych aktach prawnych, nieposiadających z zawarciem związku małżeńskiego żadnej łączności. Który jednak z owych obrzędów weselnych z czapką był starszym, źródła nie objaśniają, przypuszczamy jednak, że mogły one powstać równocześnie przy wprowadzeniu do sakralnego rytuału pierwotnego, elementów świeckiego prawa. Wówczas symbol czapki, oznaczający przy ślubie wzięcie władzy nad kobietą, mógł zarazem służyć przy zmówinach jako symbol zakładu[1].

Czy ów zwyczaj nakładania czapki przy uroczystościach weselnych był w Polsce powszechnym, dziś już stwierdzić niepodobna. Być może, że istniał on przeważnie wśród plemion polskich, więcej ku wschodowi wysuniętych, podczas gdy u plemion zachodnich utrzymywał się jeszcze ciągle ceremoniał osłonięcia rąbkami[2] i zjednoczył się później z obrzędem oczepin, ale w tym względzie z powodu braku materyału źródłowego, możemy się obracać tylko w kole przypuszczeń mniej lub więcej prawdopodobnych.

[1] Możnaby wprawdzie przypuszczać, że nakładanie czapki przy zmówinach posiadało takie samo znaczenie, jak przy zdawinach, j. t. że zaznaczano niem symbolicznie objęcie władzy nad narzeczoną, jak w świecie germańskiem Scheintrauung przy Verlobung, do przyjęcia jednak takiego wniosku nie znajdujemy dostatecznego oparcia w materyale źródłowym, którym rozporządzamy.

[2] Że owe rąbki były właśnie używaną przy ślubie osłoną, mógłby świadczyć przytoczony wyżej wyjątek z piosnki weselnej »przykryła się Marysia rąbkami« Wójcicki, Pieśni ludu II. str. 77. Strój ów zaś nadawał się na taką osłonę, skoro rąbki te mogły być jedwabne długości na ½ łokcie, Zapiska warecka z r. 1468 Arch. Kom. prawn. VIII. str. 55. nr. 92.

Pozostawałoby jednak jeszcze do wyjaśnienia znaczenie obrzędu oczepin i jego stosunku do obrzędu czapki, względnie do osłonięcia. Wyobrażamy sobie całą ewolucyę tego ceremoniału w sposób następujący. Ceremonia osłonięcia nowopoślubionej, dokonywana pierwotnie prawdopodobnie przez głowę rodu, a dopiero później przez męża, oznaczała wprowadzenie do udziału w sprawowaniu ofiar[1] u ołtarza domowego, do czego dziewczęta jeszcze dopuszczanemi nie były. To stanowisko mężatki wskutek ceremonii osłonięcia uwydatniało się zapewne w jej stroju, w stale odtąd noszonem okryciu głowy, i w ten sposób mogło łatwo przyjść do zlania się obu tych obrzędów osłonięcia i oczepin. Gdy jednak z czasem obok zagadnień sakralnych, powstawały również coraz donioślejsze zagadnienia prawne na temat wyłączenia kobiety z jednego rodu, przyjęcia jej do drugiego rodu i poddania pod nową władzę, wówczas formalistyka i symbolika pierwotnego prawa, zastosowała dawny symbol postrzyżyn w znaczeniu aktu wyłączenia z jednego rodu, a osłonięcie jako akt przyjęcia do rodu męża, gdy zaś symbol osłonięcia zjednoczył się z oczepinami, wprowadziła nadto nowy symbol czapki, przynajmniej w niektórych ziemiach Polski, jako oznakę przyjęcia do nowego rodu i poddania pod jego władzę, względnie pod władzę męża. Zachowało się jednak nadal pojęcie odmiennego stroju głowy mężatki, powstałego z dawnego osłonięcia i utrzymało się obok obrzędu czapki, znajdując swój wyraz w ceremonii oczepin. Dla tego to w wyżej przytoczonych przykładach ze zwyczajów ludowych, kobieta oczepiona zrzuca czapkę męża, albo nosi

[1] Rytuał rzymski wymagał przy każdej ofierze okrycia głowy. Samter, Familienfeste l. c. str. 36., tamże wyjaśnienie pochodzenia owego rzymskiego zwyczaju. Rytuał osłonięcia mógł również dobrze istnieć także wówczas, gdy sposobem zawarcia związku małżeńskiego było porwanie, gdyż i w tym wypadku chodziło o wprowadzenie kapłanki kultu domowego.

ją tylko do oczepin, kiedy już rola symbolu czapki się kończyła. Kobieta weszła już do nowego rodu i została poddaną nowej władzy, a potem wszystkiem w naturalnej konsekwencyi następuje przybranie stroju mężatki [1].

11. Kołacz, ofiary.

Jeden z poetów naszych, należący jeszcze właściwie do XVI wieku Szymonowicz, poświęcił swą sielankę XII uroczystości weselnej i nadał jej tytuł Kołacze, co najlepiej świadczy, że przedmiot przezeń opiewany, wiązał się w jego umyśle, z najważniejszą chwilą wesela:

Kołacze grunt wszystkiemu, a może rzec śmiele,
Bez kołaczy jakoby nie było wesele,
Laską w próg uderzono, już kołacze dają,
A przed kołaczmi panie nadobne śpiewają
I taniec prędki wiodą i klaszczą rękami.

Kołacze weselne zajmowały też żywo literaturę ludoznawczą tak, że jesteśmy bardzo dokładnie poinformowani, kto, gdzie, kiedy i jak je piecze i zdobi, kiedy i jak się je kraje, rozdziela i spożywa, podnoszono także rytualny charakter tego pieczywa weselnego, lecz mało zajmowano się jego znaczeniem prawnem, może dla tego, że w ogóle możnaby powątpiewać, czy ono podobne znaczenie posiadało. A jednak nie możemy tego zagadnienia pominąć, gdyż mu znaczną przypisujemy wagę.

Pieczywo, to w całej Słowiańszczyźnie wszędzie rozpowszechnione, nosi w językach słowiańskich różne nazwy, częściowo o pochodzeniu etymologicznie niezupełnie wyjaśnionem. U nas przyjętą jest nazwa kołacz, a w ziemiach więcej ku wschodowi wysuniętych, na Mazowszu i w Lu-

[1] Przy oczepinach u nas, spotyka się także wyjątkowo zwyczaj, Żmigrodzki l. c. str. 109 i 112, Kolberg, Mazowsze III. str. 251, że na kolanach panny młodej kładą małe dziecko. Nie posiadał on żadnego prawnego znaczenia, lecz zaznaczał tylko przyszłe cele małżeństwa. Zob. także Niederle l. c. I. 1. str. 80.

belskiem, nazwa podobna jak na Rusi używana, spotykana już w źródłach wieku XII: korowaj lub korowal. Sposób przyrządzania i pieczenia kołaczy weselnych, ujęty jest w mnóstwo drobiazgowych przepisów i otoczony mnóstwem zabobonów i przesądów[1], tak że nawet zauważono, że to »weselne pieczywo jest jedną tajemnicą, jednym wielkim symbolem«, z którym łączą się wróżby. Rytualne znaczenie tego pieczywa nie podlega najmniejszej wątpliwości. Wedle wszelkiego prawdopodobieństwa, jest ono rodzajem chleba ofiarnego o charakterze podobnym, jak owe chleby czy placki ogromne wysokości człowieka, jakie bałtyccy Słowianie ofiarowywali bogu Świętowitowi[2], źródła zaś ruskie wyraźnie podają, że korowaje ofiarowywano bogom i Rożenicom[3]. Nadto widoczny jest związek korowaja z innemi ofiarami, a zwłaszcza z ofiarami ptaków domowych i ze sera. Wśród Słowian dość powszechne były ofiary z kogutów, składane także przy ślubach i prawdopodobnie przy tej sposobności z wnętrzności zabitych ptaków wróżono. Bardzo charakterystycznym w tym względzie jest zwyczaj czeski, polegający na tem, że starosta weselny (staroswat, plampacz), odcina w czasie oczepin głowę czarnemu kogutowi mówiąc, że krwią jego zawarty związek zatwierdza[4]. I u nas na Mazowszu przypomina związek

[1] Gloger l. c. str. 136—155, Żmigrodzki l. c. str. 37—49.

[2] Saxo Grammaticus, Gesta Danorum ed. Holder l. c. str. 565 i 566. placenta quoque mulso confecta, rotunde forme, grandi-tatis vero tante, ut pene hominis staturam equaret, sacrificio admovebantur.

[3] Niederle l. c. I. 1. str. 91. uw. 8 i II. 1. str. 184. cf. Ustaw białoczeskij c. 127 Aszcze kto krestit 2-ju trapezu rodu i rozenicam treparem swiatyja Bogorodica i to jast i piet, da budet prokljat. Golubińskij, Istoria l. c. I. str. 521.

[4] Beiträge zur Geschichte Böhmens Abt. II. B. 2. Grohmann, Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen und Mähren, Prag 1864, str. 122—127, Hochzeitsgebräuche aus Nordböhmen str. 122 i 123, Das Hahnköpfen bei der böhmischen Hochzeit.

chleba ofiarnego z ptakiem ofiarnym fakt ustawiania korowoja na nóżkach kogucich[1]. Ser wraz z chlebem odgrywa także na weselu donioślejszą rolę, głównie na Mazowszu i w Lubelskiem[2], w tych właśnie ziemiach, gdzie się stosunkowo najwięcej zachowało starodawnego obyczaju, źródła zaś ruskie z XII wieku przekazały nam wiadomość o ofiarowywaniu chleba, sera i miodu bogu Rodowi i Rożenicy[3]. Te zaś bóstwa Rod i Rożenice były bóstwami, opiekującemi się łącznie i zawarciem małżeństwa i porodem dzieci, co się logicznie celami małżeństwa tłó-

[1] Żmigrodzki l. c. str. 40 Kolberg, Mazowsze V. str. 443. Zwyczaj ten zachowywał się we wsi Gielczynie nad Narwią. O szczególnym sposobie zabijania koguta przez pieczenie żywcem przy weselach na Podlasiu opowiada Düringsfeld-Reinsberg, Hochzeitsbuch l. c. str. 41. Że kogut u Słowian był znany od najdawniejszych czasów stwierdza Krek, Einleitung in die slavische Literaturgeschichte 2 w. l. c. str. 216. O ofiarach z ptaków na Rusi wspomina cesarz Konstanty Porfirogeneta w połowie wieku X (Mon. Pol. hist. I. str. 18, cf. Zmigrodzki l. c. str. 85. Gloger l. c. str. 314), a niemal współczesny pisarz arabski Ibn Fadlan podaje, że przy obrzędach pogrzebowych na Rusi, zarzynano koguta i kurę (Harkawi, Skazania muzułmańskich pisatelej o Słowianach i Russkich, l. c. str. 98), przy obrzędach weselnych zaś, wszędzie u Słowian powtarza się zabijanie koguta, tak u Mało i Wielkorusinów, u Słowian w granicach dawnych Węgier mieszkających, u Serbo-Chorwatów i Bułgarów (Niederle l. c. I. 1. str. 84. uw. 3). U pogańskich Prusaków wróżono z piwa i z kur. Jacobson, Geschichte der Quellen d. kath. Kirchenrechts d. Provinzen Preussen und Posen l. c. Dodatek, str. 128. Michał biskup sambijski (1425—1441) w swych Articuli per Prutenos tenendi postanowił: Item omnino prohibeatur eis ne cantaciones vel divinaciones in cerevisia vel pullis... exerceant.

[2] Kolberg, Lud XVI. str. 219, różdżkę weselną obnoszą z chlebem i serem trzykrotnie około stołu, Mazowsze III. str. 144 i 150. cf. Żmigrodzki l. c. str. 57 i 79. W Siewierskiem zob. Federowski, Lud okolic Żarek, Siewierza i Pilicy l. c. str. 64.

[3] Woprosy Kirika c. 33. Aże se rodu i rożjenicie krajut chlieby i siry i med? Boronjasze welmi: niegdie, recze, molwit: gore pjuszczim rożjęnicie! Russka istor. bibl. VI. 2 wyd. str. 31.

maczy. Miód wreszcie, tak jak piwo, zaprawiano chmielem, a było to również święte ziele o tajemniczych własnościach, na weselach nie tylko używane, ale i opiewane [1]. Jak przy ślubie naszego księcia Aleksandra Jagiellończyka z moskiewską księżniczką Heleną, dwie damy jej dworu przed ceremonią ślubu kościelnego rozplotły jej warkocz, a kładąc stroik na głowę i pokrywając ją zasłoną posypały chmielem [2], tak i dziś na wsi swacha przy oczepinach podkłada młodej na głowie poświęcane ziele [3]. Piosnki o chmielu, te same wszędzie, śpiewa lud na weselach w całej Polsce [4], muzyka gra chmiela, bo taniec przy niej także chmielem nazywają [5]. W Lubelskiem, gdy młoda para idzie na ślub do kościoła, matka młodej kropi wszystkich gałązkami chmielu [6].

Wniesienie kołaczy lub korowajów, oznacza chwilę oczepin [7], po których następuje krajanie i rozdzielenie pieczywa. Funkcye te należą zwykle do starosty czy dziewosłęba, lub starszego drużby. Cała ceremonia odbywa się bardzo uroczyście, a pierwsze kawałki z reguły dają się młodej parze [8]. Na Mazowszu ta pierwsza krajanka chleba

[1] Majewski. Roślina i wyraz chmiel, ich pochodzenie i przedhistoryczne znaczenie, Warszawa 1893. Być może, że niegdyś, nie znając procesu wytwarzania się alkoholu, przypisywano działalności chmielu upajające skutki. O pieśni o chmielu zob. także Bystroń, Polska pieśń ludowa, str. 50. Możliwem jest także, że u nas podobnie jak u Prusaków, służyło piwo zaprawione chmielem do odbywania wróżb.

[2] Daniłowicz, Skarbiec dyplomatów l. c. nr. 2 pod r. 1495.

[3] Wisła VIII. str. 708.

[4] Oj chmielu, chmielu, ty bujne (lub drobne) ziele
Nie będzie przez cie żadne wesele,

Kolberg, Lud I. Sandomierskie str. 67. III. Kujawy str. 275, IX. Poznańskie str. 216, XX. Radomskie str. 179. XXIII. Kaliskie str. 158 itd.

[5] Ib. IX. str. 223.

[6] Ib. XVI. str. 228.

[7] Żmigrodzki l. c. str. 105.

[8] Gloger l. c. str. 333. Żmigrodzki l. c. str. 112.

weselnego z serem dana młodym, nazywa się stuliny[1]. Ceremonii towarzyszą stosowne pieśni, o czem zresztą i Szymonowicz w swej sielance wspomina, dodając, że śpiewające panie prędki taniec wiodą i klaszczą rękami. Każdy z gości weselnych musi być obdzielony, a na ostatku biorą rodzice młodej.

Przy tym całym tradycyjnym rytuale mamy widocznie do czynienia z pewną grupą czynności ofiarnych, właściwych ceremonij zawarcia małżeństwa, w skład których w pierwszym rzędzie wchodziło ciasto czy pieczywo weselne, w drugim rzędzie ser i chmiel, czy to w postaci owocu ziela, czy jako zaprawa napojów weselnych, wreszcie kogut czy kura.

U nas na pierwszy plań wysuwa się tylko kołacz czyli chleb weselny, inne przedmioty ofiary straciły dawniejsze znaczenie, na Rusi jednakże ser odgrywał, jak się zdaje, najważniejszą rolę. Wnosić to należy z ustawy przypisywanej W. Ks. Jarosławowi, wprawdzie nieautentycznej, ale co do swej treści pochodzącej z czasów bliskich, może nawet XI wieku, gdzie postanowiono karę na wypadek nieprawnego zawarcia związku, gdy: pro diewku syr krajan budet[2]. Owo krajanie sera posiadało więc prawdopodobnie

[1] Kolberg, Mazowsze III. str. 150,

[2] Postanowienie to c. 35 w całości brzmi: Aszcze kto imet krasty swadebnoe i sgowornoe wse mitropolitu. A oże pro diewku (syr) krajan budet, za syr griwnu, a za sram jej 3 griwny a czto poteriano, to jej zapłatiti a mitropolitu 6 griwien a kniaź kaznit. W redakcyi perejasławskiej; aszcze za dziewku syr krajan budet a ne tak sczyniat, za syr griwna 1 czto isteriali to zapłatiat a swiatitelju 6 griwen a kniaz kaznit. Gołubińskij, Istorja russkoj cerkwi I. 1. 2 wyd. str. 635. Ustęp ten dość niejasny, tłómaczymy, że chodzi tu o nieprawnie zawarte małżeństwa, zwłaszcza drogą porwania. Tłómaczenie Gołubińskiego l. c. uw. 5 i Götza. Kirchen- und Kulturgesch. Denkmäler Altrussland l. c. str. 43 i 44, że ustęp ten odnosi się do zerwania zmówin (Ehepakt, sgowory, smilnoe zastawanie) nie znajduje uzasadnienia w brzmieniu napisu tego roz-

nietylko rytualne, ale i prawne znaczenie, było bowiem formalnością, oznaczającą dokonanie zawarcia małżeństwa. Tak samo zapewne było i u nas, gdzie wedle przepisów sakralnych rozdział chleba ofiarnego, kończył przepisany rytuałem ceremoniał zawarcia małżeństwa i stanowił o przyjściu do skutku ważnego małżeństwa.

Na Zachodzie, jak we Włoszech, gdzie istniał zwyczaj, że nowożeńcy jedli i pili razem, porównywano go z rzymską confarreatio[1], porównanie takie wyrażono także i w odniesieniu do słowiańskiego korowaja[2], a przyznać trzeba, że te porównania są rzeczywiście trafne i że zwłaszcza, o ile o korowaj czy kołacz chodzi, musimy zupełnie podobne wyrazić zapatrywanie. Rzymska confarreatio była niewątpliwie najdawniejszą, rytualną formą zawarcia małżeństwa w Rzymie, określoną ścisłymi przepisami prawa

---

działu: A se o kradbach raznolicznych. Nie wykluczonemby było jednak przypuszczenie, że postanowienie owo ma na celu przedsięwzięcie środków represyjnych przeciw małżeństwom zawartem we formie pogańskiej, gdzie w ofiarach były wzywane bóstwa Rod i Rożenice. W najdawniejszych ruskich postanowieniach pokutnych bowiem ciągle przeciwko czci tych bóstw występowano, jak w wyżej powołanem przepisie w zapytaniach Kiryka z pierwszej połowy XII wieku, lub w zestawieniu grzechów w Czet Minej c. 10, albo w Zapowiedzi swiatych otec ko ispowiedajuszczemsia c. 127 zob. Smirnow, Materiały dlia istorii drewnej russkoj pokajannoj discipliny. Cztenia w imper. Obszczestwie istorii i drewnostej ross. pri moskowskom uniwersitetie T. 242. str. 10, 46 i 126.

[1] Brandileone, Saggi l. c. str. 497 uw.; nel 1370 nella chiesa di Caleppio usavasi ancora confermare la promessa di matrimonio col mangiare e bere insieme i due coniugandi in modo affatto simile alla confarreazione romana. O samym tym zwyczaju, rozpowszechnionym na Zachodzie zob. także Chénon l. c. str. 647 i n., a o rytuale blogosławienia chleba i wina dla nowożeńców Franz, Die kirchlichen Benedictionen, l. c. I. str. 281 i nast.

[2] Władimirskij-Budanow, Obzor istorii russkago prawa, 6 wyd. l. c. str. 414. Autor ten widzi nadto podobieństwo zwyczajów rzymskich ze słowiańskimi, w ceremonii sadzania na posagu, czy posadzie na skórze zwierzęcia ofiarnego.

sakralnego. Szczegółów całego ceremoniału dokładnie nie znamy, ale tyle da się bezwarunkowo stwierdzić, że głównym momentem w nim było ofiarowanie Jowiszowi obok innych ofiar, »farreum libum« (panis farrreus), pieczywa weselnego. Że do tego momentu przywiązywano wagę wielką, świadczy fakt, że wedle tego uroczystego aktu, cała ta forma zawarcia małżeństwa została nazwaną. Dopełnienia tej nakazanej formalności wymagał nie tylko obyczaj społeczny, lub sumienie religijne, ale było ono koniecznem dla zaistnienia prawnego i ważnego małżeństwa[1]. Z nią zaś łączyło się przejście żony do kultu rodzinnego (sacra) męża[2].

Opierając się na tej analogii, możemy też z wszelkiem prawdopodobieństwem wnosić, że i u nas kołacz lub korowaj, podobne niegdyś, jak ów rzymski panis farreus, posiadał znaczenie, i że jego ofiara i rozdzielenie podobne wywierało skutki prawne, przez nasze dawne prawo sakralne ustalone. I w Rzymie wraz z ofiarowaniem tego pieczywa dopełniano jeszcze innych, nieznanych bliżej ceremonii czy ofiar (conplura praeterea huius iuris ordinandi gratia aguntur et fiunt) i wypowiadano przy tem pewne uroczyste słowa, których treści nam źródła nie przekazały, nad całą jednak ceremonią górowała ofiara pieczywa weselnego i nadawała tej ceremonii charakterystyczne znamię. Że tak było i u nas, również przypuścić należy na podstawie tego co wyżej skreśliliśmy, mówiąc o ofiarach z sera i chmielu.

Nadto na jeden jeszcze szczegół chcemy zwrócić uwagę. Pewien pisarz rzymski podaje, że przez confarreatio przychodzi małżeństwo do skutku, gdy młodych łączą najwyżsi kapłani Pontifex Maximus i Flamen Dialis per

[1] Karlowa, Röm. Rechtsgeschichte l. c. II. srt. 154. O znaczeniu ofiary w świecie klasycznym, zob. także Rossbach, Römische Hochzeits und Ehedenkmäler l. c. str. 37.

[2] Wissowa, Religion und Kultus der Römer 2 w. München 1912, str. 401.

fruges et molam salsam [1]. Przez owo wyrażenie »per fruges« należy niewątpliwie rozumieć pieczywo weselne tak, jak znowu mola salsa oznacza ziarno odpowiednio przyrządzone, którem posypywano zwierzę do ofiary przeznaczone. W Grecyi także nasypywano jęczmień na głowę zwierzęcia ofiarnego, a może z tymi dawnymi praaryjskimi zwyczajami rytualnymi, pozostawał w pewnym związku obyczaj słowiański posypywania chmielu na głowę panny młodej, poświadczony w XV wieku przy ślubie Aleksandra Jagiellończyka [2]. I panna młoda idąc do ślubu złożyć miała za siebie naprzód ofiarę bogom swego dotychczasowego ogniska domowego, co dokonywała przez zastępcze ucięcie warkoczy, więc i ją może przed tą ofiarą, t. j. przed postrzyżynami, posypywano podobnie jak zwierzęta na ofiarę przeznaczone.

Czy pomiędzy tym zwyczajem a posypywaniem, a raczej obrzucaniem nowożeńców ziarnem i innymi płodami roślinnymi zachodzi jaka łączność, nie chcemy rozstrzygać. Taki zwyczaj w Słowiańszczyźnie całej rozpowszechniony [3], był znany i u nas, gdzie młodą parę obsypują owsem, lub żytem, chmielem i solą [4]. Widziano w tym zwyczaju wróżbę szczęśliwego powodzenia i płodności, lecz bardziej prawdopodobnem wydaje się nam zdanie, że jest to ofiara dla nieobecnych zmarłych, pozostająca w związku z kultem przodków, lub dla bóstw podziemnych, aby nie szkodziły

[1] Servius ad Vergilii Georgica I. 31.

[2] I w staroindyjskim rytuale weselnym istnieją analogiczne zwyczaje tak co do posypywania ziarnem, jak i spożywania pieczywa weselnego, Winternitz, Das altindische Hochzeitsrituell l. c. str. 78 i 80.

[3] Niederle l. c. 1. str. 79.

[4] Żmigrodzki l. c. str. 56 i 70. Kolberg, Lud XVIII. Kieleckie, str. 68, Lud XIV. str. 380, także Majewski, Roślina i wyraz chmiel l. c. str. 22. Wisła XVII. str. 304 zob. także Szyszkowski, Pierwiastek ludowy w poezyi polskiej XV i XVI w. Lud XX. str. 96.

młodej parze[1]. Doszukiwanie się jednak w tych zwyczajach jakiejś treści prawnej, byłoby jak sądzimy, zupełnie bezcelowe.

12. Uderzenie.

Oryginalny a dość brutalny zwyczaj, że pan młody najczęściej w powrocie z kościoła od ślubu uderza żonę batem, spotykamy w różnych stronach Polski, w Sandomierskiem, na Kujawach i w Poznańskiem[2]. W Gnieźnieńskiem znowu własny ojciec uderza młodą w twarz rzekomo, aby o sobie nie myślała i wyzbyła się egoizmu[3], najbardziej jednak owo uderzanie batem jest rozpowszechnione na Rusi, tak, że je tamtejsza literatura nawet za ceremonię rytualną poczytuje[4]. Usiłowano też tłómaczyć ją już to jako oznakę poddania żony władzy męża, już to wywodzono nawet jej początek z Lupercaliów rzymkich[5] albo podnoszono, że chodzi o wrażenie w pamięć młodej i świadków weselnych chwili ślubu, lecz o ile nie mamy tu do czynienia z rodzajem karesów wiejskich, bardzo prawdopodobnem byłoby, że zwyczaj ten powstał już w czasach przed chrześciańskich dla zaznaczenia, że mąż poślu-

[1] Samter, Familienfeste l. c. str. 1—14, gdzie również odmienne zdania są krytycznie omówione. Zwyczaj istniejący w Słowiańszczyźnie rozrzucania garści zboża przy wkładaniu dziecka po raz pierwszy do kolebki, który omawia Bystroń, Słowiańskie obrzędy rodzinne l. c. str. 139, dałby się także powiązać z tłómaczeniem w tekście przytoczonem.

[2] Kolberg, Lud III. str. 267, X. str. 118 cf. Żmigrodzki l. c. str. 77.

[3] Ibid. XI. str. 205.

[4] Volkow, Rites et usages, L'Antropologie II. str. 563 i 564. Les coups rituels de fouet. Tamże różne sposoby wytłómaczenia tego rzekomego rytuału. Bystroń, Słowiańskie obrzędy rodzinne l. c. str. 104 i n., omawiając zwyczaj uderzania dziecka po powrocie z chrztu sądzi, że jest on albo zwyczajem recepcyjnym, przyczem bicie oznacza symbolicznie władzę ojcowską nad dzieckiem, albo bicie prętem ma na celu spowodowanie dobrego wzrostu.

[5] Sumcow, O swadebnych obrjadach l. c. str. 94.

bie, kiedy żona została mu oddaną, nabył prawo karania jej, co kościół również uznawał[1]. Co do naszych ziem zauważyć jeszcze należy, że czasem biją oboje młodych[2], albo że jak wyżej wspomnieliśmy, nie mąż żonę, ale ona jego uderza gałęzią[3], tudzież, że istniał zwyczaj poszturkiwania po ślubie w kościele pana młodego przez gości weselnych, przeciw czemu aż synod włocławski z r. 1568 występować musiał[4]. Wszystko to nie daje żadnej pewniejszej podstawy do oparcia jakichkolwiek wniosków w kierunku znaczenia prawnego tego zwyczaju, jako formalności aktu zawarcia małżeństwa, czego on zapewne wcale nigdy nie posiadał.

13. Obrzęd oczyszczenia.

Wśród najrozmaitszych ceremonii przy zawarciu małżeństwa u szczepu aryjskiego spotykamy i takie, któreby można nazwać obrzędem oczyszczenia już to wodą, już to ogniem, a pewne ślady ich znaleść można i u nas. Do nich należy kropienie lub opryskiwanie młodych wodą[5], albo podawanie im wody do umycia po nocy ślubnej, przyczem oboje młodzi chlupią tą wodą w oczy podającego[6]. Metropolita kijowski Cyryl II zabronił na synodzie włodzimierskim z r. 1274 zwyczaju, praktykowanego w Nowogrodzie, prowadzenia nowopoślubionej do rzeki, uchwała synodalna jednak nie podaje bliższych szczegółów, dotyczących tego obrzędu[7].

---

[1] Niederle l. c. I. 1 str. 87, przypuszcza tu wpływy ludów turko-tatarskich, które na Ruś oddziaływały.

[2] Żmigrodzki l. c. str. 79.

[3] Żmigrodzki l. c. str. 56.

[4] Statuta synodalia dioecesis Vladislaviensis et Pomeraniae ed. Chodyński str. 65 zob. wyżej str. 71 uw. 1.

[5] Żmigrodzki l. c. str. 79.

[6] Ibid. str. 118.

[7] c. 7. I se słyszachom; w predjeljech nowgorodskych newiesty wodjat k wodje. I nynje ne welim tomu tako byti, aszcze li,

Jako obrzęd oczyszczenia ogniem możnaby poczytywać i u nas notowane zwyczaje rozpalania ognia ze słomy i chrustu, przez który wracająca z kościoła ze ślubu drużyna weselna skacze [1]. Może w jakimś związku z obrzędem ognia pozostaje także zwyczaj zapalania świeczek na różdżce weselnej [2], o ile nie należałoby go tłómaczyć analogią rzymską zapalania pochodni weselnej, uplecionej z cierni, co się w jakiś bliżej nieznany sposób na symbol różdżki przeniosło. Lecz we wszystkich tych zwyczajach nie umiemy się dopatrzyć momentu prawnego, więc się niemi szerzej zajmować nie będziemy.

Zauważyć przytem musimy, że nie znaleźliśmy u nas zwyczaju rzymskiego przyjmowania młodej żony u wstępu do domu męża wodą i ogniem, oznaczającego jej wejście do kultu domowego. Istniejące zaś u nas ceremonie, jakieby podobne znaczenie posiadały, należą raczej do innego obrzędu, do omówienia którego właśnie zmierzamy.

14. Obrzęd ogniska.

Literatura nasza posiada także bardzo poważne studyum porównawcze z dziedziny ludoznawstwa o ognisku i jego znaczeniu [3]. Zwróconą jest tam również uwaga na społeczny kult ogniska i jego prawne następstwa, jak legitymacyę na współogniskowca i przysposobienie na współogniskowca. Społeczna funkcya ogniska polega na tem, iż ognisko staje się środowiskiem społecznem, »ogniskując otaczające je jednostki w solidarną grupę współogniskowców« i wytwarza wspólnotę ogniskową. Z nią, względ-

proklinati poweljewaem. Pamiatniki drewne russkago kanoniczeskago prawa, Rus. istor. Bibl. VI. 2 wyd. str. 99. Możliwe, że był to zwydzaj podobny do zwyczaju u Mordwinów opowiedzianego przez Schroedera, d. Hochzeitsgebräuche der Esten l. c. str. 136.

[1] Żmigrodzki l. c. str. 76.

[2] Ibid. str. 118.

[3] Ciszewski, Ognisko, Kraków 1913.

dnie z ogniskiem domowem męża, zespala się nowopoślubioną żonę »drogą adopcyi«, po odłączeniu jej od ogniska rodzicielskiego, a zespolenie to uwydatniają różne symboliczne czynności, dokonywane około ogniska lub stołu, zastępującego ognisko przy wprowadzeniu nowopoślubionej do domu męża.

Trafne na ogół te myśli i spostrzeżenia znajdują również potwierdzenie i w naszym materyale etnologicznym, gdzie znaleść można różne przykłady pożegnania panny młodej z dawnem swojem ogniskiem rodzinnem, tudzież zajęcie miejsca przy ognisku w domu męża. O pokłonach młodej przed stołem wspominaliśmy już wyżej, tak samo strony podają sobie ręce na stole, lub ponad stołem, jakgdyby ponad ołtarzem domowym [1], a pożegnanie odbywa się zwyczajnie przez obchodzenie stołu do koła przed ślubem [2]. a nawet czasem przy zaręczynach [3]. Bywa i tak, że młoda przed opuszczeniem domu rodzicielskiego opiera głowę o piec i nie daje się wyprowadzić z domu [4]. A wchodząc do domu męża nie patrzy gdzieindziej, lecz zagląda naprzód do pieca [5], w innych okolicach znowu pan młody otwierając wrota, bierze żonę za rękę i prowadzi do izby za piec »żeby się pieca trzymała« [6], wreszcie jak na Mazowszu panna młoda po przenosinach chucha w komin w domu męża [7]. Nie bez znaczenia jest również zwyczaj, że obchodzenie stołu odbywa się »po słonku«, w kierunku

[1] Żmigrodzki l. c. str. 55 i Kolberg, Mazowsze III. str. 171 i 179.

[2] Żmigrodzki l. c. str. 65, 66 i 67; Gloger l. c. str. 245. O zwyczajach u ludów innnych przy ceremonii opuszczenia ogniska domowego, zob. także Samter, Familienfeste l. c. str. 91 i nast.

[3] Żmigrodzki l. c. str. 33.

[4] Ibid. str. 69.

[5] Ibid. str. 122.

[6] Matyas, Wesele stalowskie, Wisła IX. str. 244.

[7] Kolberg. Mazowsze I. str. 288.

pozornego ruchu słońca, a wiadomo[1], że słońce w naszym kulcie pogańskim musiało zajmować niepoślednie miejsce, skoro w aktach sądowych mazowieckich istniały jeszcze w wieku XV ślady przysięgi na słońce[2].

Zwyczajom tym jednak nie możemy przypisywać prawnego znaczenia, gdyż o przyjęciu do ogniska domowego męża rozstrzygały inne, jak już je wskazaliśmy, ceremonie i formalności prawne, te zaś zwyczaje były tylko ich następstwem, a o ile się odbywały w domu męża, stwierdzały objęcie przez żonę właściwego miejsca u jego rodzinnego ogniska. Były niejako wprowadzeniem jej w należne jej prawa i płynące stąd obowiązki. Lecz być może, że niegdyś rytualne ich znaczenie mogło być znaczniejsze, i że jako dopełnienie ceremonii odbytych w domu rodzicielskim, tworzyły z niemi razem konieczną formę zawarcia małżeństwa, zanim rozwijające się dalej prawo sakralne wynalazło inne symboliczne czynności, które dostateczny dawały wyraz poszczególnym momentom, składającym się na akt zawarcia małżeństwa[3]. Samo zaś przyprowadzenie

[1] Żmigrodzki l. c. str. 66 i 67. Wisła VII. Bogdanowiczówna, Wesele wiejskie str. 695 i 697. W dawnych Indyach szło się w stronę prawą naokoło ogniska.

[2] Semkowicz Wł., Przysięga na słońce, Kraków 1916, Odb. z Księgi pam. ku czci B. Orzechowicza. Ścisłą zawisłość pomiędzy słowiańskim ceremoniałem małżeńskim a kultem słońca akcentuje zwłaszcza Sumcow, Religiozno miticzeskoe znaczenie małoruskoj swadby l. c. str. 9 i n. posuwa się jednak w wywodach swych, jak sądzimy za daleko. Mity słoneczne jako ośrodek kultu, zdają się być właściwością ustroju patryarchalnego, zob. Kultur d. Gegenwart, Anthropologie, l. c. str. 558.

[3] W staroindyjskiem prawie odgrywało w ceremoniale małżeńskim, obok ujęcia za rękę i stąpienia na kamień, bardzo ważną rolę złożenie ofiar i trzechkrotne obchodzenie ogniska. Dlatego przy uprowadzeniu dziewczyny starano się jak najprędzej uchwycić sposobność, aby rozniecić ogień, złożyć ofiarę i obejść go trzechkrotnie z uprowadzoną. Wówczas można się było wobec jej rodziców za-

kobiety do ogniska domowego nie mogło nigdy chyba wystarczać, aby ona tem samem, bez dopełnienia innych formalności rytualnych i prawnych, stała się żoną tego, co ją do siebie przyprowadził, gdyż nawet wprowadzenie niewolnika do domu odbywało się przy pewnych rytualnych obrzędach.

W związku z ocenieniem znaczenia ogniska w formie zawarcia małżeństwa, poruszyć jednak jeszcze musimy pewne charakterystyczne rysy obyczajowe, często bardzo w zwyczajach ludowych obserwowane. Oto pożegnanie młodej z domem rodzicielskim i ze swem dotychczasowem ogniskiem rodzinnem nie obywa się bez pewnych dramatycznych epizodów. Panna młoda nietylko płacze, ale broni się przed wyprowadzeniem z domu tak, że trzeba ją siłą odrywać lub wynosić. I u nas takie same zwyczaje się spotyka, zdarza się nawet wyrębywanie drzwi przy tej sposobności[1]. Wszystko to tłómaczono po większej części jako przeżytek małżeństwa zawieranego przez porwanie, gdzie kobietę siłą unoszono. Niebrak jednak i innego tłómaczenia, opierającego się na tle kultu ogniska domowego, i ten sposób wyjaśnienia rzeczy wydaje się trafniejszym. Zauważono bowiem, że ceremonia odrywania panny młodej dałaby się rozumieć, jako ceremonia odrywania od przodków, od ducha opiekuńczego domu i od rodziny[2], aby zaznaczyć, że ona nie porzuca wszystkiego lekkiem sercem i aby nie ściągnąć zemsty bóstw domowych. Wprawdzie ofiara z włosów przy postrzyżynach miała na celu przebłaganie bóstwa, ale w umysłach ludzi pierwotnych ta ofiara zastępcza mogła się wydawać jesz-

słonić tem, że ślub, w obliczu ognia zawarty, nie może już być unieważniony. Winternitz, D. altindische Hochzeitsrituell l. c. str. 60 i 61.

[1] Karczmarczyk, Wesele w Przyborowie, Lud XIV. str. 256.

[2] Ciszewski, Ognisko l. c. str. 126 i n., zob. także H. Biegeleisen, Studya nad pieśniami i obrzędami weselnemi Wisła VII. str. 325—335 i 494—517.

cze niewystarczającą, więc trzeba ją było wzmocnić przez obrzęd gwałtownego uprowadzenia, aby odwrócić od zaślubionej grożące jej złe następstwa, jakie mogła spowodować zemsta obrażonego bóstwa za porzucenie jego ołtarzy. Tego rodzaju sposób widzenia rzeczy mógłby popierać ten jeszcze wzgląd, że owo odrywanie kobiety od domu rodzicielskiego następuje po dokonaniu już ceremonii zaślubienia a więc, kiedy ona była już prawnie zaślubioną, podczas gdy przy małżeństwie przez porwanie, gwałt poprzedzał dopełnienie czynności rytualnych, których pomimo porwania z pewnością nie pomijano ze względów religijnych, aby uprowadzonej nadać charakter żony, któraby dopełniała prawnie obowiązki kultem domowym wskazane, i na której opierałaby się kontynuacya rodu.

Prawda, że obracamy się tu po większej części w obrębie przypuszczeń, ale dotychczasowe dogmatyzowanie małżeństwa przez porwanie, jako pierwotnej i koniecznej formy rozwojowej, nastręcza dość wiele pola dla wątpliwości. Dla człowieka pierwotnego siła lub przemoc mogły być prawem, ale nie należy zapominać, że i on posiadał dość silny hamulec dowolności swego postępowania w kole swych wierzeń religijnych, czy zabobonów w obliczu różnych tajemnic sił przyrody, których zgłębić nie umiał.

15. Urzędy weselne.

Dawny obyczaj, który dotąd jeszcze u ludu naszego nie wyszedł z użycia, zatrudniał czy to przy kojarzeniu małżeństw, czy przy uroczystościach ślubnych, cały szereg jak gdyby urzędowych osobistości, spełniających pewne szczególne czynności w ramach barwnego obrazu obchodu weselnego. Obok dziewosłębów i dziewosłębin spotykamy swatów i swatki, starostów i starościny, marszałków, rajków, drużbów i druchny. Wszystkie te osoby posiadają obecnie jedynie tylko obyczajowe znaczenie, ich funkcye nie są ani ściśle odgraniczone ani wyodrębnione, lecz czę-

sto mięszają się ze sobą: to, co zdaje się wchodzić w zakres czynności swatów czy dziewosłębów, spełniają starostowie, marszałkowie lub nawet drużbowie, a w ogóle żadna z tych osobistości nie posiada teraz wcale prawnego znaczenia, ani prawnej doniosłości. Z tego jednak nie można wnosić, że tak samo było i dawniej w początkach rozwoju prawa małżeńskiego, zwłaszcza wobec wielkiego formalizmu pierwotnego prawa, niezdolnego do tworzenia pojęć prawniczych, lecz szukającego dla stosunków prawnych zewnętrznego wyrazu w pewnych formach, które je na zewnątrz uzmysłowić miały. Właściwością również owego dawnego prawa było publiczne zawieranie aktów prawnych, przy współdziałaniu osób, które bezpośrednio w stosunek prawny nie wchodziły, lecz miały jego zawarcie, przez spełnianie pewnych formalności ułatwić lub utwierdzić. Te cechy rozwojowe musiały się zarazem odbić przy zawieraniu małżeństwa, odkąd ono stało się stosunkiem prawnym, ujętym w normy dawnego prawa zwyczajowego, czy ustawowego, sakralnego, czy świeckiego. Z góry więc przypuszczać należy, że dawny obyczaj przekazywał wymienionym osobistościom, ściśle oznaczone funkcye, posiadające znaczenie już to obrzędowe, już to zarazem prawne. Dziś niestety, po upływie tylu wieków kulturalnej ewolucyi, właściwości i odrębność tych urzędów weselnych częścią się zatarły, częścią pomięszały ze sobą, a pierwotna treść prawna ich funkcyi zupełnie zanikła. Może zresztą niektóre z nich już od samego początku posiadały znaczenie wyłącznie obrzędowe, pozbawione znaczenia prawnego. Dotyczy to prawdopodobnie urzędu drużbów i drużek, towarzyszy, druhów pana młodego i towarzyszek panny młodej. Jest to orszak, jak gdyby dwór młodej pary. Wprawdzie nauka stara się widzieć w drużbach drużynę pana młodego, pomagającą mu w czasach, gdy małżeństwo przez porwanie miało być zawierane, do uprowadzenia upatrzonej kobiety, lub usiłuje odnaleść w ich niektórych funkcy-

ach, które raczej sprawiają wrażenie żartów weselnych, śladów dawnego komunizmu płciowego[1], wszystko to jednak nie określa w sposób uchwytny ich roli prawnej, a akty prawne, liczące się z różnymi momentami prawnymi przy zawarciu małżeństwa, nigdzie o drużbach lub drużkach, jako o osobach, mających spełniać jakieś czynności o charakterze prawnym, nie wspominają. Drużbowie w ogóle mają być tylko usłużnymi pomocnikami przy uczcie weselnej i ceremonii ślubnej, a jedynie dziś starszy drużba przybrał tu i ówdzie rolę mistrza ceremonii lub podejmuje czynności, jakie zwykle swaci lub starostowie sprawują[2]. To samo odnosi się do swatek czy starościn lub dziewosłębin, jakie w obrzędach weselnych biorą czynny udział, zwłaszcza przy rozplecinach lub oczepinach, udział ten jednak nie jest wyłączny, bo te same czynności mogą spełniać i inne osoby, nawet płci męskiej. Możnaby raczej wnosić, że kobiety te przejęły z pierwotnego ceremoniału małżeńskiego funkcye, przez mężczyzn wykonywane, a w każdym razie pod względem prawnym rola ich była bez znaczenia, podobnie jak u innych ludów aryjskich. Wprawdzie w rzymskich obrzędach weselnych, jak różne pomniki sztuki starożytnej nawet starochrześcijańskiej stwierdzają, występuje pronuba, zwykle pod postacią Junony, łącząca dłonie nowożeńców[3], lecz jakkolwiek owa dextrarum iunctio mogła mieć pewne znaczenie prawne, tak znowu pośrednictwo w tym akcie ze strony jakiejś zamężnej kobiety było prawnie obojętne. I w późniejszych pomnikach prawa longobardzkiego z połowy wieku VIII, wspomnianą jest

[1] Żmigrodzki l. c. str. 107.

[2] Kolberg, Lud XVI. str. 184 i 185. Niektóre opisy wesel zwłaszcza z okolic bliskich ziem ruskich wspominają jeszcze chorążego jako funkcyonaryusza weselnego (Wisła XVI. str. 315) w charakterze pomocnika starosty, czy starszego drużby. Jak nazwa wskazuje jest to instytucya widocznie późniejsza.

[3] Pelka, Altchristliche Ehedenkmäler, Strassburg 1901., str. 94, 95.

w pewnem postanowieniu o zawieraniu małżeństw »paranympha«, kobieta, towarzysząca oblubienicy i nad nią czuwająca[1], jej stanowisko jednak przedstawia się jako widoczne odbicie roli męskich funkcyonaryuszy weselnych, znanych światu starożytnemu w Grecyi i w Rzymie, noszących taką samą nazwę »paranymphi«, po łacinie także »pronubi«[2]. O tych paranymphi wspominają też dość często źródła kościelne, począwszy od św. Augustyna, i z tą nazwą spotykamy się również w pomnikach naszej praktyki prawnej w sądach duchownych w wieku XV. U nas

[1] W niektórych rękopisach zjawia się także męska forma tego wyrazu: Pervenit ad nos, quod dum quidam homines ad suscipiendam sponsam cuiusdam sponsi cum paranymphis (paranympha) et troctiingis ambulaverint, perversi homines aquam sorditam et stercora super ipsa iactassent, c. 15 Ahistulfi Leges, Monum. Germ. Leges IV. str. 201.

[2] Taką scenę przedstawia moneta Teodozyusza II z r. 437, gdzie cesarz jako pronobus kładzie ręce na ramionach nupturientów Walentyniana III i Eudoksyi. Na innych znowu pomnikach z tego czasu przedstawiony jest w takiej samej roli Chrystus. Pelka str. 109. O znaczeniu tych wyrazów zob. Roberti Stephani, Thesaurus linguae latinae III. str. 411. Paranymphus vel potius paranympius latine pronubus dicitur, ab antiquis auspex. Antiqui enim pro nuptiis celebrandis auspicium capere solebant. Qui praeerat huic rei pro parte viri a Graecis paranymphus a nostris auspex dicebatur. Et ut auspex pro parte viri, sic pronuba pro parte mulieris adhibebatur. Podobnie Forcellini, Totius Latinitatis Lexicon III. str. 295 Paranymphus (παρανυμφίος παράνυμφος) pronubus auspex, qui nuptias conciliat. O ich udziale przy ceremonii ślubnej w kościele greckim zob. Goar l. c. str. 311 i 319. U Nestoryanów odbywały się osobne modły nad nimi przy ślubie. Denzinger, Ritus orientalium Coptorum, Syrorum et Armenorum in administrandis sacramentis T. II. Wirceburgi 1864, str. 444 i 445. W Kościele greckim występują oni wraz z rodzicami młodej pary przy nawiązaniu związku, i jak wspomnieliśmy wyżej zamieniają pierścionki narzeczonych, oddane i pobłogosławione przez kapłana, co już w XI wieku da się stwierdzić, a przy ślubie (wieńczeniu) trzymają korony (wieńce) nad głowami poślubionych, Zhishman, Das Eherecht d. orient. Kirche l. c. str. 692—694, także Chénon l. c. str. 622.

w tym czasie nie posiada ona jednak ściśle określonego znaczenia, lecz, pojawiając się bardzo wyjątkowo, używaną bywa jako równoznaczna z inną nazwą łacińską »procu«. Słownictwo nasze wieku XV w różnych glosach polskich, jakie się dochowały, tłómaczy wyraz paranymphus zwykle wyrazem polskim dziewosłęb, czasem drużba, a słowo »procus« wyrazem »frygierz«[1] z niemieckiego Freier zalotnik, co odpowiada znaczeniu tego wyrazu w łacinie klasycznej. Z treści jednak zapisek sądowych wypływa, że ma on oznaczać zupełnie co innego, albo te osoby, co przed zawarciem małżeństwa u rodziny wybranej kobiety pośredniczą, zwane dziś pospolicie swatami, a tu i ówdzie w gwarze ludowej rajami lub rajkami[2], albo też najczęściej to samo, co słowo paranymphi, to jest dziewosłębów.

[1] Brückner, Drobne zabytki języka polskiego, Rozpr. Wydz. filolog. XXV. str. 269: paranymphum dzevoslaba, rękopis z r. 1462. Tak samo w rękopisie biblioteki Jagiellońskiej nr. 227 z r. 1437: paranymphus dzyewosląb, procus frygierz. Wisłocki, Katalog. Oprócz tego drużba-paranymphus, nuncius virginis w końcu XV w. Prace filolog. V. str. 27 i Rozpr. Wydz. fil. XXIV. str. 356, także drużka-pronuba r. 1443, Prace filolog. V. str. 79. W glosach polskich wpisanych do łacińsko-niemieckiego słownika drukowanego w r. 1490, (Erzepki, Przyczynki do średniowiecznego słownika polskiego, Roczn. Tow. przyj. n. Pozn. XXXIV. 1908, str. 16) procus, dziewosłab, proca dzyevoslabka. Również w słowniku łacińsko-polskim Bartłomieja z Bydgoszczy (wyd. Erzepki, Poznań 1900) wyrazy paranymphus i pronubus są tłómaczone przez drużba, dziewosłąb (str. 73) nadto procus, dziewosłąb, panyecz (str. 82), a drużka jako paranympha (str. 130). O tożsamości łacińskich wyrazów paranimphus i procus w naszym kościelnym języku urzędowym, świadczą zapiski konsystorza krakowskiego z r. 1475: cum dictis duobus nunciis paranimphis seu procis, lub per medium cuiusdam proci seu paranimphi, Ulanowski, Praktyka w sprawach małżeńskich w sądach duchownych dyecezyi krakowskiej w wieku XV. nr. 176 i 181.

[2] W tem znaczeniu używa wyrazu procare Długosz w swej historyi, mówiąc o Kazimierzu Jagiellończyku, że wysłał posłów: ad procandum virginem Elisabeth filiam Alberti Romanorum regis, Opera XIV. str. 124.

W ogóle terminologia polska w XV wieku w tłómaczeniu owych wyrazów łacińskich jest już zupełnie zamąconą, w ich określeniu się więc kierować się musimy raczej względami rzeczowymi, zaznaczając zarazem, że nasz łaciński język urzędowy zaczerpnął tę nazwę »procus« w znaczeniu swatów niewątpliwie z używanej powszechnie w średnich wiekach encyklopedyi św. Izydora z Sewilli: Libri etymologiarum[1], której egzemplarz posiadała biblioteka kapituły krakowskiej już w początku wieku XII. Lecz polski wyraz swat w naszych źródłach średniowiecznych bardzo wyjątkowo przychodzi i rzadziej bywa używany, aniżeli słowo dziewosłęb, a jedna zapiska sądu kościelnego płockiego z r. 1472 określa tą nazwą swat, w ogóle współbiesiadników weselnych, »convivae«[2]. Nigdzie też nie powiodło się nam znaleść tłómaczenia wyrazu »swat« przez wyrazy łacińskie paranymphus lub procus, tak, że w używaniu wyrazów dziewosłęb i swat w naszej polszczyźnie średniowiecznej zdaje się przecież widoczna zachodzić różnica, a tylko nomenklatura łacińska tych słów nie była ustaloną. Dopiero w XVI wieku zaciera się ona, a słownik Mączyńskiego, wydany w r. 1564, tłómaczy wyraz paranymphus przez dziewosłęb i swat[3]. Aby roz-

[1] Lib. IX. c. VII. nr. 7: Proci nuptiarum petitores a procando id est petendo dicti, Migne, Patrologia latina T. 82, str. 365. W tem znaczeniu wyłącznie występują proci w zapiskach sądu kościelnego w Lublinie z r. 1457 i 1489, Ulanowski, Praktyka nr. 131 i 220.

[2] Acta capit. III. 1. Monum. med. aevi hist. XVIII. nr. 100, str. 37. Mammotrekt z r. 1471 wyd. Łoś l. c. str. 33 tłómaczy wyraz swat przez pronubus.

[3] Lexicon latino polonicum, Regiomonti 1564, str. 177: paranymphus latine auspex vel pronubus, dziewosląb, żerca, swat, hochmistrz albo marszałek na swadziebnym weselu. Słownik Lindego I. str. 614 jak i Słownik gwar polskich Karłowicza I. 438, tudzież Słownik Karłowicza, Kryńskiego i Niedźwieckiego I. 653 znają wyraz dziewosłęb tylko w znaczeniu swata. Znaczenie to od wieku XVI (Kronika Bielskiego, Jan Kochanowski) już się ustaliło,

wikłać owo trudne zagadnienie wzajemnego stosunku tych obu wyrazów do siebie, trzy nasuwają się przypuszczenia: albo, że wyraz swat jest późniejszego pochodzenia i z czasem dawną nazwę dziewosłęba wyparł, albo że obie te nazwy są nazwami odrębnemi miejscowej gwary ludowej, różnej u różnych szczepów, z których naród polski powstał i że zawsze określały te same pojęcia, albo wreszcie, że pierwotnie każda z tych nazw określała co innego, i że z czasem dopiero znaczenie ich się pomięszało. Przypuszczenie pierwsze niczem w ogóle nie da się uzasadnić, nie możemy go więc naukowo bliżej rozbierać, przeciw przypuszczeniu drugiemu, nad którem się nauka wogóle nie zastanawiała, przemawia fakt, że z nazwą dziewosłęba spotykamy się w różnych stronach Polski, znają tę nazwę w XIV wieku zapiski sądowe łęczyckie, wymieniają ją w wieku XV zapiski sandomierskie, a w XVI wielkopolskie[1], znają też nasz język literacki wieku XVI, a utrwalił ją w swym poemacie Jan Kochanowski, gdzie zaś tej nazwy nie spotykamy, istnieje zamiast niej, jak zobaczymy, inna różna od nazwy swatów, pozostaje więc tylko ewentualność trzecia, tem prawdopodobniejsza, że oba te wyrazy wydają się być prastare, a przypuścić należy, że pierwotny nasz język, tak jak każdy inny w początkach swego rozwoju, nie posiadał tak wielkiego zasobu słów, aby jedno i to samo pojęcie dwoma wyrazami określać. Domniemywać się też raczej należy, że oba te wyrazy pierwotnie dwa różne określały pojęcia, a nadto, skoro nasze najdawniejsze pomniki prawne zajmują się niemal wyłącznie tylko

prawdopodobnie drogą łaciny kościelnej, na co wskazują wyżej powołane zapiski z w. XV, gdzie paranymphi są określeni także jako »nuncii«.

[1] Teki Pawińskiego III. Księgi sądowe łęczyckie I. nr. 5401, r. 1398 Zapiski chęcińskie, Prace filol. VIII. nr. 26 r. 1462; Księga gromadzka wsi Grotniki w powiecie wschowskim, Ulanowski, Księgi sądowe wiejskie I. nr. 4429 r. 1573.

dziewosłębami, wnosić dalej można, że donioślejszem było znaczenie prawne instytucyi dziewosłębów, aniżeli instytucyi swatów, i że dopiero z czasem, odrębność pojęć dziewosłębów i swatów zupełnie się zatarła. Tak samo nie można uznać za równoznaczne wyrazów dziewosłęb i drużba, tem bardziej, że zapiski sądowe tych nazw ze sobą nie mięszają. Rozumowanie to znajduje poparcie i w treści źródeł, jakiemi rozporządzać możemy, a nadto ich szczegółowe zbadanie dozwala bliżej wglądnąć w istotę prawną owych urzędów weselnych. O swataniu wyraża się jedna zapiska sądowa z r. 1491 w znaczeniu nawiązania zaślubin [1], a druga z r. 1472 donosi, że swaci odprowadzają pannę młodą do domu męża [2], dziewosłębów zaś przesłuchuje sąd jako świadków dla stwierdzenia majątkowych układów małżeńskich, w których oni widocznie pośredniczyli (zap. z r. 1398 i 1462) [3]. W tym samym charakterze występują również w procesach małżeńskich »proci«, względnie pa-

[1] Akta Grodz. i Ziem. XV. nr. 1491 we Lwowie: desponsavit eam filio suo Nicolao, alias swathal per medium amicorum.

[2] Custodiebant convivas alias swathow, qui feminam portare debuerunt maritatam noviter, Acta cap. III. l. nr. 100, zapiska sądu kościelnego płockiego.

[3] Nota, quod cum inter Przedborium de Borowo ex una et Paulum, Andream, fratres de ibidem questio movebatur pro pecoribus, pecudibus ipsorum sororis germane eodem pro quo vulgariter dzevosløb veniens recognovit, quod cum scrophis, gallinis et frumento nupcias eidem sorori facere debuerunt; pecora vero et oves, si que fuerint, sorori pro dote assignare tenebuntur. Zapiski sądu łęczyckiego 26 sierpnia 1398, Teki Pawiń. III. Księgi sądowe łęczyckie Cz. I. nr. 5401. Podobnie rota przysięgi: Iako ya dzeuoslabem byl a on ne podymał osmy kop, Zapiski chęcińskie z r. 1462. Zapiskę tę poprzedza inna rota dotycząca przedmiotu sporu, w którym dziewosłęba powołano na świadka: Iaco ya osmi kop groschy vmowyonego posagu, plascza za dwie kopye, korta i woza s koniem Stanislawowi swemu zyączowi nye wynowath, Prace filol. VIII. str. 19, nr. 26.

ranymphi, jako pośrednicy w zawieraniu małżeństw [1], bez których wedle opinii współczesnej wprost niewypadałoby kojarzyć związków małżeńskich [2]. Występują oni jednak przy tych aktach, jakgdyby osoby urzędowe, działające we własnem imieniu i na zasadzie swego urzędu zaślubiają strony, do czego za zgodą obu rodzin zostali wezwani. Nie są to więc zwyczajni swaci, znani w całym świecie indoeuropejskim, wysłani przez starającego się jako jego posłowie lub pełnomocnicy, ani drużbowie towarzysze pana młodego, lecz mogą być tak samo z jego strony, jak i ze strony oblubienicy przyzwani [3]. Wyraz swat pochodzi albo od pojęcia przyswojania, tak jak wyraz swadźba na oznaczenie małżeństwa [4], albo oznacza członka tego samego rodu, swojaka [5], swaci byli bowiem posłami rodu jednego

[1] R. 1434: Andreas Stopka egit contra Szmaram de Godacze pro dotalicio in qua causa Szmara de Iablecznіki debuit recognoscere, que scietur inter eos existens procus, et sic, cum fuit coram nobis constitutus, est professus illa qua scivit, et inter cetera dixit de solutione ipsorum: quid solvit, aut non, penitus ignoro. R. 1436: Przeczlaus de Godacze ducit testes contra Pomyan de Czaykowo, primo procus Bartholomeus de Roschkowo, Bartholomei rotha: Iakom ya przithem bil, esze Przeczslaw swim czczem tha vmova myal, esze na przeczіph pyanczinaczcze kop svei szenye myal vanowacz. Zapiski sądowe zakroczymskie, Tymieniecki, Najdawniejsze księgi sądowe mazowieckie III. nr. 202 i 2187.

[2] Non licet tibi hec per te ipsum facere et me in tuam uxorem desponsare, est enim consuetudo hoc per bonos homines facere, alias per procos, Zapiska sądu kościelnego w Łowiczu z r. 1477, Acta capit. II. nr. 925. Por. zap. sądu kościelnego w Lublinie z r. 1458, Ulanowski, Praktyka nr. 132. Jeżeli wyjątkowo proci nie interweniowali, akty wyraźnie to zaznaczają nr. 197.

[3] Acta capit. III. 1. nr. 271, zapiska płocka z r. 1508.

[4] Zob. Kadlec, O prawie prywatnem zachodnich Słowian przed X wiekiem, Encyklopedya polska IV. 2. str. 105.

[5] W naszej gwarze ludowej swat jest nieraz nazywany swak (Fedorowski, Lud okolic Żarek, Siewierza i Pilicy l. c. str. 33). Wyraz swak tłómaczą zapiski sądowe lubelskie, z lat 1427—1431 przez consodalis, Łoś, Przegląd językowych zabytków staropolskich str.

do rodu drugiego, celem nawiązania układu co do przyswojenia córki jednego rodu rodowi drugiemu, i w tem też znaczeniu spotykamy tu i ówdzie w naszych kościelnych aktach średniowiecznych, kiedy już różnica między pojęciami swatów a dziewosłębów się zacierała, zwroty »nuncii paranimphi seu proci«[1]. Zwykle jednak dziewosłęb nie występuje jako poseł oblubieńca, ale jako mąż zaufania obu rodzin, i sam na mocy tego stanowiska, akt prawny zawarcia małżeństwa przeprowadza, względnie, jak później, w jego zawarciu pośredniczy, czy to sam, czy zlecając swą funkcyę komu innemu[2]. I dla tego, odpowiednio do tej roli dziewosłębów, używają źródła takich także zwrotów, jak n. p. »desponsavit eos tamquam procus« lub »suscepit eum per procum in virum sibi habendum«[3]. Różnica między dziewosłębami a swatami uwydatnia się zwłaszcza jaskrawo w ich czynnościach, bo one w zupełności odpowiadają tej funkcyi, jaką przy ślubie kościelnym spełnia kapłan. Badają więc przedewszystkiem wolę stron przez odpowiednie zapytania, których formuła była zwy-

538 a w średniowiecznej polszczyźnie oznacza on najczęściej szwagrów (rivalis, levir) Wisłocki, Katalog rękop. Bibl. Jagiell. nr. 301. r. 1475, Bartłomiej z Bydgoszczy l. c. str. 122, Star. pr. p. p. VIII nr. 9802 z r. 1400 i II. nr. 3640 r. 1459, Prace fil. V. str. 33, ale także wogóle krewnego: qui est de gente patris aut matris lub powinowatego (Bartł. z Bydgoszczy l. c. str. 130), znaleźlismy jednak zapiskę sądową, która szwagrów nazywa swatami, Teka Pawińskiego VII. nr. 3495 z r. 1424 coby świadczyło, że tych pojęć wtedy ściśle nie odróżniano, gdyż zapewne krewni byli z reguły swatami.

[1] Ulanowski, Praktyka nr. 176, r. 1475. Natomiast zapiska aktów konsystorza poznańskiego Acta Sententiarum I. f. 157, r. 1467 nie oznacza tym wyrazem swatów, lecz wyraża się ogólnie: in uxorem peciisse ab amicis suis.

[2] Acta capit. II. nr. 550: commisit fratri mulieris desponsare eosdem.

[3] Acta cap. II. nr. 550, r. 1458, cf. nr. 1862 i Ulanowski, Praktyka nr. 77. r. 1454.

czajem uświęconą, a następnie łączą dłonie nowożeńców i oddają wianek panny młodej panu młodemu, a jego pierścionek pannie młodej, albo zamieniają ich wianki lub okrycia głowy [1]. W ten sposób i wedle tego obrzędu nawet w r. 1520 według jednej zapiski poznańskiej odbywały się zwyczajne zaślubiny małżeńskie [2]. Gdy zaś kościół w tym

[1] Acta capit. II. nr. 979 i 1736.

[2] Et deposuit sertum et dedit eidem mulieri inducenti. Et similiter cum serto inducentis factum est et datum laico de consensu eiusdem mulieris inducentis... Dicit testis quod sub huiusmodi ritu in districtu illo sponsalia matrimonii contrahuntur et tenentur per contrahentes. Chodziło tu nie o zaręczyny, lecz o rzeczywistą umowę małżeńską, Acta cap. II. nr. 1736. Jak się zaś odbywała w wieku XV umowa małżeńska za pośrednictwem dziewosłęba, kreśli w sposób dość dokładny zapiska aktów konsystorskich poznańskich, Depositiones testium f. 43 pod datą 11 lutego 1493. Dziewosłęb zeznaje właśnie jako świadek: Anno presenti feria quarta infra octavas Epiphaniarum in domo nobilis Nicolai Scalowsky arrendatoris honeste d. Margarethe Czeplena de Poznania... in medio stube eiusdem domus prius concordatum est et conclusum de et super dote et dotalicio et de super fideiussoribus acceptis, ut ipso teste existente, manibusque stipulatis in presencia providorum... et aliorum bonorum hominum ibidem invitatorum, ipse testis existens procus auxilium dei invocando, sanitates ambarum partium ipsis partibus deducendo, preoravitque dicendo: Michael accipis tu Barbaram tibi pro uxore, qui Michael dixit: accipio, similiter Barbaram interrogavit: Barbara accipis tibi Michaelem pro marito, que Barbara existens in palio nigro astrodomyey et flavea tunica simul stantibus in medio stube dixit: accipio. Hys finitis ipse procus habita licentia ab ipsis partibus crinalibus hincinde de capitibus acceptis quilibet eorum subarrvit contractum per ipsas partes factum ratificando, quibus iam dispositis dictisque partibus ad mensam collocatis, collacionem satis solemnem simul letantes celebraverunt et in spem huiusmodi contractus die sabatho proxime veniente dictus inducens donavit ipsam contra quam inducitur uno floreno ungaricali, uno cum medio grosso, calceis et cutellis. Ceremonia ta, odbywająca się w domu szlacheckim łączyła mieszczan ze szlachtą. Narzeczona była szlachcianką, lecz dziewosłęb mieszczaninem. Zachowano jednak w ogóle zwyczaje szlacheckie, a znamiennym jest ustęp o potwierdzeniu dziewosłęba wskutek zamiany crinale zawar-

czasie nie wymagał jeszcze do ważności małżeństwa dopełnienia formy kościelnej, więc związki takie, przez owych paranymphi, proci t. j. dziewosłębów zawarte, chociaż ceremonia kościelna się nie odbyła, były jako ważne małżeństwa poczytywane, jeżeli tylko słowa formuły przy tych zaślubinach przez dziewosłębów użyte wskazywały na objaw woli zawarcia małżeństwa, a nie na przyrzeczenie dopełnienia związku w przyszłości. Dążąc do poddania zawarcia małżeństwa pod kontrolę kościoła legat Jakób, późniejszy papież Urban IV, uznał za stosowne na synodzie we Wrocławiu w r. 1248 postanowić, aby nawet zaręczyny zawierano w obecności plebana i świadków »ludzi dobrych«[1]. Owi zaś ludzie dobrzy «boni homines«, którą to nazwą jeszcze w wieku XV określano także dziewosłębów[2] mieli tem samem, zejść do roli świadków. Lecz sprzeczna z prawem powszechnem reforma legata Jakóba się nie utrzymała, i nie zdołała instytucyi dziewosłębów pozbawić żywotności, na razie uratowała się ona przez to, że dziewosłębi przyjęli na siebie obowiązek, po zaślubinach świeckich starać się o ogłoszenie zapowiedzi i o dopełnienie ślubu kościelnego[3]. W Czechach jeszcze synod

tej umowy. Podaną tu jest także treść zmówin pod względem majątkowym.

[1] Kod. dypl. Wielk. I. nr. 274, str. 238.

[2] Ulanowski, Praktyka nr. 77, 132, tudzież wyżej przytoczona zapiska Acta cap. II. nr. 925.

[3] Matrimonium in facie ecclesie... contraxit ex ordinatione ipsius testis tanquam proci, Ulanowski, Praktyka nr. 33 r. 1436. Podobnie procus starał się o zapowiedzi: fecerat proclamare in ecclesia, Acta capit. II. nr. 371, r. 1440. Nasz kościół skorzystał widocznie z przepisów kanonicznych, nakazujących, aby paranymphi przedstawiali oblubieńców do ślubu kościelnego, i w ten sposób uchylił niebezpieczeństwo tej instytucyi dla dyscypliny kościelnej. Przepisy takie mieściły się w całym szeregu zbiorów prawa kościelnego od VI do XII wieku i były też powtórzone w dekrecie Gracyana c. 33. D. XXIII. i c. 1, 4 i 5. C. XXX. q. 5.

praski z r. 1301 zabraniał surowo osobom świeckim zaślubiać kobiety bez interwencyi kapłana [1]. Te zapiski źródłowe, z których czerpiemy wiadomości o funkcyi dziewosłębów w wiekach średnich, odnoszą się jednak wyłącznie tylko do sfery małomieszczan i włościan, w odniesieniu zaś do małżeństw szlacheckich wspominają źródła jedynie tylko o ich roli jako pośredników w majątkowych układach małżeńskich, zapewne dla tego, że szlachta przyjęła powszechnie zwyczaj zawierania małżeństw kościelnych, więc wątpliwości, czy w danym wypadku związek został zawarty, dały się łatwo usunąć, tak, że sądy kościelne nie miały potrzeby badać ceremonii weselnych, jakie się odbywały przed ślubem kościelnym. Jednak i wśród szlachty śluby świeckie, chociaż wyjątkowo, przecież się zdarzały [2],

[1] Dudik, Iter Romanum, Wien 1855, T. 1. str. 214; Item statuimus ut nullus laycorum in nostra dyocesi degentium puellam vel mulierem aliquam alteri layco preter quam suum sacerdotem et hoc in facie ecclesie presumat matrimonialiter desponsare, allias huiusmodi laycos taliter facere presumentes excommunicationis sententie volumus subiacere, volentes, ut universi ecclesiarum plebani hanc constitutionem nostram coram populo in illorum ecclesiis singulis diebus dominicis materna lingwa dicere non obmittant. Podobnie późniejsze statuty Arnesta z Pardubic z r. 1355 c. 50, które również powtórzyły zakaz powyższy w słowach: Laici sub excommunicationis poena nubentes non audeant copulare, nec aliqua statuta condere, que libertatem contrahentium matrimonium inpediant quovis modo. Schannat i Hartzheim, Concilia Germaniae IV. str. 396. Nasze statuty Mikołaja Trąby z r. 1420, jakkolwiek bardzo wydatnie ze statutów Arnesta korzystały, pominęły ten przepis, gdyż widocznie instytucya dziewosłębów nie przedstawiała niebezpieczeństwa dla karności kościelnej, bo ludność przyzwyczaiła się zawierać z reguły związki kościelne.

[2] Świadczy o tem zapiska sądu kościelnego w Kaliszu z r. 1460, gdzie w sprawie małżeńskiej osób stanu szlacheckiego zeznała strona, że: filius Dzathcowsky nomine Nicolaus in stuba ante vesperes dedit eis copulam, Acta capit. II. nr. 1907. Ów dający ślub występował widocznie w charakterze dziewosłęba, chociaż go w zapisce tak nie nazwano.

a dziewosłęb był tu także postacią, przez zwyczaj powszechny uznaną jako konieczny pośrednik, przyczem zauważyć należy pewien szczegół charakterystyczny, że przy małżeństwach szlacheckich występuje zawsze tylko jeden dziewosłęb, wśród ludu zaś zwyczajnie dwóch, chociaż jeden z nich wyłącznie ceremonię przeprowadza. Nie wydaje się to przypadkowem, bo o ile chodzi o małżeństwa szlacheckie, stwierdza owe spostrzeżenie aż pięć zapisek z lat 1395, 1434, 1436, 1462 i 1508, pochodzących z ziemi łęczyckiej, z Mazowsza i z ziemi sandomierskiej[1]. Stajemy więc wobec nowej zagadki, którą tem trudniej rozwiązać, że źródła wieku XV zbyt odległe od czasów pogańskiej Polski, odzwierciedlają rezultat przeszło czterowiekowej ewolucyi, jaka się w obyczajach społeczeństwa głównie pod wpływem kościoła, na polu prawa małżeńskiego dokonała. Fakt jednak, że przy małżeństwach szlacheckich spotykamy tylko jednego dziewosłęba, stwierdza tem dobitniej, że taki właśnie był prastary zwyczaj rodzimy, że jest to funkcyonaryusz o odmiennym charakterze od swatów czy drużbów, i że do jego zakresu działania należało przeprowadzenie prawnej strony zawarcia małżeństwa. O takim pośredniku wspomina też przy sposobności pewnej sprawy posagowej jeden akt z początku wieku XIII z ziemi sandomierskiej, a pośrednikiem tym wtedy był z prawem dobrze obznajomiony komornik i rzecznik prawny księżnej Grzymisławy[2]. U włościan, wskutek przyjmowania nawet

[1] Księgi sąd. łęczyc. I. nr. 5401, Księgi sąd. mazow. III. nr. 202 i 2187, Zapis. chęciń. l. c. nr. 25 i Acta capit. III. 1, nr. 271. We wszystkich zapiskach sądów kościelnych gnieźnieńskiego i poznańskiego, jakie znaleźliśmy w źródłach rękopiśmiennych spotykaliśmy zawsze tylko jednego dziewosłęba. Przy badaniu świadków w procesach małżeńskich sąd kościelny przedewszystkiem zapytywał, kto występował jako procus. Akty konsyst. gnieźnieńskiego, Depositiones testium I. r. 1460.

[2] Kod. dypl. małop. II. nr. 395, r. 1228. Nazwany on tu jest: huius rei mediator, a na odwrotnej stronie aktu zanotowany

przez czysto polskie osady prawa niemieckiego, zapewniającego im znaczne społeczne i ekonomiczne korzyści, czysto polskie instytucye prawne, musiały bardzo szybko ulec zwyrodnieniu lub zapomnieniu i dla tego na wsi charakter prawny dziewosłębów nie wyodrębniał się tak silnie, zwyczajnie też powoływano do tych funkcyi jednego ze swatów lub nawet drużbów i ztąd pochodzi pomięszanie się tych instytucyi i dawnych nazw odrębnych[1].

Te wyniki, oparte na badaniu dokumentów średniowiecznych, ilustrują i popierają istniejące aż do czasów najnowszych nasze zwyczaje ludowe, jak je różne publikacye ludoznawcze opisują. Zwyczaje te dorzucają nadto niektóre zajmujące szczegóły obyczajowe, o których zapiski średniowieczne sądowe nie wspominają, uważając je widocznie za prawnie obojętne. Podobną rolę jaką w naszem średniowieczu spełniają dziewosłębi, paranimphi czy proci, spełnia zwykle jeden ze swatów, zwany gdzieniegdzie i dziś jeszcze dziewosłębem, czasem starszy drużba, a najczęściej starostowie lub marszałkowie weselni. Oni kierują całą uroczystością weselną, łączą ręce młodych[2] lub wiążą je chustą lub ręcznikiem na chlebie[3], jakby ksiądz stułą, krają po kawałku chleba i sera i dają spożyć młodej parze[4]. Oni dzierżą różdżkę weselną, ową zieloną przystrojoną

jako: camerarius ex parte ducisse iuridicus. I proci są również często określani jako mediatores, Ulanowski, Praktyka nr. 188. 198. Acta capit. III. 1. nr. 271.

[1] Federowski, Lud Okolic Żarek, Siewierza i Pilicy str. 63 przyp. 2. stwierdza, że starostą weselnym bywa zawsze swat (swak), lecz że urząd ten przywiązany bywa przez całe życie do jednej osoby. Jest to widoczny ślad dawnego znaczenia prawnego dziewosłębów, bo wybierano na ten urząd osoby doświadczone i z prawem dobrze obznajmione.

[2] Ulanowski, Praktyka l. c. nr. 157 i Acta capit. II. nr. 1010.

[3] Gloger str. 90; Żmigrodzki l. c. str. 52, Federowski l. c. I. str. 46 i n.

[4] Żmigrodzki l. c. str. 54. Kolberg, Lud XI. Gnieźnieńskie str. 75 i 84.

gałęź, zwaną wieńcem [1], na której zwykle zawiesza się wianek panny młodej, przeznaczony dla pana młodego [2], wygłaszają mowy weselne [3], a w niektórych okolicach, n. p. w Czerskiem, biorą nawet udział przy rozplecinach panny młodej [4].

U ludów słowiańskich, sąsiadujących z Polską, wszędzie w obrzędach weselnych pojawia się podobny funkcyonaryusz, w Czechach i na Morawach plampacz, mowca, rzecznik, albo staryswat, jak gdyby starszy z pośród swatów, u Słowaków wybrany ze strony rodziny panny młodej »oddawacz« także mowca, oddający poślubioną [5], w niektórych okolicach Rusi, podobnie jak na Żmudzi i Litwie marszałek [6], określenie widocznie nowszego pochodzenia, zresztą na Rusi zachodniej i południowej tak samo jak u nas starosta [7], nazwy te więc dziewosłęb, starosta, względnie marszałek należy uznać jako równoznaczne, określające tego samego funkcyonaryusza. Dochowała się nawet z pierwszej połowy wieku XV jedna zapiska sądowa z ziemi chełmskiej, potrącająca o tamtejsze zwyczaje weselne wśród ludności ruskiego pochodzenia, odróżniająca wyraźnie wśród funkcyonaryuszy weselnych odrębnie starostę, drużbę i dwóch swatów. Starosta wymieniony tam jest na pierwszem miejscu, jako główny funkcyonaryusz i za to, co się

[1] Gloger l. c. str. 127, 177. 199: Żmigrodzki l. c. str. 72 i 88; Piprek l. c. str. 76 i 77.

[2] Gloger l. c. str. 199. Wisła XV. 1901, str. 9.

[3] Gloger l. c. str. 209.

[4] Gloger l. c. str. 214.

[5] Piprek l. c. str. 88, 89 i 101.

[6] Gloger l. c. str. 125, także pono w Lubelskiem.

[7] Czubiński, Trudy etnograficzesko statisticznoj ekspedycii w zapadnoruskij kraj T. IV. czasem »starszy swat« na Wołyniu str. 635, Gloger l. c. 66, 125, Żmigrodzki l. c. 142, 143, Piprek l. c. str. 21, 29, u Białorusinów: bolszyjswat, Ibid. str. 57.

na weselu działo, przed innymi odpowiedzialny [1]. Ta nazwa starosta na Rusi, jest niewątpliwie bardzo starą, bo o urzędzie starostów wiejskich wspominają już postanowienia Ruskiej Prawdy z XI wieku [2], przypuszczać więc nawet można, że pomiędzy tym starostą, jako głową osady wiej-

[1] Zapiskę tę podał z najstarszej księgi sądowej chełmskiej (1428–1469) bez daty i bez rozwiązania skróceń Lubomirski w swej pracy, Rolnicza ludność w Polsce od XV do XVI wieku, Bibl. Warsz. r. 1861, T. III. str. 36 uw. 1. Ze względu na to, że zachodzą wątpliwości co do odzyskania od rządu bolszewickiego, wywiezionej z Wilna księgi oryginalnej, podaję tu brzmienie tej zapiski, rozwiązując abrewiacye: Miculca kmetho de Szinicza Regali inculpatus per quandam ancillam dictam Nasthazia de Sedliszcze Cuniconys, quod ipsam Micula predictus violenter metquintus, recipiens et in Sziniczam Regalem portavit, et ibi ipsam violenter stupratus est et ipsam defloravit, qui fassus predictus Miculca est, quod ipsam sibi tradidit Iwanecz de Haliczany, vulgariter wydal et ipsam abduxit in domum suam in Szeniczam et negavit ipsam stuprasse et cum ipso fuerunt Chocz de Szinicza starosta fuit, Milejko de ibidem fuit drushko, Panek de ibidem fuit swath alias architriclinus, Lelko de ibidem fuit swath. Et predicta ancilla interrogata per iudices an ipsam predictus Miculka violasset tribus vicibus et ultra, que respondit: violavit et me mea virginitate privavit. Extunc predicti iudices adiudicaverunt in Micula predicte ancille pro stupro tres sexagenas et pro domino Rege tres sexagenas et in Choczone III sexagenas et in quolibet reliquorum pro una saxagena et adiudicaverunt, ipsum pro stupro privacione colli non sentenciaverunt nec adiudicaverunt sed solucionem. Chodziło tu widocznie o wydanie za mąż dziewczyny przez opiekuna wbrew jej woli, i tem się tłómaczy obecność starosty weselnego, drużby i dwóch swatów. Sąd stanął wprawdzie po stronie dziewczyny, lecz nie skazał winowajcy na karę śmierci, jako porywającego, lecz tylko na karę pieniężną. Na równi z nim został ukarany starosta weselny, natomiast drużba i dwóch swatów ponieśli karę lżejszą, gdyż starosta jako kierownik obrzędu weselnego, był głównie odpowiedzialny za to co się stało.

[2] Druga redakcya Ruskiej Prawdy c. 6: a w selskom starostie kniazi i w ratajniem 12 griewnie, zob. pracę moją, Z dziejów prawa małżeńskiego w Polsce. Zezwolenie panującego lub panów na małżeństwa poddanych i świeckie opłaty małżeńskie, Księga ku czci Bol. Orzechowicza str. 69 uw. 1.

skiej a starostą weselnym zachodził jakiś związek ściślejszy i stąd powstała wspólność nazwy. W Polsce starostów weselnych spotykamy dziś w różnych stronach, przeważnie jednak w ziemiach południowych w Małopolsce i na Śląsku, czasem obok nich jeszcze marszałków, jako ich zastępców[1] i tu odpowiadają oni w zupełności wielkopolskim, łęczyckim lub sandomierskim dziewosłębom. O ile ta nazwa w Polsce nie jest także nowszego pochodzenia, jako naśladownictwo urzędu starosty, co jeszcze nasza folklorystyka i lingwistyka zbadać musi, tłómaczyć by ją można tylko pewną odrębnością plemienną i ustrojową szczepów południowych i północnych, z których naród polski powstał, wykluczyć bowiem należy wpływy ruskie, raz dla tego, że na Śląsku[2], który tym wpływom nie mógł ulegać, nazwa ta również i to wyłącznie występuje, a nadto, że nie jest ona obcą w tem znaczeniu polskiemu językowi średniowiecznemu. Zapiski sądowe wprawdzie o niej nie wspominają, lecz zna ją ówczesne słownictwo w glosach polskich do wyrazów łacińskich, tłómacząc wyraz architriclinus, oznaczający przewodnika godów weselnych, wyrazami starosta swadziebny[3]. Prawdopodobnem się więc

[1] Mátyás, Wesele stalowskie, Wisła IX. 1895, str. 239. Marszałka tego wybiera się z pośród drużbów.

[2] Drechsler, Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien, Leipzig 1909, Schlesiens volkstümliche Ueberlieferungen B. II. str. 245. Piprek l. c. str. 91. O używaniu dziś wyrazu dziewosłęb zob. Karłowicz, Słownik gwar polskich I. 438.

[3] Brückner, Apokryfy średniowieczne. Rozpr. wydz. filol. T. XXVIII. str. 368: swadziebnemu staroszczye architriclino; Drobne zabytki języka polskiego, Ibid. T. XXV. str. 272, architriclino staroscze abo zyrczowi, z rękopisu z końca XIV lub początku XV wieku. Spotyka się także, może pod wpływem czeskim tłómaczenie architriclinus staro szwath, Ibid. T. XLVII str. 355. W powyższej zapisce chełmskiej przetłómaczono swath jako architriclinus a nie starostę, sądzimy jednak, że jest to pomyłka pisarza, który może pochodził z okolic polskich, gdzie wówczas nie znano nazwy starosta weselny, tylko dziewosłęb, co już wtedy do pojęcia swata było bardzo zbli-

wydaje, że u tych plemion polskich, gdzie ustrój oparty był na silnej władzy rodowej, czy prawno publicznej, starosta jako naczelnik rodu czy osady, reprezentował władzę, sankcyonującą i utwierdzającą zawarcie związku, tam zaś, gdzie takiej silnej władzy nie było, albo gdzie w małżeństwie przeważały już momenty prawno prywatne, znowu dziewosłęb oznaczał tego, który zaślubiny prawnie dokonywał. Etymologicznie bowiem ta ostatnia zazwa pochodzi od wyrazów »dziewicę snębić«, słowo zaś snębić, snubiti, prastary wyraz słowiański zachowany, w dawnej polszczyźnie i w XV wieku jeszcze używany, znaczył to samo, jak na wstępie tej pracy zaznaczyliśmy, co łacińskie nubere, to jest zaślubiać[1]. I w ten sposób szczęśliwym trafem w tych wyrazach, oznaczających różne strony czynności urzędowych tych funkcyonaryuszy weselnych, dozwala nam nasz dawny polski język rozwikłać chociażby częściowo doniosłe pytania z zakresu historyi naszego prawa. Z wnioskami zaś tu wysnutymi pozostaje także w zgodzie najdawniejsza wzmianka, jaką o dawnych paranymphi, dziewosłębach czy starostach znajdujemy w naszych źródłach dziejowych. Przekazał nam ją, dzięki swemu kwiecistemu stylowi, nasz kronikarz dawny biskup krakowski Wincenty Kadłubek, człowiek żyjący na przełomie XII i XIII wieku. W opowieści o waśniach synów Władysława Hermana, kiedy to Zbigniew w chwili ślubu Bolesława Krzywoustego

żone. W nowszych czasach nazwa starosty weselnego rozpowszechniła się w całej Polsce (Karłowicz, Słownik gwar IV. 224), i trzebaby przeprowadzać osobne, bardzo staranne badania, aby rozgraniczyć te ziemie, gdzie pierwotnie była zwykłą nazwa dziewosłąb, a gdzie używano wyłącznie nazwy starosty.

[1] W biblii królowej Zofii, Zob. Babiaczyk, Lexicon zur altpolnischen Bibel 1445, l. c. str. 269: abichom nye dawaly gich dzewek snøbiycz za nasze sini. W Czechach pozostał i nadal w języku w zwrotach: snúbiti pannu za se, usnúbiti, oddána a usnúbena, zasnoubiti se, zob. Travniček, Studie o Českém vidu slovesnem, v Praze 1923, Rozpr. ceske Akad. T. III. C. 53 str. 139, 150 i 172.

naprowadzał na Polskę Czechów, woła z oburzeniem: jakich to dziewosłębów nakłaniał, aby starostowali na weselu »quos paranimphos architriclinari studuit«. A właśnie Bolesław prosił Zbigniewa na dziewosłęba, aby przewodniczył w uroczystościach weselnych »preesse nuptiis«, jak to wówczas i w rodzinie książęcej było we zwyczaju. Słowa łacińskie przez Kadłubka w tym ustępie użyte są te same, o których dotąd mówiliśmy, i niewątpliwie to samo posiadają znaczenie, stwierdzając wymownie, że w XII wieku dziewosłębi kierowali obrzędem ślubnym[1]. Tak samo jeszcze w wieku XVI pojmował Mikołaj Rej rolę dziewosłęba i odróżniał go od swatów, gdy w swym Żywocie poczciwego człowieka (ks. II. rozdz. 1.) pisał:

[1] Mon. Pol. hist. II. str. 312. Że mistrz Wincenty nie pozostawał w tym ustępie pod wpływem słownictwa Pisma św. z okazyi godów w Kanie, świadczy zestawienie obu wyrazów paranymphos i architriclinari, którego tam nie ma. Jest tam wprawdzie wymieniony architriclinus Ioan. 2. 8. 9, ale wyrazu paranymphus wogóle Pismo św. ani w tekście greckim ani w łacińskim nie zna. Fakt ten tem dobitniej określa polskie znaczenie tego wyrazu, tak u Kadłubka jak i w średniowiecznych glosach polskich. O polskim magnacie z pierwszej połowy w. XII Piotrze Włostowicu wspomina źródło obce niemieckie, lecz współczesne, że wyprawił się na Ruś jako paranimphus w cudzej sprawie, lecz nadużył zaufania i kobietę, którą miał innemu poślubić sobie zaślubił: »Huius autem coniunctionis ac desponsationis paranimphus quidam extitit ditissimus Boloniorum princeps nomine Patricius, set, ut postmodum res patuit, sibi, non alteri sponsam cum sponsalibus perfidus disponsator copulare statuit, Ortliebi Zwifaltensis Chronicon, Mon. Pol. hist. II. str. 2. Nie można wprawdzie z tych wyrażeń obcego pisarza wysnuwać jakichkolwiek wniosków o zwyczajach prawnych w Polsce, lecz dla stosunków ówczesnych niemieckich charakterystyczne jest zestawienie słów paranimphus i desponsator, świadczące, że paranimphus zaślubia oblubieńców. Otto bamberski, który był posłem naszego Władysława Hermana do Niemiec dla nawiązania układów o zawarcie małżeństwa z Judytą, córką cesarza Henryka III, jest nazwany w źródle niemieckiem również paranymphus. Ibid. str. 127.

miejże ty Pana Boga dziewosłębem a Anioły jego swaty [1].

Badania tu skreślone, jakkolwiek rzucają pewne światło na charakter instytucyi starostów i dziewosłębów i podają jej ogólne zarysy prawne, niewystarczają przecież do wyrazistego przedstawienia treści prawnej tego urzędu weselnego ani formy czynności prawnych. przez nich spełnianych, na których ta treść polegała. W zwyczajach ludowych dzisiejszych, ta treść prawna jest już zupełnie zaciemnioną, a znowu akty wieku XV są zbyt małomówne i już zbyt odległe od dawnych pogańskich czasów Polski, aby o instytucyach prawnych ówczesnych świadczyć mogły, tem bardziej, że były pisane pod wpływem innych wyobrażeń prawnych i innych stosunków kulturalnych. Należy więc znacznie szersze przeprowadzić studya po za zakresem źródeł dziejowych polskich, a nawet słowiańskich, które jeszcze mniej aniżeli polskie dostarczają materyału, i próbować, czy drogą analogii urządzeń prawnych u innych ludów aryjskich, nie da się rozjaśnić, nasuwających się pytań. Przypuszczać bowiem można, że instytucye prawne u tych ludów, przynajmniej w głównych i zasadniczych typach, analogicznie się rozwijały, gdyż pierwotne tło ich powstania było niegdyś wspólne, a więc i podobny musiał być ich kierunek rozwojowy. I rzeczywiście w zwyczajach i obrzędach weselnych wszystkich ludów aryjskich, nie wyłączając Indyi, wielkie zachodzą podobieństwa, więc i zwyczaje prawne małżeńskie nie mogły się zbyt rażąco od siebie różnić, przynajmniej tych szczepów, które w bliższym kontakcie ze sobą pozostawały, a wyodrębniły się

[1] Bielski w swej komedyi Justyna i Konstancyi (r. 1557) wyd. Wierzbowski, Warszawa 1896, str. 74, tak pisze:

Awo, ja twój oblubieniec
Chciej mi posłać swój małżeński wieniec
Pan Bóg nam jest to małżeństwo sprawił
Sam się nama dziewosłębem stawił.

z jednej rodziny ludów aryjskich w czasie, niezbyt odległym od wyodrębnienia się Słowian, a z nimi Polaków[1]. Najnowsza bogata literatura naukowa na Zachodzie, badając formę dawną zawarcia małżeństwa wśród różnych narodów zachodnich Europy: w Niemczech, Włoszech, Francyi, Anglii i Skandynawii, i jej wzajemnego stosunku do późniejszej formy kościelnej, zauważyła obok swatów wszędzie występujących, znanych także prastarym przepisom prawno rytualnym w Indyach, zalecającym wysyłanie celem starania się o małżonkę, świadomych prawa braminów[2], również i tę okoliczność, że wśród tych ludów europejskich spotyka się równocześnie przy akcie zawarcia małżeństwa interwencyę pewnej osoby trzeciej, po za władzą rodzicielską lub opiekuńczą, która właściwie łączy narzeczonych. W źródłach włoskich występuje w tym charakterze zamiast osoby urzędowej roztropny i mądry człowiek »discretus et sapiens vir«[3], a w średniowiecznej poezyi niemieckiej »starzec znający się na tych sprawach«[4]. Przed sądem konsystorskim w Augsburgu toczyła się jeszcze w r. 1349 sprawa małżeńska, gdzie złączył małżonków człowiek świecki[5], a szereg synodów niemieckich aż do początku XV wieku występuje przeciwko zwyczajowi odbywania ślubów za pośrednictwem osoby świeckiej[6]. Wyniki jednak badań

[1] Schroeder, Die Hochzeitsbräuche der Esten l. c.

[2] Winternitz, Das altindische Hochzeitsrituell l. c. str. 20 i 21

[3] Brandileone, Saggi l. c. str. 87, autor ten poczytuje nazwę paranimphus jako oznaczającą również te same osoby str. 59 i 81

[4] uf stuont ein alter grise
der was der worte wise,
der kunde so getaniu dinc.

Meier Helmbrecht, Zeitschr. f. deutsches Alterthum II. 1842, Wackernagel, Verlöbnis und Trauung str. 550. Podobnie: der wise Nuodunc, Ibid. str. 551.

[5] Frensdorff, Ein Urtheilsbuch des geistlichen Gerichts zu Augsburg aus dem 14 Jahrh. Zeitschrift f. Kirchenrecht X. str. 12.

[6] Synod prowincyonalny w Trewirze z r. 1227 c. V.: Item prohibemus firmiter et districte, ne laici quicunque sint authoritate sua

naukowych na temat istoty i początku tego zwyczaju prawnego, dyskutowanych głównie w nauce niemieckiej i włoskiej, nie są do tej pory ostatecznie ustalone, a zdania jakie w tej mierze podnoszono, są dość rozbieżne.

Wedle jednych instytucya osób pośredniczących przy samem zawarciu aktu małżeńskiego, której prawny charakter trudno ocenić, pozostaje w związku z instytucyą swatów, a polega na tem, że osoba owa kieruje całym aktem zawarcia związku[1], drudzy widzą w niej wybranego przez narzeczoną opiekuna, który miał zastępować władzę rodzicielską lub opiekę prawną, odkąd władza ta i opieka płci osłabła, a kobieta zyskała większą swobodę zawierania związku małżeńskiego[2], inni znowu wypowiadają zapatrywanie, że osoby te dopomagają do doprowadzenia do skutku zawarcia małżeństwa, będąc zarazem niejako zastępcami stron w obec nich samych nawzajem

sine sacerdote aliquos matrimonialiter audeant coniungere, Schannat et Hartzheim, Concilia Germaniae III. str. 529, podobnie Liège 1287, Ibid. str. 696, Praga 1355, Ibid. IV. str. 397, Magdeburg 1370 i 1403, Ibid. IV. str. 424 i V. str. 705. Były nawet wypadki, że kobiety występowały w charakterze tych pośredników, przykład podobny zanotowały akty kons. poznańskiego, Depositiones testium 1491—1497 f. 104v. z r. 1495, tudzież akty sądu kościelnego w Gdańsku w r. 1476, Acta capit. III. 1. nr. 889 in derisionem vener. sacramenti matrimonii. Zdarzało się to również na Zachodzie, gdzie przeciw temu występował synod leodyjski w r. 1287, c. 9 l. c. Conc. Germ. III. str. 695.

[1] Weinhold, Die deutschen Frauen im Mittelalter, 3 wyd. Wien 1827, T. I. str. 286, Friedberg, Das Recht der Eheschliessung in seiner geschichtlicher Entwickelung, str. 25—30, Tenże, Verlobung und Trauung, Leipzig 1876, str. 12 i n. Tenże, Lehrbuch des katholischen und ewangelischen Kirchenrechtes 6 wyd. Leipzig 1909, str. 478, Ficker, Untersuchungen zur Erbenfolge der Ostgermanischen Rechte, T. I. str. 43 T. III. str. 404.

[2] Sohm, Das Recht der Eheschliessung, str. 68: Der dritte ist gewissermassen der Treuhänder (Salman), welchem die Braut sich selbst hiengiebt, aber nur auf Treue.

i w obec społeczeństwa, które temu związkowi daje swą sankcyę [1].

Te momenty, już to pośrednictwa prawnego, już to pewnej sankcyi urzędowej dla zawartego związku, podnoszą także autorowie, określający owych funkcyonaryuszy jako zastępców prawnych obu stron, zawierających związek [2], lub jako zastępców osób urzędowych o charakterze publicznym, w obecności których, w myśl przepisów praw germańskich, a zwłaszcza prawa longobardzkiego we Włoszech, małżeństwo winno było być zawierane [3]. Nie brak wreszcie i zdań pośredniczących, że osoby te są kierownikami aktu zawarcia małżeństwa [4] i cały ceremoniał prze-

[1] Thaner, Venetianische Fürsprecher, Zeitschr. f. Kirchenrecht XVI. 1881 str. 223. Ta dość sztuczna konstrukcya jest określona temi słowy: Eine solche Verbindung in allen Fällen herzustellen ist der Kern des Fürsprecheramtes. Er hilft den Parteien nicht blos zu Handlungen, die sie leicht und ebenso gut allein vollziehen könnten; er verhilft ihnen vielmehr zu einem Erfolge, den sie allein durch sich nicht erreichen konnten, und ist Abgeordneter nicht blos des Bräutigams zur Braut, und dieser zu jenem, sondern Abgeordneter beider an die Representanten der Oeffentlichkeit...

[2] Jako »causidicus« Patetta, Contributi alla storia delle orazioni nuziali e della celebrazione del matrimonio, Studi senesi XIII str. 61.

[3] Brandileone, Saggi str. 87 i 88. Ów »discretus et sapiens vir«, który jako orator nieraz od XIII wieku pośredniczy we Włoszech w zawarciu małżeństwa, jest właściwie wyjątkiem od zasady, bo małżeństwo winno było być zawierane w obec reprezentanta władzy publicznej: Siccome avevano di mira, questo solo scopo, e non già l'altro di contrarre matrimonio alla presenza e con l'autorizzazione di un representante dello stato, cosi presero per oratore una persona qualunque, senza preoccuparsi se posse o pur no rivestita di autorita pubblica. Także str. 228 i n.

[4] Salvioli, La benedizione nuziale fino al Concilio di Trento specialmente in riguardo alla pratica e alla dottrina italiana del secolo XIII al XVI, Bologna 1894, str. 8 (Archivio giuridico LIII) Autor przytacza akty z XIII w., pochodzące z Modeny, w których taki świecki kierownik występuje. Statuty Modeny nazywają tego funkcyonaryusza laudator. Odmienne natomiast stanowisko zdają się po-

prowadzają, a są równocześnie wyrazem sankcyi publicznej[1]. Godzą się zaś te wszystkie zapatrywania w tem, że instytucya ta jest pochodzenia germańskiego i przeważnie wyrażają przekonanie, że powstała ona stosunkowo później z upadkiem dawnej władzy rodzicielskiej[2].

W obec tej rozbieżności zapatrywań, nie może zdziwić, że w ostatnich czasach pojawił się nawet głos, podający te wszystkie wyniki w wątpliwość, twierdząc, że instytucya takich pośredników, oddających narzeczoną narze-

siadać pośrednicy w kojarzeniu małżeństw o charakterze urzędowym, jakich znają statuty miast włoskich. Tamassia, La famiglia italiana nei secoli decimoquinto e decimosesto, L'indagine moderna XV. str. 167.

[1] Hörmann, Die tridentinische Trauungsform in rechtshistorischer Beurteilung, Die feierliche Inauguration des Rektors d. k. k., Franz Josefs Universität in Czernowitz 1904, str. 35: Die Funktion des Fürspreches aber zeigt wechselnden Charakter. Gegen Ende des Mittelalters vertritt er nur mehr die Öffentlichkeit, ohne obrigkeitliche Befugnisse, den Ehevertrag leitend und vermittelnd. Eine Zeit lang vorher erscheint er zugleich als obrigkeitliches Organ, während in der älteren Zeit ihm die Rolle eines allerdinges vor Gericht handelnden Vermittlungsorgans zwischen Vertragsparteien und Gerichtsobrigkeit zukommt. Podobnie w swem dziele p. t. Quasiaffinität l. c. T. II. cz. 1. str. 524, gdzie o owej »Fürsprechertrauung« powiedziano: bei der ein von den Brautleuten gewählter Vertrauensmann die Eheschliessung leitet, den Abschluss des Rechtsgeschäftes constatiert und dessen Vollzug mit einer symbolischen Zeremonie und dem Trauspruche einleitet. W obu tych pracach zestawił autor także bardzo dokładnie całą odnośną literaturę dawniejszą przed rokiem 1906.

[2] Hörmann, Die tridentinische Trauungsform l. c. str. 41 przyjmuje nawet odmienny początek tej instytucyi u różnych szczepów germańskich: So kommen wir zu dem Resultate, dass der deutsche Fürsprecher aus dem nordgermanischen Vertreter des Thing, dem Solemnitätszeugen, sich entwickelt hat, während der lombardische Fürsprecher dem gemeinschaflichen Vorsprecher bei der nordischen Eheschliessung näher steht. Höchtswahrscheinlich hat in den deutschen Gauen frühzeitig eine Vermischung beider Funktionen stattgefunden, namentlich als das Recht diese Formen nicht mehr vorschrieb.

czonemu i łączących nowożeńców, pochodzi wprost z naśladownictwa formy kościelnej, jaka się już ku końcowi cesarstwa zachodnio rzymskiego wytworzyła[1]. Mylności tego zapatrywania nie trudno dowieść, zwłaszcza że w rytuale kościelnym formuły, w myśl których kapłan łączy nowożeńców, dość późno się zjawiają, w Polsce naprzykład nie znają ich jeszcze najdawniejsze rytuały jakie posiadamy, płocki z XIII wieku i wrocławski z początku wieku XIV[2], a formuły, dotyczące pytań w celu wybadania woli stron po raz pierwszy spotykamy dopiero w X wieku[3], kiedy istnienie pośredników przy zawarciu małżeństwa na Zachodzie da się źródłowo z całą pewnością wykazać. Gdy zaś brak równocześnie jakichkolwiek przepisów kościelnych i dokumentów prawnych, któreby istnienie takich formuł w pierwszem tysiącoleciu istnienia działalności kościoła stwierdzały, przeto tem bardziej nie można pojawienia się owych świeckich pośredników w zawarciu małżeństwa łączyć z formą kościelną, przeciwnie nawet stwierdzić na podstawie źródeł można, że w chwili upowszechniania się w rytuałach owych formuł kościelnych, zjawiają się właśnie postanowienia synodalne, zabraniające owych ślubów świeckich bez interwencyi kościoła. Widocznie były one dotąd regułą i chodziło o ich radykalne usunięcie. Ta niezgodność zdań w nauce pochodzi głównie z powodu niedostatecznego uwzględnienia materyału źró-

[1] Opet, Brauttradition und Konsensgespräch in mittelalterlichen Trauungsritualien l. c. str. 76: Die Annahme, dass der Trauungsmittler weltlicher Rechtsitte seine Enstehung verdanke, entbehrt mithin der Begründung: umgekehrt deutet alles auf die kirchliche Herleitung des Instituts. Zob. krytykę tej pracy umieszczoną przez Köstlera w Zeitschr. f. Rechtsgesch. 31 Germ. Abt. (44) 1910, str. 617—620.

[2] Franz, Das Rituale des Bischofs Heinrich I von Breslau str. 21—23 i nasz Dodatek nr. I. II. i III.

[3] Opet l. c. str. 99.

dłowego [1], nawet kanonistycznego, z zacieśnienia badań niemal wyłącznie do świata germańskiego lub tego, który wpływom germańskim silnie ulegał, a wreszcie wskutek pominięcia badań filologicznych.

O paranymphi, jako tych, którzy odprowadzają poślubioną do komnaty małżeńskiej wspomina św. Augustyn na przełomie IV i V wieku [2], a jeden z najdawniejszych zbiorów prawa kanonicznego na Zachodzie, Statuta ecclesiae antiqua z VI wieku, zobowiązuje ich tak jak i rodziców pary młodej do przedstawienia nowożeńców kapłanowi, aby uzyskali błogosławieństwo kościoła [3]. Podobne postanowienia mieszczą się także w księgach pokutnych VIII wieku [4], a wszystkie późniejsze zbiory prawa kościelnego powtarzają te przepisy, uzupełniając je jeszcze innymi aż do XII wieku włącznie [5]. Widocznie więc ustawodawstwo

[1] Nauka niemiecka nie uwzględniła wcale wyżej przytoczonego ustępu z Ortliba kroniki klasztoru Zwiefalteńskiego, a przytacza tylko wyjątek z Chronicon Novalicense o małżeństwie Ottona III: quorum paranymphus extitit archiepiscopus Arnulfus Mediolanensis, Script. rer. Germ. in usum schol. nr. 37, str. 99, na co zwrócił uwagę Brandileone l. c. str. 59.

[2] De civitate Dei, VI. c. 9. Quid impletur cubiculum turba numinum, quando et paranymphi inde discedunt? Nadto wzmianka Ibid. XIV. c. 18. Zob. także co do innych pisarzy kościelnych Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche, Mainz 1838, T. VI. 2, str. 109—113.

[3] c. 101 (XIII) Sponsus et sponsa cum benedicendi sunt a sacerdote, a parentibus vel a paranimphis offerantur in ecclesia sacerdoti, qui cum acceperint benedictionem, eadem nocte pro reverentia benedictionis in virginitate permaneant, Bruns, Canones apostolorum et conciliorum saeculorum IV. V. VI. VII. Berolini 1839 str. 142.

[4] Poenitentiale Martenianum c. XXXVII. Id est si virgo casta si desponsata in virginitate si dotata legitime et a parentibus tradita et a sponso et paranimphis eius accipienda... v. Hörmann, Bussbücherstudien, Zeitschr. f. Rechtsgesch. T. 48 Kanonistische Abt. IV. str. 377.

[5] Mieściły się one także w najdawniejszym zbiorze, o którym

kościoła na ową instytucyę baczniejszą zwracało uwagę, skoro tym funkcyonaryuszom przekazywało pewne nakazania kościelne do spełnienia. Wprawdzie możnaby pomimo tego mniemać, że chodzi tu ciągle jeszcze o tę dawną obyczajową instytucyę owych paranymphi i pronubi, znanych światu greckiemu i rzymskiemu, ale pewne wątpliwości w tym względzie musi nasunąć fakt, że owe przepisy kościelne liczą się wyraźnie z jakimś dalej sięgającym wpływem tych funcyonaryuszy przy zawarciu małżeństwa. Znamienną przy tem jest i ta okoliczność, że w połowie IX wieku właśnie w chwili, kiedy kościół energicznie zmierza do wciągnięcia związku małżeńskiego w obręb swej wyłącznej kompetencyi, owe przepisy, potrącające o instytucyę paranimphi się mnożą, i że między przepisami autentycznymi, pochodzącymi z dawniejszych czasów zjawiają się przepisy sfałszowane. Do ich rzędu należy przepis rzekomo papieża Ewarysta z początku II wieku, zamieszczony w dwóch fałszywych zbiorach u Pseudo Izydora i Benedykta Lewity. W przepisie tym chodzi również o zapewnienie dopełnienia form kościelnych, a o owych paranimphi powiedziano, że oni wedle istniejącego zwyczaju

posiadamy wiadomości, że był w Polsce na przełomie XI i XII używany, t. z. Collectio trium partium, przypisywanym Iwonowi biskupowi z Chartres. Zbiór ten dotąd nie jest drukowany. W innym zbiorze Iwona, zwanym Decretum, mieszczą się oba powyższe postanowienia VIII. c. 140 i 143, a nadto w c. 145 rzekomy przepis papieża Sotera: ut sponsus ac sponsa cum precibus ac oblacionibus a sacerdote benedicantur, et legibus sponsetur ac donetur et a paranimphis custodiatur et publice solemniterque accipiatur, Migne, Patrologia latina T. 161 str. 616. W kanonistyce niemieckiej owi paranymphi mają również strzec narzeczonej, aby nie zdradziła wiary narzeczonemu. Summa Coloniensis do dekretu Gracyana napisana około r. 1170: paranymphorum diligentia, Scheurl, Die Entwickelung des kirchlichen Eheschliessungsrechts l. c. str. 176. O dacie tego zabytku zob. Schulte, Zur Geschichte der Literatur über das Dekret Gratians II. Wien 1870, str. 18 Odb. z T. LXIV. Sitzungsber. d. phil. hist. Cl. d. Akad. d. Wiss.

mają oblubienicę w swej pieczy i łączą ją z narzeczonym [1]. Doniosła więc rola połączenia nowożeńców do ich urzędu należy, są tedy pośrednikami, przez zwyczaj prawny uznanymi, nazwa ich jednak, zapożyczona u autorów starożytnych myliła późniejszą [2], tak jak i dzisiejszą naukę [3], a wyjaśnia ją dopiero bliżej słownictwo ludowe. Jakie jednak nazwy techniczne w różnych językach zachodnio-europejskich miał ów kierownik, czy pośrednik aktu zawarcia małżeństwa, nie da się dziś dokładnie określić, w języku włoskim nazywano go z reguły oratorem, mowcą, w różnych zaś narzeczach germańskich różne spotykamy dawne

[1] Aliter legitimum non fit coniungium, nisi ab his, qui super ipsam feminam dominationem habere videntur, et a quibus custoditur, uxor petatur, et a parentibus propinquioribus sponsetur et legibus dotetur et suo tempore sacerdotaliter ut mos est cum precibus et oblationibus a sacerdote benedicatur et a paranimphis, ut consuetudo docet custodita et sociata, a proximis congruo tempore petita legibus dotetur ac solempniter accipiatur. Ustęp ten mieści się także w Zbiorach Iwona (Decr. VIII. 4. Panormia VII 31) w Collectio trium partium I. 3. 2. i w dekrecie Gracyana c. 1 C. XXX. q. 5.

[2] Paucapalea w swej sumie do dekretu Gracyana do c. 30 D. 23 wyraża się niezbyt naukowo: Paranymphi sunt consanguinei custodes sive servitores sponsae, qui parant ei lympham, vel quia stant iuxta lympham. Para enim iuxta, lympha aqua interpretatur, ed. Schulte, str. 23; lepiej już Rufinus: paranimphi sunt consagninei custodes sive servitores sponse, et dicuntur paranimphi quasi iuxta puellam stantes: para iuxta, nimpha puella dicitur. Die Summa decretorum des Magister Rufinus herg. v. Singer, Paderborn 1902 str. 56. Widocznie we Włoszech wówczas wyraz ten nie był w używaniu i nie był już zrozumiały.

[3] Scherer, Das Eherecht bei Benedikt Levita und Pseudo-Isidor, Graz 1879, str. 18, sądzi, że paranymphi, entsprechen den noch heute gebräuchlichen Brautführern, sie als vom Rechte geforderte Mittelspersonen beim Acte der Uebergabe der Braut anzusehen wäre unhaltbar; podobnie Freisen, Geschichte des kanonischen Eherechts bis zum Verfall der Glossenlitteratur 2 w., l. c. str. 134–136.

nazwy[1], lecz nie ma pewności, czy one właśnie tę instytucyę oznaczają, czy innych funkcyonaryuszy weselnych, tak, że dzisiejsza nauka niemiecka określa ich ogólnie nowym wyrazem »Fürsprecher« i mówi o »Fürsprechertrauung«. Jedynie tylko co do języka staroszwedzkiego i anglosaskiego jesteśmy w nieco lepszem położeniu. Wedle dawnych źródeł szwedzkich wyrazowi paranymphus odpowiada wyraz »forwistaman«, oznaczający tę osobę, która w imieniu narzeczonego bada i odbiera posag i narzeczoną oddaje rodowi przyszłego męża[2], słownictwo zaś anglosaskie z XI i XII wieku podobnie jak nasze w wieku XV, tłómaczy wyraz paranymphus całym szeregiem znaczeń, które różne strony tego urzędu charakteryzują. Spotykamy tu wyrazy oznaczające, o ile to dziś się da ustalić, towarzysza narzeczonego (brydboda) lub naczelnika drużyny weselnej także w znaczeniu architriclinus (dryhtzuma, dryhtman, dryhtealdor, dryhtwemend, tacnbora) wreszcie tego, który przynosi cenę za kobietę względnie, za nabycie władzy nad nią (witumbora)[3]. I też w pomnikach prawnych

[1] Wymienia je Weinhold, Die deutschen Frauen in dem Mittelalter I. c. T. I. str. 286 przyp. 2. Oznaczają one już to posłów, już to drużbów lub swatów.

[2] Stiernhöök, De iure Sweonum et Gothorum vetusto, Holmiae 1682, str. 158 i n.: sponsus propinquos et amicos suos congregabat, quos pro sponsa advehenda emitteret, quorum comitatui praeerat ex honestioribus aliquis, quem iura forwijstaman vocant, et officium eius in eo constituunt, ut dotem nomine sponsi recognoscat et recipiat, et sponsam securam et tutam in familiam sponsi reponat. Czy w związku z tą osobistością pozostaje instytucya prawna osób, utwierdzających akt prawny zwanych fastar (Amira, Nordgerm. Obligationenrecht. I. str. 269 i n.), trudno ocenić.

[3] Roeder, Zur Deutung der angelsächsischen Glossierungen von paranymphus und paranympha (pronuba), Nachrichten von der k. Gesell. d. Wiss. zu Göttingen, Phil. hist. Kl. 1909, str. 14—41. Autor, znany badacz stosunków anglosaskich, powołuje wyżej przytoczone źródło szwedzkie, a nadto w starannym krytycznym wywodzie stara się zgłębić znaczenie glos anglosaskich do owych wyrazów łacińskich.

anglosaskich, sięgających prawdopodobnie X wieku, spotykamy przy zawarciu umowy małżeńskiej osobistość, nazwaną weddes waldend, zdaje się identyczną z tym funkcyonaryuszem, który przynosił niegdyś cenę kobiety. Owe wyrazy weddes waldend oznaczają bowiem tego, na którego ręce strony złożyły zakłady (wedd), ubezpieczające umowę i który czuwa nad jej dopełnieniem [1], jak również nad dopełnieniem przepisanych formalności aktu.

Ponieważ w dawnych średniowiecznych prawach nieprzestrzeganie form, przez prawo wymaganych, mogłoby narazić ważność czynności prawnych, przeto przy różnych aktach prawnych uciekano się albo do interwencyi osób urzędowych, lub innych osób poważnych, znających prawo, aby tokiem czynności prawnej kierowały [2]. Umowa małżeńska nie stanowiła także nigdzie wyjątku. W małżeńskich formułach prawnych longobardzkich spotykamy także oratora [3], który czynność prawną prowadzi, jak również

Na jego wywodach lingwistycznych opieramy się w dalszym ciągu. W odniesieniu do przytoczonych w tekście wyrazów anglosaskich dodaję, że u nas w niektórych okolicach nazywają starostę weselnego »drużyną«, Federowski, Lud okolic Żarek, Siewierza i Pilicy I str. 63 przyp. 2.

[1] Traktat Be wifmannes beweddunde z czasu 970—1060 c. 6 w późniejszem tłómaczeniu łacińskiem: et excipiat inde plegium qui ius habet in vadio. Liebermann, Die Gesetze der Angelsachsen I. str. 442, zob. także Hazeltine, Zur Geschichte der Eheschliessung nach augelsächsischem Recht, Festgabe f. Bernhard Hübler, Berlin 1905, str. 251 i n. i tegoż.: Die Geschichte des englischen Pfandrechts, Breslau 1907, w Gierkego, Untersuchungen zur deutschen Staats und Rechtsgeschichte Heft 92, str. 87—93.

[2] Amira, Nordgermanisches Obligationenrecht T. I. str. 515 T. II. str. 296, tegoż, Grundriss des germanischen Rechts, 3 w. l. c, str. 222, Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte I. 2 wyd., l. c. Leipzig 1906, str. 557 przyp. 35. Grundzüge l. c. str. 53, 176 i 193 t. z. Vorsprecher, we Włoszech oratori.

[3] Formuła z XI wieku: Et post orator incipiat, Mon. Germ. Leges IV. str. 599, Cartul. Longobard. nr. 16.

ustanowienie obustronnego zakładu przez wręczenie odpowiednich symbolów. Tak samo też i u nas, jak już wyżej zaznaczyliśmy, omawiając istotę prawną zmówin, o ubezpieczeniu umów małżeńskich, jeżeli nie poręką to zakładem, liczne zapiski sądowe i później wspominają, lecz dawny symbolizm uwydatnił się przedewszystkiem w roli naszego dziewosłęba czy starosty. Jest on pośrednikiem prawnym w akcie zawarcia małżeństwa, dopełniającym form przepisanych, jako w sprawach tych doświadczony. On odbierał od stron symboliczne zakłady, od tego który wydawał pannę młodą, brał różdżkę zieloną, a od narzeczonego może również drugą różdżkę[1], lub co prawdopodobniejsze jakiś przedmiot użytkowy albo drobną kwotę monety, jak u innych ludów zachodnich, wyobrażającą dawną cenę kupna. W dawnej wsi polskiej spotykamy również podobnego pośrednika przy zdawaniu majętności zapomocą różdżki, a była nim osoba urzędowa, sołtys wiejski. Jak się to odbywało opowiada jedna zapiska naszych ksiąg wiejskich z wsi Ptaszkowej w okolicy Grybowa z r. 1576. Trzej bracia Adam, Piotr i Jan sprzedali rolę swoją bratu Wojciechowi, i wówczas najstarszy Adam podał różdżkę zieloną Piotrowi, Piotr najmłodszemu Janowi, Jan zaś złożył ją w ręce sołtysa wsi, a ten dopiero oddał ją Wojciechowi[2]. Zwyczaj ów odpowiada zwyczajom niemieckim i mógł do nas dostać się za pośrednictwem prawa niemieckiego, na którem wsie nasze osadzano, jest on jednak poświadczony i to jeszcze w wiekach średnich (r. 1485) w czysto polskiej wsi Maszkienicach w okolicy Brzeska[3], a przy ceremoniale weselnym różdżka zielona jest wszędzie w Sło-

[1] W zwyczajach ludowych tu i ówdzie spotyka się dwie rózgi. Żmigrodzki l. c. str. 88.

[2] Ulanowski, Księgi sądowe wiejskie I. nr. 4078. O tem, że i na Zachodzie trzyma vadia osoba pośrednicząca zob. E. Mayer, w Zeitschr. d. Sav. St. f. Rechtsgesch. Germ. Abt. 36, str. 440.

[3] Ulanowski, Księgi I. nr. 525.

wiańszczyźnie rozpowszechnioną. W licznych opisach naszych wesel u ludu, zebranych czy to w zbiorze Kolberga, czy w czasopismach folklorystycznych lub specyalnych monografiach, często starosta weselny, dziewosłęb czy marszałek otrzymuje tę różdżkę, zwaną pospolicie wieńcem, nieraz w zastępstwie narzeczonego, kupuje ją u drużek, zanosi do komory, lub daje młodemu, a po ślubie oddaje pani młodej jakby na znak dopełnionej umowy[1]. Gdy więc nasz dziewosłęb czy starosta odbierał owe symbole zakładu, przeto podobnie jak anglosaski weddes waldend, był prawnym, koniecznym pośrednikiem aktu, bez którego interwencyi niegdyś akt prawny nie mógł przyjść do skutku. Urząd ten nie posiadał tedy pierwotnie żadnego związku z instytucyą swatów, lecz dopiero później, gdy pod wpływem ustawodawstwa kościelnego stracił na prawnem znaczeniu, z nią się zjednoczył w obrzędach dla tego, bo zwykle jeden ze swatów dawne jego funkcye spełniał, zapytując strony o zgodę[2] i tak jak dawny dziewosłęb łączył ręce młodej pary, zmawiając ją tym aktem. I dziś jeszcze tu i ówdzie u ludu zaręczyny nazywa się dziewosłębami lub dziewosłębinami[3]. Rola zaś prawna dziewosłęba przy zmówinach, gdy dawna formalistyka symboliczna zniknęła, zjednoczyła się z rolą zmowcy, występującego w charakterze pośrednika przy zawiązaniu aktu prawnego[4].

[1] Mátyas, Wesele Stalowskie l. c. str. 241.

[2] Podobna ewolucya miała również miejsce na Zachodzie, gdzie przy zawarciu małżeństwa od XI wieku dadzą się stwierdzić osoby świeckie, zapytujące stronę o wzajemną zgodę na zawarcie małżeństwa, t. z. interrogatores, zob. Opet, Brauttradition l. c. str. 124, 146 i n. Nie ulega wątpliwości, że osoby te są identyczne z włoskimi oratori i z niemieckimi Fürsprecher.

[3] Karłowicz, Słownik gwar polskich str. 438 w Krakowskiem i w Lubelskiem, Kolberg, Mazowsze III. str. 193, Czubiński, Trudy l. c. str. 658, w Kobryńskiem.

[4] Przytoczona już wyżej str. 126. uw. 5. zapiska mazowiecka z r. 1457 Księga ziemi czerskiej l. c. przedmowa str. LXXXIV. Ró-

O ile przy zmówinach, t. j. umowie, prowadzącej do zawarcia związku rola dziewosłęba, starosty czy marszałka posiadała doniosłe prawne znaczenie, o tyle także przy drugim prawnym momencie aktu zawarcia małżeństwa, przy oddaniu poślubionej, zdawinach, uwydatnia się ona również bardzo wyraźnie. Wspomnieliśmy już o tem, że w formalnościach prawnych, przy tym akcie na germańskim Zachodzie przestrzeganych, powtarzały się podobne zwyczaje jak przy adopcyi, bo pierwotne kupno kobiety nie mogło być stale poczytywane jako kupno rzeczy, lecz stanowiło rodzaj aktu familijno-prawnego, zbliżającego się w oddaniu żony mężowi do aktu adopcyi [1]. Z form adopcyi, istniejących u sąsiednich szczepów germańskich, można wyróżnić przy ślubie wzięcie na kolana, objęcie, osłonięcie, postrzyżyny, i jak u anglosasów i ludów skandynawskich, wytrącenie z rąk pieniążka (Schatzwurf) [2].

Przy omawianiu ceremoniału postrzyżyn i osłonięcia zanotowaliśmy również podany w weselu stalowskiem przykład wzięcia na kolana. Otóż przy wszystkich tych czynnościach dochowały się pewne ślady udziału starosty czy dziewosłęba. Wprawdzie przy postrzyżynach, względnie rozplecinach występuje prawidłowo członek rodu narzeczonej, zwykle jej brat najstarszy, a przy oczepinach kobiety zamężne, starościny, ale obok tego spotykamy także jakieś szczątkowe pozostałości innego zwyczaju. W Czerskiem dziewosłęb sam rozplata warkocze panny młodej,

wnież w zapisce płockiego sądu konsystorskiego z r. 1508 występuje procus jako mediator. Acta cap. III. nr. 271.

[1] Zob. Schröder Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte 5 wyd. str. 69 i powołaną tam literaturę.

[2] Schröder l. c. Pappenheim, Ueber künstliche Verwandtschaft im germanischen Rechte, Zeitschr. f. Rechtsgesch. Germanistische Abt. T. 29, 42 str. 318. Roeder, Die Schoss- und Kniesetzung, eine augelsächsische Verlobungszeremonie, i tenże, Der Schatzwurf ein Formalakt bei der angelsächsischen Verlobung, Nachrichten d. k. Gesell. d. Wiss. zu Göttingen str. 300 i 373.

a w Stalowie bierze ją do oczepin na kolana starosta, gdy nadto nieraz się spotyka, że starszy drużba bierze młodą za rękę i oddaje ją młodemu[1], przeto należałoby na podstawie tych zwyczajów wnosić, że wedle naszych dawnych wyobrażeń prawnych, w celu wykonania umowy zawartej i utwierdzonej przez oddanie dziewosłębowi różdżki, obejmował on chwilowo władzę nad narzeczoną i po ceremonii postrzyżyn oddawał ją jako żonę mężowi. co się nawet poniekąd w wyrażeniach naszych zapisek sądowych kościelnych odbija[2]. I dawne prawa zachodnich ludów aryjskich uciekały się do interwencyi osoby trzeciej w celu przeprowadzenia różnych aktów prawnych. Wspomniany wyżej zwyczaj germański wytrącenia pieniążka, zwykły także przy wyzwoleniach osób niewolnych (per denarium) odbywał się we Frankonii nie przez samego pana, lecz przy udziale pośredniczącym osoby trzeciej, co miało zaznaczyć prawne zwolnienie wyzwolonego z pod władzy domowej dotychczasowego pana[3], analogia dość bliska z tokiem czynności prawnej przy zawarciu małżeństwa. Takie lub podobne idee mogły tkwić również w wyobrażeniach pierwotnych ludów słowiańskich, chociaż przy ich innym stopniu rozwoju, inny znajdywać musiały wyraz. Na tem tle rola prawna dziewosłębów występuje w nowem szczególnem oświetleniu.

Owo stanowisko dziewosłębów, jak je właśnie skreśliliśmy, przypuszcza jednak już znaczny postęp w rozwoju prawa, nasuwa się przeto pytanie, czy w czasach jeszcze dawniejszych istnieli również tacy funkcyonaryusze i jaki posiadali charakter. Nasza literatura folklorystyczna, spo-

[1] Federowski, Lud okolicy Żarek, Siewierza i Pilicy l. c. str. 122 i Żmigrodzki l. c. str. 56.

[2] Ulanowski, Praktyka nr. 77 z r. 1454: suscepit eum per procum in virum sibi habendum. Tak się niewątpliwie wyrażały strony stojące przed sądem.

[3] Schröder, Lehrbuch l. c. str. 234.

tykając w zwyczajach weselnych ludowych czynną rolę starostów, a nie badając rzeczy ze stanowiska prawnego, wysuwała na pierwszy plan stronę rytualną i widziała w dziewosłębie, staroście, czy marszałku »dawnego kapłana, patryarchę duchownego czy zarazem i rodzinnego«[1], który podobnie jak dziś kapłan chrześcijański poślubiał młodą parę. Chociaż obok zwyczajów ludowych, przesiąkniętych już nowszymi, przedewszystkiem chrześcijańskimi wpływami innego uzasadnienia tych domysłów nie znajdujemy, nie możemy przecież wykluczyć praaryjskiego, sakralnego pochodzenia tego urzędu, gdyż najstarszy kult, kult przodków musiał nadawać od najdawniejszych czasów sankcyę religijną związkowi małżeńskiemu. W staroindyjskich przepisach nakazywano, aby braminowi, znającemu konieczne formuły ceremoniału ślubnego, darowywać suknie nowożeńców[2], a w dawniejszej Grecyi jak i w Rzymie brali kapłani udział w uroczystości ślubnej[3]. Wszak oni byli niegdyś zarazem jedynymi znawcami prawa. Rzymski kapłan wróżbita, auspex, wypowiadał słowa formuł, przy ceremonii ślubnej przepisanych, i jeszcze za czasów cesarstwa był zdaje się obecny przy podpisywaniu dokumentu mał-

[1] Żmigrodzki l. c. str. 56. i Matusiak, Wiano i posag str. 57. Autor ten. opisując dawne zaślubiny na podstawie naszych zwyczajów ludowych, podkreśla również rolę starosty, nie ujmuje jej jednak wcale ze stanowiska prawnego. Zapoznał się wprawdzie za pośrednictwem Grimma, Deutsche Rechtsalterthümer, ze symboliką prawną średniowieczną gałęzi zielonej i zwyczajami przy adopcyi, lecz szerszych badań nie przedsięwziął. Jego opis zaślubin str. 57—68, chociaż może zanadto wyobraźnią ubarwiony, obejmuje jednak niejedno spostrzeżenie trafne, pomimo braku odpowiedniego ocenienia prawnego.

[2] Winternitz, Das altindische Hochzeitsrituell l. c. str. 27.

[3] Rossbach, Untersuchungen über die römische Ehe, rozdział IV: die religiöse Weihe der Ehe str. 254—394, Beauchet, Histoire du droit privé de la République athénienne, T. I. str. 144.

żeńskiego (tabulae nuptiales)[1]. I dziś jeszcze, jak widzieliśmy, czeski staroswat zarzyna przy obchodzie weselnym czarnego koguta, jakby na ofiarę bogom, a nasz starosta czy dziewosłęb obdziela chlebem i serem parę nowożeńców i kraje sam pieczywo zwane kołaczem lub korowajem, albo zleca to komuś z drużbów, spełniając jak gdyby rolę ofiarnika. Z tą rolą łączył się także niewątpliwie urząd wróżbity, gdyż bez wróżb naszych wesel nie odbywano[2]. Przypuszczeniu temu, że w czynnościach naszych dziewosłębów, czy starostów weselnych, mieściły się obok prawnych także i rytualne funkcye, nie sprzeciwia się też dawne nasze słownictwo. Spotykamy w niem bowiem przy wyrazach paranimphus i architriclinus obok znaczenia dziewosłębów lub starostów swadziebnych, podane także drugie znaczenie »zyrzec«[3]. Słowo to dziś zupełnie nieużywane, oznaczało w języku staro słowiańskim : staropolskim wróżbitę lub ofiarnika (żertwa ofiara)[4], a więc osobę o charakterze kapłańskim. Jeżeli więc owe łacińskie wyrazy w ten sposób tłómaczono, musiała chyba istnieć tradycya o rytualnych funkcyach dziewosłębów. I w słowniku

[1] Rossbach, Untersuchungen l. c. str. 298, Henriot, Moeurs juridiques et judiciaires de l'ancienne Rome d'après les poëtes latins. Paris 1865, T. I. str. 241, Wissowa, Religion und Kultus der Römer 2 wyd., str. 387 i 401.

[2] Jeszcze w r. 1279 występuje surowo przeciw wróżbom na weselach legat papieski Filip. Hube, Antiquissimae constitutiones l. c. str. 157, c. 120: Semper prohibeant sacerdotes sub pena excommunicationis super nuptiis sortilegia.

[3] Architriclinus szyrecz w rękopisie z w. XIV, Łoś, Przegląd językowych zabytków staropolskich l. c. str. 520, tudzież wyżej wymieniona glossa: architriclino staroscze abo zyrczowi, Brückner, Drobne zabytki języka polskiego l. c. str. 272. Tak samo słownik Mączyńskiego podaje przy wyrazie paranymphus znaczenie »żerca«.

[4] Miklosich, Etymologisches Wörterbuch der slavischen Sprachen str. 410, także Niederle, l. c. Život starých Slovanů D. II. Sv. 1. str. 231.

Bartłomieja z Bydgoszczy z r. 1532 czytamy jeszcze: paranymphus dzyevosląmb, qui facit auspicium nuptiarum[1]. Prawdopodobnie niegdyś ów zyrzec słowiański, jako znający rytuał, spełniał obok wróżb i ofiar także rolę prawnego pośrednika przy zawarciu małżeństwa, a był nim może równocześnie u niektórych plemion polskich naczelnik rodu, starosta, gdy zaś obrzęd małżeński nabierał po za stroną rytualną coraz więcej treści prawnej i kiedy czynności prawne traciły coraz więcej swój dawny sakralny charakter[2], wówczas jego rolę objęli świeccy, przez łączące się rodziny dobrani starostowie lub dziewosłębi i wtedy może dopiero owa nazwa dziewosłęba powstała.

Zestawiając te wyniki naszych badań, możemy nawet wyróżnić w dziejach instytucyi dziewosłębów i starostów weselnych, jako instytucyi prawnej, dwie odrębne fazy rozwojowe. Pierwszą charakteryzuje pierwiastek sakralny, którego ślad przechował się w owem określeniu zyrzec i w różnych funkcyach ludowego ceremoniału weselnego, tudzież moment sankcyi władzy publicznej, tkwiący w nazwie starostów swadziebnych. W drugiej fazie instytucya ta traci charakter sakralny i prawno-publiczny, a schodzi na pole prawa prywatnego, gdzie znowu konstrukcya prawnicza aktu zawarcia małżeństwa przy formaliźmie ówczesnego prawa, domagała się udziału i pomocy pośrednika, z wymaganiami zwyczaju prawnego dobrze obznajomionego[3].

[1] L. c. str. 131. Ta funkcya dziewosłęba jako wróżbity, mogła się nawet u naszego ludu aż do XVI wieku utrzymać.

[2] O tych ewolucyach na polu rozwoju prawa umownego zob. Estreicher, Początki prawa umownego, Rozpr. Wydz. hist.-fil. XLI. str. 310.

[3] Czy instytucya podobna u innych ludów aryjskich istniała i podobne przechodziła koleje niechcemy rozstrzygać, prawdopodobnem jest jednak, że w świecie germańskim analogicznie jak u nas ona się rozwijała, chociaż u różnych szczepów germańskich różne

Poruszając te problemy, dotąd w nauce pod tym kątem widzenia w ogóle nie rozpatrywane, ograniczyliśmy się wyłącznie niemal do stosunków polskich. Rzeczą będzie nauki innych narodów słowiańskich wyniki nasze skontrolować i uzupełnić[1], tem bardziej, że mogą one rzucić nowe światło na dzieje rozwoju prastarego słowiańskiego prawa umownego i małżeńskiego. W każdym razie już dziś stwierdzić możemy, że instytucya pośredników prawnych przy aktach zawarcia małżeństwa nie jest wyłącznie germańskiego pochodzenia, i że jej początki sięgają jeszcze w czasy pogańskie, że nauka zachodnia tego zagadnienia bez uwzględnienia źródeł polskich i w ogóle

momenty na jej rozwój oddziaływały. W prawie longobardzkiem zwłaszcza przeważał moment prawno publiczny w akcie zawarcia małżeństwa, co jak wykazał Brandileone, wpłynęło znacznie na ukształtowanie się odnośnych stosunków prawnych we Włoszech. Tak wyraziście określonej roli dziewosłębów jak w naszych źródłach średniowiecznych, na Zachodzie nie znajdujemy, a zjawisko to możnaby tłómaczyć powolniejszym rozwojem naszego prawa i większym jego konserwatyzmem.

[1] W zabytkach języka staroczeskiego z w. XIV pojawia się również wyraz: dyevosnub. Gebauer, Slovnik staročesky I. str. 239. U Słowian południowych natomiast tego wyrażenia nie znajdujemy, ale w podobnem znaczeniu używa się wyrazu djever. Mažuranić, Prinosi za Hrvatski Pravno-Powjestni Rječnik, Zagreb 1909, zesz. II. str. 248, podaje: djever, dever, diver, levir brat mužev ali i pronubus, auspex, paranimphus, a powołuje również pewną wzmiankę źródłową z r. 1720: Copulatio importat... ab Architriclino vulgo dever grossum unum. Analogia dość bliska z naszą nomenklaturą średniowieczną, zachodzi tylko różnica w nazwie rodzimej. Możnaby ją starać się wytłómaczyć w ten sposób, że u naszych południowych pobratymców obejmował w późniejszym rozwoju rolę dawnego dziewosłęba zwykle brat pana młodego, jako najbliższy po ojcu członek jego rodu. Przewodnik wesela u Chorwatów nazywa się jednak starešina, jak u nas starosta, a zresztą rozpowszechnioną jest w południowej Słowiańszczyźnie podobna do czeskiej nazwa starisvat. Krauss, Sitte und Brauch der Südslaven l. c. str. 383.

słowiańskich, nie będzie mogła w sposób zadawalający rozwiązać.

16. Formuły.

Formalizm czynności prawnych pierwotnego prawa objawiał się nietylko w formach zewnętrznych, w użytych symbolach i gestach, lecz również w słowach ściśle określonych i zastosowanych do właściwości każdej czynności prawnej. Te formuły musiały być skrupulatnie przestrzegane a ich pominięcie lub mylne użycie, czy wypowiedzenie, czyniło czynność bezskuteczną. Tłem, na którem się ów formalizm pierwotnie rozwinął była religia, gdyż, jak słusznie stwierdzono: »w każdym kulcie istnieją praktyki, działające same przez się na mocy właściwej im zdolności działania, bez żadnego pośrednictwa bóstwa pomiędzy jednostką, wykonującą obrzęd i celem, o osiągnięcie którego idzie. W ten sposób tłómaczy się wyjątkowa doniosłość pierwotna, nadawana przez wszystkie religie materyalnej części obrzędów. Ten formalizm religijny, źródło pierwotne, jak się zdaje formalizmu prawnego, pochodzi stąd, że pewne formuły, które mają być wygłoszone, ruchy, które mają być wykonane, zawierają w sobie samych źródło swej siły sprawczej, i utraciłyby ją w sposób nieunikniony, gdyby nie były zgodne do najdrobniejszego szczegółu z typem uświęconym przez powodzenie« [1].

Nie ulega też wątpliwości, że przy zawarciu małżeństwa obok innych obrzędów, już w czasach pierwotnych podobne formuły powstały i tradycyjnie przechodziły z pokolenia na pokolenie, dopokąd sama forma zasadnicza aktu się utrzymała. Znaczenie takiej formuły posiadały przy rzymskiej confarreatio owe certa et solemnia verba, jakie musiały być wypowiedziane, lecz tekst tej formuły niestety zaginął, tak jak i innych takich formuł

[1] Durkheim, Próba określenia zjawisk religijnych, tłóm. Brzozowski, Warszawa 1903, str. 27 i 28.

dawnego prawa sakralnego ludów aryjskich. Znane są jedynie formuły późniejszego prawa[1]. Tylko w pismach staroindyjskich brzmienie formuł sakralnych się dochowało[2], trudno jednak przenosić je wprost na stosunki innych narodów szczepu aryjskiego i formułować na ich podstawie jakieś przypuszczenia, zbyt długo bowiem trwające oddzielenie od Zachodu i odmienne warunki bytu wytworzyć musiały i na tem polu w świecie Hindusów odmienną formalistykę prawną.

W odniesieniu do rzymskiej confarreatio wnosi jednak nauka, że owe uroczyste słowa musiały obejmować formułę, określającą wzajemną zgodę młodej pary na zawarcie związku[3], pewności jednak pod tym względem żadnej nie posiadamy, a przypuszczaćby można, że w formule confarreatio mieściły się prawdopodobnie także jakieś wezwania do Jowisza, którego kapłani brali udział w ceremonii. Również i pochodzenie formuły przy coemptio: ubi tu Gaius ego Gaia, nie jest bliżej znane[4].

Ze względu na świat słowiański nikt w ogóle, o ile nam wiadomo, nie podejmował tego zagadnienia, ani nie kusił się o jego rozwiązanie, brak bowiem jakiegokolwiek

[1] Formuła oddania prawa uplandzkiego, jaką podaje Amira, Nordgermanisches Obligationenrecht l. c. I. str. 538, jest już widocznie późniejszego pochodzenia i z dawnem prawem sakralnem nie posiada wiele związku. Ważniejsze formuły germańskie od X—XIV wieku zestawia Sohm, D. Recht d. Eheschliessung l. c. str. 315—321.

[2] Winternitz. D. altindische Hochzeitsrituell l. c. str. 22 a zwłaszcza Hardy, Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens, Münster 1893, str. 178 i 179.

[3] Karlowa, Röm. Rechtsgeschichte l. c. II. str. 156, gdzie też wyrażono przypuszczenie, że ta formuła musiała być podobną jak przy coemtio, t. j. wzajemne zapytanie »an sibi materfamilias (paterfamilias) esse vellet«.

[4] Karlowa, l. c. str. 157 sądzi, że formuła ta z formuły confarreatio na coemptio przeniesioną została i powołuje ustęp z Kwintyliana: Quia tam Caias esse vocitatas, quam Caios etiam ex nuptialibus sacris apparet.

substratu dla oparcia przypuszczeń. Jeżeli tę kwestyę w ogóle poruszamy to tylko dla tego, że nie możemy zupełnie pominąć pewnych śladów jakichś formuł w naszym materyale źródłowym, pojawiających się w związku z rolą, jaką spełniają swaci lub dziewosłębi. W opisach wesel naszych zauważono nieraz, że ci funkcyonaryusze, czy przy związywaniu rąk przy zaręczynach, czy przy oddaniu wianka panny młodej, czy wreszcie przy dzieleniu kołacza, zwracają się do obecnych »czy z wolą i dozwoleniem« mają daną czynność spełnić[1]. Powtarza się to częściowo w zapiskach średniowiecznych naszych sądów kościelnych. I tu przy zamianie wianków odzywa się dziewosłęb do obojga młodych, czy zgadzają się na to, aby te wianki przełożyć z głowy jednego z nich na głowę drugiego[2], albo przy samem składaniu przyrzeczenia małżeńskiego zapytuje parę młodą, każde z osobna, czy chce za męża, względnie za żonę drugą osobę, lub czy są sobie mili[3].

[1] Żmigrodzki l. c. str. 34. 55. 56 i 112.

[2] Acta capit. II. nr. 1736: Martine possumne sertum de tuo capite deponere et imponere capiti Margarethe penes te stanti? Qui respondit: potes. Et deposuit sertum et dedit eidem mulieri inducenti. Et similiter cum serto inducentis factum est, et datum laico de consensu eiusdem mulieris inducentis... Dicit testis, quod sub huiusmodi ritu in districtu illo sponsalia matrimonii contrahuntur et tenentur per contrahentes. W zeznaniu drugiego świadka znowu powiedziano, że dziewosłęb pytał: Martine, possumne sertum de tuo capite deponere et dare Margarethe inducenti penes te stanti? Qui laicus respondit: potes deponere et dare Margarethe meum sertum. Et deposuit deditque sertum mulieri inducenti. Et similiter ad Margaretham dictum est: Margaretha possumne sertum de tuo capite deponere et dare illud Martino penes te stanti? que respondit potes. Et datum est sertum mulieris laico ex adverso. Postea in brevi infra aliquod dies ipsa eadem mulier inducens (sertum) huiusmodi laico ex adverso remisit. Et dicit testis, quod similiter alii contrahentes sponsalia matrimonii hoc modo tenent eadem et in effectum perducunt. Zapiska poznańska z r. 1520.

[3] »Vis tibi Zophiam habere in uxorem? respondit: volo; et econtra interrogavit Zophiam vis Dobrogostium tibi habere in mari-

Nie można wątpić, że to są już formuły bardzo zwietrzałe i noszące na sobie piętno późniejszego rozwoju, gdyż różnią się nawet w tekście co do szczegółów, dawniejszy charakter posiadają może nawet te, które nie w zapiskach sądowych, ale w tradycyi ludu się przechowały, pomimo tego, jak zapiski wyraźnie zaznaczają, że słowa użyte przez dziewosłęba są zwyczajem przyjęte [1].

Przypuścić przy tem należy, że niegdyś rytuał pogański także musiał we formułach ślubnych znaleść swój wyraz, że musiała się w nich uwydatnić różnica między zmówinami a zdawinami, że wreszcie także musiało być uwzględnione stanowisko władzy rodzicielskiej, względnie opiekuńczej, zanim ślubowanie ze strony tej władzy przy zmówinach, zastąpiło późniejsze ślubowanie młodej pary przy ślubie kościelnym. Te formuły nadto, jakie nam za-

tum? volo. Acta cap. II. nr. 1010 r. 1429 zapiska poznańska; lub: Mathia placet tibi Anna? qui respondit placet; deinde Anne dixit: Anna placet tibi Mathias? que respondit placet. Et ulterius Mathia non dedisti fidem alicui alteri nisi Anne, qui respondit: non dedi; deinde Anne non dedisti fidem alteri nisi Mathie? que respondit non dedi. Et in continenti ipse Mathias repetendo verba proci ita dixit: Ego Mathias recipio te Annam mihi in hospitem meam et e converso ipsa Anna ita dixit: similiter ego Anna recipio te Mathiam in hospitem meum. Ulanowski, Praktyka nr. 181, r. 1475 zapiska krakowska; albo: placet tibi Mathias? que respondit placet; et promittis eum servare ad mortem; que respondit: promitto, presente dicto Mathia, qui confitendo premissum contractum dixit similiter ad eam dicta verba protulisse per medium certi proci videlicet: placet tibi Swyanthochna? qui respondit: placet, ibid. nr. 198, r. 1477 zapiska krakowska. Inne podobne przykłady podają zapiski ibid. nr. 68, 131. 188. 196 i Acta cap. II. nr. 550 i 925.

[1] Qui proci auditis ipsorum contrahentium hincinde votis de mutuo eorum consensu et voluntate unanimi ad id accedente, ipsos in continenti per verba procis consueta videlicet: Stanislae et placet tibi Dorothea, quam vides ante te sanam? qui respondit: placet; iterum ad Dorotheam: Dorothea et placet tibi iste Stanislaus, quem vides ante te sanum? que respondens ait placet... desponsaverunt. Acta cap. II. nr. 925, r. 1477 zapiska łowicka.

piski sądów kościelnych przekazały, zbyt żywo przypominają formuły podobne używane przy ślubie kościelnym. Prawda, że dotąd w nauce nie ma zgody na to, czy te formuły kościół oryginalnie wytworzył, czy oparł się na istniejących zwyczajach i zużytkował dla swego rytuału formuły ślubów, odbywanych bez udziału kościoła[1], pomimo tego jednak te formuły do młodej pary zwrócone, zaznaczają już owo daleko posunięte stadyum rozwojowe, gdzie o zawarciu związku sama wola stron rozstrzyga. Że jednak formuły pierwotne musiały posiadać nieco inne brzmienie, jest rzeczą wielce prawdopodobną. Może specyalne, a bardzo ścisłe badania porównawcze w zakresie stosunków prawa małżeńskiego wszystkich ludów słowiańskich, zdołają na pytanie to znaleść jakąś dokładniej określoną odpowiedź, skoro na Rusi duchowne pouczenia wspominają »mołenie korowajnoe«[2], a w Czechach, jak zaznaczyliśmy, przy zabijaniu koguta staroswat wypowiada formułą o zatwierdzeniu krwią ptaka, a więc ofiarą, związku małżeńskiego, lecz dla stosunków polskich nie będzie można tego wszystkiego bez zastrzeżeń zastosować. Jedynie oprócz wyżej zaznaczonych śladów formuł, da się tylko stwierdzić, że na ich podstawie powstały może oracye weselne starostów i dziewosłębów, względnie, jak później, uproszonych przyjaciół łączących się rodzin przy oddawaniu panny młodej mężowi. Lecz w mowach tych zwięzłe dawne formuły prawne tak utonęły w powodzi krasomówstwa, że się dziś już zrekonstruować nie dadzą. Jedynym ich śladem pozostał może zwrot, kiedy orator oświadcza,

[1] Opet, Brauttradition und Konsensgespräch l. c. str. 97—158. Nad pytaniem tem zastanowimy się niżej, omawiając ślub kościelny.

[2] Słowo niekoego christoljubca i nakazanie otca duchownago, pochodzące z XII lub XIII wieku wymienia pomiędzy grzechami, których się wystrzegać należy: rożanicznoju trapezu i mołenie korowajnoe. Nikolskij, Materiały dla istorii drewne russkoj duchownoj piśmennosti, Sbornik otdjelenia russkago jazyka i słow. imp. Akad. Nauk LXXIII. 1907 nr. 4. str. 113.

że ojciec »tę uczciwą panienkę przez mię przyjaciela swojego za małżonkę oddaje«[1].

Czy wreszcie u nas po za rodzicami, dziewosłębami lub starostami, małżonkowie sami wypowiadali jakie formuły, trudno ocenić. W pewnej zapisce sądu kościelnego w Krakowie z r. 1475[2] mieści się jednak dość oryginalna formuła, jaką zawierający związek za dziewosłębem powtarzali: Ego Mathias recipio te Annam in hospitem meam, a tak samo druga strona: Similiter ego Anna recipio te in hospitem meum.

Podobnie jak pytania dziewosłębów w tej zapisce podane, odpowiadają zwykłym pytaniom, zadawanym przy ślubie przez kapłana, tak i formuła owa przypomina ślubowanie kościelne małżonków, lecz owo dość dziwne określenie męża i żony przez wyraz »hospes« w kościelnych formułach nigdzie, o ile nam wiadomo, nie przychodzi, a i w formułach dziewosłębów, dotąd ogłoszonych drukiem, tylko w tej jedynej zapisce zostało użyte. Zapiska owa odnosi się do związku małżeńskiego, zawartego wśród włościan we wsi Marszowice niedalekiej Krakowa[3], więc jej brzmienie należałoby chyba tłómaczyć właściwościami miejscowej gwary ludowej, która na oznaczenie małżonków posługiwała się jakiemś określeniem lub wyrazem polskim, odpowiadającym wyrazowi łacińskiemu hospes. Ponieważ jedną tylko taką posiadamy zapiskę i to stosunkowo dość późną, przeto powinnibyśmy się wstrzymać od wysnuwania na jej podstawie jakichś dalej sięgających

[1] Przemowy weselne y pogrzebowe z wielką pilnością są złożone y każdemu Politykowi bardzo potrzebne y pożyteczne, Kraków 1628.

[2] Zob. wyżej str. 306. pod koniec uw. ze str. poprz.

[3] Nie znaleźliśmy śladów, aby owa wieś Marszowice była kiedykolwiek kolonizowana Niemcami, więc poczytujemy jej ludność jako rdzennie polską, a przeto formuły podobne może niegdyś w ogóle u ludu krakowskiego były używane.

wniosków, pomimo tego jednak zaznaczyć musimy, że wyraz hospes został tu użyty najprawdopodobniej nie w znaczeniu gościa, lecz w znaczeniu pana domu, gospodarza, co w klasycznej łacinie również często miało miejsce [1]. Wobec tego możnaby przypuścić, że formuła owa brzmiała po polsku w ten sposób: biorę sobie ciebie za mego gospodarza, za moją gospodynię. Trudnoby było wprawdzie dopatrywać się tu jakiejś analogii z określeniami rzymskiej formuły Gaius, Gaia, lub paterfamilias — materfamilias, niemniej przeto owe polskie określenia nasuwają domysły, że w tej naszej formule tkwiły rzeczywiście pewne ślady odległej przyszłości. Formuła taka bowiem wskazywałaby nietylko na założenie nowego ogniska domowego i nowego gospodarstwa, lecz zarazem określałaby wymownie rolę i stanowisko prawowitej małżonki, jako gospodyni w nowym domu. Niegdyś zapewne formuła ta musiała być inaczej ujętą (Ładо, Łada?), ale określenia, oznaczające gospodarza i gospodynię, w jej brzmieniu może stale się powtarzały i jej główną cześć składową stanowiły [2].

17. Uczta, przenosiny, pokładziny.

Wesele swadziebne hucznie się u nas zawsze odbywało i trwało nieraz dłużej, nawet ponad kilka dni. Wypełniały je muzyka, pieśni, tańce i uczta. Z licznych śpiewek weselnych, jakich pełno znajdujemy w różnych wy-

[1] W naszej dawnej łacinie również pojawia się takie znaczenie owego wyrazu, n. p. hospes tabernator, Acta cap. III. nr. 236. r. 1503.

[2] Jakie było pierwotne staropolskie brzmienie wyrazów, oznaczających gospodarza i gospodynię, czy może wyrazy te określały również niegdyś małżonków, dociekać nie możemy. Nazwy, z których pochodzą nasze wyrazy gospodarz i gospodyni pojawiają się w języku starocerkiewnym, a do nas miały się dostać przez Czechy. O tem, jak również o indoeuropejskiej etymologii tych wyrazów zob. Berneker, Slavisches etymologisches Wörterbuch I. l. c. str. 235 i 236.

dawnictwach ludoznawczych, mało jednak można wydobyć materyału prawniczego, tem bardziej, że wszystkie zdradzają późniejsze pochodzenie. Do czasów dawnych możeby odnieść można tylko te, gdzie się powtarzają okrzyki Ładо, Ładо[1], albo refren, »od terema do terema«[2], lub wreszcie piosnki o chmielu. O tańcach chmielu i czapniku wspomnieliśmy już, zasługuje zaś jeszcze na uwagę dla swej nazwy taniec »pożon«. Odbywa się on po powrocie ze ślubu kościelnego do domu weselnego w spotkanej po drodze karczmie, a wiedzie go starosta, lecz pan młody go nie tańczy[3] albo, jak w Lubelskiem, przed oczepinami[4]. Zwracamy uwagę na jego nazwę dla tego, że ona może przypominać starogermański »Brautlauf«, jak gdyby taniec po żonę, aby ją w koło weselników wciągnąć. Wyraz Brautlauf również tłómaczono najczęściej jako ślad porwania, wyprawy po żonę, zresztą oznaczał on w ogóle zawarcie małżeństwa[5], a wedle prawa staroszwedzkiego nazywano tak przenosiny, a raczej przywiedzenie żony do męża (Heimführung), w czasie którego nie pozostawała ona jeszcze

[1] Żmigrodzki l. c. str. 35. 39. 46. 53. 68. 90. Przeciwko temu zabytkowi z czasów pogańskich walczył nasz kościół, bo podejrzywał, że się się w tych wyrazach kryją bóstwa pogańskie, zob. moje: Najdawniejsze statuty synodalne archid. gnieźnieńskiej, oraz statuty z rękopisu Oss. nr. 1627, Kraków 1920, str. 50 c. 21, tudzież Brückner, Wierzenia religijne i stosunki rodzinne, Encyklopedya polska IV. cz. 2. dz. V. str. 158 i n.

[2] Żmigrodzki l. c. str. 76.

[3] Ibid. str. 76.

[4] Kolberg, Lud XVI. str. 158.

[5] Brünner, Deutsche Rechtsgeschichte I. 2 wyd. str. 98. Grimm, Deutsche Rechtsalterthümer 4 wyd. str. 600. Autor ten podaje: Man hat die Wahl das zweite Wort der Zusammenzetzung entweder aus geloben oder aus laufen zu deuten, sponsio oder accursus ad nuptias. Vorzüglicher scheint das letzte... Jako ślad porwania poczytuje ów zwyczaj także Schwerin, Deutsche Rechtsgeschichte l c. str. 127.

pod opieką pana młodego, lecz funkcyonaryuszy weselnych [1]. Czy podobne znaczenie nasz taniec posiadał, trudno ocenić, skoro jednak miał swoją oryginalną nazwę, musiał symbolicznie wyobrażać jakąś czynność, należącą do ceremoniału ślubnego. Czynność ta o tyle mogłaby pozostawać w związku z odprowadzaniem nowopoślubionej do nowego domu, o ileby dała się stwierdzić jakaś jednolitość w zwyczajach, gdyby powrót z kościoła zmierzał do mieszkania rodziców pana młodego, lub gdyby oczepiny w jego domu zawsze się odbywały. Lecz w opisach naszych wesel posiadamy za mało materyału do sformułowania jakiegoś określonego wniosku.

Sama zaś uczta weselna, przybierająca nieraz formy zbyt jaskrawe pijatyki i hulanki, posiadała niegdyś doniosłe znaczenie prawne, gdyż była formą umocnienia umów na tle wzajemnego zbratania, utwierdzonego ofiarami [2]. Małżeństwo jako umowa prawa familijnego, mająca dać początek nowemu życiu i zapewnić ciągłość rodu, była zdarzeniem przed innemi radosnem i szczególnie uroczyście obchodzonem, nie brakło przy tem, jak wyżej skreśliliśmy, wróżb i ofiar, mających zapewnić powodzenie młodej parze i nowo powstałej rodzinie. Dla tego też przy małżeństwach, zawieranych w obrębie rodu, skupiał się cały ród około wspólnych ołtarzy i święcił ową chwilę ofiarami połączonymi z ucztą. Gdy przez małżeństwo łączyły się dwa rody, uczta owa była wyrazem ich przymierza i przyjaźni [3]

[1] Amira, Nordgermanisches Obligationenrecht l. c. I. str. 339 i II. str. 671. Dlatego też, gdyby nowo poślubiona zmarła w czasie tych przenosin, musiało być jej ciało i wyprawa odniesione do domu jej rodziców.

[2] Forma ta jest ogólnie znaną u ludów piewotnych i barbarzyńskich. Zob. Estreicher, Początki prawa umownego l. c. str. 344. także Amira, Nordgermanisches Obligationenrecht l. c. I. str. 539.

[3] Echa takiego pojmowania przechowały się jeszcze w języku naszym wieku XV, Mammotrekt z r. 1471 wyd. Łoś l. c. str. 21 tłómaczy »sol zaszlubyona« przez »sal federis«, a wyraz smowa przez fedus.

a umacniała zawarty związek. Ofiary więc i uczta były niegdyś aktem, który należał do rytuałem sakralnym wymaganego ceremoniału zawarcia małżeństwa, a dopiero z rozwojem kultury i prawa, traciły dawne znaczenie prawne, zachowując jednak w całej pełni doniosłość obyczajową [1]. Dla tego też wyraz starosłowiański »brak« óznaczający, jak już zaznaczyliśmy, ucztę, stał się nazwą określającą małżeństwo. Uczta była tem bardziej na miejscu przy małżeństwach egzogamicznych, gdy członek jednego rodu zawierał z reguły małżeństwo z osobą, należącą do rodu innego. Nowa szkoła kulturalno-historyczna w socyologii sprostowała już niejedno twierdzenie szkoły ewolucyonistycznej, a między niemi i to, jakoby w społeczeństwie pierwotnem regułą było małżeństwo przez porwanie, jako następstwo panującej w tych stosunkach walki o byt. Owszem nowsze badania stwierdziły, że w społeczeństwach pierwotnych ten sposób zawierania małżeństw nie istnieje, że może on być dopiero wpływem dalszego rozwoju społecznego, że nadto już w tych czasach pierwotnych istnieją zakazy zawierania małżeństw z krewnymi [2]. Zresztą zauważyć także należy, że walka o byt nie może oznaczać ciągłej wojny rodzin, czy rodów ze sobą, lecz człowiek na niskim stopniu rozwoju, może również przyjść do przekonania, że w walce o byt będzie mu raczej pomocną przyjaźń rodów sąsiednich niż niezgoda z nimi, zresztą w ten sposób przyszło do związków rodów i do utworzenia jednostek politycznych wyższego rzędu. Jeżeli zaś na niskim stopniu kultury w społeczeństwie pierwotnem mał-

[1] Może śladem tych dawnych stosunków jest pieśń dziękczynna po obiedzie weselnym o dość archaicznych formach, zachowana w Radomskiem, zob. Bystroń, Polska pieśń ludowa str. 48. Nie podlega wątpliwości, że podobne dziękczynienia jednego rodu rodowi drugiemu, przy uczcie zbratania, musiały istnieć w czasach pogańskich.

[2] Schmidt-Hestermann, Völker und Kulturen, Der Mensch aller Zeiten Lief. 29, str. 151—152 i 159.

żeństwa egzogamiczne są objawem prawidłowym, to uczta, jako środek ściślejszego zespolenia się rodów w radości weselnej, musiała wejść również do ceremoniału weselnego i utwierdzać zawarty związek. Na jakim stopniu rozwoju pozostawał naród polski w chwili wyodrębnienia się ze Słowiańszczyzny nie wiemy, ale przypuścić musimy, że w tradycyi po swoich przodkach aryjskich, żyjących niegdyś w stanie pierwotnym, odziedziczył również i dawne zwyczaje weselne. Linie rozwojowe ogólne i zasadnicze, zwłaszcza w instytucyi powszechnej jaką jest małżeństwo, będą te same, chociaż szczegóły mogą się zupełnie różnić i zupełnie odmienną przybierać formę [1]. Moment bratania się rodów przy związkach małżeńskich ich członków, poczytujemy zaś jako należący do takich ogólnych linii rozwojowych [2]. W jednym tylko kierunku trudno się nam zgodzić z nową teoryą socyologiczną, a w szczególności o ile ona wyklucza małżeństwa endogamiczne, sądzimy bowiem, że wykluczenie to może się odnosić li tylko do najbliższej rodziny, a nie do rodu, w którego obrębie małżeństwa mogą do skutku przychodzić. W odniesieniu do stosunków polskich da się właśnie zauważyć skłonność zawierania takich związków [3], a trudno przypuścić, aby była

[1] Zresztą podzielamy w zupełności pogląd, że ewolucya instytucyi familijnych nie była jednakową u wszystkich ludów, jaki właśnie wyraził Vinogradoff, Outlines of historical lurisprudence I. Introduction, Tribal Law, Oxford 1920, w wydaniu francuskiem, Principes historiques du droit, Paris 1924, str. 222.

[2] Davy, La foi jurée, etude sociologique du problème du contrat, la formation du lien contractuel, Paris 1922, str. 111 wyraża się, że w owych czasach małżeństwo jest: une sorte de traité d'aliance entre deux groupes exogames. O związku pomiędzy egzogamią a ustrojem klanowym względnie totemizmem zob. B. Malinowski, Wierzenia pierwotne i formy ustroju pierwotnego, Kraków 1915, str. 282 i 329.

[3] Z wieku XIII posiadamy dowody, jak kościół walczył z temi przywyknieniami polskiego społeczeństwa, na co już wyżej zwraca-

ona dopiero rezultatem późniejszego rozwoju kulturalnego. Odpowiednio zaś do tego, czy małżeństwa były endogamiczne czy egzogamiczne i znaczenie uczty były nieco odmienne. W pierwszym wypadku była ona ucztą rodową około ołtarzy bóstw rodowych, którym składano ofiary, w drugim zaś, obok ofiar, obchodzono uroczyście łączenie się rodów. Jedno i drugie odbywało się zaś z zachowaniem przepisów sakralnych, niegdyś wytworzonych[1].

W ucztach weselnych uwydatnia się nadto jeszcze inny moment, posiadający prawny charakter, właściwy już jednak, jak przypuścić należy, czasom rozwoju późniejszego. Mamy tu na myśli tę właściwość dawnych przepisów prawnych, aby małżeństwa były jawnie i publicznie zawierane, jakby pod sankcyą ogółu. Ten moment tkwi w starogermańskiej nazwie mahal, mâl, oznaczającej zebranie rodu czy rodów, która wpłynęła na uformowanie odnoszących się do stosunków małżeńskich wyrazów Gemahl, vermählen. Jak już raz wspomnieliśmy[2] nazwa ta dostała się i do naszego języka w wyrazach małżeństwo, małżonek, małżonka. Nie umieliśmy znaleść dowodów, któreby wskazywały, że jest to późniejszy wpływ niemiecki z czasów kolonizacyi niemieckiej, dla tego przypuszczamy, że jest

lismy uwagę. Legat Gwido zwłaszcza na synodzie wrocławskim w r. 1266 c. 3 występuje energicznie przeciw zawieraniu małżeństw w zabronionych stopniach pokrewieństwa. Hube, Antiquissimae constitutiones synodales provinciae Gneznensis str. 60. Wątpić należy, aby powodem zawierania u nas takich związków były wyłącznie względy majątkowe, zmierzające do utrzymania dóbr w rodzinie, gdyż na to był środek zaradczy, tkwiący w zwyczaju ówczesnym wyposażenia córek tylko ruchomościami.

[1] O sakralnem znaczeniu uczty u Słowian zachodnich świadczą słowa kronikarza duńskiego z XII wieku o kulcie Światowida: solemne epulum religionis nomine celebrabat. Saxonis Grammatici, Gesta Danorum ed. Holder l. c. str 565.

[2] Str. 59. W Skandynawii wyraz »mal« oznaczał niegdyś umowę, lub przemowę, zwłaszcza w sądzie, Amira l. c. I. str. 89 i II. str. 274.

on dawniejszym. Jak wiadomo wyraz żona oznacza pierwotnie w ogóle kobietę rodzicielkę, a w dawnej ruszczyźnie na ziemiach naszej Rzeczypospospolitej wyrazem »żonka« określano sługę wolną lub niewolną, z którą ktoś żył[1]. Dodanie więc do tych wyrazów na początku słówka »mał«, mogło posiadać znaczenie donioślejsze prawne, znamionujące kobietę prawnie, za zgodą tych, do których to należało, publicznie na zebraniu rodu poślubioną. Jeżeli tego słówka nie otrzymaliśmy w spadku po przodkach aryjskich, to mogło się ono dostać do nas tą samą drogą, którą się dostało imię Mieszka I »Dagome«.

Uczta weselna obejmowała nie tylko samą chwilę rytualnego lub prawnego zawarcia związku małżeńskiego, ale przeciągała się i na dalsze stadya uroczystości weselnych, jak przenosiny, a pozostawały z nią także w pewnej chronologicznej łączności pokładziny.

Jakkolwiek aktom tym, mówiąc o treści prawnej zdawin, odmówiliśmy znaczenia prawnego, jako aktom nieistotnym i nienależącym do koniecznych formalności zawarcia małżeństwa, to przedstawiają się one w każdym razie jako dalsze następstwa oddania kobiety.

Przenosiny odbywały się u nas w ten sposób, że poślubioną odprowadzano czy odwożono do domu męża wraz z jej wyprawą i posagiem[2], o ile on na ruchomościach polegał, i nie miał być później wypłacony. Zdaje się także, że istniał u nas podobny zwyczaj jaki zanotował kronikarz kijowski o Polanach, że nie mąż szedł po żonę, lecz mu ją przywodzono[3], a on ją ze swemi rodzicami ocze-

[1] Wiele dowodów na to znaleść można w aktach Metryki litewskiej z początku wieku XVI. Russ. istoricz. Bibl. XX. zwłaszcza akty nr. 98, str. 127—130 i nr. 299 str. 398.

[2] Takie przenosiny ma na myśli nasze prawo zwyczajowe z wieku XIII w c. XXI. i XXII. St. pr. pol. p. II. str. 25 i 26.

[3] Zmigrodzki l. c. str. 122, a zwłaszcza Wesele stalowskie Wisła IX. str. 244: Całe wesele idzie do pana młodego na czepiny,

kiwał u siebie i prowadził do komina domowego, nie brak jednak także przykładów, że mąż żonę do siebie odwozi[1].

Pokładziny odbywały się również w czasie wesela, a pannę młodą do komnaty ślubnej odprowadzali funkcyonaryusze weselni i uczestnicy uczty. Działo się to również z pewną uroczystością, bo i kościół wciągnął w swój rytuał poświęcenie łoża małżeńskiego, a nadto dochowały się nawet mowy przy tej sposobności wygłaszane w domach szlacheckich przez przyjaciół rodziny jako: Dziękowanie w Łożnicy za Pannę[2].

Szczegóły obyczajowe, towarzyszące przenosinom i pokładzinom, posiadają wprawdzie wiele zajmujących rysów obyczajowych, nie przedstawiają jednak, zdaniem naszem żadnego interesu z prawnego punktu widzenia.

Obraz naszego dawnego wesela nie był pozbawiony pewnego uroku i poezyi w swych tradycyjnych tajemniczych obrzędach, w tem rozśpiewanem i roztańczonem kolorowem kole weselników, na tle malowniczych siół polskich, lecz czar ów szybko pryskał, gdy się wytwarzał nastrój pijacki, pełen rubasznych i nieobyczajnych żartów i śpiewek, a często zwady i bijatyki.

Gorszyło to wielce kler, usiłujący zaszczepić pojęcia chrześciańskie o godności związku małżeńskiego i obycza-

a pan młody wychodzi i otwiera wrota, bierze swoją żonę za rękę i prowadzi ją do izby za piec.

[1] Żmigrodzki l. c. str. 115 i n. Przy przenosinach do domu męża istniał w całym niemal aryjskim świecie zwyczaj przenoszenia nowopoślubionej przez próg, poświadczony również w zwyczajach polskich (Żmigrodzki l. c. str. 77 i 122). Zwyczaj ów poczytywano również jako ślad małżeństwa przez porwanie, lecz Samter, Geburt, Hochzeit und Tod str. 136—147 tłómaczy go, jak sądzimy słusznie, obawą potrącenia i obrazy duchów przodków, które wedle dawnych wierzeń w progu domu miały swoje siedlisko.

[2] Powołane już wyżej Przemowy weselne y pogrzebowe, Kraków 1628, zob. także Szyszkowski, Pierwiastek ludowy w poezyi polskiej XV i XVI w. Lud XX. str. 195.

jów chrześciańskich, a jak w Czechach w XI wieku zabraniano duchownym brać udział w ucztach weselnych[1] lub jak na Rusi współcześnie przypominano uchwały synodu laodycejskiego z IV wieku, zakazujące pogańskich obyczajów, pląsów, oklasków i wrzawy[2], tak i nasz najdawniejszy kronikarz, obcy nam pochodzeniem, dziwił się, że nieraz łączono w jednym dniu uroczystość poświęcenia nowowybudowanego kościoła ze ślubem w rodzinie fundatora, — rzecz świętą ze sprawą świecką[3]. A wesela nasze przez całe średnie wieki dostarczały gorliwym kaznodziejom sporo tematu do nauk i surowych upomnień, tyle

[1] Homiliarz czeski ówczesny upomina kler »Ad nupcias nullus vestrum eat« Höfler, Concilia Pragensia, Prag 1862, str. XVI. Na Zachodzie pojawiały się podobne zakazy już bardzo wcześnie na synodach w Gallii na Concilium Veneticum z r. 465 c. 11, lub Conc. Agathense z r. 506 c. 39. Bruns, Canones apostolorum et conciliorum saec. IV—VII str. 144 i 154, powtarzane w późniejszych zbiorach prawa kanonicznego, zob. Regino Lib. I. c. 335.

[2] W kanonicznem pouczeniu metropolity Jana II. (1080—1089) wytknięto, że »pojmajut żeny swoja s pljasanjem i gudenjem i pleskaniem« Russ. istor. Bibl. VI. 2 wyd. l. c. str. 18 c. 30, zob. nadto Niederle, Slovenské Starožitnosti Od. kult. l. c. I. 1. str. 110 i 111.

[3] Kronika Galla II. c. 33. Charakterystyczny ten ustęp dla pojęć mnicha, żyjącego na przełomie XI i XII wieku, przytaczamy w całości: Sorte quidam nobilis in confinio terre ecclesiam construxit, ad eius consecrationem Bolezlaum ducem adhuc satis puerum cum suis iuvenibus invitavit. Expleta est itaque consecratio spiritalis, et subsequentur adhibibita desponsatio maritalis. Sed utrum Deo displicuerit cum divinis nuptiis carnales celebrari, facile potest per discrimina, quae sepius inde contingunt, comprobari, saepe namque cernimus, ubi simul ecclesiae consecratio ac nuptialis desponsatio fiunt, seditiones et homicidia comitari, unde constat, quia nec bonum est nec honestum talem consuetudinem imitari. Nec istud dicimus tamen, ut nuptias condempnemus, sed ut singula suis locis suisque temporibus reservemus. Cuius rei manifestum indicium in consecratione Rudensis ecclesiae Deus omnipotens revelavit, nam et homicidium ibi, et unum de ministris ad insaniam redactum constat evenisse, et ipsos etiam desponsatos infelici connubio sicut notum est

w nich jeszcze było niewłaściwego gwaru i reminiscencyi obyczajów dawnych pogańskich czasów [1].

D. Rozwój formy.

1. Sposób a forma zawarcia małżeństwa.

Zestawiając wyniki powyższych badań, jesteśmy zniewoleni zaznaczyć przedewszystkiem różnicę, jaka się uwydatnia pomiędzy sposobem zawarcia małżeństwa a formą tegoż zawarcia. Porwanie, kupno realne z ręki do ręki, czy darowizna odpłatna, jak i umowa formalna były tylko różnymi rodzajami zapewnienia sobie żony, czyli pozyskania jej, tak jak dzisiejszy kulturalny obyczaj oświadczyn i układów przedślubnych, forma zaś sama zawarcia małżeństwa wytwarzała się w zasadzie niezawiśle od sposobu zawarcia. Przez porwanie samo przez się, kupno realne, czy umowę zawartą z władzą rodzicielską lub opiekuńczą, kobieta nie stawała się tem samem żoną, lecz potrzeba było jeszcze dopełnienia całego szeregu formalności, aby małżeństwo zaistniało. A powstanie tych formalności u nas sięga czasów praaryjskich, rozwijały się zaś one swobodnie na innem pierwotnem podłożu, na tle pojęć sakralnych, bez względu na to, jaki był sposób nawiązywania stadła, tembardziej, że sposób ten zmieniał się i przemieniał z biegiem czasu. Teorye o ewolucyi dziejów zawierania małżeństwa tej treści, że pierwotnym sposobem zawarcia w rozwoju ludzkości było naprzód porwanie, potem

convenisse, nec anniversarium desponsationis implevisse. Mon. Pol. hist. I. str. 449.

[1] W kazaniach tych spotykamy takie wytknięcia: na wesela proszą usilnie, bo niemal gwałtem sprowadzają piszczków i kuglarzy, którzy umieją klaskać, tańczyć, nieuczciwe żarty stroić, brzydkie pieśni napiewać... bo kiedyż brzydkie napiewają pieśni niż wtedy... wprowadzają baby czarownice... Brückner, Literatura religijna w Polsce średniowiecznej I. Warszawa 1902, str. 60 cf. Rozpr. Wydz. filol. T. 25, str. 122 o wróżkach na ślubach.

kupno, a wreszcie umowa formalna, już dziś są w nauce mocno podważone, bo wykazano, że u ludów pierwotnych niemal regułą przy zawieraniu małżeństw jest umowa[1], a porwanie zjawia się zwykle dopiero później, gdy powstaje organizacya plemienna po nad organizacyą rodową[2], tak samo kupno może dopiero następować po okresie, w którym praktykowano umowę[3]. Podobnie musiały się rozwijać stosunki u ludów aryjskich. Ponieważ w języku tych ludów jak stwierdzono, brak jest nazw wspólnych na oznaczenie dziadka i babki, ciotki lub rodzeństwa stryjecznego i ciotecznego[4], przeto wnosić należy, że przed wydzieleniem się z wspólnego pnia aryjskiego poszczególnych ludów, nie istniała jeszcze organizacya wielkiej rodziny lub rodu, lecz tylko organizacya rodziny małej, składającej się z rodziców i dzieci, każde zaś nowe stadło oddzielało się od rodziców i żyło na własną rękę. Wówczas sposobem zawierania małżeństw mogła być pewnego rodzaju sakralna umowa, bo o kupnie tru-

[1] Schmidt-Hestermann, Völker und Kulturen l. c. str. 158. Że u pierwotnych praojców ludów indoeuropejskich pierwotnym sposobem zawierania związków, była umowa a nie porwanie, świadczyćby mogła istniejąca u nich dość wysoko rozwinięta forma sakralna ceremoniału małżeńskiego, jaka przeszła następnie do wszystkich tych ludów, które z tego wspólnego źródła wywodzą swój początek. Wątpić należy, czy panujące porywanie kobiet mogłoby sprzyjać takiemu rozwojowi formy sakralnej, a trudno chyba przypuścić, aby się dopiero w czasach późniejszych ta forma u owych ludów wszędzie tak samo kształtowała.

[2] Wundt, Völkerpsychologie VII. Leipzig 1917, str. 344 dowodzi właśnie, że porwanie zjawia się dopiero tam, gdzie istnieje Stammesorganisation. Rozróżnia on zaś (Leipzig 1920, l. c. X. str. 53) naprzód kulturę rodową (Sippenkultur), a jako następną kulturę plemienną (Stammeskultur), w której już przejawia się moment polityczny w ustroju.

[3] Ibid. l. c. VII. str. 358.

[4] Feist, Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen l. c. str. 116.

dno było mówić u ludności, nieposiadającej wcale żadnego mienia. Gdy natomiast u wszystkich ludów aryjskich spotyka się wspólne formalności przy zawieraniu małżeństw, n. p. postrzyżyny, ujęcie za rękę, ofiary i t. d., więc nie można wątpić, że one wytworzyły się jeszcze w czasach przed wyodrębnieniem się poszczególnych ludów indoeuropejskich, ale jeszcze wtedy, gdy te małżeństwa przychodziły do skutku nie drogą porwania lecz drogą umowy. Wtedy były też regułą małżeństwa egzogamiczne. Kiedy zaś powstała u ludów aryjskich organizacya rodowa, wówczas owe wszystkie znane sposoby zawierania małżeństwa mogły mieć zastosowanie, lecz forma pierwotna zmianie nie uległa, tylko wzbogacała się nowemi formalnościami związanemi logicznie z formami pierwotnemi, przyczem niektóre z nich mogły zmienić swoje dawne znaczenie. Przybyły może osłonięcie lub obrzęd ogniska, a zmieniły swe znaczenie postrzyżyny, oznaczające pierwotnie uznanie dojrzałości, w obrzęd wyłączenia z rodu, pierwotna zaś uczta, połączona z ofiarą dla bóstwa, w ucztę zbratania się rodów.

Nie można więc twierdzić, aby sposób zawarcia małżeństwa nie miał w ogóle żadnego wpływu na formę, wpływ ten jednak był dość ograniczony, bo głównie streszczał się w tem, że samo zawarcie związku, z wyjątkiem przy porwaniu, musiało poprzedzać pewne działanie prawne, również w szereg formalności ujęte, a konieczne dla zapewnienia ceremonii zawarcia małżeństwa odpowiednich skutków prawnych. Na rozwój samej formy jednak wpływały dwa czynniki, naprzód rozwój kultu, a następnie sekularyzacya prawa sakralnego, która z postępem czasu się objawiła.

2. Określenie formy.

Wytworzenie się formy zawarcia małżeństwa w Polsce szło tym samym torem, jak gdzieindziej na Zachodzie.

W pierwszym rzędzie oddziaływał na nią odziedziczony po przodkach aryjskich czynnik religijny, który przekazał nam szereg wyrobionych już i ustalonych obrzędów. Drugim czynnikiem rozwojowym były potrzeby praktycznego życia społecznego, wytwarzające kolejno różne formy prawne, nieposiadające cechy sakralnej. I też stosownie do tego w omówionych wyżej obrzędach i formalnościach weselnych, możemy z łatwością wyróżnić dwie warstwy rozwojowe, jedną, która polega na elementach sakralnych i drugą opartą na elementach świeckiego prawa.

a. Forma sakralna.

Do obrzędów sakralnych zaliczamy: podanie rąk, względnie uchwycenie za rękę i pozostający z tem w związku obrzęd ogniska, postrzyżyny, osłonięcie, siadanie na posagu, ofiary koguta, kołacza, sera i miodu, tudzież łączące się z tym obrzędem wróżby, wreszcie ucztę weselną. Te obrzędy posiadały również znaczenie w dziedzinie prawa sakralnego, podczas gdy inne, jak obrzęd oczyszczenia, obsypywania ziarnem, miały tylko, jak sądzimy, znaczenie czysto obrzędowe, pozbawione charakteru prawnego[1]. W tej formie sakralnej, jak przypuszczamy, nie było również zmówin, posiadających formę prawną, lecz po porozumieniu łączących się rodów, dokonanem na zebraniach rodowych przez posłów rodziny starającego się, swatów, obchodzono w wyznaczonym, a niewątpliwie sakralnymi przepisami wskazanym czasie, samą ceremonię zaślubin.

Ceremonia ta odbywała się zaś wedle naszego mniemania w ten sposób, że po postrzyżynach narzeczonej, i odjęciu jej wianka, w którym ustrojona przyszła, nastę-

[1] Vinogradoff l. c. str. 260 wymienia jako momenty istotne praaryjskiej formy sakralnej podanie rąk, zajęcie miejsca przykrytego skórą baranią i spożycie wspólne przez młodych jakiegoś pokarmu.

pywało jej osłonięcie przez głowę rodu wspólnego, lub przez narzeczonego w małżeństwach egzogamicznych, skoro naczelnik czy starosta rodowy kobiety oddał mu jej rękę. Narzeczony ujmował ją wówczas i oboje obchodzili ognisko, poczem siadali na posagu przed ogniskiem, względnie ołtarzem domowym. W tej chwili ofiarnik wróżbita spełniał ofiary i dzielił kołacz i ser, równocześnie zaś rozpoczynała się uczta zbratania. O ile tak uszeregowane czynności wiązałyby się dość logicznie, o tyle zachodziłaby jednak pewna trudność co do lokalizacyi obrzędów, a mianowicie co do oznaczenia, gdzie, w jakiem miejscu wszystkie te ceremonie się odbywały, czy n. p. postrzyżyny i oddanie w domu narzeczonej, a obrzęd ogniska i uczta w domu narzeczonego, czy może działo się to wszystko razem w jednem miejscu rodowego czy publicznego kultu. Tych wątpliwości rozwiązać nie jesteśmy w stanie, tem bardziej, że nie znamy formuł sakralnych, przy poszczególnych ceremoniach wypowiadanych. Chodziłoby jednak jeszcze o zdanie sobie sprawy, który z wymienionych obrzędów posiadał donioślejszą wagę, czy one wszystkie razem tworzyły dopiero akt zawarcia małżeństwa, czy może niektóre z nich tylko były istotnie rozstrzygające. I w tym względzie musimy poprzestać na przypuszczeniach. Naturalnie, że postrzyżyny jako wyłączenie z rodu, pochwycenie za rękę i osłonięcie, jako wprowadzenie do nowego kultu rodowego, musiały być poczytywane jako formalność istotna, biorąc jednak na uwagę ową czeską ceremonię z zarzynaniem koguta, tudzież wyrażenia źródeł ruskich o krajaniu sera, wreszcie, opierając się na rzymskiej analogii, gdzie chleb ofiarny panis farreus nadał nazwę całej tej formie zawarcia małżeństwa, przypuszczamy, że dopiero zajęcie miejsca przez młodą parę na posagu i dokonane wówczas ofiary i wróżby, nadawały ostateczną sankcyę całej ceremonii tak, że bez dopełnie-

nia tych formalności małżeństwo wedle prawa sakralnego nie mogło przyjść do skutku[1].

b. Forma prawa świeckiego.

Podobny proces rozwojowy, jaki się w czasach najnowszych przed naszymi roztacza oczyma, gdy forma świecka stara się wyprzeć z dziedziny prawa małżeńskiego państwowego formą kościelną, odbywał się już przed wiekami, bo jest to naturalne następstwo ciągłego ścierania się dwóch światopoglądów, duchowego i materyalistycznego i ciągłego falowania wpływów czynników idealnych i materyalistycznych. Tak też i w poprzednich fazach rozwoju kultury ludów Europy, w miarę jak słabnął interes religijny, wzmagał się interes materyalny i egoistyczny. Oddziałało to na rozwój formy zawarcia małżeństwa wedle dawnego prawa, w sposób dość daleko sięgający, gdyż przeniosło punkt ciężkości całego aktu z dawnej formy sakralnej na pewien szczególny nowy sposób zawarcia małżeństwa i zmieniło znaczenie zachowanych i nadal formalności formy sakralnej. Wskutek tego dokonał się wszędzie w Europie rozdział aktu zawarcia małżeństwa na dwa akty osobne zmówin i zdawin; zmówiny zostały zupełnie nowo dodane i oryginalnie sformułowane, zdawiny zaś, zatrzymując dawne formalności, nabyły cech świeckich i zostały wzbogacone nowymi obrzędami, przystosowanymi do nowych pojęć i wymagań prawnych. Ton całemu temu przekształceniu formy nadał moment czysto prawny, uzasadnienia nabycia władzy domowej, w pierwszej rzędzie władzy nad kobietą. Początek idącego w tym kierunku rozwoju musiał się przedewszystkiem objawić w zawieraniu małżeństwa drogą kupna lub odpłatnej da-

[1] Rossbach, Untersuchungen über die römische Ehe l. c. str. 255, rozpatrując formę sakralną w Rzymie przyszedł także do przekonania, że małżeństwo było pierwotnie nieważne »ohne dass die Götter befragt, die Auspicien eingeholt und Opfer dargebracht waren«.

rowizny, bo zresztą z tego sposobu zawarcia związku konsekwentnie wypływał, wyraz swój ostateczny znalazł zaś ów proces rozwojowy w konstrukcyi prawnej umowy formalnej.

Cechy pochodzenia ze świeckiego prawa przypisujemy obrzędowi różdżki, wianka, podarunków, pierścionka z zastrzeżeniem wpływów chrześciańskich, i zwyczajowi napitku, formalnościom właściwym zmówinom, mającym określić zobowiązanie, utwierdzić je i uzasadnić odpowiedzialność za jego niedopełnienie, w zdawinach zaś, obok osłonięcia, wstawiono świecki obrzęd nałożenia czapki w celu określenia władzy nad oddaną kobietą. Wreszcie owa forma świecka spowodowała powstanie urzędu weselnego dziewosłęba, a przedstawiała u nas obraz w głównych zarysach następujący:

α) Forma zmówin.

Po wstępnych krokach, utorowanych przez swatów, przychodziło naprzód do zawarcia umowy ślubnej, w której ojciec lub opiekun junochy, jak wówczas mówiono, zobowiązywał się junochowi oddać ją za żonę[1]. W tym celu »narzekał« mu ją[2], i za to, zrazu pod sankcyą sakralną, przyjmo-

[1] Junoch i junocha były niegdyś u nas zwykłemi określeniami osób dojrzałych obojga płci, nie pozostających w związkach małżeńskich. Wyrazów tych często używają nasze kazania polskie z wieku XV udzielając n. p. młodzieńcowi rady: Nie wybieraj junochu junochi z cudnyma oczyma, ale słuchaj, jestli dobra jest cichymi uchoma. Brückner, Literatura religijna w Polsce średniowiecznej I. l. c. str. 71. Rozpr. Wydz. filol. T. 25, str. 86, 136, nr. 73. 145 nr. 59. 60, także str. 188. 198. 200. 201. Mammotrekt. z r. 1471 wyd. Łoś l. c. str. 71 i 110.

[2] Słowo narzec oznaczające naznaczyć, przeznaczyć, posiadało między innemi także znaczenie zobowiązania się do oddania kobiety w małżeństwo, zob. Słownik Lindego na podstawie zabytków języka wieku XVI. Stąd niewątpliwie pochodzi wyraz narzeczona, do czego równolegle wytworzono później wyraz narzeczony, którego nikt właściwie nie »narzekał«. W słowniku Bartłomieja z Bydgoszczy

wał odpowiedzialność, wręczając różdżkę z wiankiem junochy dziewosłębowi, który oddawał ją junochowi. Ten zaś na odwrót przez dziewosłęba wręczał ojcu lub opiekunowi swe dary, lub później jakiś symboliczny ich wyraz i przyjmował odpowiedzialność za przyjęcie narzeczonej w małżeństwo przez oddanie w ten sam sposób swojej różdżki. Gdy wola kobiety zyskała pod wpływem kościoła pewne, chociaż formalne tylko uwzględnienie, ona oddawała swój wianek i piła podany napój przeciw sobie na na świadectwo, a narzeczony składał jej swe podarunki i oddawał jej tak samo swój wianek, lub zwykłe nakrycie głowy, jako symbol swego zobowiązania. Pierścionek, tudzież zamiana pierścionków są późniejszego obcego pochodzenia z epoki chrześciańskiej[1]. W tym akcie zmówin uwydatnia się zwłaszcza znaczenie dziewosłęba, jako pośrednika aktu, względnie, jak go później czasem nazywano,

l. c. str. 98, tłómaczono wyraz sponsus słowami: żenyoch, polubyenyecz, slyubyenyecz, nowoszenya a sponsalia przez rąkovyny, zrąkowyny. W zapiskach sądowych natomiast wyraz narzec używano także w zwrotach; testes addixit alias narzekl (Lekszycki l c. I. nr. 168, r. 1392), lub narzekl bil pro honore (Ibid. II. nr. 1614, r. 1393), albo ipsum monuit wlgariter narzekl (Ibid. nr. 3058, r. 1399), także pro quo ipsum deputavit alias narzekla, derogaverat alias narzekl, addixit alias narzekl, inculpaverat alias narzekl pro calumniosis citationibus (zapiski z wieku XV Kozierowski, Nieznane zapiski heraldyczne, Rocz. Tow. przyj. N. pozn. XLIII. 1916, nr. 7. 26. 27. 54. 55. 58), pro infamatione sua alias pro narzeczene St. pr. p. p. VII. str. 438, nr. 1164, podobnie Piekosiński, Studya VI. 1. l. c. nr. 295 i 679; nadto w znaczeniu ustanowić, wyznaczyć: iest dostawila gethnacze w sącze narzeczone (dostawiła jednacze w sądzie narzeczone) zapiska brzeska z r. 1402 Małkowski, Przegląd najdawniejszych pomników języka polskiego, Warszawa 1872, str. 119, wreszcie równoznaczne z wyrazem adiunxit, dodać, połączyć. Brückner, Średniowieczna poezya łacińska w Polsce, Rozpr. wydz. filolog. T. 23 str. 279: adiunxit narzecla, w rękopisie z pierwszej połowy wieku XV.

[1] Że jednak ceremonia ta należała właściwie do zakresu zmówin świadczą zapiski Acta cap. II. nr. 1736 i 1959.

zmowcy, bo przez jego ręce szły wzajemne zakłady obu stron zawierających umowę, on także łączył ręce narzeczonych, — obrzęd, który następnie przeszedł do zdawin i zastąpił jak się wydaje, dawniejsze uchwycenie za rękę narzeczonej.

W czasach chrześciańskich dokonała się nadto przemiana natury prawnej wianka, który odtąd przestał być symbolem zakładu, a nabył znaczenie takie same jak pierścionek.

β) Forma zdawin.

Podstawą tego aktu była forma sakralna ze świeckimi dodatkami. Do zmówin przynosił naprzód narzeczony różdżkę wraz z wiankiem, otrzymaną od ojca lub opiekuna narzeczonej i wręczał ją dziewosłębowi, który zatrzymywał ją aż do ukończenia całego ceremoniału, t. j. do chwili ostatecznego dopełnienia zobowiązania. Nasunęłaby się tu pewna wątpliwość, jaki mógł być stan tej różdżki i wianka po upływie pewnego czasu, wypełniającego chwilę pomiędzy zmówinami i zdawinami, bo i różdżka i wianek musiały przecież więdnąć. Otóż są pewne podstawy do przypuszczenia, że tak nie było, gdyż czas ten musiał być bardzo krótki, co świadczy o większej pierwotności naszego prawa[1]. Jeszcze w pierwszej połowie wieku XVI znajdujemy przykład, że, jak już raz wspomnieliśmy, w trzy dni po zmówinach odbyły się pokładziny[2], nadto

[1] Widocznie bowiem przyjęcie chrześciaństwa musiało nastąpić w chwili, kiedy jeszcze z dawnego sposobu zawierania małżeństwa drogą kupna realnego lub darowizny odpłatnej, nie wyodrębniła się należycie umowa formalna tak, że jej wykształcenie u nas przypada dopiero na czasy chrześciańskie, głównie na koniec w. X i wiek XI. U Longobardów we Włoszech już w wieku VII mógł oddzielać zmówiny od zdawin nawet okres dwuletni. Edictus Rothari c. 178 Mon. Germ. Leges IV. str. 41.

[2] Rocznik Naropińskiego Mon. Pol. hist. III. str. 224 ustęp już wyżej przytoczony str. 140, uw. 1.

w stanowczym oporze szlachty przeciwko głoszeniu zapowiedzi, który kościół starał się przełamać gdzieniegdzie, jak n. p. dyecezyi płockiej, przez zgodzenie się na to, aby w przeciągu tygodnia, bez względu na ilość świąt zapowiedzi mogły się odbyć[1], widzimy dowód, że obyczaj domagał się po zmówinach, a później po spisaniu intercyzy, jak najszybszego dopełnienia ceremonii ślubu. Przytem i na to należy zwrócić uwagę, że różdżka zwyczajnie była sporządzoną z gałązek albo cierni (tarniny), albo drzewa szpilkowego, niewiędnącego zbyt prędko, a wianek był prawidłowo ruciany, bo i ta roślina jest trwalszą[2]. Że jednak później, gdy kościół naciskał na przestrzeganie zapowiedzi, nawet i te gałązki nie mogły zachować świeżości, nie ulega wątpliwości. Odbiło się to nawet w śpiewce weselnej, gdzie swachy „wyśmiewają się z różdżki, że ją robaczyska objadły[3], a co do wianka, owo odsuwanie ślubu od zmówin mogłoby tłómaczyć niezrozumiały na pozór, wspomniany już zwyczaj, że pan młody, tak u włościan jak i szlachty ofiaruje pannie młodej wianek do ślubu. Ten świeży wianek, o ile nie był pozostałością wianka narzeczonego, jako jego zakładu, miał może niegdyś zastąpić oddany mu, lecz już przewiędły, wskutek zwłoki, spowodowanej zapowiedziami, wianek narzeczonej.

Po przybyciu orszaku pana młodego i starosty lub dziewosłęba z różdżką i wiankiem, rozpoczynała się wśród

[1] Zob. niżej w ustępie o zapowiedziach.

[2] Zachowuje swą świeżość nawet pod śniegiem i dla tego może, jak również dla własności leczniczych, jakie tej roślinie przypisywano w wiekach średnich, używano ją do wianków ślubnych. Nie jest to wprawdzie nasz krzew rodzimy, lecz wprowadzony dopiero później, ale w Europie środkowej mógł być znany bardzo dawno, może już w wieku VII. W rytuałach kościelnych francuskich w średnich wiekach znajdujemy rytuał błogosławienia ruty, jako środka contra demoniacos, zob. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter l. c. I. str. 417.

[3] Żmigrodzki l. c. str. 54.

śpiewów i korowodów tanecznych ceremonia od postrzyżyn na dzieży, jako aktu porzucenia rodu, poczem szło oddanie narzeczonej przez dziewosłęba narzeczonemu, który ją osłaniał lub jej nakładał swą czapkę, wreszcie przynoszono kołacz i siadano do uczty weselnej, a młodych sadzano na honorowem miejscu na posagu. W czasach pogańskich zachowywał tak kołacz, korowaj, jak wróżby i następna uczta swoje dawne obrzędowe znaczenie, na pierwszy plan jednak wysuwa się z czasem moment prawny poddania kobiety pod władzę męża, odźwierciadlający się w obrzędzie osłonięcia lub nałożenia czapki [1].

Po tych ceremoniach dopiero odbywały się oczepiny, przenosiny i pokładziny, formalności, nieposiadające istotnego znaczenia, bo już przed ich dopełnieniem z chwilą

[1] Czy pierwotnie już przy tej ceremonii zdawin, lub może jeszcze przy zmówinach, odbywało się w gronie zebrania obu rodów i gości wyraźne zapytanie obojga młodych, czy chcą się pobrać, nie da się na podstawie naszych źródeł, pochodzących z w. XV określić. Jak zaznaczyliśmy wyżej, o pewnem zobowiązaniu osobistem kobiety, połączonem prawdopodobnie z wyraźnym objawem woli, świadczyćby mogło oddawanie przez nią wianka jako zakładu, wątpić jednak należy, aby odpowiednie zapytania kobiety, chociażby czysto formalne, praktykowały się u nas w czasach pogańskich. Wprawdzie w nauce niemieckiej wypowiedział swego czasu Ficker, Untersuchungen zur Erbenfolge l. c. T. I. str. XXIII. 43 i 47, pogląd, bliżej źródłowo nie uzasadniony, że wedle wszystkich praw germańskich było wymagane przy zawarciu małżeństwa wyraźne oświadczenie woli obojga narzeczonych, co jak się wyraził: auf das Urrecht zurückzuführen ist, pogląd ten jednak w nauce się nie przyjął. Stara się go obecnie bliżej uzasadnić Zallinger, Die Eheschliessung im Nibelungenlied und in der Gudrun l. c. lecz wątpię, aby poetyczne źródła na których się opiera, pochodzące co najwyżej z początku wieku XIII, mogły być zużytkowane przy omawianiu pierwotnego germańskiego prawa. O ile o dawne prawo germańskie chodzi, wola kobiety nie posiadała bezwarunkowo rozstrzygającej mocy, możnaby więc chyba mówić o czysto formalnem zapytywaniu o jej zgodę, co najprawdopodobniej mogło wywołać chrześciaństwo.

oddania kobiety przez dziewosłęba przyszło małżeństwo do skutku[1]. Tylko pokładziny, być może pod wpływem zwyczajów niemieckich zyskały, jak już zaznaczyliśmy, pewne znaczenie w zakresie naszego prawa majątkowego małżeńskiego, lecz za konieczną formalność nigdy poczytywane nie były. W ogóle zaś sądzimy, że tak u nas, jak i w prawie zachodniem, pokładziny zaczęły pociągać za sobą pewne skutki prawne dopiero w związku z powstaniem zagadnień z dziedziny majątkowej, w dawnej zaś formie sakralnej także żadnej donioślejszej nie odgrywały roli.

γ) Stosunek zmówin do zdawin.

Ze względu na prawo polskie musimy wreszcie zająć się rozwiązaniem poruszonego już wyżej zagadnienia, które swego czasu, zwłaszcza w nauce niemieckiej, było bardzo żywo omawiane wśród gorącej polemiki co do kwestyi, jakie znaczenie w prawnym akcie zawarcia małżeństwa posiadały zmówiny, i jaki stosunek zachodził między tymi oboma aktami, jakie składały się na prawne przyjście do skutku związku. Spory toczyły się głównie około pytania czy zmówiny (Verlobung) są właściwym aktem zawarcia małżeństwa, gdzie właściwa umowa przychodzi do skutku, której tylko dopełnieniem byłby ślub następny (Trauung), czy też o małżeństwie mają stanowić dopiero oba te akty łącznie, lub też sama ceremonia ślubna[2]. Obecnie poglądy

[1] Że w teoryi kanonistycznej od połowy wieku IX—XII, chwila spełnienia związku małżeńskiego odgrywała pewną rolę, tłómaczymy głównie dążeniem, aby wobec dawnych zasad praw ludowych uznających rozwody, wykluczyć je przynajmniej przy małżeństwach spełnionych.

[2] Powód do tej polemiki dała praca Sohma, Das Recht der Eheschliessung, a w omawianiu tego pytania brali udział najwybitniejsi uczeni niemieccy, zwłaszcza w zakresie historyi prawa niemieckiego i kanonicznego, głównie Friedberg, Brunner, Lönning, Amira, G. Mayer, Stobbe, Ficker. Habicht, Lehmann, Sehling, a w literaturze francuskiej Desforges, Etude histor. sur la formation du

są już dość ustalone, a można je streścić w ten sposób, że oba te akty były konieczne do zaistnienia prawnego małżeństwa. Zmówiny obejmowały rzeczywistą umowę ślubną, lecz pociągały za sobą tylko skutki prawne wobec stron zawierających umowę i wobec narzeczonej, która, była jej przedmiotem, nie zaś wobec osób trzecich. Nieposiadały one jednak tylko obligatoryjnego charakteru, bo ślub wywierał dopiero wówczas pełne prawne następstwa, gdy go poprzedzały zmówiny. Zdawiny znowu nie były tylko prostem wykonaniem umowy lub aktem dopełniającym, jak n. p. pokładziny, lecz były uroczystą czynnością prawną, której treścią było zawarcie małżeństwa. W prawie germańskiem zmówiny uzasadniały przedewszystkiem nabycie mundium, władzy nad kobietą i dziećmi z nią spłodzonymi, tak, że jeżeli zmówin nie było, władza nad nią pomimo ślubu pozostawała przy ojcu lub opiekunie, o ile później po ślubie akt zmówin nie został dopełniony. Związki ślubne zawarte bez zmówin, jakkolwiek nie były poczytywane jako małżeństwa nieważne, nie pociągały jednak pełnych skutków prawnych, tak co do stanu osób jak i praw majątkowych dzieci[1].

Porównując nasze prawo z germańskiem, musi się przedewszystkiem zważyć, że u nas pojęcia podobnego jak mundium prawdopodobnie wcale nie było, pomimo istnienia władzy domowej, więc z tego już względu nasze

mariage en droit canonique et en droit franç. Paris 1887. Sohm przeceniał znaczenie Verlobung a Friedberg go niedoceniał. Wyniki tej dyskusyi naukowej zestawia Hörmann, Quasiaffinität II. 1. str. 457 i n., także w krótkości Zallinger, D. Eheschliessung im Nibelungenlied und d. Gudrun l. c. str. 5 i 6.

[1] Zob. Schröder, Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte 5 wyd. l. c. str. 312—315, jednak Ficker, Untersuchungen z. Erbenfolge d. ostgerm. Rechte l. c. III. str. 393 i n. robi różnicę pomiędzy prawami ludów zachodnio i wschodnio-germańskich, i twierdzi, że nabycie względnie przeniesienie mundium, jako warunek prawnego małżeństwa, tylko u tych ostatnich istniało.

zmówiny musiały się nieco różnić od germańskiej Verlobung tak, że bądź co bądź punkt ciężkości przesunął się na stronę zdawin. Wprawdzie w zmówinach naszych chodziło również o przeniesienie praw nad kobietą, lecz w pojęciu wyrazu naszego zdawiny, zdaje się kryć więcej treści prawnej, niż w pojęciu germańskiego ślubu Trauung. I też przytoczone wyżej wyjątki z naszych aktów średniowiecznych, gdzie w sprawach o stwierdzenie prawości rodu dla dowiedzenia szlachectwa i praw spadkowych, mówi się zawsze o oddanej kobiecie a nie o zmówionej, dowodzą, że aktem rozstrzygającym o zawarciu małżeństwa były dopiero zdawiny[1], a zmówiny posiadały pierwotnie tylko znaczenie aktu, uzasadniającego przyjście do skutku zdawin, zyskały jednak później główną wagę w zakresie określenia stypulacyi majątkowych[2]. W pojęciu zda-

[1] Mammotrekt l. c. str. 97 oddavyny desponsationes, str. 110 sponsabo oddam schą s tobą, a w glossach polskich do słownika drukowanego w r. 1490 Roczn. Tow. przyj. n. poznań. XXXIV. 1908, str. 55) legitima uxor- oddana żona, zresztą zob. wyżej str. 129. W gwarze ludowej zdawiny mięszają się ze zmówinami, Karłowicz, Słownik VI. 354.

[2] Fakt, że zdaje się u nas później główne znaczenie zmówin, polegało na ustaleniu i określeniu zobowiązań majątkowych co do posagu, wyprawy i wiana, wypływa z tego co wyżej o treści prawnej zmówin powiedzieliśmy. Zauważyć jeszcze musimy, że w formie naszych zmówin brak zupełnie podobnych formalności jak przy germańskiej Verlobung, gdzie odbywało się Scheintrauung i Rücktrauung. Zob. Schwerin, Deutsche Rechtsgeschichte l. c. str. 127, i Schröder, Lehrbuch l. c. str. 314. Istniała jednak, jak wyżej zaznaczyliśmy, ceremonia oddania ręki narzeczonej, względnie podania rąk, co następnie powtarzało się przy zdawinach, a było także ceremonią praktykowaną przy zaręczynach, kiedy dawne zmówiny przekształciły się częścią w intercyzę ślubną a częścią w zaręczyny. Zajmujący obrazek na ten temat z życia naszej szlachty kresowej tak ruskiego jak i polskiego pochodzenia, przekazał nam pewien akt wniesiony do grodu łuckiego przez woźnego w r. 1585, gdzie stosunek owej intercyzy do zaręczyn wyraziście się uwydatnia. Miały się właśnie odbyć zaręczyny między Anastazyą Boguryńską a Sta-

win tkwił ów pogląd prawny, że mogły one przyjść wogóle do skutku tylko o tyle, o ile w nich współdziałała władza ojcowska czy opiekuńczą, dlatego też należałoby wnosić, że interwencya tej władzy przy zdawinach zastępowała w ogóle potrzebę zmówin, o ile nie chodziło o sprawy majątkowe, tak że małżeństwo prawne, wyposażone we wszelkie skutki prawne następowało, gdy się odbyły zdawiny, chociażby nie było zmówin. Stanowisko jakie zajmowało prawo polskie wobec małżeństw, zawieranych w razie uprowadzenia kobiety, nie stało z tem w sprzeczności. Przepisy, które takich wypadków dotyczą, pochodzą niestety dopiero z czasów, kiedy małżeństwo u nas podpadało wyłącznie pod kompetencyę kościoła, więc nie mogły zaprzeczać ważności małżeństwa, tą drogą zawartego, jeżeli istniała rzeczywiście wola kobiety, ale owo bardzo surowe w następstwach traktowanie małżeństw drogą uprowadzenia zawartych, dowodzi, że takie małżeństwa po za brankami wojennemi, niegdyś w czasach pogańskich po wprowadzeniu form świeckich, jak już wyżej zaznaczyliśmy [1], były wprost poczytywane jako nieważne. Cały zre-

nisławem Kaweckim. Kawecki przyzwał do tego aktu woźnego i szlachtę obecną, zapytując następnie po trzykroć pannę według intercyzy zmownej, czy chce wyjść za niego. Kiedy jednak panna stale milczała, matka jej przyzwała swego starszego syna aby pomógł siostrę Kaweckiemu »do rąk dać za żonę«. Wówczas Boguryński wspólnie z matką wziąwszy pannę za ręce dali ją Kaweckiemu. On podziękował i świadczył woźnym i szlachtą, że zaręczyny przyszły do skutku. Panna jednak poprosiła go, aby jej pozwolił wyjechać do przyjaciół na co on się zgodził. Orest Lewicki, Obycznyja formy zakliuczenja brakow na južnoj Rusi w XVI i XVII st.. Kijewskaja Starina T. 68. 1900, str. 6. Znamiennem jest, że panna po tego rodzaju zaręczynach czuła się jednak związaną i już pewną władzę narzeczonego nad sobą uznawała. Zaręczyny zaś w tym akcie przedstawiają się jako naturalna prawna konsekwencya intercyzy, jaka pomiędzy stronami, bez udziału panny przyszła do skutku.

[1] Str. 73.

sztą ceremoniał zdawin na to wskazuje, bo udział brata narzeczonej przy postrzyżynach, i rola czynna dziewosłęba, rozpoczynająca się już przy zmówinach, nie dadzą się pomyśleć w oderwaniu od władzy rodzicielskiej lub opiekuńczej. Ślub porwanej czy uprowadzonej, bez tych formalności zawarty, nie posiadałby więc tych wymogów zwyczaju prawnego, jakie przy odbyciu aktu zdawin były konieczne. Nasuwałoby się wprawdzie jeszcze jedno pytanie, czy jeżeli się odbyły prawnie zmówiny a przy zdawinach brakło interwencyi albo zgody ojca lub opiekuna, mogły się odbyć zdawiny w sposób prawny? Pytania tego jednak, z braku jakichkolwiek podstaw źródłowych, nie jesteśmy w stanie rozwiązać, stwierdzić tylko można, że zerwanie zmówin ze strony rodzicielskiej lub opiekuńczej, było działaniem bezprawnem, podpadającem pod sankcye w zmówinach przyjęte i uzasadniałoby zastosowanie samopomocy, a później skargę sądową. O tyle więc zmówiny nasze nie byłyby aktem zbędnym przy zawarciu małżeństwa, lecz stanowiłyby warunek istotny, t. j. wyrażenie zgody władzy rodzicielskiej lub opiekuńczej na danie kobiety w małżeństwo i określenie przyjętego obustronnie zobowiązania[1].

W odniesieniu do zdawin pozostaje jeszcze bliższe określenie znaczenia prawnego ich ceremoniału. Chodzi bowiem o to, czy był to ceremoniał adopcyi czy inny jaki. Że pomiędzy zdawinami a przysposobieniem zachodziło w obrzędach pewne podobieństwo zaprzeczyć nie można, gdyż przemawia za tem ceremonia postrzyżyn, którą mistrz Wincenty Kadłubek jako istotną formalność adopcyi uznaje Być może, że inna jeszcze jaka ceremonia, n. p. nałożenia czapki, ofiar lub uczty również przy adopcyi się po-

[1] Tem się tłómaczy owo oryginalne wyrażenie aktów o zmówionej kobiecie: uxor ordinata Ulanowski, Praktyka nr. 32 z r. 1435 lub późniejszych aktów ruskich z Wołynia: zaręczona żona. Orest Lewicki l. c. str. 7.

wtarzała. Wskazówkę jednak, że te dwa akty prawne różniły się wybitnie co do swego charakteru, widzimy w nazwie słowiańskiej małżeństwa »swadźba«, której na oznaczenie adopcyi w żadnym z języków słowiańskich, przynajmniej o ile nam wiadomo, nie używano[1]. Zresztą powtarzamy tu raz jeszcze, że wedle naszego sposobu widzenia rzeczy, ceremoniał małżeński musiał logicznie wyprzedzić powstanie ceremoniału adopcyi, i nie mógł się na nim wzorować, lecz zachodził raczej stosunek odwrotny. Nadto u nas przy swadźbie nie wchodziła żona w stanowisko córki męża, bo takiego ustroju rodzinnego nie było, ani też nie szła tak daleko władza męża. Rządziła ona domem przy mężu[2] i na polu prawa jej położenie w czasach dawnych, jak mieliśmy sposobność na wstępie tej pracy zaznaczyć, było dość swobodne. Wprawdzie w znaczeniu wyrazu swadźba tkwi pojęcie przyswojenia, lecz ono posiadało przecież inny charakter niż

[1] W słowniku Bartłomieja z Bydgoszczy l. c. str. 276, przetłómaczono wyrazy »wywołana swadźba« przez bannitum convivium, a omawiając urzędy weselne przytoczyliśmy także zapiskę, gdzie swatów nazwano convivae r. 1472 Acta cap. III. nr. 100. Być może, że pierwotne znaczenie wyrazu »swadźba«, tak jak wyrazu »brak«, mięszało się z ucztą, a później dopiero dokonało się ściślejsze określenie znaczenia. Natomiast o ile o adopcyę chodzi, nasza polszczyzna średniowieczna innych używa określeń jak: adoptatio viswolene, Rozpr. Wydz filol. T. 24, str. 359, lub adoptivos przyvlaszczone ibid. T. 25. str. 148, nr. 219, albo polubyenye. Łoś, Przegląd językowych zabytków staropolskich str. 517.

[2] Stanowisko żony w domu charakteryzuje wymownie zapiska kapituły gnieźnieńskiej z r. 1437, gdzie polecono mężowi: quod eam maritali affectione et amore debeat pertractare et potestatem sibi dare et tamquam coniugi sue plenam et liberam in domo de familia feminea disponendi et ordinandi ac recipiendi, que sibi placuerit et licenciam dandi illam, que et quando sibi non placuerit, nec non super clavibus domus et super cibariis, alimentis, esculentis et poculentis habendi. Acta cap. I. nr. 1670. Praw swych do stolca wdowiego mogła wdowa dochodzić sądownie Pz. III. f. 100, r. 1416.

przyswojenie w adopcyi, tak, że tych aktów jako jednoznacznych poczytywać nie można[1]. Wyraz ten bowiem, podobnie jak wyraz »swat« uwydatnia również pewien moment ogólniejszej natury, t. j. zeswatanie, zbratanie się rodów, co było widocznie charakterystyczną cechą małżeństwa w Polsce pierwotnej. Wreszcie archaiczna forma zwrotu »iść za mąż« zamiast »za męża«, a więc w pierwotnym naszym języku już istniejąca, wyklucza także pojęcie adopcyi. Gdybyśmy znali dokładniej cały ceremoniał zdawin i aktu adopcyi, a przedewszystkiem brzmienie formuł prawnych, przy tym ceremoniale używanych, wówczas różnica między tymi aktami mogłaby jaśniej wystąpić, że zaś takie różnice i to nie małe, być musiały, dowodzi przy zawarciu małżeństwa istnienie zmówin, tudzież nazwa dziewosłęba, jako funkcyonaryusza weselnego, właściwa tylko aktowi zawarcia związku małżeńskiego, i tylko w odniesieniu do ceremoniału małżeńskiego w ogóle zrozumiała.

Z drugiej strony nie mogliśmy także znaleść w materyale źródłowym poparcia mniemania, jakoby słowo swadźba oznaczało pierwotnie fizyczne połączenie małżonków, copula carnalis czyli oswojenie sobie żony.

3. Właściwości rozwoju.

Zjawisko sekularyzacyi form sakralnych, jakie spotykamy w rozwoju naszej formy zawarcia małżeństwa, musiało się objawić wśród narodu polskiego, jako wykładnik tych samych czynników, które i gdzieindziej w tym kierunku działały. Chodziłoby tylko o oznaczenie chwili, kiedy

[1] Nasze zwroty łacińskie »pro viro transierat«, Sz. VII. f. 95 r. 1419 lub »post virum iret« St. pr. p. p. II nr. 4455, tudzież polskie: dawać dziewkę za mąż, Przed. II. f. 327 v. r, 1412, albo: szła za Klimka, Pg. II. f. 56v. r. 1412, oznaczać mogą tylko przejście do rodziny męża, ale nie w charakterze adopcyi.

ten proces rozwojowy się rozpoczął i o wskazanie głównych przyczyn, jakie go spowodowały.

Nasza forma sakralna zawarcia małżeństwa posiada dwie charakterystyczne cechy, jest ona bowiem formą właściwą ludom osiadłym, znającym uprawę ziemi, co się w obrzędach pieczywa weselnego uwydatnia, a przytem formą zwykłą w związkach rodowych, skupionych koło wspólnego ogniska swego kultu, tak że w zawarciu małżeństwa odłączenie od jednego ogniska i przyjęcie do drugiego znajduje swój wyraz. W takim okresie kulturalnym węzeł religijny posiada zarazem pierwszorzędne znaczenie społeczne, jest bowiem najsilniejszym łącznikiem pewnego zespołu jednostek. W miarę postępu kultury ów węzeł religijny coraz więcej słabnie, gdyż powstają innego rodzaju związki społeczne o innym charakterze, oparte o interesy inne, nie religijnej natury. Kiedy za panowania formy sakralnej zawierało się małżeństwa dla kontynuacyi kultu, co się pokrywało z utrzymaniem rodu, kiedy zwyczajnie pozbywało się nadmiaru dzieci płci żeńskiej, bo kobieta w ustroju patryarchalnym ciągłości rodu i kultu nie przedstawiała, a trudniejsze warunki ekonomiczne bytu nie ułatwiały utrzymania wielkiej rodziny, w której skład nadto większa ilość kobiet wchodziła, to następny rozwój gospodarstwa musiał wpłynąć na zmianę stosunków i zapatrywań. Dawna, powstała po okresie pierwotnym wspólnota wielkiej rodziny, rozwiązywała się znowu coraz częściej dla łatwiejszego zdobycia warunków bytu w gospodarstwa rodzinne, gdzie egoizm jednostki mógł większe osiągnąć plony, lecz gdzie zarazem kobieta i jej dzieci przedstawiały wartość cennej siły roboczej. Dla tego ponosiło się ofiary materyalne celem pozyskania żony, czy to przez kupno czy darowiznę odpłatną, ale równocześnie powstała dążność wyzyskania tej siły, a tem samem poddania jej silniejszej zawisłości od męża. Wówczas akt prawny nabycia żony i nabycia władzy nad nią, musiał się także

odbić na formie zawarcia małżeństwa, przez wprowadzenie w nią pewnych formalności, które owo nabycie władzy uzmysłowiały. Ten kierunek rozwoju mógł się już zaznaczyć w organizacyi plemiennej a spotęgować w organizacyi państwowej. Państwo bowiem, oparte na pojęciu władzy, na ustroju wojskowym, wymagało ściślejszego zespolenia sił społeczeństwa, co musiało wpłynąć na ściślejszą organizacyę ośrodków społecznych, na jakich się państwo opierało, a więc i rodziny. Nadto w państwie czuwającem nad porządkiem prawnym, za dawną sankcyą religijną staje sankcya władzy publicznej, a autorytet organów publicznych usuwa w cień autorytet organów kultu. Odpowiednio do tego kształtuje się także prawo, traci coraz więcej cech sakralnych, a zyskuje nową warstwę świecką, która dawne prawo sakralne zakrywa i pozbawia sił żywotnych, tem bardziej, że rozwijające się życie wytwarza całą sumę nowych stosunków prawnych, chociażby w dziedzinie majątkowej, dla których dawne formy prawa sakralnego wystarczyć nie mogą, a nowe, z braku bliższej łączności tych stosunków z kultem, wytworzyć się już nie dadzą. Zwolna pod wpływem tych przyczyn gospodarczej i politycznej natury całe prawo przekształca się w prawo świeckie,

Jak się u nas i w jakim czasie ten rozwój sekularyzacyi prawa rozpoczął i przez jakie przechodził okresy, określić niepodobna. Zajęcie stałych siedzib i praca na roli, co u innych plemion słowiańskich da się już zauważyć w wieku VI po Chr.[1], prawdopodobnie u nas także na te czasy przypada, organizacya plemienna zaś, z pewną władzą książąt plemiennych była już w wieku IX dokonaną[2], a roz-

[1] Kadlec, O politycznym ustroju Słowian, zwłaszcza zachodnich przed X wiekiem, Encyklopedya polska IV. 2 Początki kultury słowiańskiej str. 64.

[2] Świadczy o tem istnienie w drugiej połowie wieku IX za czasów apostolstwa Metodego, księcia Wiślan, a zachodzi wielkie

poczęła się niewątpliwie znacznie wcześniej. Państwo zaś polskie, które z poszczególnych plemion stworzyło naród polski, powstało dopiero w X wieku i wówczas zaistniały odpowiednie warunki dla ostatecznej sekularyzacyi sakralnej formy zawarcia małżeństwa. Proces ten jednak został wstrzymany wskutek dość rychłego przyjęcia chrześciaństwa, tak, że się jakaś wyłącznie świecka forma wykształcić nie zdołała.

Nasza forma świecka zawarcia małżeństwa, tak jak ona skostniała wtedy, aby się następnie rozsypać w obyczaju ludowym po przyjęciu wiary chrześcijańskiej, przedstawia obraz szczególnego rodzaju: pewnego stopienia elementów sakralnych z elementami świeckiego prawa, więc też pod tym względem zachodzi różnica pomiędzy stosunkami polskimi i, jak przypuszczamy, także ogólnosłowiańskimi, a stosunkami podobnymi u innych narodów europejskich.

Świat rzymski załatwił ów problem sekularyzacyi prawa małżeńskiego w ten sposób, że obok formy sakralnej, którą pozostawił nienaruszoną, wytworzył formy czysto świeckie, coemtio i usus, ale wprowadził również we formę sakralną, jako jej skutek, moment władzy nad żoną i dziećmi, »manus« tak jak przy innych formach, jednak wedle ustawy XII tablic istniała już możność małżeństwa bez manus, a w późniejszym rozwoju, owa świecka forma małżeństwa wolnego bez manus staje się formą panującą. Przez długi przeciąg czasu jednak istniały wszystkie te formy obok siebie i ze sobą się nie zlewały.

W świecie greckim znowu, podobnie jak później w germańskim, forma świecka przygłuszyła zupełnie da-

prawdopodobieństwo, że wspomniany w rocznikach frankońskich książę, rzekomo czeski, Lech, który zginął w r. 805 w walce z cesarstwem frankońskiem, był również księciem plemiennym jakiegoś polskiego plemienia, zob. Zakrzewski St., Okres do schyłku XII w. w Encyklopedyi Polskiej T. V. Cz. I. Dz. VI. Cz. I. Historya polityczna Polski I. str. 8 i 9.

wną formę sakralną [1]. Główną podstawą zawarcia związku były zmówiny ἐγγύησις, Verlobung, a ślub γάμος, Trauung, wywierał tylko wówczas pełne skutki prawne, gdy o nie był oparty. Ceremonia religijna, praktykowana przy ślubie nie posiadała żadnego prawnego znaczenia, a jak w Grecyi γάμος oznaczał to samo co copula carnalis [2], to znowu u Germanów ceremonię Trauung wypełniły czysto świeckie zwyczaje i symbole, podobne do używanych przy adopcyi, pomiędzy którymi nie brakło również podania broni, jakgdyby dla wskazania jak daleko sięga władza mundium nad kobietą.

U nas natomiast główną doniosłość posiadały zdawiny, ich ceremoniał, jakkolwiek zdradza pewne podobieństwo z ceremoniałem adopcyi, inny jednak ma charakter. Zachował on przytem wszystkie dawne istotne obrzędy ceremoniału sakralnego, zmienił tylko tu i ówdzie ich znaczenie, a symbol władzy, jaki został nowo wprowadzony, nałożenie czapki, jest raczej symbolem przyjęcia do rodu aniżeli dania prawa życia i śmierci. Nie istniały u nas ani manus rzymska, ani mundium germańskie. I świecka instytucya dziewosłębów da się nawiązać do dawnych form sakralnych. To wszystko wskazuje, że jednak charakter plemienny w rozwoju naszego prastarego prawa małżeńskiego silniej się zaznaczył i że pewną odrębną nadał mu barwę.

Jeżeli zaś chodzi o porównanie naszej formy sakralnej z podobną formą u innych ludów aryjskich, to należałoby, jak sądzimy stwierdzić, że pod tym względem mało

[1] O pewnej analogii stosunków germańskich z greckimi, zob. Petersdorff, Germanen und Griechen, Wiesbaden 1902. W świecie greckim czysto świecką formą zawarcia małżeństwa była również ἐπιδικασία, chociaż wyszła z początków sakralnych.

[2] Hruza, Die Ehebegründung l. c. str. 129 i n., Beauchet, l. c. str. 143 Vinogradoff l. c. str. 260. O elementach sakralnych, zob. jednak Rossbach Untersuchungen l. c. 212–228.

byliśmy oryginalni. Wszystko co można odnieść do naszych form sakralnych, można znaleść wszędzie, czy u Słowian, czy u innych narodów indoeuropejskich, był to więc spadek po przodkach aryjskich, który nie wiele wzbogaciliśmy. A co do podobieństw zauważyćby można jeszcze i to, czego nie kusimy się nawet tłómaczyć, że nasz ceremoniał w silnem uwydatnieniu pieczywa weselnego zdaje się być bliższym rzymskiej conferreatio[1], chociaż jest w ogólności od niej uboższy, aniżeli zwyczajom greckim lub germańskim, które w ogóle dość do siebie w charakterze rozwoju i jego późniejszego kierunku są podobne. Tylko zamiana wianka u nas przypomina nieco obyczaje starożytnej Grecyi. Natomiast we formie świeckiej podnieść musimy dwie nasze oryginalne odrębności. Jedną z nich jest znaczenie wianka, jako symbolu zakładu, a drugą wypicie przez kobietę przy zmówinach podanego napitku. Ceremonii oddania wianka tak, jak ją nasze średniowieczne źródła opisują, nigdzie indziej pomimo używania wianków przy ślubach[2], nie mogliśmy zauważyć, jej powstanie zaś możnaby się starać tem wyjaśnić, że wianek był zwyczajnym strojem dziewiczym przy uroczystszych okolicznościach, przeto z chwilą, kiedy chodziło o osobiste zobowiązanie dziewicy, użycie tego symbolu jako jej za-

[1] Rossbach, Untersuchungen über die römische Ehe l. c. str. 254 i n., charakteryzuje ową sakralną formę rzymską w ten sposób: Die Hochzeitsfeier ist ein Theil des Cultus der agrarischen Götter, alle ihre Formen sind aus diesem Cultuskreise geschöpft, finden darin ihre Erklärung und ihren Zusammenhang (str. 257). Takie pojmowanie mogłoby i co do naszych stosunków być poniekąd odniesione, lecz niestety zbyt mało wiemy o rozwoju naszego pogańskiego kultu, aby formułować jakieś bliżej określone wnioski. O uroczystościach po zebraniu płodów rolnych w związku z kultem Światowida na Rugii wspomina Saxo Grammaticus l. c. str. 565.

[2] Krauss, Sitte und Brauch der Südslaven l. c. str. 395, 439 i 441 także Niederle, l. c. Odd. kult. I. 1. str. 84, uw. 4.

kładu, nasuwało się samo przez się. Moda więc nasza ówczesna wywołała ten symbol.

Podobnie co do napitku, bez względu na możliwe różne analogie przypuszczamy, jak już zaznaczyliśmy, że była nim pierwotnie woda. Może przy bliższem badaniu da się u innych Słowian przy pozbywaniu rzeczy odnaleść ślady tego zwyczaju, narazie jednak poczytujemy go za zwyczaj polski [1].

Po za tymi dwoma oryginalnymi zwyczajami, inne formalności naszej świeckiej formy wydają się być bliższe zwyczajom germańskim. Kwestyę, czy w ogóle cała konstrukcya prawna naszych zmówin jest oryginalną, musimy pozostawić nierozstrzygniętą. Prawda, że one u nas mniejsze posiadały znaczenie od zdawin, ale bądź co bądź ich celem było także przeniesienie praw nad kobietą, przysługujących władzy rodzicielskiej lub opiekuńczej, na przyszłego męża, jak również określenie świadczeń majątkowych, lecz ceremoniał ich przecież jest zbliżony do zwyczajów germańskich o tyle, że był w nim użyty symbol w całym germańskim świecie rozpowszechniony, symbol laski lub różdżki. I w Słowiańszczyźnie ta różdżka w ceremonii ślubnej wszędzie istnieje, lecz pewne podobieństwo przecież nie da się zaprzeczyć. Być może, że świat słowiański zupełnie oryginalnie symbol ten w ceremoniale małżeńskim zastosował, jednakowoż myśl użycia tego

[1] W ogólności nie jest wykluczone, że obie te właściwości pierwotnego naszego prawa, tak co do wianka jak i picia wody, polegają na jakichś dawnych praaryjskich czy prasłowiańskich sakralnych zwyczajach, które w Polsce zyskały pewien szczególny prawny wyraz. Rzecz ta wymagałaby jednak specyalnego zbadania, zwłaszcza o ile o Słowiańszczyznę chodzi, lecz zadanie to przechodzi zakres tej pracy, a zresztą w dzisiejszych warunkach nie moglibyśmy żadną miarą zebrać całej literatury przedmiotu. Nawet w odniesieniu do Rusi nie mogliśmy nigdzie wydostać pracy: Altschuller, Znaczenie wieńczania dlia braka w jego istor. razwitii na Rusi, Kijew 1910.

przedmiotu jako symbolu prawnego była wspólną. I przy zdawinach nie wydaje się być naszą, czy słowiańską oryginalnością symbol czapki, bo on się również w symbolice prawnej na Zachodzie powtarza. Trudno przypuścić, aby to wszystko pochodziło także z epoki praaryjskiej, bo wówczas jeszcze ani sekularyzacyi prawa sakralnego, ani wyrobionej symboliki prawnej z pewnością nie było, należałoby więc może szukać innych bliższych przyczyn tych analogii. W związku z tem nie możemy pominąć podania dawnego kronikarza duńskiego, że pewien legendarny król duński pobiwszy raz Rusinów, wprowadził u nich instytucyę kupna żony, gdyż sądził, że małżeństwa w ten sposób zawarte nabędą więcej stałości [1]. Nie chcemy na tej podstawie twierdzić, jakoby w ogóle w Słowiańszczyźnie sposób zawierania małżeństw drogą kupna zawdzięczał swoje powstanie wyłącznie wpływom germańskim, ale nie da się zaprzeczyć, że przy badaniu naszego dawnego prawa z wpływami tymi ciągle liczyć się trzeba. A nie mamy tu na myśli, jeżeli o nasze stosunki chodzi, okresu kolonizacyi niemieckiej, bo wówczas te wpływy są bardzo zrozumiałe i łatwe do wykazania, ale czasy znacznie dawniejsze. Wówczas zaś wpływ ten dwojaką drogą mógł się do nas dostać. Wszak przez całą Słowiańszczyznę i przez naszą ziemię przewalały się w czasie wędrówek ludów hordy germańskie, a takie przejście nie mogło nie pozo-

[1] Wspomniany już raz ustęp z Saxonis Grammatici Gesta Danorum ed. Holder l. c. str. 156: Venalia siquidem connubia plus stabilitatis habitura censebat, tutiorem matrimonii fidem existimans, quod precio firmaretur. Ze słów tych pośrednio mogłoby wypływać, że przed tem na Rusi przychodziły do skutku związki małżeńskie na podstawie prostej umowy, która nie była zbyt trwałą. W ogóle jednak z ustępu tego, którego źródła nie znamy, można co najwyżej wnosić, że Saxo posiadał pewne wiadomości o tem, że kiedyś na Rusi małżeństwa drogą kupna były zawierane, inne jego dodatki są problematycznej wartości.

stawić po sobie śladów[1], nie jest także w czasach już nieco późniejszych wykluczony wpływ germański przy organizacyi naszego państwa. Ów przekaz podróżnika arabskiego o istniejącem u nas za Mieszka I kupnie żon możnaby także w ten sposób rozumieć, że się to odnosiło tylko do zawiązywania małżeństw przez członków drużyny książęcej, w której skład niewątpliwie wielu wojowników, czy to z Jomsborga, czy ze Skandynawii wchodziło, gdyż autor opisu właśnie przy wzmiance o drużynie Mieszka o tym sposobie zawierania małżeństwa wspomina. Zbyt chwiejne to podstawy do sformułowania pewnych wniosków, ale nauka chcąc sobie zdać sprawę z wszystkich czynników, jakie na rozwój naszego prawa oddziaływały, nie może tych nasuwających się spostrzeżeń pominąć, chociażby ich dla budowy jakiejś określonej teoryi rozwojowej nie mogła na razie zużytkować.

[1] O wpływach germańskich, jakie już na język prasłowiański oddziaływały, zob. Jagić, Die slavischen Sprachen (D. Kultur d. Gegenwart B. I. Abt. IX) str. 4.

CZĘŚĆ TRZECIA.

Wpływ formy świeckiej na formę kościelną.

A. Wprowadzenie formy kościelnej w Polsce.

Omawiając sposób i formę zawarcia małżeństwa w naszem pierwotnem prawie, staraliśmy się wszędzie uwydatnić o ile na nie oddziaływał po przyjęciu chrześcijaństwa wpływ kościoła. Wskutek tego przekształcania pewnych dawnych zwyczajów lub formalności w myśl zasad kościelnych i naginania ich do pojęć chrześciańskich, forma świecka nie mogła się długo utrzymać, ale chociaż musiała ustąpić formie kościelnej, pozostawiła w niej jednak pewne ślady, które się zatrzeć nie dały. Wprawdzie kościół, jak wiadomo, aż po czasy soboru trydenckiego, nieznał obowiązkowej formy zawarcia małżeństwa, lecz w miarę jak rozszerzał swoją kompetencyę na stosunki prawa małżeńskiego, domagał się stale, od samych początków swego istnienia, aby małżeństwa wobec kościoła, w obliczu kościoła, in facie ecclesiae, były zawierane[1]. Skoro bowiem o zawarciu małżeńswa, w myśl zasad prawa kościelnego,

[1] Wyrażenia te dwojakie posiadały znaczenie, naprzód określano niemi żądanie, aby każdy akt zawarcia małżeństwa odbywał się za wiedzą kościoła i jego aprobatą, a następnie oznaczano niemi samą kościelną ceremonię przy zawarciu związków małżeńskich przestrzeganą.

rozstrzygała wyłącznie wzajemna zgoda małżonków, skoro te zasady ostatecznie, po chwilowem wahaniu ze względu na znaczenie copulae carnalis, w końcu wieku XII się ustaliły, musiał kościół w interesie swej dyscypliny dążyć, aby każdy akt zawarcia małżeństwa poddać pod swoją kontrolę. Dlatego też od dawna równocześnie żądał, aby związki małżeńskie publicznie były zawierane, i starał się zawarcie małżeństwa jako sakrament otoczyć pewną ceremonią religijną, chociaż ona o przyjściu do skutku tego sakramentu nie rozstrzygała [1].

W chwili kiedy Polska stała się chrześciańską, kościół zyskał już swą wyłączną jurysdykcyę w sprawach małżeńskich i usiłował w ślad za tem zapewnić sobie także udział przy zawieraniu związków małżeńskich. Usiłowania te na Zachodzie, począwszy od synodu w Verneuil z r. 755, który nakazywał (c. 15), aby wszyscy, tak ludzie szlachetnego jak nieszlachetnego pochodzenia, zawierali małżeństwa publicznie [2], popierała stale władza państwowa, a capitulare missorum Karola W. z r. 802 zapewniło kościołowi nietylko prawa uprzedniego rozpatrywania, czy zawrzeć się mający związek jest prawnie dopuszczalny, lecz także zarządzało potrzebę benedykcyi kościelnej [3]. Na tej podstawie oparty

[1] Zob. zwłaszcza Scheurl, Die Entwickelung des kirchlichen Eheschliessungsrechts, Erlangen 1877, Dieckhoff, Die kirchliche Trauung, ihre Geschichte im Zusammenhange mit der Entwickelung des Eheschliessungsrechts und ihr Verhältniss zur Civilehe, Rostock 1878, Esmain, Le mariage en droit canonique I. str. 106—108, 113—114. Hoffmann, Die Form der Eheschliessung in ihrer geschichtlichen Entwickelung, Theologisch praktische Monatschrifts l. 1891 str. 745—757 i 817—830. Freisen, Geschichte des canonischen Eherechts 3 wyd. str. 129—134 i 140—151. Salvioli, La benedizione nuziale fino al concilio di Trento l. c.

[2] Mon. Germ. hist. Ser. 2. Leges, Capitularia I. str. 35, zob. także Opet, Die Anordnung der Eheschliessungspublizität im Capitulare Vernense, Festschrift Otto Gierke Weimar 1911, str. 245—254.

[3] Mon. Germ. hist. l. c. str. 98.

rozwijał kościół dalej swą akcyę, ale jakkolwiek zasada wyłącznej jurysdykcyi kościelnej małżeńskiej została wszędzie przeprowadzoną [1], a prawo małżeńskie kościelne stało się powszechnem międzynarodowem prawem katolickiego świata, potrzeba dopełnienia ceremoniału kościelnego zwolna tylko się przyjmowała. Małżeństwa przez długi czas jeszcze przychodziły często do skutku bez interwencyi kapłańskiej, zwłaszcza wśród niższych warstw społeczeństwa, kościół zaś, o ile nie zachodziła jakaś inna przeszkoda kanoniczna, musiał uznawać ważność takich małżeństw, chociaż je jako tajemne potępiał [2]. Podobny stan rzeczy istniał nietylko w Niemczech, lecz także wśród innych ludów chrześciańskich, sąsiadujących z Polską. W Czechach dekrety Brzetysława I z r. 1039 wskazywały przy zawieraniu małżeństw zachowywanie przepisów kanonicznych [3], a w homiliarzu czeskim z końca XI wieku zestawiono przeszkody małżeńskie kościelne i polecano głosić, aby nikt nie pojmował żony bez odbycia publicznego ślubu [4].

[1] Dokonało się to na Zachodzie w ciągu X i XI wieku. We Francyi zasada wyłącznej jurysdykcyi kościelnej w sprawach małmałżeńskich ustala się w wieku X. zob. Esmein, Cours élémentaire d'histoire du droit français, wyd. 14, Paris 1921 str. 162.

[2] Pojęcie małżeństw tajemnych w prawie kanonicznem jak i w literaturze kanonistycznej, obejmuje nietylko małżeństwa wogóle w tajemnicy zawarte, lecz również i takie, które zawarto bez dopełnienia przepisanego ceremoniału, po uchwale zaś soboru laterańkiego IV. z r. 1215 również te, które przyszły do skutku bez zapowiedzi.

[3] »ut vestra connubia... a modo iuxta canonum scita sint legitima, sint privata, sint insolubilia« Jireček, Codex Iuris Bohemici I. nr. 7 wyjątek z kroniki Kozmy. Wyrażenie owo sint privata nie oznacza zakazu zawierania małżeństw publicznie, lecz raczej ma oznaczać skromne wesela w domu rodzinnym, bez wystawnej i wrzaskliwej pompy pogańskiej.

[4] »Omnibus denunciate ut nullus uxorem accipiat nisi publice celebratis nupciis« przedtem zaś wyszczególnia przeszkody małżeńskie, przyczem zwraca również uwagę na stosunki prawa świeckiego oświadczając, że osoby niewolne, podległe dwom różnym panom, mogą

Na Węgrzech w początku wieku XII w postanowieniach synodalnych za króla Kolomana 1100—1112 znalazł się już przepis wyraźny, aby śluby odbywały się w obliczu kościoła w obecności kapłana i świadków[1]. I na Rusi kościół wschodni starał się również wprowadzić formę kościelną, chociaż w XI wieku szło to jeszcze bardzo opornie. Ustawy kościelne przypisywane w. ks. Jarosławowi[2] rozróżniają, jak gdyby rzecz zwykłą, małżeństwa wieńczone, t. j. kościelnie zawarte, od niewieńczonych[3], zaś metropolita Jan II w swych kanonicznych pouczeniach z lat 1080—1089 skarży się, że lud składa ofiary biesom i odbywa śluby bez błogosławienia kościelnego a tylko małżeństwa książąt i bojarów bywają wieńczone. Aby temu zaradzić zarządza równocześnie nakładanie pokuty na tych, którzyby się do postanowień o kościelnem zawieraniu małżeństw nie stosowali[4].

Podobne stosunki musiały istnieć również w Polsce w XI i XII wieku. Kiedy jeszcze Mieszko I zawierał związki małżeńskie bez oglądania się na przepisy ko-

tylko za ich obu zezwoleniem zawrzeć związek małżeński. Höfler Concilia Pragensia 1353—1413 l. c. str. XVI i XIV.

[1] c. 16. Placuit sancte synodo ut omnis coniugalis desponsatio in conspectu ecclesie presente sacerdote coram ydoneis testibus aliquo signo subarracionis ex consensu utriusque fieret, aliter non coniugum sed opus fornicarium reputetur. Endlicher, Rerum Hungaricarum Monumenta Arpadiana l. c. str. 374.

[2] Za ich autentycznością i pochodzeniem od Jarosława przemawia obecnie Fritzler, Die sogenannte Kirchenordnung Jaroslavs ein Denkmal russisch-germanischen Rechts I. Berlin 1917, str. 45 i n.

[3] Gołubińskij, Istria russkoj cerkwi T. I. wyd. 2. Moskwa 1901, str. 633 c. 16. Aszcze muż rozpustitsia s żenoju po swoej woli a budet li wiencalnaja i dadjat mitropolitu 12 griwen a budet ne wienczalny i mitropolitu 6 griwen. W wypadku więc jeżeli małżeństwo nie było w kościele zawarte, kara za rozwód nieprawny również istnieje, lecz jest o połowę niższa.

[4] c. 15 i 30. Russka istor. Biblioteka T. VI. Pamiatniki drewno russkago kanoniczeskago prawa I. wyd. 2. l. c. str. 7 i 18.

ścielne[1], trudno było myśleć o tem, aby i reszta społeczeństwa do nich się stosowała, przypuścić jednak należy, że równocześnie z wprowadzeniem chrześciaństwa jurysdykcya kościelna w sprawach małżeńskich domagała się uznania, a prawdopodobnie Bolesław Chrobry, chociaż się sam od przepisów kościelnych porzucając swe żony dyspenzował, jurysdykcyi tej w państwie nie uchylał. W XII wieku była ona już ustaloną, świadczy o tem prośba o dyspenzę małżeńską od przeszkody pokrewieństwa wniesiona do Stolicy apostolskiej przez Bolesława Krzywoustego[2], jak również późniejsze wystąpienie biskupa krakowskiego Gedki przeciw kasztelanowi krakowskiemu o to, że za życia pierwszej żony pojął drugą[3]. I zanotowany w kronice Galla fakt, że uroczystość zaślubin w domu magnackim połączono z uroczystością konsekracyi kościoła nowoufundowanego[4], mógłby również przemawiać za tem, że wśród warstw wyższych zwyczaj zawierania związków z udziałem kościoła powoli się przyjmował. Pomimo tego

[1] »absque canonica auctoritate« zawarł związek z Odą mniszką klasztoru Kalbe, jak podaje Thietmar merseburski Mon. Pol. hist. I. str. 262.

[2] Kronika Galla ks. II. c. 23 Mon. Pol. hist. I. str. 444.

[3] Katalog biskupów krakowskich ibid. III. str. 352. Być może, że był to ślad walki, jaką stoczał kościół z przyjętą w prawie pierwotnem polskiem zasadę rozwiązalności małżeństwa, skoro jeszcze w początku wieku XIII biskup płocki Gedko okazywał się w tej sprawie dość ustępliwym. Wspominaliśmy już o tem w pierwszym ustępie tej pracy, traktującym o małżeństwie w Polsce pierwotnej, dla ilustracyi zaś tych stosunków w Słowiańszczyźnie, jeszcze w wieku XIII niech posłuży powołany tam dokument papieża Grzegorza IX z r. 1235, skierowany do władz dominikańskich w Treviso z odpowiedzią na przedstawiony Stolicy apostolskiej zwyczaj Słowian południowych: iuxta quam (consuetudinem) sub ea conditione mulier coniungitur, si sibi placuerit in matrimonio retinenda, alioquin reddenda parentibus sine mutilatione vel fractione membrorum. Potthast, Regesta R. P. nr. 9942.

[4] Ks. II. c. 33 l. c. str. 449.

jednak nie można sądzić, aby już wówczas w całem społeczeństwie zawieranie małżeństw wedle ceremoniału kościelnego było ustalone, bo nawet po stronie kościoła mogły istnieć w tym kierunku poniekąd pewne przeszkody, polegające na powolnym rozwoju organizacyi parafialnej i niedostatecznej ilości kościołów i kleru, tak, że ludność nieraz z trudnością tylko po dłuższem wyczekiwaniu mogła się do jakiegoś kapłana dostać. W miarę poprawiania się tych stosunków mógł dopiero kościół z większym naciskiem podnieść swe postulaty. Znamiennem jest jednak, że inicyatywa nie wyszła z pośród miejscowych kół kościelnych, lecz ze strony legata papieskiego. Może zarządzenia podobne episkopatu krajowego okazały się niedostateczne, może spotykały się z ciągłym oporem społeczeństwa, niemniej jednak stwierdzić należy, że dopiero kardynał Piotr z Kapui w r. 1197 wydał w Polsce ogólny nakaz zawierania małżeństw w obliczu kościoła, a postanowienie to jako akt wielkiej wagi zapisały nasze ówczesne roczniki w tej charakterystycznej formie, że legat »ustanowił« kościelne zawieranie związków małżeńskich [1]. Ów krok legata spowodował nietylko istniejący w Polsce ówczesnej stan rzeczy, ale kierowały nim zapewne także poglądy jakie się wówczas w nauce kanonistycznej szerzyły. Wtedy właśnie, w połowie wieku XII, kształtowały się zasady prawa kościelnego w odniesieniu do pytania, kiedy właściwie, w której chwili ważne małżeństwo do skutku przychodzi, a jakkolwiek już w ustawach Aleksandra III (1159—1181) przyjmuje się ostatecznie zasada, że

[1] Petrus cardinalis venit in Poloniam, sedis apostolice legatus, qui instituit matrimonium contrahere in facie ecclesie et habere uxores sacerdotibus interdixit. Mon. Pol. hist. II. str. 800. 836 i 876. Być może, że legata skłonił ku temu także wzgląd na skuteczniejsze przeprowadzenie nakazów celibatowych, przez wprowadzenie bowiem formy kościelnej, stałyby się niemożliwe śluby duchownych posiadających wyższe święcenia.

consensus facit nuptias, chociażby był bez przestrzegania jakiejkolwiek formy wyrażony[1], to przecież w ustawodawstwie papieskiem tego czasu przebija się usiłowanie, aby benedykcyę kościelną silniej podkreślić i wprowadzić ją w praktykę powszechną[2]. W kościele francuskim pojawiły się nawet w początku wieku XII myśli, że benedykcya kapłańska łączy nowożeńców węzłem małżeńskim[3], lecz pomiędzy tym poglądem a ustawodawstwem papieży drugiej połowy wieku XII, nie da się wykazać bliższego związku, chociaż nie można zaprzeczyć, że myśli te dopewnego stopnia w rytuale kościelnym benedykcyi się odbiły. Cały ów kierunek rozwoju prawa kanonicznego uwydatnił się silnie w podjętej przez legata Piotra reformie stosunków w Polsce, a należy z góry przypuszczać, że te jego zarządzenia zostały przez episkopat polski energicznie w życie wprowadzone, odkąd niebawem po bytności legata w Polsce zasiadł na stolicy metropolitalnej gnieźnieńskiej Henryk Kietlicz, wielki reformator dyscypliny kościelnej i niestrudzony szermierz w walce o prawa i przywileje kościoła, jakie w ówczesnem prawie kościelnem były określone. Temi samemi tendencyami był również przejęty cały ów-

[1] c. 3. X. IV. 4.

[2] Nullus fidelis cuiuscunque condicionis occulte faciat nuptias, sed benedictione accepta nubat in domino, c. 2. Comp. II. IV. 3. cf. c. 2. Comp. I. IV. 19. Quinque compilationes antiquae nec non collectio canonum Lipsiensis ed. Friedberg, Lipsiae 1882, str. 92 i 52. Usiłowania podobne, ze strony ustawodawstwa partykularnego podjęte poparł Klemens III (1187—1191) c. un. Comp. II. IV. 10 l. c. str. 94.

[3] Hildebert z Tours, sermo 132: benedictio etiam sacerdotis unit in coniugio duas personas nubentium, Migne, Patrologia lat. T. 171, str. 928. Aleksander III. jednak także wyraża się, że kapłan łączy nowożeńców Collectio Brugensis Tyt. LI. c. 5. Friedberg. Die Canonessammlungen zwischen Gratian und Bernhard von Pavia, Leipzig 1897, str. 167. Wyrażenia podobne »per benedictionem sacerdotalem iunguntur« spotyka się już w połowie wieku IX. Freisen, Geschichte d. canon. Eherechts l. c. str. 130.

czesny episkopat, z wyjątkiem może biskupa płockiego Gedki[1], a w dążeniach tych utwierdzić się musiał jeszcze więcej, kiedy wraz ze swym metropolitą wziął udział w obradach IV soboru lateraneńskiego w r. 1215[2], gdzie również nad szeregiem pytań z dziedziny prawa małżeńskiego radzono i wprowadzono nową kościelną formalność przy zawarciu małżeństwa, t. j. zapowiedzi. Odtąd tak legaci papiescy jak i synody krajowe, prowincyonalne i dyecezyalne, czuwają nad wykonaniem przepisów kościelnych, a zwyczaj zawierania związków wobec kościoła musiał się widocznie w ciągu XIII i XIV wieku powszechnie w Polsce przyjąć, zwłaszcza od czasu, gdy legat Filip biskup z Fermo w r. 1279 nakazał pod karą klątwy i innych kar dotkliwych, aby nikt nie składał oświadczenia w kierunku zawarcia małżeństwa, dopokąd nie stanie przed kościołem dla uzyskania benedykcyi kapłańskiej[3]. Nie posiadamy wprawdzie dowodów, aby to tak surowe postanowienie było w całej pełni wykonywane, chociaż legat nakazał je co miesiąc publicznie w parafiach ogłaszać, nie-

[1] Kod. dypl. Wiel. I, nr. 102.

[2] Że nasz episkopat brał udział osobisty w IV. soborze lateraneńskim starałem się udowodnić w pracy mojej: Pierwszy spór kościelno-polityczny w Polsce, Kraków 1894; str. 40 (Rozpr. Wydz. hist. fil. T. XXXII. str. 319 przyp.). Przypuszczenie to moje zostało nadspodziewanie stwierdzone przez odnalezienie później w bibliotece kantonalnej w Zurychu spisu uczestników owego soboru. A. Luchaire, Un document retrouvé, Journal des savants 1905, str. 557—568 W przedruku Kętrzyńskiego St., Przegl. hist. III. 1906, str. 139—142 Z opisu tego wypływa, że oprócz Kietlicza bawili na soborze biskupi krakowski, wrocławski, kujawski i lubuski. Że fakt ten musiał na dalsze kształtowanie się stosunków kościelnych w Polsce silnie oddziałać, nie ulega wątpliwości. Na te czasy przypada olbrzymi a skuteczny wysiłek naszego kościoła, celem zatarcia wszelkich niezgodnych z jego zasadami reminiscencyi dawnych pogańskich urządzeń i podporządkowania społeczeństwa przepisom kościelnym.

[3] Statuty synodu w Budzie c. 119: Prohibemus sub pena excommunicationis et magnae iemende seu satisfactionis ne alique per-

mniej jednak musiało ono wywrzeć wpływ doraźny tak, że zagrożone kary wyszły same przez się z użycia, tembardziej, że nie posiadały one w ówczesnym prawie powszechnem kanonicznem dostatecznego uzasadnienia. Wprawdzie Aleksander III postanowił pod karą klątwy, aby nikt nie zawierał małżeństwa tajemnie[1], lecz publicznie wobec świadków, ale to jego postanowienie nie zostało następnie przyjęte w urzędowych zbiorach prawa kanonicznego, natomiast ustawodawstwo partykularne, począwszy od XIII w. aż do połowy wieku XIV występuje z rozmaitymi środkami karnymi przeciw małżeństwom tajnie zawartym[2]. Wydanie więc owego statutu przez legata Filipa dla Polski i Węgier, może być również stosunkami lokalnymi wytłómaczone, chodziło bowiem widocznie o stanowcze położeniu kresu zawieraniu małżeństw bez interwencyi kościoła. Zdaje się że cel ten w ogólności został osiągnięty, gdyż późniejsze polskie statuty synodalne niewyłączając kodyfikacyi prawa partykularnego w Polsce średniowiecznej, dokonanej w r. 1420 przez arcybiskupa

sone consentiant matrimonialiter per verba de presenti donec sint ante fores ecclesie quando debet nuptialis benedictio celebrari... Contravenientibus ecclesie interdicatur ingressus, donec satisfactione premissa, quod ulterius in talibus non excedant, ad requisitionem sui parochialis sacerdotis, qui in talibus interesse debuit, prestiterint cautionem. Hoc autem statutum semel ad minus in mense, in aliqua die solemni per ecclesias publice per singulos parochiales nuncietur presbyteros. Hube, Antiquissimae constitutiones synodales prov. Gneznl. c. str. 156 i 157.

[1] mandamus, quatinus generaliter in ecclesia sub anathematis interminatione prohibeas, ne de cetero inter aliquos in absconso sed publice coram idoneis testibus sponsalia contrahantur c. 5. Comp. I. IV. 4. l. c. str. 46. Lecz w postanowieniu c. 1. Comp. II. IV. 3, ibid. str. 92 uznał ten sam papież ważność małżeństw, bez benedykcyi kapłańskiej zawartych, i polecił tylko nałożyć małżonkom pokutę o ile by dopuścili się jakiejś winy, z powodu której uchylali się z pod jurysdykcyi swego biskupa, jeżeli wina ta nie sprowadza nieważności małżeństwa.

[2] Hinschius, System der katholischen Kirchenrechts T. V. Berlin 1895, str. 206 i 207 uw. 8.

Mikołaja Trąbę, która ze statutów Filipa w znacznej mierze korzystała, postanowienia owego już nie powtórzyły. Nad przeprowadzeniem dawnych nakazów czuwały zaś organa kościelne w czasie wizytacyi i odbywania sądów wiecowych[1]. Zdarzały się wprawdzie i później nieraz w Polsce oświadczenia zawarcia małżeństwa, wyrażone zupełnie tajnie, lub bez udziału kapłana, o czem akta konsystorskie nieraz wspominają[2], lecz o stosowaniu kar kościelnych przeciw takim małżonkom nie było mowy. Nakazywano tylko w tych wypadkach, aby strony następnie dopełniały formy kościelnej, nieraz na żądanie jednego z małżonków, gdy drugi chciał związek zerwać[3]. Zaznaczyć jednak musimy, że ów surowy statut legata Filipa nie był współcześnie odosobniony, gdyż i w Niemczech spotykamy się z powtórzeniem tego przepisu na synodzie w Würzburgu w r. 1298[4].

B. Zaręczyny.

Aby owo radykalne zarządzenie legata Filipa w należytem przedstawić świetle, musimy jeszcze zwrócić uwagę,

[1] W instrukcyi dla wizytatorów synodalnych z połowy wieku XIV w dyecezyi włocławskiej nakazano śledzić: Item si qui contraxerint sponsalia vel matrimonia clandestine seu occulte absque solemnitate plebani vel vicarii sui. Arch. Kom. hist. V. str. 227.

[2] W Poznaniu w Acta sententiarum I. z lat. 1458—1469 i 1471 zanotowano z całego tego czasokresu tylko 12 spraw, gdzie ślubowanie małżeńskie było po za kościołem udzielone, naturalnie, że nie wszędzie w tych wypadkach odbywał się ślub z dziewosłębem, lecz najczęściej chodziło o tajne wątpliwej wartości przyrzeczenia.

[3] Ulanowski, Praktyka l. c. nr. 15. 36. 56. 72. 86 i t. d.

[4] Friedberg, D. Recht d. Eheschliessung l. c. str. 12, uw. 2. U nas prawidłowo w w. XV. strony odbywszy w domu ceremonię z dziewosłębem przyrzekały, jak się jedna zapiska wyraża: in spem cuius contractus matrimonii promiserant in crastino ire ad ecclesiam

na pewną wcześniejszą próbę reformy, przez innego legata podjętą. Już wyżej, przy omawianiu instytucyi dziewosłębów, wspomnieliśmy, że legat Jakób, późniejszy papież Urban IV, ogłosił na synodzie we Wrocławiu w r. 1248 statut, aby również zaręczyny zawierano we formie kościelnej w obecności plebana i świadków[1]. Zwyczaj kościelnego zawierania zaręczyn na Zachodzie był dość wyjątkowy[2], krzewił on się stosunkowo najwięcej w kościele francuskim, jak świadczą tamtejsze średniowieczne rytuały[3], być więc może, że legat Jakób, pochodzący z Francyi, archidyakon dyecezyi leodyjskiej, gdzie zwyczaj ów istniał, chciał go przeszczepić również w kościele polskim. Musiały go jednak skłaniać ku temu głębsze powody, których się domyślać możemy. Legat prawdopodobnie starał się naprzód utorować skuteczniej drogę zaślubinom kościelnym przez to, że zamierzał przy obu momentach świeckiego aktu zawarcia małżeństwa zapewnić interwen-

ad consumandum huiusmodi matrimonium iuxta ritum Christianorum. Akty kons. pozn. Depos. test. 1491—1497 f. 129 r. 1497.

[1] c. 24: Quum autem aliqui ab eadem parochia matrimonio copulandi fuerint, presbyter invocetur, qui inter eos celebret sponsalia de futuro, presentibus bonis viris et instruat mulierem, ut manum suam ponat in manum viri, qui dicat primo: Ego tibi do fidem meam, quod ego ducam te matrimonialiter in uxorem meam, si sancta Ecclesia consentit et mulier similiter ei dicat. Et postea eis inhibeat presbyter. ne simul carnaliter misceantur, quousque inter eos in ecclesia matrimonium publice fuerit celebratum. Hube l. c. str. 44 St. pr. p. p. I. str. 354 § 17.

[2] Scherer, Ueber das Eherecht bei Benedict Levita und Pseudo Isidor l. c. str. 20, przyp. 1 zob. także Freisen, Geschichte d. canon. Eherechts l. c. str. 136.

[3] Była to tak zwana affidatio, przyczem pleban wypowiadał formułę: Ego vos affido in nomine patris et filii et spiritus s. Strony zobowiązywały się równocześnie z reguły do zawarcia małżeństwa w przeciągu dni 40. Zob. Martene, De antiquis ecclesiae ritibus T. II. Rotomagi 1900, str. 637 Chalons, 639 Limoges, 643 Reims i 648 Liege.

cyę kościołowi. Zaślubiny, zwłaszcza świeckie, odbywane za pośrednictwem dziewosłębów, wymykały się jeszcze w tych czasach zapewne stale z pod kontroli kościoła, więc legat usiłował je poddać tem skuteczniej formie kościelnej, że postanowił również zaręczyny na wszelki wypadek związać taką formą, chociaż jej powszechne prawo kanoniczne nie wymagało. Ale co więcej, stylizacya jego postanowienia sprawia wrażenie, jakoby on w ogóle dążył do wprowadzenia zaręczyn, jako obowiązkowej formalności, poprzedzającej sam akt zawarcia małżeństwa, wyraził się bowiem »gdy pomiędzy jakimiś osobami z parafii ma być zawarte małżeństwo, należy wezwać kapłana, który między nimi odprawi zaręczyny w obecności świadków«, a więc ów akt zaręczyn kościelnych miałby wedle tego brzmienia poprzedzać ślub każdy[1]. Celem tak daleko sięgającej reformy mogło być nietylko silniejsze związanie zaręczonych, aby przed zawarciem ślubu kościelnego utrudnić im drogę do odstąpienia od umowy, ale widocznie chodziło także jeszcze o coś ważniejszego, a mianowicie o zapewnienie kobiecie przy akcie zmówin możności swobodnego objawu woli. Dawne zmówiny, zawierane pomiędzy władzą rodzicielską lub opiekuńczą a narzeczonym z biernym udziałem narzeczonej kobiety, nie mogły się prawnie przedstawiać jako zaręczyny w rozumieniu prawa kanonicznego, przeto legat mógł dążyć równocześnie do wprowadzenia w miejsce lub obok zmówin, w których kobieta głosu nie zabierała, drugiego jeszcze aktu, zaręczyn, gdzieby kościół mógł czuwać nad tem, aby jej wola nie była pogwałconą. I jakkolwiek statut legata Jakóba nie utrzymał

[1] O takiem rozumieniu brzmienia owego przepisu, mógłby świadczyć jego ciąg dalszy o treści zapowiedzi, które miały objąć ogłoszenie, że wymienione strony przyrzekły sobie zawrzeć związek małżeński: banna faciat in ecclesia pronuncians post Evangelium, quod talis fidem suam dedit tali de matrimonio, si sancta Ecclesia consentit, contrahendo, a więc, że strony zawarły zaręczyny.

się w przyszłości, ani w kierunku nadania zaręczynom znaczenia obowiązkowej uprzedniej formalności, ani co do ich formy kościelnej, osiągnął jednak pomimo tego skutki doniosłe, gdyż doprowadził do przyjęcia w Polsce zaręczyn w rozumieniu prawa kanonicznego, przez co dawne zmówiny traciły swój charakter umowy ślubnej i przekształcały się powoli w układy przedślubne, głównie majątkowej natury, nie posiadające już tej prawnej doniosłości jaką miały dawniej przy zawieraniu związków małżeńskich wedle świeckiego prawa. A w ciągu następnych lat 30 po synodzie wrocławskim owe zaręczyny, znajdujące swój wyraz zewnętrzny także w złączeniu rąk obojga narzeczonych, musiały drogą nakazów kościelnych wejść w obyczaj społeczeństwa, przyczem z natury rzeczy łączono je coraz częściej ze zmówinami przez to, że zapewniono w zmówinach pewien, chociażby czysto formalny udział czynny narzeczonej. Dla tego też legat Filip mógł odstąpić od postanowień swego poprzednika[1], a niewymagając, zgodnie z prawem powszechnem, obecności plebana przy zaręczynach[2],

[1] Słusznie też zauważył X. Fijałek: Zaręczyny i głoszenie zapowiedzi w Polsce średniowiecznej, Gazeta kościelna I. 1893, nr. 31, str. 269, że owo postanowienie legata Jakóba mogło nawet osiągnąć również skutki wprost niepożądane, łatwo bowiem wyrobić się mogła z tego zwyczaju praktyka małżeństw tajemnych, t. j. bez benedykcyi kościelnej, zwłaszcza jeżeli po zaręczynach mimo przykazu kapłana następowała copula carnalis, która zbytecznem już czyniła oświadczenie konsensu przed kapłanem w kościele. W tym wypadku bowiem powstawało domniemanie nieusuwalne, że copula carnalis nastąpiła affectu maritali, a więc już tem samem ważne sakramentalne małżeństwo do skutku przychodziło. Że legat Jakób zajął się w swych statutach szerzej zaręczynami, mogło także stąd pochodzić, że w nauce kanonistycznej rozróżnienie zaręczyn i ślubu było od drugiej połowy wieku XII zwłaszcza w pismach Hugona de S. Victore i Piotra Lombarda żywo omawiane. zob. Sehling, Die Unterscheidung der Verlöbnisse im kanonischen Recht l. c. str. 60 i n.

[2] W drugiem zdaniu wyżej przytoczonego statutu postanowił legat Filip: Possunt tamen quasi dare fidem de matrimonio contra-

wywarł cały nacisk na jego obecność przy zaślubinach, przy których consensus de praesenti, w przeciwieństwie do zaręczynowego consensus de futuro, miał być wyrażony. W ten sposób dopiero postanowienie legata Piotra z Kapui z końca XII wieku zyskało odpowiednie poparcie.

O ile natomiast próba legata Jakóba, wprowadzenia obowiązkowej kościelnej formy zaręczyn, pozostawiła po sobie jakieś ślady w praktyce, nie da się stwierdzić[1]. W rytuałach naszych najstarszych dyecezyj nie znajdujemy rytuału zaręczynowego, jedyny wyjątek stanowi tylko dyecezya płocka, gdzie w Agendzie z r. 1554 znajduje się rytuał podobny pod napisem: Modus et forma sponsalium. Podano tam naprzód pytania co do imion narzeczonych, czy nie przyrzekali komu innemu wiary, czy są sobie mili nawzajem i wreszcie czy przyrzekają się pobrać. Po tych pytaniach i stosownych odpowiedziach

hendo inter se, si sancta Ecclesia id poterit sustinere, et hoc tamen fiat sine presentia sacerdotis parochialis l. c. str. 156. Możnaby więc wnosić, że w tym czasie już u nas kobieta z reguły brała pewien czynny udział w zmówinach, a wobec tego dawne postanowienie legata Jakóba było już zbyteczne. Czy jednak legat Filip, który wydawał owe statuty w Budzie, był o Polsce dobrze poinformowany, możnaby nieco powątpiewać.

[1] W wyżej przytoczonym nakazie śledzenia w dyecezyi kujawskiej przez wizytatorów synodalnych za osobami, qui contraxerint sponsalia vel matrimonia clandestine seu occulte absque solemnitate plebani vel vicarii sui (Arch. Kom. hist. V. str. 227), możnaby się dopatrywać śladów owego postanowienia legata Jakóba. Ta instrukcya synodalna jednak, w tej formie, w jakiej ją posiadamy, pochodzi bezwarunkowo dopiero z wieku XIV, a więc z czasów, kiedy statut ów przez legata Filipa został uchylony. Możnaby więc tylko wnosić, że instrukcya owa powstała na podstawie instrukcyi dawniejszej, pochodzącej z połowy wieku XIII i bezkrytycznie dawny nakaz już zniesiony zachowała. Może zresztą autor tej instrukcyi użył wyrazów sponsalia i matrimonium w tem samem znaczeniu, a chciał tylko przez sponsalia określić śluby świeckie, wedle dawnych zwyczajów z udziałem dziewosłębów publicznie zawierane. W każdym razie jest ten ustęp instrukcyi, jak na wiek XIV, dość zagadkowy.

następuje benedykcya pierścionka i wianka i oddanie tych zadatków (arras) narzeczonym. W rytuale ślubnym już się natomiast ten ceremoniał benedykcyi pierścionka i wianka nie powtarza, i tem się również ów rytuał płocki różni od rytuału innych naszych dyecezyi. Jakkolwiek ta agenda płocka pochodzi z czasów stosunkowo późnych, w tych właśnie podanych szczegółach tkwią jednak pewne jej archaiczne cechy, jak gdyby z czasów, kiedy nasz kościół jeszcze ceremoniału pierścionka i wianka do rytuału ślubnego nie wciągnął, dla tego, bo przyjmując go z rytuału świeckiego zmówin, pozostawiał go przy rytuale zaręczynowym. Gdy zaś z czemś podobnem nie spotykamy się w rytuałach zachodnich, przeto możnaby wnosić, że w płockim rytuale kryją się może ślady rytuału wprowadzonego w Polsce wskutek postanowienia legata Jakóba w r. 1248[1]. Owa agenda płocka jest jedną z najobszerniejszych agend, jakie posiadamy z czasów około połowy wieku XVI i przedstawia się w owej części, traktującej o małżeństwie, jako dzieło opracowane na podstawie obszerniejszych studyów kanonistycznych, może więc korzystała z jakiegoś luźnego formularza, jaki się z dawnych czasów przechował.

Kreśląc te dzieje wprowadzenia formy kościelnej przy zawarciu zaręczyn i małżeństwa w Polsce, głównie na podstawie naszego ustawodawstwa synodalnego, zdajemy sobie sprawę, że samo ustawodawstwo nie może jeszcze świadczyć o tem, jak się w codziennym życiu społeczeństwa przepisy te odbijały, przypuszczamy jednak, że ogół

[1] Zapiski sądów duchownych dyecezyi płockiej zanotowały pod r. 1465 przykład zawarcia zaręczyn przed kapłanem: desponsavit dictam Margaretham per presbiterum et matrimonium cum ea non vult consumare, Acta cap. III. nr. 49. Trudno rozstrzygnąć, czy jest to wypadek odosobniony, czy zwyczaj w dyecezyi tej z dawna przestrzegany. Za tą drugą ewentualnością przemawiaćby mogły owa agenda płocka, tudzież wzgląd, że wypadek ten zaszedł przy zaręczynach w domu szlacheckim.

tym przepisom kościelnym niebawem się poddał, bo o jakichkolwiek skargach w tym kierunku w wieku XIV czy XV nie słyszymy[1], opozycya natomiast pewna zaznaczyła się nawet dość jaskrawo, nie przeciwko ślubom kościelnym, ale przeciw poprzedzającej ślub formalności zapowiedzi, wprowadzonej uchwałą soboru lateraneńskiego z r. 1215, c. 51 (c. 3 X. IV. 3).

C. Zapowiedzi.

Nie ulega wątpliwości, że arcybiskup Henryk Kietlicz i powracający z nim z soboru powszechnego biskupi polscy, starali się uchwałę tam zapadłą w życie wprowadzić. Lecz widocznie już w wieku XIII napotkał kościół polski w tych usiłowaniach poważne trudności, których i w wieku XIV jeszcze nie zdołał usunąć, skoro w wieku XV opór przeciwko tej formalności wzmógł się do tego stopnia, że żądanie uchylenia zapowiedzi zamieściła szlachta jako jeden z ważniejszych punktów swego programu walki ze stanem duchownym.

[1] Pewnym powodem oporu przeciw formie kościelnej mogłyby być opłaty pobierane przez duchowieństwo przy sposobności ślubów. Przewidział to już sobór later. IV. c. 66, c. 42 X. V. 3 uchwalając, aby kler z powodu błogosławienia małżeństw, jak i przy innych sakramentach nie wymuszał pieniędzy, zatrzymał jednak istniejące zwyczaje. Postanowienie to powtórzył również legat Filip w swoich statutach c. 123. Istnienie owych opłat, tudzież darów składanych kościołowi z powodu wprowadzenia nowopoślubionych do kościoła i wywodów po porodzie stwierdzają nasze źródła średniowieczne, Ulanowski, Praktyka l. c. nr. 203, Acta capit. II. nr. 817, a że plebani w braniu tych opłat przekraczali nieraz granice dozwolone, domagając się ich tamquam ex debito, świadczy zapiska kapituły gnieźnieńskiej z r. 1413 Acta capit. I. nr. 1510. Wystąpił przeciw nim z zasadniczych względów, tak jak i przeciw innym świadczeniom na rzecz kościoła, Jan Ostroróg w swoim Memoriale o naprawie Rzeczypospolitej art. 15. W szczególny sposób uzasadnia pewien akt z r. 1510 (Acta cap. III. nr. 302) taką opłatę, gdzie pan młody wręczył duchownemu 20 groszy propter maius testimonium.

Po soborze lateraneńskim ponawiają nakazy głoszenia zapowiedzi[1] przedewszystkiem legaci papiescy, Jakób w r. 1248[2] i Filip w r. 1279[3], a z metropolitów gnieźnieńskich Jakób Świnka w r. 1285[4]. Te trzy najdawniejsze postanowienia różnią się nieco co do treści o tyle, że podczas gdy legat Jakób nakazał głosić trzechkrotnie zapowiedzi tribus diebus Dominicis vel festivis a se distantibus, a arcybiskup Świnka tribus diebus Dominicis continuis, a więc z pominięciem świąt, to legat Filip w ogóle tylko nakazał ogłoszenie zamierzonego związku małżeńskiego, bez określenia liczby zapowiedzi. Podobnie w ustawodawstwie dyecezyalnem wieku XIV w statutach biskupa krakowskiego Nankera z r. 1320, zakazano tylko ogólnie zawierania małżeństw tajemnych[5], a jego następca Jan Grot w swych ustawach synodalnych z r. 1331 obostrzył jedynie kary na duchownych, asystujących przy związkach zawartych bez zapowiedzi, nie podając ich liczby[6], statuty zaś prowincyonalne z wieku XIV, jakie się dochowały w ogóle o głoszeniu zapowiedzi nie wspominają. Dopiero z końcem wieku XIV zmienia się w tym względzie brzmienie naszych statutów i to w ciągu niespełna lat ośmiu 1398—1406. Pierwszy biskup płocki Jakób w statutach swych z r. 1398, uskarżając się na częste zawieranie nieprawych związków, nakazuje bezwarunkowo przy wszyst-

[1] O zapowiedziach w Polsce zob. zwłaszcza X Fijałek, Zaręczyny i głoszenie zapowiedzi w Polsce średniowiecznej, Gazeta kościelna I. 1893, nr. 33 tudzież moją pracę: Forma zawarcia zaręczyn i małżeństwa w najnowszem ustawodawstwie kościelnem, wyd. 2. Lwów 1913. str. 22 i 23 przyp. 3.

[2] Hube, Ant. const. syn. l. c. str. 44 c. 24 Star. pr. p. p. I. str. 354, c. 17.

[3] Hube l. c. str. 157 c. 120.

[4] Hube l. c. str. 177, c. 29 St. pr. p. p. I. str. 387 c. 31.

[5] X. Fijałek, Najstarsze statuty synodalne krakowskie biskupa Nankera z 2 października 1420, Kraków 1915, str. 15, c. (7).

[6] Star. pr. pol. pomn. T. IV. str. 43.

kich ślubach, z wyjątkiem książęcych, głosić zapowiedzi w przeciągu dwóch tygodni i orzeka karę klątwy, tak na duchownych łączących związki bez zapowiedzi, jak i na małżonków jeżeli jaka przeszkoda zachodziła[1], zaś synod włocławski z r. 1402 również powtarza przepis głoszenia trzech zapowiedzi in tribus festis praecedentibus[2], wreszcie synod prowincyonalny w Kaliszu z 20 maja 1406 postanawia, aby uchwała soboru lateraneńskiego o zapowiedziach była jak najściślej wykonywaną[3]. Trudno mniemać, aby powodem tych stanowczych przepisów był fakt, że w tym właśnie czasie zaczęto zaniedbywać głoszenia zapowiedzi, chociaż dawniej je przestrzegano, lecz owszem należałoby raczej przypuścić, że kościół polski dotąd owej uchwały soboru lateraneńskiego nie był w stanie należycie przeprowadzić[4], a dopiero ku końcowi wieku XIV osądził, że stosunki ułożyły się korzystniej dla ostatecznego wprowadzenia w życie postanowień prawa kanonicznego. Te rachuby jednak zupełnie zawiodły, gdyż wspomniane postanowienia synodalne spotkały się z głośnym protestem szlachty, która w rzędzie licznych swych grawaminów

[1] Ulanowski, O pracach przygotowawczych l. c. str. 74 i 75.

[2] Statuta synodalia dioecesis Vladislaviensis et Pomeraniae ed. Chodyński.

[3] Hube, Antiq. const. syn. l. c. str. 222. Natomiast we wierzytelnym odpisie uchwał tego synodu dla biskupstwa wrocławskiego, to właśnie postanowienie zostało opuszczone. St. p r. p. p. I str. 416.

[4] Przy ślubie księcia mazowieckiego Ziemowita z księżniczką opawską, jak świadczy akt papieski z r. 1347 (Kod. mazow. nr. 68), odbyły się zapowiedzi secundum morem patrie, lecz widocznie chodziło tam o dyecezyę ołomuniecką, do której narzeczona należała, natomiast co do Polski, z połowy wieku XIV posiadamy pewne dowody, że śluby w Polsce, nawet w domach magnackich odbywały się bez zapowiedzi. Monum. Poloniae Vatic. T. III. nr. 352 r. 1353, a także zdaje się nr. 393 i 401. Do przyjęcia jednak mniemania, jakoby wprowadzone w wieku XIII i przez ten wiek przestrzegane zapowiedzi, dopiero w wieku XIV zostały zaniedbane, nie posiadamy żadnej podstawy źródłowej.

przeciw stanowi duchownemu, sformułowanych na zjeździe piotrkowskim w październiku 1406, zamieściła również postulat zniesienia zapowiedzi przy związkach osób plebanom znanych i w parafii urodzonych [1]. Ta stanowcza postawa szlachty nie pozostała bez wpływu na dalsze postępowanie Kościoła. Wprawdzie jeszcze synod przemyski z r. 1415 powtarza przepis synodu płockiego z r. 1398 [2], wprawdzie w kodyfikacyi statutów prowincyonalnych Mikołaja Trąby z r. 1420 przypomniano aż dwukrotnie [3] postanowienie soboru lateraneńskiego, a synod poznański z tegoż roku utrzymuje nakaz trzechkrotnego głoszenia zapowiedzi [4], pomimo tego jednak bardzo rychło po zjeździe piotrkowskim zaznaczył się tu i owdzie zwrot znamienny w stanowisku naszego ustawodawstwa kościelnego. W dyecezyi krakowskiej naprzód synod zwołany przez wikaryusza generalnego Jana Szafrańca w r. 1408 wspomina tylko o zapowiedziach ubocznie, zabraniając dawania ślubów obcym parafianom [5], ale co więcej, synod dyecezyalny gnieźnieński, który się odbył również około tego czasu, nakazuje jeszcze głosić zapowiedzi w trzy po sobie następujące święta, ale z charakterystycznym dodatkiem, że jeżeli te

[1] Uchwała ta, której tekst musimy tu ciągle mieć na oku brzmi: Item, quoniam multoties contigit, per novas ac infinitas adinventiones nonnulla homicidia et scandala oriuntur, utputa per quandam instructionem noviter factam, quomodo sponsalia inter homines utriusque sexus proclamantur et ad duas protelantur septimanas, ex quarum prorogatione multa et incommoda, contentiones, rixae excitantur, igitur ut de cetero tales proclamationes esse non debeant omnibus hominibus plebanis notis et in ipsorum parochiis natis, dumtaxat exceptis advenis et ignotis. Cod. epist. saec. XV, T. I. str. 28.

[2] Ulanowski, Analecta ad historiam iuris canonici in dioecesi Premisliensi, Arch. kom. hist. T. V. str. 14.

[3] Star. pr. pol. pom. T. IV. str. 210 i 235.

[4] c. XIV. Star. pr. p. p. T. V. str. XVII.

[5] Ulanowski, Kilka uwag o statutach synodów dyjecezyalnych krakowskich z XIV i XV stulecia, Arch. kom. hist. T. V. str. 26.

święta nie schodzą się w jednym tygodniu, natenczas można głosić zapowiedzi w dnie powszednie. Ten statut, skracający czas zapowiedzi do tygodnia, nie miał się nadto odnosić do szlachty, u której układy małżeńskie toczą się miesiącami, lecz ślub może się odbyć, jeżeli się ów związek bezpośrednio przed zawarciem, wobec zebranego ludu ogłosi [1]. W świetle tego postanowienia innego też charakteru nabywają przepisy pomieszczone w kodyfikacyi Trąby, ograniczające się tylko na powołanie uchwały soboru lateraneńskiego, uchwała ta bowiem nie ustanawiała ani ilości zapowiedzi, ani nie oznaczała czasu, kiedy przed ślubem zapowiedzi mają być głoszone. W ramach więc tych przepisów ustępstwa były możliwe, dla tego też niebawem ten sam biskup płocki Jakób porzucił w r. 1423 swój dawniejszy statut i skrócił czas zapowiedzi do dni ośmiu a ich ilość do dwóch [2], ale co więcej w tym samym roku biskup krakowski Wojciech Jastrzębiec, kandydat na opróżnioną stolicę metropolitalną, przekroczył nawet granice dozwolone i oświadczył: że, gdy nie ma zwyczaju, aby przy związkach książąt i szlachty głoszono zapowiedzi,

[1] c. 48. Item volumus, ut nullus aliquas personas matrimonialiter copulare debeat nisi bannis, hoc est proclamationibus in tribus festis precedentibus, si ista festa in una septimana concurrerint, alias si non, tunc tribus diebus feriatis. (Ex necessitate absque peccato et scandalo) ab isto statuto excipiuntur nobiles quorum tractatus precedunt in antea per multos menses, quos etiam in domibus eorum poterint copulare coram populo proclamationibus prius factis, secus faciens mulctabitur pena sinodali. Słowa zamieszczone w nawiasie znajdują się tylko w jednym rękopisie. Abraham, Najdawniejsze statuty synodalne archidyecezyi gnieźnieńskiej. Kraków 1920, str. 28.

[2] Ulanowski, O pracach przygotowawczych l. c. 82, zob. także Zachorowski, Jakób biskup płocki, Kraków 1915 str. 57 i n. Biskup wskazuje jako powód tego złagodzenia dawniejszych swych przepisów wzgląd, że wskutek podobnego odwlekania ślubu, powstały nonnulla scandala, displicencie et pericula animarum. Zwyczaj głoszenia dwóch zapowiedzi w dyecezyi płockiej stwierdza również zapiska z r. 1528. Acta cap. III. nr. 447.

będzie to do czasu tolerował[1]. Przy zestawieniu tych różnych treścią statutów uderzać musi niejednolitość w postępowaniu naszego episkopatu. Czy przyczyną tego było odmienne stanowisko poszczególnych biskupów wobec szlachty, czy może kościół nasz wysunął tylko taktycznie sprawę zapowiedzi, z góry przygotowany na ustępstwa w tym punkcie, aby tem skuteczniej zwalczać inne postulaty szlacheckie, dziś ocenić nie można, ograniczyć się więc tylko musimy na skreśleniu przebiegu całego sporu, który się jeszcze w czasach Jagiełły nie zakończył[2].

Ponieważ uchwała zjazdu piotrkowskiego z r. 1406 uzasadniała żądanie zniesienia zapowiedzi względem, że przez nie odracza się zbytnio chwilę ślubu, wskutek czego powstają różne zgorszenia, kłótnie i walki a nawet zabójstwa, przeto kościół starał się ów motyw osłabić przez ograniczenie do dwóch zapowiedzi i skrócenie tem samem terminu ślubu do dni ośmiu. To ustępstwo, pojawiające się po raz pierwszy, jak zaznaczyliśmy, w dyecezyi płockiej rozszerzyło się i na inne nasze dyecezye. Na tem samem stanowisku stanął także synod dyecezyi gnieźnieńskiej z r. 1456[3], a o zwyczaju takim wspominają również zapiski włocławskie[4], tudzież tamtejsze statuty z r. 1487[5]. Gdzie zaś później jak w dyecezyi gnieźnieńskiej (1512)[6]

[1] c. VIII: Omnibus autem modis banna serventur... Verum, quia non est consuetum ut principes et milites bannis premissis contrahant, pacienter ad tempus presens hanc consuetudinem sustinemus St. pr. p. p. T. IV, str. 74. Widocznie więc już w wieku XIV zwyczaj ten istniał.

[2] Nasza literatura kanonistyczna ówczesna, jak n. p. Mikołaj z Błonia, stoi na stanowisku bezwarunkowego obowiązku głoszenia zapowiedzi, nie wspominając żadnego wyjątku.

[3] Acta capit. I. nr. 1860 str. 423. c. 12.

[4] Acta capit. III. nr. 484 r. 1425.

[5] Statuta synodalia ed. Chodyński l. c. str. 23.

[6] Ulanowski, Materyały do historyi ustawodawstwa synodalnego w Polsce w w. XVI. Arch. kom. praw. T. I. str. 360 c. 45.

i włocławskiej 1516[1], powrócono do trzechkrotnych zapowiedzi, tam dozwolono je głosić także i w dnie powszednie w obrębie jednego tygodnia. W praktyce różnie bywało, głoszono je raz, dwa lub trzy a nawet cztery razy[2], nieraz zaś wcale je pomijano, zwłaszcza przy małżeństwach szlacheckich[3]. Szlachta bowiem chociaż uskarżała się tylko na odraczanie zbytnie ślubów z powodu zapowiedzi w rzeczywistości starała się zupełnie od nich uwolnić i w dalszym ciągu, niezadawalając się skróceniem czasu zapowiedzi, już wyraźnie takie żądanie sformułowała. Odpowiedział mu też już w r. 1423, niewątpliwie dla zyskania popularności biskup Wojciech Jastrzębiec, a w kilkanaście lat później, przy formułowaniu punktacyi ugodowych pomiędzy duchowieństwem a szlachtą, jak się zdaje w dyecezyi krakowskiej, strona duchowna, chociaż z zastrzeżeniami, przyjmuje ten postulat. Ze strony szlacheckiej, aby umożliwić śluby bez zapowiedzi, domagano się przedewszystkiem zniesienia kary suspenzyi na duchownych, łączących takie związki, strona duchowna zaś na to odpowiedziała, że nie może uchylać przepisów prawa powszechnego, zwłaszcza w wypadku, kiedy duchowny słyszał coś

Do jakiego synodu odnoszą się Declarationes seu determinationes certi sinodi, nakazujące głosić zapowiedzi tak przy małżeństwach szlacheckich, jak innych ibid. str. 332, nie wiadomo.

[1] Statuta synodalia ed. Chodyński l. c. str. 32. Tak ten statut, jak i gnieźnieński, nie odnoszą tych przepisów o zapowiedziach do szlachty. Przykład wspomniany w pewnej zapisce płockiej z r. 1518 Acta cap. III. nr. 447, jakoby jeden z kościołów parafialnych posiadał przywilej super contractione matrimoniorum clandestina nullis bannis premissis et extra parochiam, jeżeli jest prawdziwy, byłby dość zagadkowy.

[2] Ulanowski, Praktyka l. c. nr. 132 raz, nr. 106 dwa razy, nr. 68. 81 i 83 trzy razy, nr. 93 i 131 cztery razy, Acta capit. II. nr. 371 raz III. nr. 447 i 484 dwa razy,

[3] Acta cap. II. nr. 88 r. 1417 przy małżeństwie szlacheckiem, przy nieszlacheckiem ibid. nr. 1905 r. 1460.

o przeszkodach, stojących na zawadzie zawarciu związku, jednak, że będzie znosić istniejący zwyczaj nie głoszenia zapowiedzi przy ślubach szlacheckich, gdzie ślub poprzedziły uroczyste układy. Zwrócono nadto uwagę szlachcie, że zapowiedzi zostały wprowadzone dla tego, aby unikać ślubów nieważnych i przypomniano jej różne kanoniczne przeszkody, jakie się i między szlachtą zdarzają[1]. Zastrzeżenia te były więcej teoretycznej niż praktycznej natury, a te ustępstwa kościoła naprzód w niektórych dyecezyach osiągnięte, musiały wreszcie doprowadzić do sformułowania ogólnego przepisu prawa partykularnego kościoła polskiego o niegłoszeniu zapowiedzi przy ślubach wśród stanu szlacheckiego. Przyszło do tego ostatecznie na synodzie prowincyonalnym łęczyckim w r. 1512 gdzie uchwalono, że obowiązek głoszenia zapowiedzi do wszystkich się odnosi, jeżeli zaś szlachta nie chce się temu poddać, kościół będzie to tolerował, zwraca jednak uwagę na ujemne następstwa, ze względu na ocenienie prawości rodu dzieci, gdyby takie małżeństwa z powodu zachodzącej przeszkody miały być unieważnione[2]. W ten sposób został zakończony

[1] Concordata dominorum laicorum cum prelatis ecclesie około r. 1440. W odpowiedzi na punkt »de bannis nobilium« podano ze strony duchownej: quod nos non habemus potestatem tollendi penam suspensionis, quam incurrunt presbyteri per constitutionem »cum inhibicio« (uchwała soboru z r. 1215) De cladestina desponsatione, dum coniungant sine bannis eos, de quibus aliquid audierunt, quod eos impediat. Patienter tamen sustinebimus, quod banna non fiant, ubi solemnis tractatus inter nobiles precessit, nec fuit consuetudo, quod inter nobiles premitterentur, sed inter populares. Star. pr. p. p. T. IV. str. 99.

[2] c. 3. Item banna circa matrimonia per omnes observentur. Si tamen nobiles noluerint, prout multinolunt, tolerandi sunt, nichilominus talibus dicatur: si aliquod impedimentum incurrerit in eis, propter quod divortium evenerit, proles legitima, prout iure cautum est, antehac suscepta erit. Ulanowski, Materyały do hist. ustawod. synod. l. c. str. 364. Podobną radę dla szlachty, aby się poddała obowiązkowi zapowiedzi ze względu na potomstwo, obejmują również

spór długoletni i na tem oparła się praktyka, aż do czasów soboru trydenckiego, który nakaz zapowiedzi z naciskiem powtórzył. Ścisłe przestrzeganie tego dekretu o obowiązkowej formie zawarcia małżeństwa nakazał synod prowincyonalny piotrkowski z r. 1577 [1] i odtąd opozycya szlachty przeciw zapowiedziom musiała zamilknąć.

Te dzieje zapowiedzi w Polsce, niewątpliwie bardzo

synody dyecezyalne gnieźnieński z r. 1512 i włocławski z r. 1516, natomiast synod przemyski z r. 1529 chcąc i żądania szlachty zaspokoić i przynajmniej formalnie dopełnić przepisy kościelne, postanowił podobnie jak synod gnieźnieński z początku XV wieku, aby przy ślubach szlacheckich bezpośrednio przed ślubem zapowiedzi głoszono: hoc vero nobilibus in privilegium cedat quod eciam in dominibus eorum publice ante contractum poterint premitti. Ulanowski, Analecta l. c. str. 391. Owo postanowienie synodu przemyskiego pokrywa się jednak z ustępem, zamieszczonym w zbiorze Statutów Jana Łaskiego ks. IV, De sponsalibus; Ut in contractibus matrimoniorum personarum plebearum distinctis temporibus banna serventur ut ius commune docet et ea in ecclesia publice proponantur. Nobilibus vero hoc in privilegium cedat, quod etiam in eorum matrimoniis banna in dominibus eorum premitti debent. Przepis ten miał pochodzić z IV synodu piotrkowskiego tegoż arcybiskupa. Zauważyć jednak musimy, że współcześnie na Litwie w Statutach dyecezyalnych biskupa wileńskiego Jana z r. 1526, wzbroniono w ogóle ślubów bez zapowiedzi i zakazano dawania ślubów w domach prywatnych w ustępie De sponsalibus: Nec quenquam copulare, nec ad matrimonium admittere unquam nisi edictis bannisve trina vice premisssis dominicis festisque diebus audeant sub pena triennalis suspensionis a divinis precipimus... Mandamus preterea ac inviolabiliter observari volumus, ut matrimonia per verba de presenti fienda non in cuiuspiam domo, sed in ecclesia parochiali sub qua sponsa aut sponsus aut uterque existant, contrahantur.

[1] c. 25. Decretum sacrosancti concilii Tridentini adversus matrimonia clandestina inviolabiliter iubet sacra sinodus observandum. Ulanowski, Materyały do hist. ust. syn. l. c. str. 505. Ze względu na zamieszki innowiercze żądała kapituła krakowska w instrukcyi, dla swych posłów na synod prowincyonalny w r. 1554, aby postanowiono, że śluby mają się odbywać publicznie w kościele cum bannis i to pod nieważnością związku. Ibid. str. 423.

interesujące o ile chodzi o historyę naszego partykularnego prawa kościelnego, nie należą właściwie do zakresu niniejszej pracy, gdyż instytucya zapowiedzi, powstała i rozwinięta na zupełnie innem podłożu, nie pozostaje w łączności z zasadami prastarego polskiego prawa małżeńskiego. A jednak pominąć ich nie mogliśmy, gdyż w powodach oporu szlachty przeciw wprowadzeniu zapowiedzi kryć się mogą pewne dążenia do utrzymania, pomimo poddania się formie kościelnej, jakichś zwyczajów prawnych odległej przeszłości. Na pierwszy rzut oka zdawałoby się, że szlachcie chodziło o zyskanie pewnego przywileju, odróżniającego ją od reszty społeczeństwa, że wchodziła tu w grę próżność szlachecka, myśl zabezpieczenia sobie pewnej szczególnej wolności stanowej, wyodrębniającej ją od szarego tłumu. Tego jednak motywu w samym początku walki o zniesienie zapowiedzi naprzód nie wysunięto. Uchwała zjazdu piotrkowskiego z r. 1406, jakkolwiek domaga się zwolnienia od zapowiedzi osób znanych plebanom, co się przedewszystkiem do szlachty osiadłej odnosić może, podaje jednak, jak wyżej zaznaczyliśmy, inną przyczynę swych żądań, a to, że wskutek obowiązku głoszenia zapowiedzi odracza się zbytnio zawarcie ślubu. Przyczyna ta bezwarunkowo nie mogła być tylko pozorną, skoro nasz kościół starał się, jak widzieliśmy, przez skrócenie czasu zapowiedzi do tygodnia zaspokoić opozycyę. To jednak nie wystarczyło, bo i ten termin wydał się szlachcie zadługim, ustępstwo zaś owo wyszło tylko na korzyść nieszlachty. Ten wysuwany przez szlachtę powód sam przez się nie jest zrozumiały, bo przecież po wzajemnem porozumieniu się obu łączących się w związku małżeńskim rodzin, można było termin ślubu zawsze tak urządzić, aby się w nim czas zapowiedzi mógł zmieścić. Tego jednak nie chciano, bo widocznie sprzeciwiałoby się to z dawna istniejącemu zwyczajowi, wedle którego, jak wyżej omawiając formę zdawin zaznaczyliśmy, zaraz po zmówinach

miały się rozpocząć uroczystości weselne. Tę praktykę stwierdzają nawet niektóre zapiski XVI wieku, jak zapiska sądowa płocka z r. 1508, gdzie po zmówinach na drugi dzień miał się odbyć ślub[1], albo zapiska rocznikarska z r. 1528, już wyżej przytaczana, w której podano, że w trzeci dzień po zmówinach odbyły się pokładziny[2]. W obec tego staje się tem bardziej zrozumiałą uchwała piotrkowska z r. 1406 o ile popiera swe żądanie względem, że odroczenia ślubów wskutek zapowiedzi wywołują nieraz kłótnie i bójki. Trudno nam się dziś wmyśleć w momenty psychiczne postępowania ówczesnej szlachty, ale te jej wywody sprawiają wrażenie, jakoby zawarcie związku małżeńskiego było poczytywane jako rodzaj interesu, który po dojściu do skutku umowy w zmówinach, jak najprędzej powinien być ukończony tak, aby bezpośrednio po umowie nastąpiło jej wykonanie, gdyż zwłoka mogłaby spowodować różne nieprzewidziane przeszkody. W języku prawniczym, należałoby to nazwać ciągłością aktu prawnego, czyli że zmówiny miały się łączyć chronologicznie ze zdawinami, a jeżeli między niemi upływał bądź co bądź pewien krótki okres czasu, to był on spowodowany koniecznemi wedle dawnego prawa sakralnego przygotowaniami i czynnościami wstępnemi do sakralnego ceremoniału zdawin. Niegdyś przy sposobie zawierania małżeństw drogą kupna czy darowizny, zmówiny i zdawiny zlewały się razem w jeden akt prawny, gdy jednak zawarcie małżeństwa zaczęło się odbywać drogą umowy formalnej, akty te się wprawdzie chronologicznie oddzieliły i prawnie wyodrębniły, ale zasada ciągłości i pewnej jednolitości aktu została utrzymaną. Ten wzgląd, jak przypuszczamy, był powodem właściwym, dla którego, wedle dawnego zwyczaju, stwierdzonego dokumentami wieku XV, nie chciała się

[1] Acta Cap. III. nr. 271.
[2] Mon. Pol. hist. T. III. str. 224.

szlachta poddać obowiązkowi zapowiedzi, a stało się to zapewne jeszcze w wieku XIII [1], skoro nasze prowincyonalne ustawodawstwo kościelne z wieku XIV, ustępując istniejącym zwyczajom, obowiązku tego nie przypomina.

Do owego pierwotnego i głównego powodu opozycyi przeciw zapowiedziom mógł się później, przy organizowaniu się stanu szlacheckiego, przyłączyć powód drugi,

[1] Jak wyżej, przy omawianiu postanowień legata Jakóba w r. 1248 o zaręczynach, zaznaczyliśmy, celem jego reformy, wprowadzającej przy tym akcie formę kościelną, było także dążenie, aby narzeczonym utrudnić odstąpienie od umowy. Mogłoby to pozostawać w związku ze stosunkami, które wywoływały w Polsce opozycyę przeciw zapowiedziom. Legat słysząc o skargach szlachty, a nie mogąc odstąpić od przepisów soboru lateraneńskiego, starał się ubocznie dać pewną gwarancyę szlachcie, że zwłoka, spowodowana zapowiedziami, nie przyczyni się do zerwania umówionego związku. Skoro bowiem przed każdym ślubem, przed zapowiedziami miały się odbyć kościelne zaręczyny, dawało prawo kanoniczne stronie pokrzywdzonej ewentualnie zerwaniem małżeństwa, skargę o dopełnienie zaręczyn, a wyrok sądu kościelnego w takiej sprawie wydany mógł być egzekwowany karami kościelnemi. Dla tego też może także legat Filip nie postanowił nic o liczbie zapowiedzi, aby w tej kwestyi nie utrudniać stanowiska kościołowi polskiemu. Odosobnionem natomiast jest dość bezwzględne stanowisko, jakie zajął Jakób Świnka w tej sprawie, brak nam jednak materyału źródłowego, któryby je bliżej mógł wyjaśnić. Może to jego postanowienie należało do rzędu tych, które ze względu na przepisy prawa powszechnego wypadało wydać, pomimo, że do ich wykonania było jeszcze daleko. W ogólności zaś tok ustawodawstwa naszego kościoła w sprawie zapowiedzi sprawia wrażenie, że w XIII wieku ustawodawstwo to starało się ile możności zapowiedzi wprowadzić, gdy jednak tego nie dało się osiągnąć, statuty wieku XIV zaprzestały energiczniejszego domagania się dopełnienia tej formalności, a dopiero od końca wieku XIV kościół nasz znowu sprawę tę podjął. W obec tego oporu szlachty przeciwko zapowiedziom nie moglibyśmy nawet wykluczyć przypuszczenia, że przed wiekiem XIII istniało u nas nawet prawo zwyczajowe, określające ściślejszy związek chronologiczny pomiędzy zmówinami i zdawinami.

zmierzający do wyodrębnienia szlachty, jako stanu uprzywilejowanego, od reszty społeczeństwa.

D. Ślub.

Ceremoniał ślubu kościelnego będziemy również rozpatrywać z tego stanowiska, o ile w nim mogły się zachować pewne pozostałości czy przeżytki dawnej formy świeckiej, tembardziej, że kościół tak na Zachodzie[1], jak i u nas[2] mógł przyjąć i pozostawić różne zwyczaje miejscowe, jeżeli one nie stały w sprzeczności z zasadami kościoła i z jego liturgią. Wciągając zaś w rytuał kościelny takie zwyczaje, mógł kościół tem łatwiej pojednać ludy nowonawrócone z swą formą. Badanie w tym kierunku przedstawia jednak u nas większe trudności dla tego, bo rytuał kościelny ślubu przyszedł do nas z Zachodu wraz z temi pozostałościami świeckiemi, jakie przejął ze zwyczajów ludów zachodnich, chcąc więc wydobyć na jaw nasze rodzime zwyczaje, musimy naprzód tamte wydzielić. Wedle rytuałów zachodnich ślub właściwy odbywał się przed drzwiami świątyni, ante hostium, ante fores ecclesiae. We wspaniałych kościołach zachodnich, które kilka wejść posiadały, było jedno z nich na ceremonię ślubną przeznaczone, a drzwi takiego wejścia nazywano drzwiami narzeczonych[3]. Zdobiła je zwykle rzeźba, przedstawiająca Zbawiciela błogosławiącego Adama i Ewę, tudzież biblijne panny mądre i głupie, oczekujące niebiańskiego oblubieńca.

[1] Papież Aleksander III wspomina o małżeństwie, zawartem nullo sacerdote presente nec adhibita solemnitate, quam solet Anglicana ecclesia exhibere c. 8. Comp. I. IV. 4.

[2] Ze względu na Śląsk odwołuje się w r. 1363 Urban V przy zawarciu małżeństwa na consuetudo patriae Monum. Poloniae Vatic. T. III. nr. 448. str. 422.

[3] Zob. Falk, Die Ehe am Ausgange des Mittelalters, Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes B. VI. Heft 4. Freiburg in Breisgau 1908 str. 3 i n.

W takim portyku, krytym nieraz na zewnątrz, gromadził się orszak weselny, a kapłan, przybrany w albę i stułę, kropił obecnych wodą święconą i zapytywał młodą parę czy chcą zawrzeć związek małżeński. Następnie stwierdzano jeszcze raz treść majątkowych układów małżeńskich, składano monety, przeznaczone do rozdziału dla ubogich, poczem ojciec względnie opiekun oddawał narzeczoną narzeczonemu. Narzeczony ująwszy ją za rękę przyrzekał jej wiarę, że ją zachowa do śmierci zdrową czy chorą, a kapłan błogosławiąc pierścionek wkładał go na rękę narzeczonej, i wiążąc ich ręce stułą wypowiadał odpowiednią modlitwę. Na tem właściwie kończyła się ceremonia ślubu,

[1] Wedle rytuału z Rennes około r. 1000: In primis veniat sacerdos ante ostium ecclesiae indutus alba atque stola cum benedicta aqua, qua aspersa, interroget eos sapienter utrum legaliter copulari velint et querat quomodo parentes non sint et doceat quomodo simul in lege Domini vivere debeant. Deinde faciat parentes sicuti mos est dare eam atque sponsum dotalicium dividere, cunctisque audientibus legere, ipsumque sue sponse libenter dare. Anulo quoque benedicto in nomine S. Trinitatis eam in dextra manu sponsare faciat, atque honorare auro vel argento prout poterit sponsus. Postremo benedictionem inibi faciat, que in libris continetur. Qua finita intrando in ecclesiam missam incipiat. Sponsus autem et sponsa candelas ardentes in manibus tenentes et offertorium, missam audientes offerunt et antequam Pax Domini dicatur, ante altare sub pallio vel alio quolibet opertorio, sicuti mos est eos benedicat; ad ultimum predictus sponsus pacem de presbytero accipiat, sueque sponse ipse ferat. Martène, De antiquis eccl. ritibus l. c. T. II str. 616. Wedle pontificale klasztoru Lyre około r. 1100: Ante omnia veniant ad januas ecclesie sub testimonio plurimorum, qui thoro maritali conjungendi sunt et requiratur consensus utriusque a sacerdote et fiat recapitulatio de dote mulieris et ponantur denarii aliqui in medium pauperibus dividendi et tunc demum detur femina a patre vel amicis suis, quam vir recipiat in fide Dei et sua sanam et infirmam quamdiu vixerit servandam et per manum dexteram teneat eam... Deinde benedicat sacerdos anulum... Hic accipiat sponsus anulum et una cum sacerdote in tribus digitis dextre manus sponse imponat... Post hec introducuntur in ecclesiam et prosternant se in medio ec-

w rytuałach jednak posiada ona jeszcze ciąg dalszy w kościele. Po skreślonej ceremonii bowiem wprowadzał kapłan młodą parę do kościoła dla wysłuchania mszy i otrzymania uroczystej benedykcyi małżeńskiej, którą tylko przy zawieraniu pierwszego związku małżeńskiego można było uzyskać. Para młoda, trzymając w ręku zapalone świece i klęcząc pod zasłoną lub baldachimem, oddawała się modlitwie. Wedle niektórych rytuałów w Hiszpanii i Francyi, kapłan sam osłaniał głowę panny młodej i ramiona pana młodego. Msza, zwykle de Sancta Trinitate, posiadała swój osobny zakres modlitw, a kończyła się uroczystem udzieleniem błogosławieństwa młodej parze i pocałunkiem pokoju w ten sposób, że kapłan całował pana młodego a ten pannę młodą. Wreszcie podawano młodej parze chleb

clesie... Post hec introductis illis in chorum ecclesie ad dextram partem et statuta muliere ad dextram viri incipiatur missa de S. Trinitate... Post hec sequatur Pax domini... tunc surgant ab oratione et accipiat sponsus pacem a sacerdote et ferat ad sponsam osculans eam et neminem alium nec ipse nec ipsa, sed clericus post ipsum a presbytero pacem accipiens, ferat aliis sicut solitum est... Post missam benedicatur panis et vinum in vasculo et gustent in nomine Domini... Nocte vero cum ad lectum pervenerint accedat presbyter et benedicat thalamum .. Deinde faciat super eos bendictionem... Ib. str. 617—620. cf. Dieckhoff, Die Kirchliche Trauung, l. c. str. 77 i n. Podobny ceremoniał jak we Francyi istniał w Hiszpanii, Anglii, Skandynawii, we Włoszech i w Niemczech, zob. Freisen, Das Eheschliessungsrecht l. c. I. str. 99. 114. 132. 133. 135. 136. II. 208. 213. 218. 224. 231. 235. 244. Nordisches Kirchliches Eheschliessungsrecht im Mittelalter, Archiv. f. kat. Kirchenr. T. 78 str. 506. 514 Schönfelder, Liturgische Bibliothek I. Paderborn 1904, str. 26. 62. 63 i 67. Z włoskich zasługuje na uwagę głównie: Liber sacerdotalis nuperrime ex libris S. Romane ecclesie et quarundam aliorum ecclesiarum et ex antiquis codicibus Apostolice bibliothece et ex iurium sanctionibus et ex doctorum ecclesiasticorum scriptis ad Rev. Patrum sacerdotum parochialium et animarum curam habentium commodum collectus atque compositus ac auctoritate SS. DD. Nri Leonis X approbatus. Impressus Venetiis. A. MCCCCCXXIII, XIII, Cal. Augusti. Ułożył tę Agendę Albertus de Castello Venetus Ord. Praed.

i wino do spożycia. Odrębną ceremonię stanowiło znowu błogosławienie łoża małżeńskiego. Istotne znaczenie w tym całym ceremoniale posiadało naturalnie stwierdzenie woli pary młodej poślubienia się nawzajem, i ten moment późniejsze rytuały średnich wieków szerzej rozwijają, tworząc cały system różnych zapytań i odpowiedzi.

Ceremoniał w Polsce używany przejął bardzo wiele z owego rytuału zachodniego. I u nas śluby odbywały się ante fores ecclesiae, jak to zaznaczyły statuty legata Filipa z r. 1279[1], tudzież późniejsze nasze postanowienia synodalne. W jednym z najdawniejszych naszych rytuałów z początku wieku XIV oprócz zapytania, zmierzającego do zbadania woli młodej pary, znajduje się także ceremonia błogosławienia pierścionka i pocałunek wzajemy, msza de s. Trinitate i uroczyste błogosławieństwo młodej pary, stojącej pod zasłoną, a wreszcie błogosławienie łoża małżeńskiego. Inne zaś źródła średniowieczne, jak już raz wspomnieliśmy, stwierdzają zwyczaj podawania wina młodej parze[2], a także pominięty w rytuałach naszych zwyczaj trzymania świec zapalonych, poświadcza dokument z r. 1396[3].

Obok tych, bardzo bliskich analogii, zachodzą jednak pomiędzy naszymi zwyczajami przy ślubach kościelnych a zachodnimi pewne inne jeszcze podobieństwa lub różnice, a w szczególności:

a) Szlachta nasza, tak jak żądała zwolnienia od obowiązku zapowiedzi, tak samo domagała się, aby jej śluby

---

[1] l. c. c. 119.

[2] Zwyczaj błogosławienia i podawania wina znają dawne rytuały francuskie i skandynawskie, nie ma go zaś w rytuałach hiszpańskich i północno-niemieckich, Freisen, Die Katholischen Ritualbücher der nordischen Kirche und ihre Bedeutung f. d. germanische Rechtsgeschichte, Deutschrechtliche Beiträge III. 1909 str. 149.

[3] Kod. d. Katedry krak. T. II. nr. 413. Jest to postanowienie biskupa Piotra Wysza o obracaniu tych świec po ceremonii ślubnej na użytek kultu w kościele.

nie odbywały się w przedsionku kościoła lub nawet w kościele, ale w domu własnym, a nasz episkopat temu żądaniu nawet się nie sprzeciwiał. Wprawdzie zwyczaj ów potępia statut krakowski Jana Grota z r. 1331 [1], lecz mówi już o nim, jako o czemś zwyczajnem, najdawniejszy statut dyecezyi gnieźnieńskiej z początku XV wieku [2], a w późniejszych postanowieniach synodalnych, po soborze trydenckim, liczne o nim można znaleść wzmianki, chociaż go już wtedy starano się ograniczyć potrzebą szczególnego w każdym wypadku zezwolenia władzy kościelnej [3]. I w tym kierunku chciała szlachta wyróżnić się od reszty ludności i zaznaczyć swe uprzywilejowane stanowisko, a tak, jak nie dowoziła duchownemu dziesięciny, lecz żądała, aby ją sobie sam odebrał, tak samo życzyła sobie, aby duchowny dla odbycia ceremonii ślubnej, do jej domu przychodził, tem bardziej, gdy wiedziano, że ważność małżeństwa nie polega na interwencyi duchownego, ale na wzajemnej zgodzie nowożeńców. Ale powodem, dla którego szlachcie na takim właśnię przywileju zależało, mogła być tradycya dawnego prawa, kiedy zawarcie małżeństwa jedynie na domowej, rodowej uroczystości polegało. Warstwa szlachecka więc, przechowując dawne zwyczaje, starała się je nadal po wprowadzeniu formy kościelnej zatrzymać [4]. Zjawisko to na Zachodzie także spotykamy.

[1] Star. pr. p. p. IV. str. 43.

[2] Abraham, Najdawniejsze statuty synodalne archidyecezyi gnieźnieńskiej l. c. str. 28 c. 48: quos eciam in domibus eorum poterint copulare...

[3] Zob. Statuta synodalia dioecesis Wladislaviensis et Pomeraniae l. c. str. 101. 125. 142. 151. 166. 194 i 195. Przykłady ślubów w domach szlacheckich dostarczają zapiski sądów duchownych z r. 1458, Ulanowski, Praktyka nr. 128 i z lat 1506 i 1510. Acta cap. III. nr. 248 i 302. Pierwsza z tych zapisek z r. 1506 opisuje także urządzenie tej ceremonii w domu w głównej świetlicy, gdzie przed stołem rozścielono kobierzec i położono na nim wezgłowie, pleban zaś przybrany w stułę oczekiwał nowożeńców.

[4] Zwyczaj ślubów w domach prywatnych musiał się u nas

b) Ze zwyczajem tym pozostawał w związku inny jeszcze zwyczaj Polsce właściwy, że w ogóle małżeństw, nawet po raz pierwszy zawartych, uroczyście w kościele nie błogosławiono. O tej szczególnej praktyce przechował wiadomość nasz kanonista z pierwszej połowy wieku XV Mikołaj z Błonia, podając w swem »Sacramentale«, traktacie o sakramentach, obrzędach kościelnych, ekskomunice i interdyktach, napisanym z polecenia biskupa poznańskiego Stanisława Ciołka, że w Polsce niema zwyczaju błogosławienia małżeństw [1]. Chodzi tu naturalnie o ową uroczystą benedykcyę, udzielaną po mszy ślubnej, nie zaś o te modły, względnie o błogosławienia, które miały miejsce u wejścia do kościoła [2]. W rytuałach zachodnich, a tak samo i w naszych, rytuał ante fores ecclesiae jest oddzielony od rytuału mszy ślubnej. Spotykamy to już w rytuałach około roku tysiącznego, gdy więc u nas u rycerstwa, a później u szlachty, nie udawano się wcale do kościoła, lecz zawierano śluby w domu, odpadała msza ślubna, a wraz z nią i uroczysta benedykcya. Tak samo wśród ludności wiejskiej lub pospólstwa miejskiego, nie było mowy o odprawianiu przy ślubach osobnej mszy na intencyę nowożeńców, chociażby ze względu na koszty, a cała ceremonia kończyła się u drzwi kościoła. Jedynie może przy ślubach książęcych, tudzież bogatego mieszczaństwa niemieckiego, dopełniano całego ślubnego rytuału [3].

szerzyć również i wśród ludności nieszlacheckiej, skoro przeciwko niemu w związku z niegłoszeniem zapowiedzi występuje statut gnieźnieński z r. 1456, Acta capit. I. str. 423, c. 12.

[1] Si tamen non esset consuetudo in aliquibus partibus benedicendi primas nupcias, sicut est in Polonia, credo, quod sponsus cognoscens sponsam animo consumandi matrimonium, antequam in facie ecclesie copuletur, non peccat nisi venialiter. Zob. także Ulanowski, Mikołaj z Błonia kanonista polski z pierwszej połowy XV w. Odb. z Rozpr. Wydz. hist. fil. T. XXIII str. 42.

[2] Zob. Dieckhoff, Die Kirchliche Trauung l. c. str. 72.

[3] O »missa sponsalitia« przy ślubach naszych książąt wspomina

c) Dalszą charakterystyczną odrębność przy naszych ślubach kościelnych stanowi zwyczaj błogosławienia nieraz wianków, zamiast pierścionków, gdzieniegdzie nawet pierścionków i wianków razem. Jakie znaczenie w naszym świeckim rytuale ślubnym posiadały wianki, określiliśmy już wyżej, tu tylko zaznaczyć musimy, że w żadnym rytuale obcym, jaki mogliśmy mieć w ręku, zwyczaju wianków nigdzie nie spotkaliśmy, tak samo jak nie znaleźliśmy nigdzie na Zachodzie, oprócz Hiszpanii, w w. XV zwyczaju błogosławienia dwóch pierścionków. Były to więc niewątpliwie właściwości ślubów polskich[1], wywołane przyjęciem do rytuału kościelnego zwyczajów świeckich przy zmówinach przestrzeganych. Dla tego to, jak już wskazaliśmy, Agenda płocka zna ceremonię pierścionków i wianków tylko przy rytuale zaręczynowym, nie zaś przy ślubnym, i dla tego może najstarszy rytuał wrocławski i płockie Rituale vetus I. wymieniają benedictio anuli przed wszystkiemi innemi ceremoniami ślubnemi, nawet przed pytaniami kapłana, skierowanemi do nowożeńców. Podobny układ co do benedictio anuli posiada również Agenda, drukowana w Gdańsku w r. 1499, a używana prawdopodo-

akt z r. 1218, Theiner, V. Monum. Pol. I. nr. 17. Możnaby może także przypuszczać, że powodem zwyczaju niebłogosławienia małżeństw był przepis kościoła, aby po benedykcyi nowożeńcy zachowali czystość, t. z. noce Tobiaszowe (zob. Freisen, Geschichte d. can. Eher. l. c. str. 851) do czego nasze społeczeństwo nie chciało się nagiąć, brak nam jednak w tym kierunku jakichkolwiek wskazówek źródłowych. Zaznaczyć jednak musimy, że Mikołaj z Błonia, jeszcze w pierwszej połowie wieku XV w swym traktacie De Sacramentis (wydanie Krakowskie 1519 f. 48) powtarza ten nakaz: caveant coniuges ne post benedictionem acceptam prima nocte commisceantur, powołując się na dawny przepis Statuta ecclesiae antiqua zamieszczony w Dekrecie Gracyana c. 33 D. XXIII i c. 5. CXXX, q. 5.

[1] Jednak w Agendzie drukowanej w Krakowie w r. 1514, jest mowa o jednym pierścionku. Agenda ta nie była urzędownie wydana i była prawdopodobnie przeznaczona dla kleru miejskiego. Odpowiednie teksty naszych Agend zamieszczamy w dodatku.

bnie w dyecezyi włocławskiej tudzież wileńskiej, lecz rytuału wianków nie zna. W innych naszych agendach rytuał pierścionków lub wianków został wpleciony w ceremoniał ślubny po pytaniach wstępnych, nowożeńcom zadawanych. Jak dalece rytuał wianków był w zwyczajach naszych ściśle i głęboko zakorzeniony, świadczy fakt, że u ludu pierścionki nigdy z rytuału kościelnego wianków nie usunęły, nawet po soborze trydenckim [1], lecz co więcej, że zwyczaj wianków został także przyjęty w rytuale naszego kościoła reformowanego, jak stwierdzają obie najstarsze jego Agendy z lat 1598 i 1602 [2].

Omawiając zwyczaj wianka i jego znaczenie jako symbolu zakładu, zwracaliśmy uwagę, że symbolem tym nie był zawsze wianek naturalny z ziół, krzewów czy kwia-

[1] Zob. Agenda parva in commodiorem usum sacerdotum Provinciae Poloniae conscripta, Vilnae 1616. str. 32—41.

[2] Porządek nabożeństwa kościoła powszechnego apostolskiego. spisany ku chwale Bogu w Troycy iedynemu roku 1598 przez Xsiędza Krzysztofa Kraińskiego, superintendenta Kościołów reformowanych w małej Polszcze, za radą i dozwoleniem braciey distriktu Lubelskiego. Drukowano w Toruniu Roku 1599 str. 212 i Porządek nabożeństwa kościoła powszechnego Apostolskiego Słowem Bożym ugruntowanego y zbudowanego na Iezusie Krystusie. Spisany ku chwale Bogu w Troycy iedynemu Roku 1602. Przez starsze Kościołów reformowanych w Małey Polszcze za radą y dozwoleniem synodu prowincjalnego Ożarowskiego y Włodzisławskiego, str. 60. Podajemy tu brzmienie tego ustępu, zamieszczonego pod napisem: Oddawanie pierścieni abo wiencow. »A tak ku zapieczętowaniu tego ślubu daycie sobie pierścienie abo wieńce. A wziąwszy od nich pierścienie abo wieńce rzecze: Ten obyczay zachował się z dawna, iż sobie osoby przy ślubie dawały pierścienie abo wieńce na znak ślubu czystości y na pamiątkę towarzystwa nieroztargnionego. A dawając pierścień abo wieniec młodemu Panu rzecze: Weźmi N. znak ślubu y miłości małżeńskiej nierozerwaney do śmierci od żony swey. A do Panny: Weźmi N. y ty znak ślubu y miłości małżeńskiey nierozerwaney do śmierci od męża swego. Za tym rzecze: Daycie sobie już ręce zobopolnie w imie Boże. A gdy sobie dadzą ręce, rzecze Minister do Młodego Pana: Mówże głosem za mną«...

tów, lecz że nieraz zastępowało go okrycie głowy, nazywane po łacinie crinale lub crinile. Otóż właśnie w tym zastępowaniu wianka naturalnego okryciem głowy możnaby się dopatrywać także śladu tych prastarych zwyczajów weselnych, gdzie nałożenie okrycia głowy czy czapki, oznaczało wzięcie władzy nad kobietą, czyli przyswojenie jej sobie i swemu rodowi. Nie należy bowiem zapominać, że w czasie, z którego datują się nasze źródła, t. j. w wieku XV, symbole prawne traciły swą dawną doniosłość prawną i wychodziły z użycia. tem bardziej zaś mogło to dotyczyć symbolów prawnych przy zawarciu małżeństwa, zwłaszcza od chwili, kiedy ten akt prawny wszedł w kompetencyę jurysdykcyi kościelnej. Oddziaływanie kościoła, które wpłynęło na przekształcenie dawnego prawnego znaczenia zamiany wianków jako symbolów zakładu, tworząc analogię do zamiany pierścionków, jako zadatku, mogło również wywrzeć pewien wpływ na pozbawienie symbolu okrycia głowy czy czapki dawnej jego treści prawnej, tak że zwyczaje te mogły łatwo się pomięszać i zamącić. a czapka zmienić w crinile lub nawet wieniec naturalny, i przejść z ceremoniału ślubnego do ceremoniału zmówin, aby odtąd służyć jako symbol obojgu narzeczonym, skoro kościół przy umowie małżeńskiej stawiał ich na równi. Że jednak był czas, kiedy kościół nasz liczył się jeszcze z owym symbolem czapki, mógłby dowodzić jeden ze średniowiecznych rytuałów małżeńskich płockich, z konserwatywnego Mazowsza, niewątpliwie miejscowego pochodzenia, gdzie w ceremoniale zawarcia związku małżeńskiego w obliczu kościoła, po ceremonii pierścionków następowała ceremonia nałożenia na głowę panny młodej symbolu władzy małżonka. Czytamy tam: Deinde sacerdos anulos imponat manibus ipsorum singuli dicendo: accipe anulum fidei signaculum ut sponsus voceris. Et e converso ad virginem: accipe anulum fidei signaculum ut sponsa voceris. Deinde componat manus ipsorum et ponat stolam super manus

eorum dicendo: quos deus coniunxit nemo separet. Deinde ponat balteum super caput sponse dicendo: accipe signum sponsi in caput ut uxor eius efficiaris et si in eo recte permanseris perpetuam coronam habebis. Ów wyraz balteus, oznaczający z reguły pas[1], mógłby tu zostać użyty w znaczeniu opaski na włosy, jako stroju głowy, za czem przemawiałoby zestawienie go z następnym wyrazem corona. Ceremonia pierścionków i nałożenie balteus posiadałyby więc odrębną symbolikę, pierwsza oznaczałaby zobowiązanie wzajemne do zachowania wiary małżeńskiej, drugie zaś określałoby chwilę, w której kobieta staje się żoną. Tożsamość myśli, tkwiącej w tym rytuale, a symboliką czapki byłaby tedy dość wyraźną. Te nasuwające się przypuszczenia przyjąć jednak trudno, bo opierają się na zbyt sztucznem tłómaczeniu wyrazu balteus. Użycie zaś tego wyrazu, w znaczeniu stroju liturgicznego biskupiego »subcinctorium«[2], mogłoby tu uwydatniać analogię węzła małżeńskiego do związku biskupa ze swym kościołem, co zapewne z obcych zachodnich źródeł zostało zaczerpnięte.

d) Nie jest również pozbawiony interesu fakt, że w naszych rytuałach błogosławienie łoża małżeńskiego dość podrzędną odgrywa rolę. Wprawdzie tak w rytuale wrocławskim, jak i w innych naszych wcześniejszych agendach, znajduje się osobny ustęp Benedictio thalami, później jednak ów rytuał znika nieraz z naszych ksiąg rytualnych[3], a nawet w agendzie krakowskiej i płockiej zamieszczono go z dodatkiem: o ile strony sobie tego życzą. Nigdzie zaś w agendach naszych niema rytuału modłów nad nowożeńcami przy łożnicy małżeńskiej, jak to miało miejsce na Zachodzie, zwłaszcza we Francyi. Świadczyć to może, że w społeczeństwie naszem do aktu pokładzin nie przywiązywano szczególniejszego prawnego znaczenia, i może

[1] Thesaurus ling. lat. II. 1711, Wisłocki, Katalog nr. 228.
[2] Braun, Die liturgische Gewandung str. 120.
[3] Zob. Dodatek nr. VI, VII i X.

nawet nie odbywano ich wcale z podobnemi ceremoniami jak n. p. w Niemczech.

e) Brak wreszcie w rytuałach naszych jakiegokolwiek śladu powtarzania układów majątkowych małżeńskich, czy składania jakichś sztuk monety lub kosztowności, czy to dla narzeczonej, czy kogo innego[1]. Nic z tego nie weszło do naszego kościelnego ślubnego ceremoniału, lecz pozostało co najwyżej po za ceremonią kościelną w zwyczajach weselnych ludowych, które niegdyś stanowiły właściwą treść prawną aktu zawarcia małżeństwa.

Nie możemy jednak ograniczyć się tylko do stwierdzenia wyliczonych tu naszych właściwości, bo nauka zachodnia, omawiając rozwój formy kościelnej zawarcia małżeństwa, domyśla się nieraz w kapłanie przy ślubie zastępcy władzy rodzicielskiej lub opiekuńczej, do której należało oddanie narzeczonej, a w formule konsensu ślubnego i zapytań kapłana dopatruje się śladów dawnej formy świeckiej i zapytań świeckich. A właśnie około tych dwóch pytań skupia się głównie całe zagadnienie wzajemnego związku i wzajemnych wpływów formy świeckiej i kościelnej, gdy zaś dotąd wcale nie wciągano w badanie źródeł polskich, przeto tem bardziej musimy się zająć rozwiązaniem tych pytań na podstawie naszego materyału, i wskazać w jakim kierunku może on poprzeć lub obalić wnioski w nauce dzisiejszej formułowane.

1. Oddanie narzeczonej.

Jakkolwiek w nauce zachodniej już w pierwszym dziesiątku lat naszego wieku, ustaliło się przekonanie, że kapłan, asystujący przy zawarciu małżeństwa, objął rolę dawniejszych świeckich pośredników i kierowników aktu zawarcia małżeńskiego związku (odpowiadających naszym

[1] Nie odnosi się to do darów, składanych przez oboje nowożeńców dla kościoła w czasie mszy ślubnej, co i u nas prawdopodobnie było praktykowane, o ile strony słuchały mszy ślubnej i otrzymywały uroczystą benedykcyę.

dziewosłębom), i następnie, tak jak oni dawniej, dokonywał także aktu oddania narzeczonej i połączenia małżonków[1], pojawiło się przecież zdanie odmienne, że oddanie narzeczonej przez duchownego stanowi już w końcu zachodniego cesarstwa rzymskiego część składową kościelnego ceremoniału ślubnego i że się wcale na świeckim ceremoniale nie wzorowało[2]. Zdania tego żadną miarą podzielać nie możemy, gdyż nie zostało w sposób przekonywujący udowodnione. Sam jego autor widział się zniewolonym przyjąć, że kapłan przy ślubie spełniał czynność taką, jak rzymska pronuba, i że wstąpił w jej miejsce[3], a nadto z jego przypuszczeniami stoi w sprzeczności cały rozwój kościelnego rytuału małżeńskiego. Że się w najdawniejszej literaturze kościelnej mogły powtarzać myśli lub zwroty, że Bóg łączy nowożeńców, lub że kościół działa w zastępstwie Boga, jest zupełnie zrozumiałe[4], lecz zwroty takie niczego nie dowodzą, zwłaszcza w obec faktu, że formuła oddania narzeczonej przez kapłana w rytuałach kościelnych pojawia się dopiero w końcu wieku XIII[5],

[1] Zob. zwłaszcza Hörmann, Die Tridentinische Trauungsform in rechtshistorischer Beurteilung l. c. gdzie cała odnośna literatura jest zestawioną.

[2] Opet, Brauttradition und Konsensgespräch in mittelalterlichen Trauungsritualen l. c. str. 15—96. Wywody swe kończy zdaniem: Die geistliche Brauttradition ist nicht erst seit dem Absterben der Geschlechtsvormundschaft aufgekommen, der Geistliche ist dabei nicht als Nachfolger eines Laien tätig; die geistliche Brauttradition bildet vielmehr bereits gegen Ausgang der romischen Kaiserzeit einen Bestandteil des christlichen Hochzeitszeremoniells, der bei den Germanen seit ihrer Christianisierung zur Aufnahme gelangt ist.

[3] l. c. str. 83 i 93.

[4] Na tem opierać się także mogło wspomniane wyżej, a pojawiające się w początku wieku XII przekonanie, że błogosławieństwo kościelne jest momentem, uzasadniającym przyjście do skutku małżeństwa.

[5] Po raz pierwszy, o ile wiadomo, w rytuale z Rouen, gdzie powiedziano, że kapłan, po zbadaniu, że nie zachodzi żadna prze-

a nie trzeba zapominać, że właśnie w tym czasie rozpoczął kościół energiczną akcyę przeciw ślubom, zawieranym z udziałem świeckiego pośrednika. W księgach liturgicznych wcześniejszych spotykamy natomiast inne formularze, na podstawie których można śledzić rozwój całego ceremoniału. W rytuałach francuskich z Rennes około r. 1000[1], i z Lyre około r. 1100[2] jest ogólnie mowa o oddaniu narzeczonej mężowi przez rodziców, a to samo stwierdza rytuał angielski z Salisbury (1150—1300)[3], natomiast w najdawniejszym znanym rytuale hiszpańskim z połowy w. XI (1039 lub 1052)[4], tudzież w późniejszych francuskich, jak n. p. w rytuale z Arles około r. 1300[5], zaznaczono już wyraźnie, że osoby, posiadające władzę nad narzeczoną nie oddają jej wprost narzeczonemu, lecz kapłanowi, który ją następnie łączy z narzeczonym. Przypuszczamy tedy, że taka była właśnie forma z czasem powszechnie przyjęta, i że także w dawniejszych francuskich

szkoda małżeńska: det eam marito i dalej po zbadaniu woli małżonków: Tunc sacerdos det eam viro dicens... Et ego coniungo vos... Martène, De antiquis ecclesiae ritibus t. c. II. str. 627.

[1] Deinde faciat (sacerdos) parentes sicuti mos est dare eam, Martène l. c. str. 616.

[2] Tunc demum detur femina a patre vel amicis suis, quam vir recipiat in fide Dei, ibid. str. 617.

[3] Deinde detur femina a patre suo vel ab amicis aperta manu si puella est, tecta si vidua, quam vir recipiat in dei fide, Freisen, Das Eheschliessungsrecht l. c. T. II. str. 202.

[4] Quum venerint hii, qui coniungendi sunt, explicita secundum morem missa, ante quam absolvat diaconus, accedunt ad sacerdotem iuxta cancellos; et venientes parentes puelle, aut aliquis de propinquis, si parentes non habuerit, tradit puellam sacerdoti, Freisen l. c. T. I. str. 88 i 89.

[5] Antequam dicatur Pax Domini veniant illi, qui coniungendi sunt, accedant ad sacerdotem iuxta cancellos et veniant pater et mater puellae, aut aliquis de propinquis, apprehendentes manum puellae, tradant eam sacerdoti, deinde coniungat eos sacerdos, Martène, l. c. str. 624. Zob. także Pontificale lwowskie: Dodatek nr. XIV.

rytuałach, chociaż tego wyraźnie nie wypowiedziano była przestrzeganą. Kapłan więc występuje tu widocznie w charakterze pośrednika i oddaje narzeczoną, nie z mocy swego urzędu kapłańskiego, lecz jako zastępca rodziców, względnie opieki, spełnia więc czynność jaką spełniali świeccy pośrednicy.

W źródłach naszych dzieje tej ewolucyi śledzić się nie dadzą, gdyż z czasów kiedy w Polsce forma kościelna ślubów została wprowadzoną, nie posiadamy żadnych odpowiednich źródeł. Tyle tylko stwierdzić można, że w najdawniejszych naszych rytuałach z XIII i z początku wieku XIV, nie ma żadnej wzmianki o oddaniu narzeczonej, czy to przez rodziców, czy przez kapłana[1]. Możnaby stąd wnosić, że wedle naszych ówczesnych zwyczajów, oddanie narzeczonej z zachowaniem dawnych form świeckich odbywało się po za kościołem, a strony udawały się do kapłana tylko dla dopełnienia nakazów kościelnych i dla nadania związkowi sankcyi religijnej. Wypływałoby to poniekąd z naszych najdawniejszych dyecezyalnych statutów synodalnych, gdzie zawarcie ślubu w kościele poczytywano jako nadanie temu związkowi formy uroczystej[2], co się zresztą ze stanowiskiem ówczesnego prawa kościelnego zgadzało, bo o zawarciu małżeństwa nie stanowiła forma kościelna, lecz zgoda małżonków. Dla tego też w zapiskach sądów kościelnych z XV wieku, obok wyrażeń, określających, że kapłan łączy małżonków (copulam dare, copulare, copulam recipere)[3], pojawiają się najczęściej zwroty o za-

[1] Pontificale lwowskie, dotykające tego zagadnienia, nie przedstawia stosunków polskich, lecz stosunki zachodnie, co bliżej w końcu naszej pracy będziemy się starali wykazać.

[2] Statut dyecezyalny krakowski Jana Grota z r. 1331, wyraża się o zawarciu kościelnem małżeństwa: matrimonium solemnisare lub: presbytero presente et solemnisante, Star. pr. p. p. T. IV. str. 43.

[3] Ulanowski, Praktyka nr. 3. 6. 27. 33. 70. 82. 128. O zna-

twierdzeniu małżeństwa w obliczu kościoła, confirmare in facie ecclesiae [1], albo o ostatecznem jego zawarciu i wyczerpaniu wszelkich formalności, czyli dopełnieniu małżeństwa, consumare in facie ecclesiae [2]. Z drugiej strony zapiski te nazywają narzeczoną, zawierającą związek bez interwencyi kościoła lub za wolą rodziców czy opieki, uxor ordinata [3], jak gdyby samo zmówienie jej przez władzę, pod którą pozostawała, o przyjściu do skutku ważnego małżeństwa rozstrzygało. I też nie można wątpić, że tego rodzaju pojmowanie odpowiadało najzupełniej pojęciom najdawniejszego prawa polskiego, które dopiero zwolna naginać się musiało do zasad i poglądów przez kościół przyniesionych. W późniejszych naszych rytuałach z XV i XVI wieku przyjętą jest także formuła ślubna, że kapłan łączy nowożeńców »ego vos coniungo« [4], podobnie jak współcześnie na Zachodzie, że więc on oddaje narzeczoną mężowi, ale nasze rodzime zapatrywania prawne zwolna tylko temu poglądowi ustępowały, zachowując przynajmniej w zwyczajach weselnych ceremonię oddania nowopoślubionej

czeniu wyrazu copulare w kanonistyce dawniejszej, zob. Scherer, Ueber das Eherecht bei Benedict Levita und Pseudo Isidor l. c. str. 23 uw. 1.

[1] Ibid. nr. 151.

[2] Ibid. nr. 108. 118. 176. 194 i 223/4. Acta cap. II. nr. 371. 503. 1907. III. nr. 505. W zapiskach Ulanowski, Praktyka nr. 27 i 28, wyrażono się o kościelnem zawarciu małżeństwa: finem terminare jako o końcowej formalności zawarcia małżeństwa.

[3] Ulanowski, Praktyka nr. 32 i 119: secundum condictamen et ordinacionem tutorum ipsius Anne, dum tradebatur viro suo.

[4] Formuła taka mieści się już w rytuale wrocławskim ułożonym przez Marcina Paulsdorffa w r. 1496, podobnie obejmuje ją Agenda gnieźnieńska z r. 1512 i płocka z r. 1554, natomiast agenda drukowana w Gańsku w r. 1499 żadnej formuły, charakteryzującej rolę kapłana, nie podaje. Zwracamy jednak uwagę, że nawet Sobór trydencki tej formuły nie przepisał jako obowiązkowej, lecz pozostawił w mocy zwyczaje poszczególnych prowincyi kościelnych: vel aliis utatur verbis iuxta receptum unius cuiusque provinciae ritum.

przez usta wybranego mowcy, przyjaciela rodziny, przez jej rodziców uproszonego. Nadto niektóre z naszych rytuałów znają tylko formułę: matrimonium per vos contractum ego confirmo[1]. Jak się te różne zasady prawne ze sobą ścierały lub godziły, ilustruje w sposób zajmujący jedna z zapisek sądu ziemskiego kościańskiego z r. 1416, w procesie z powodu zarzutu nieprawości rodu. Chodziło tam o wypadek, gdzie mężczyzna porzuciwszy prawą małżonkę, żył długi czas z inną, mając z nią potomstwo, a pojął ją w małżeństwo dopiero po śmierci swej żony. Zarzucono więc matce i jej dzieciom, że w cudzołostwie zostały spłodzone. Stronę, którą ten zarzut spotkał zastępował marszałek koronny Zbigniew z Brzezia i w obronie swej podniósł, że matkę owych dzieci ojciec ich siłą przymusił do pożycia z sobą, gdyż przybyła z dalszych okolic i nie posiadała nikogo, ktoby za nią stanął. Gdy zaś zmarła prawa małżonka ich ojca, wówczas po uzyskaniu absolucyi

[1] Do ich rzędu należy Agenda krakowska drukowana w r. 1514 i poznańska z r. 1533, natomiast Agenda Konarskiego zna jedną i drugą formułę, co się i w Agendzie gnieźnieńskiej i płockiej powtarza. Wnosićby z tego można, że u nas pierwotnie była przyjęta formuła confirmo, którą następnie zachodnia formuła coniungo powoli wypierała. Używanie zaś tej formuły, tem silniej popierałoby nasze wywody, że pomimo przyjęcia formy kościelnej, forma świecka, obejmująca oddanie kobiety, zachowywała się i nadal, a wraz z nią także funkcya dziewosłębów, pośredniczących przy owem oddaniu. Z drugiej strony, fakt ten świadczyłby również, że kościelna formuła coniungo nie była wytworem pierwszych wieków istnienia kościoła, że powstała znacznie później, może pod wpływem rozwijających się w kościele francuskim myśli o znaczeniu benedykcyi kapłańskiej przy małżeństwie, skoro aż w głąb wieku XVI u nas nie była wyłączną. Tego zaś braku owej formuły w niektórych naszych Agendach nie można poczytywać jako właściwość kościoła polskiego, czy niektórych naszych dyecezyi, gdyż tak samo Agenda strasburska z w. XV, zgodna z dawnym rytuałem, przyjętym w południowych Niemczech, zna tylko formułę, wypowiadaną przez kapłana: Ideo matrimonium er vos contractum confirmo, ratifico et benedico. Dieckhoff, Die kirchliche Trauung l. c. str. 106.

od ekskomuniki z powodu owego nieprawego pożycia, matka tych dzieci została przez kapłana za ich ojca wydaną[1]. Biorąc na uwagę cały tok myśli owej obrony marszałka, bez względu na to, czy ona z zasadami prawa kanonicznego pozostawała w zgodzie, stwierdzić musimy, że wprawdzie marszałek uznał czynność kapłana jako posiadające prawną skuteczność oddanie kobiety, lecz tylko dla tego, że ona nie miała nikogo ktoby za nią mógł przemawiać, bo nie miała obok siebie rodziny, któraby jej losem rozporządzać mogła i dokonać aktu oddania jej w małżeństwo. Tkwiło więc w poczuciu naszego ówczesnego społeczeństwa szlacheckiego przekonanie, że ów akt oddania należy w zasadzie do władzy, pod którą kobieta pozostaje. To przekonanie jednak już w XV wieku przy ustalonej z dawna jurysdykcyi kościoła w sprawach małżeńskich, musiało ustępować na plan drugi, wobec zasad, że wola samych małżonków stanowi o przyjściu do skutku małżeństwa i nie mogło znaleść wyrazu w małżeńskim ceremoniale kościelnym, tak jak to miało miejsce w rytuałach zachodnich do XIII wieku[2]. Znachodziło jednak

[1] Dominus vero Marschalcus iterato ad hoc dixit: domini dilecti, Agnes non negat, quod Iasko patruus ipsarum (tych, które z zarzutem wystąpiły) potenter et violenter ipsam receperat et tenuit circa se contra ipsius voluntatem, quia erat hospes et advena, non habens, qui pro ea loqueretur, sed cum Iaskoni prima uxor ipsius legitima obiit, tunc Iasco et Agnes inierunt ad ecclesiam Poznaniensem et obtinuerunt absolucionem, obtenta absolucione Agnes aggregans pueros suos ad se Iaskoni patruo ipsarum per presbiterum est copulata, alias widana. Ulanowski, Materyały do historyi prawa i heraldyki polskiej, Arch. kom. hist. III. str. 315, nr. 132.

[2] Świeckie jednak zawieranie małżeństwa z następnem uzupełnieniem formą kościelną, było zdaje się jeszcze ku końcowi wieków średnich w Polsce dość zwykłe, skoro w formularzach praktyki naszych ówczesnych ordynaryatów je przewidywano. Świadczy o tem formuła, zamieszczona w formularzu krakowskim z połowy wieku XV (Ulanowski, Praktyka nr. 223), odnosząca się właśnie do wy-

uznanie w zapiskach sądów świeckich, jak świadczą wymownie te wyjątki z naszych aktów sądowych z XIV i początku XV wieku, jakie wyżej już w ustępie o zmówinach i zdawinach zestawiliśmy [1].

Wracając zaś do owego sporu naukowego około kwestyi, w jaki sposób powstała i rozwinęła się przy ślubie funkcya kapłana oddawania narzeczonej względnie łączenia nowożeńców, nie możemy bezpośrednio naszego materyału źródłowego zużytkować. Pośrednio tylko daje on o tyle pewną odpowiedź, że nie pozostaje w żadnej sprzeczności z wnioskami, w myśl których kapłan wszedł w miejsce dawnych świeckich pośredników przy akcie zawarcia małżeństwa. Wobec bowiem przekonania dawnego naszego prawa, że o przyjściu do skutku prawnego małżeństwa rozstrzyga oddanie kobiety przez władzę, pod którą pozostawała, kapłan łącząc nowożeńców, wchodził niewątpliwie w jej funkcye i w miejsce tych osób, do których one pier-

padku, gdzie, jak się formuła wyraziła: sponsalia per verba de presenti sunt contracta, bannaque de consumando matrimonio in facie ecclesie... sunt premissa. Nie chodziło tu widocznie o tajne zawarcie małżeństwa, bo byłoby to niewątpliwie we formule podniesione ale o fakt, że strony po zawarciu małżeństwa po za kościołem, starały się następnie o kościelne usankcyonowanie tego związku. Na Rusi w obrębie granic państwa polskiego jeszcze w wieku XVI było wiele małżeństw niewieńczonych, pomimo ciągle powtarzanych nakazów kościelnych. Pod wpływem tych nakazów zapewne wytworzyła się tu szczególnego rodzaju praktyka, kiedy rodzice kojarzyli małżeństwa swych nieletnich dzieci, że zaraz po zmówinach odbywał się ślub w cerkwi, t. j. wieńczenie, natomiast swadźba, t. j. właściwy starodawny obrzęd weselny, odbywała się w czasie późniejszym, w terminie wyraźnie określonym n. p. za rok. Do dotrzymania tego terminu zobowiązywano się pod karą, gdyż w rozumieniu ówczesnego społeczeństwa dopiero odbycie swadźby stanowiło o przyjściu do skutku prawnego małżeństwa. Archiw Iugo zapad. Rosii Cz. VIII. T. 3. przedmowa str. 28—32 i 36, dokument nr. LXI r. 1570.

[1] Str. 129.

wotnie należały. A gdy owo łączenie u nas odbywało się prawidłowo za pośrednictwem dziewosłębów, którym władza rodzicielska lub opiekuńcza powierzała tę czynność, więc tem samem kapłan wszedł właśnie w ich miejsce, skoro w najdawniejszych naszych rytuałach jeszcze tej czynności nie sprawował. Z chwilą, gdy pod wpływem wzorów zachodnich funkcyę tę objął, chociażby tylko formalnie i jednostronnie, powołując się na autorytet boski i wypowiadając słowa: Quos deus coniunxit homo non separet et ego vos coniungo..., odkąd zarazem w rytuale kościelnym pojawia się łączenie rąk nowożeńców przez kapłana i wiązanie ich stułą, musiała dawna instytucya dziewosłębów stracić swe znaczenie prawne i przemienić się z instytucyi prawnej w instytucyę czysto obyczajową. Kościół wprost jej nie usunął, ale nadał jej ten sam charakter, jaki posiadali paranymphi dawnego klasycznego świata, jako custodes narzeczonej wedle prastarych postanowień kanonicznych.

W źródłach naszych nawet dość wyraźnie zarysowała się droga, którą mógł kroczyć ów proces rozwojowy. Omawiając instytucyę dziewosłębów zwróciliśmy już wyżej uwagę na dawny przepis z VI wieku, zamieszczony w Statuta ecclesiae antiqua, nakazujący rodzicom i dziewosłębom (paranymphi), aby przedstawiali nowożeńców kościołowi dla uzyskania błogosławieństwa. Przepis ten, powtarzany we wszystkich niemal późniejszych zbiorach kanonicznych, znajdował się również w Collectio trium partium, przypisywanej Iwonowi z Chartres z końca XI wieku, która była współcześnie w Polsce używaną [1]; ale co więcej zna-

[1] Obok tego zbioru, był prawdopodobnie w Polsce używany także zbiór Burcharda biskupa z Wormacyi Decretum, pochodzący z początku wieku XI. Wprawdzie nie posiadamy na to bezpośredniego dowodu, ale wobec wielkiego rozpowszechnienia tego zbioru przypuszczamy, że musiał się wskutek licznych stosunków Polski z Niemcami, także do nas dostać. W tym zbiorze zaś nie tylko mie-

lazł się w naszym najdawniejszym rytuale małżeńskim, jaki posiadamy, w rękopisie płockim z XIII wieku, a umieszczono go tu na samym czele ustępu o benedykcyi nowożeńców[1]. Nie brakło go też zapewne i w innych naszych Agendach najdawniejszych, odkąd kościół nasz rozwinął energiczniejszą akcyę, aby małżeństwa w jego obliczu były zawierane. Do tego zmierzał również ów przepis, a skoro w nim nałożono obowiązek przedstawiania nowożeńców kościołowi równorzędnie na rodziców lub dziewosłębów, przeto widocznie role tych dwóch czynników się pokrywały, zwłaszcza w najdonioślejszym momencie zaślubin, odnoszącym się do oddania oblubienicy narzeczonemu. Kościół, przeprowadzając nakaz ślubów kościelnych i zobowiązując dziewosłębów także do współdziałania przy dopełnieniu tego nakazu, unieszkodliwił zupełnie instytucyę dziewosłębów, tak, że ona odtąd dążeń kościoła nie krzyżowała. Cały ceremoniał świecki przed ślubem kościelnym pozostał odtąd na uboczu, jako obrzęd prywatny[2], w który kościół, o ile w nim nie

ści się ów ustęp ze Statuta ecclesiae antiqua (ks. IX. c. 5), lecz nadto drugi jeszcze przepis, rzekomo od papieża Sotera pochodzący, a nakładający na paranymphi pewne moralne obowiązki: Ut sponsus ac sponsa cum precibus ac oblacionibus a sacerdote benedicantur, et legibus sponsetur ac donetur, et a paranymphis custodiatur et publice solemniterque accipiatur, ks. IX, c. 7.

[1] Zob. Dodatek nr. I. Rozpowszechnić się mógł przepis ów od drugiej połowy wieku XII, także za pośrednictwem Dekretu Gracyana c. 33 D. XXIII i c. 5 CXXX, q 5.

[2] Podobne stosunki istniały także aż do końca wieków średnich w niektórych stronach Niemiec. Zaznaczył to już Thalhofer-Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik, 2 wyd. Freiburg i. B. 1912, T. II. str. 447: So fand nach einem Augsburger Obsequiale vom Jahre 1487 der erste Akt der Eheschliessung im Kreise der Familie statt, wo die Brauttleute vor ihren Vervandten die sponsalia de praesenti schlossen Die Anwesenheit des Priesters war nicht gefordert; war aber ein Priester zugegen, so assistierte er ohne Chorrock und Stola und sprach lediglich ein Gebet. Diese sponsalia de

było pozostałości kultu pogańskiego, nie miał potrzeby wglądać, byle dopełniono przepisów o publicznem zawarciu ślubu wobec kościoła[1]. A dziewosłębi mieli się także starać o to, aby ślub taki przyszedł do skutku, pomimo, iż przed tem sami zaślubili młodą parę. Że te dążenia naszego kościoła uwieńczone zostały pomyślnym wynikiem, świadczą najlepiej owe zapiski średniowieczne, jakie opowiadają, że swaci czy dziewosłębi udają się do plebana, aby ogłosił zapowiedzi, przekazując mu tem samem udział ostateczny w zaślubinach. W ten sposób zwolna, dawna rola dziewosłębów przeszła na kapłana, chociaż w obyczaju domowym istniała jeszcze i nadal współrzędnie i przechowała się przez dość długie czasy, czy to we funkcyach starostów, swatów, czy starszych drużbów.

praesenti, welche die Ehe rechtsgültig schlossen, wurden dann noch in feierlicher Weise in facie ecclesiae wiederholt. Że po wprowadzeniu chrześciaństwa owa «Haustrauung» z reguły wyprzedzała ceremonię kościelną zauważył Sohm, D. Recht d. Eheschliessung l. c. str. 158 i Trauung und Verlobung l. c. str. 33 uw. 58. Natomiast Hörmann, Quasiaffinität II. 1. str. 505 nie odnosi początków tego zwyczaju do czasów zetknięcia się ludów germańskich z chrześciaństwem, lecz twierdzi, że: Die Haustrauung muss als Produkt späterer Entwickelung betrachtet werden, die mit dem Verschwinden der Oeffentlichkeit des Verlobungsvertrages, sowie mit dem Entfall der Mitwirkung der ganzen Sippe zusammenhängt. Że zdaniem tem nie możemy się zgodzić w całej pełni, gdyż sądzimy, że właśnie przeniesienie przez kościół momentu publiczności zawarcia małżeństwa na ceremonię kościelną, wywołało skutki przez owego autora podniesione.

[1] Ten rozdział świeckiej formy zawarcia małżeństwa od ślubu kościelnego występuje wyraziście na Rusi, nawet w domach książęcych, gdyż latopisy opowiadają, jak książę Świętosław Olgowicz ożenił się w Nowogrodzie, a wieńczył się swoimi popami u św. Mikołaja, lub jak książę Aleksander ożenił się w Nowogrodzie a wieńczył się w Toropczy, uczta zaś odbywała się w jednej i drugiej miejscowości. Latop. Nowogr. I. pod r. 6644 i 6747 (1136 i 1239) Polnoe sobranie rus. ljetopis. T. III. str. 7 i 52.

2. Kościelne formuły ślubne.

I w kierunku pochodzenia formuł pytań kapłana przy ślubie i odpowiedzi nowożeńców, tudzież samej formuły ich ślubowania nie ma w nauce jednolitego zdania[1]. Przedewszystkiem starano się początku tych pytań i odpowiedzi szukać w pierwotnych czasach starochrześciańskich[2]. lub oprzeć go o stipulatio per verba rzymskiego prawa[3]. Przyjęciu którejkolwiek z tych hypotez stoi na zawadzie fakt, że owe pytania pojawiają się w ceremoniale kościelnym dopiero ku końcowi X[4] wieku, i to naprzód we Francyi, podczas kiedy zbiór kanonistyczny Burcharda, powstały w Niemczech w czasie między 1008 a 1012, jeszcze ich nie zna, ograniczając całą interwencyę kościoła przy ślubie tylko do udzielenia benedykcyi[5], jak to zresztą miało miejsce także w dawniejszych księgach rytualnych kościoła rzymskiego w sacramentarium Leonianum, Gelasianum i Gregorianum. Brak więc jakiejkolwiek ciągłości pomiędzy pojawieniem się owych pytań a czasami starochrześciańskimi, nadto różnica pomiędzy stypulacyą rzymską a ślubowaniem małżonków za pośrednictwem osoby trzeciej, t. j. kapłana, skłonić musi do przypuszczenia, że te pytania są późniejszym wytworem prawnym i że na innem tle powstały. Nie moglibyśmy także zgodzić się na zdanie, podniesione zresztą bez wszelkiego uzasadnienia źródłowego, jakoby te pytania pochodziły z pierwotnego prawa

[1] Zestawia je Opet, Brauttradition und Konsensgespräch l. c. str. 99—122.

[2] Hörmann, Quasiaffinität II. 1. str. 29 uwaga: professio matrimonii przed kapłanem lub biskupem.

[3] Viollet, Histoire du droit civil français l. c. str. 644 (598), cf. Solmi, Archivio storico ital. T. 40 str. 422.

[4] Rytuał z Rennes Martène l. c. str. 617.

[5] In primo coniugio debet presbyter missam agere et benedicere ambos... ks. IX. c. 8 ex conc. Mediol. c. 2 Migne, Patr. lat.. T. 140 c. 816.

germańskiego i były wspólną germańską instytucyą[1], lecz o wiele więcej przyznajemy wagi przypuszczeniom, że powstały one później na obszarze germańskim, już to wskutek udziału urzędnika publicznego albo oratora przy akcie zawarcia małżeństwa[2], już to na podstawie zwyczaju w czasach pokarolińskich[3], albo nawet w epoce praw ludowych w obrębie zwyczajów kościelnych[4], lub wreszcie, że są one naśladowaniem pytań przez zmowców (Fürsprecher) przy ceremonii zawierania małżeństwa używanych[5]. We wszystkich tych przypuszczeniach poruszone są bowiem pewne momenty, jakie tkwią w materyale źródłowym średniowiecza, ale żadne z nich, jak sądzimy, nie obejmuje ogółu tych momentów, i dla tego każde opierając się tylko na niektórych, rzecz całą jednostronnie ujmuje.

Badając brzmienie owych pytań, jak ono się przedstawia w rytuałach i agendach średniowiecznych, musimy przyjść do przekonania, że noszą one na sobie w ogóle wybitny charakter kościelny i wszystkie są prawdopodobnie, bezwarunkowo pochodzenia kościelnego. Dotyczą one bowiem tych postulatów, z którymi kościół wówczas występował, jak uznania kościelnych przeszkód małżeństwa, uwzględnienia woli kobiety, zawierającej związek i wreszcie podkreślenia zasady nierozwiązalności małżeństwa. A jeżeli w dawniejszych rytuałach uwzględnione są pewne stosunki świeckie, zwłaszcza majątkowe, to działo się to niewątpliwie z tego powodu, aby tem łatwiej doprowadzić do uznania tego, czego się kościół domagał, i też pytania

[1] Ficker, Untersuchungen zur Erbenfolge der Ostgermanischen Rechte l. c. T. I. str. 43 i T. III. str. 404.

[2] Brandileone, Saggi l. c. str. 60 i 531.

[3] Hörmann, Quasiaffinität. l. c. str. 555.

[4] Schupfer, Il diritto privato dei popoli germanici l. c. I. str. 276.

[5] Opet, Brauttradition und Konsensgespräch l. c. str. 132 i 158

o takim charakterze rychło znikają z formuł pytań kościelnych.

Czy na powstanie wszystkich pytań kościelnych w ogóle wpłynęły postanowienia capitulare Karola W. z r. 802 c. 35, nakazujące śledzić o ile między narzeczonymi nie zachodzi przeszkoda pokrewieństwa [1], nie chcemy w braku odpowiedniego materyału źródłowego rozstrzygać, ale skoro raz prawo świeckie uznało prawo kościoła do przedwstępnych badań przed udzieleniem błogosławieństwa ślubnego, dalsza droga do rozwoju tych pytań była otwartą, i kościół mógł swobodnie po niej kroczyć. Nie chcemy przez to wcale twierdzić, jakoby ten rozwój odbywał się zupełnie niezawiśle od istniejących dotąd zwyczajów świeckich, gdyż istnienie pytań o charakterze świeckim sprzeciwiałoby się takiemu mniemaniu, sądzimy jednak, że kościół w formułowaniu swych pytań, w bardzo skromnej tylko mierze opierał się na wzorach świeckich, lecz sam samoistnie, odpowiednio do postępu swoich poglądów prawnych, pytania te urabiał i kształtował. Świadczy o tem przedewszystkiem ewolucya w rozwoju najważniejszego pytania, dotyczącego zbadania woli zawarcia małżeństwa. W formularzach dawniejszych spotykamy z reguły pytanie zupełnie proste, skierowane do każdego z narzeczonych, czy chcą zawrzeć związek małżeński, poczem następowała krótka odpowiedź chcę (vis-volo), i tem się kościół zadowalał. Gdy jednak wskutek rozwoju nauki kanonistycznej od końca wieku XII na temat rozróżnienia sponsalia de futuro (zaręczyn) i sponsalia de praesenti (ślubu) mogła powstać wątpliwość, czy praktykowane dotąd zapytania wraz z odpowiedzią nie mogą być raczej poczytane za objaw woli zawarcia małżeństwa w przyszłości, a nie w teraźniejszo-

[1] Coniunctiones facere non praesumant antequam episcopi, presbyteri cum senioribus populi consanguinitatem coniungentium diligenter exquirant et tunc cum benedictione iungantur Mon. Germ. Capitularia I. str. 98. cf. Concilia II. 1. str. 53, c. XII.

ści, wówczas zjawiła się w rytuale kościelnym formuła ślubowania małżeńskiego: accipio te in uxorem, in maritum, biorę sobie ciebie za małżonkę, małżonka[1], z dodatkiem zachowania wiary małżeńskiej do śmierci. Ślady tych myśli i w naszym kościele spotkać można[2]. Aby jednak

[1] Ficker, Untersuchungen, l. c. I. str. 47. W kanonistyce wieku XII/XIII te formuły volo i accipio, jeszcze ciągle się mięszają jako równoznaczne (Bernard z Pawii, Summa de Matrimonio c. II. Tancredus, Summa de matr. Tit. 8), lecz w ustawodawstwie partykularnem, które przedewszystkiem cele praktyczne miało na oku formuła accipio od początku wieku XIII staje się wyłączną. Najdawniejszym tego przykładem, o ile wiadomo, są postanowienia Ryszarda biskupa z Salisbury około r. 1217: Item praecipimus, quod sacerdotes doceant personas contrahentes hanc formam verborum in Gallico vel Anglico: Ego N. accipio te N. in meam. Similiter et mulier dicat: Ego accipio te in meum. In his enim verbis consistit vis magna et matrimonium contrahitur. (Gerbertus, Vetus liturgia Alemmanica, Typis San Blasianis 1776 par II. p. 513) podobnie statuty prowincyonalne w Trewirze z r. 1227 c. V. (Schannat i Hartzheim, Concilia Germaniae III. str. 529). W naszych źródłach pojawia się ta formuła w statutach krakowskich biskupa Nankera z r. 1320 w ustępie De sacramento matrimonii, lecz nie jako wyłączna: Matrimonium... per verba contrahitur consensum exprimentia de presenti, ut si quis dicat: accipio te in matrimonium, vel equipollentia verba. Formuła więc nie była ostatecznie określoną w ustawodawstwie.

[2] U nas podobnie rozwijały się stosunki i zanim formuła ślubowania w rytuale się ustaliła, podnosiły się wątpliwości, czy dotąd praktykowane pytania są wystarczające dla stwierdzenia konsensu małżeńskiego. Charakterystyczną pod tym względem jest uwaga, jaką jeszcze zamieścił w swym traktacie De Sacramentis nasz kanonista z pierwszej połowy wieku XV Mikołaj z Błonia w rozdziale De deffinitione matrimonii: In omnibus autem istis, ubi verba dubia sunt, recurrendum est ad intentionem contrahentium, et ad communem verborum vulgarium intelligentiam. Unde credo, quod per illa verba sponsi interrogati scilicet in Polonia, dicendo: N. placet tibi habere R. in uxorem, illo respondente; placet; et mulier interrogata respondat similiter, contrahatur verum matrimonium... Nam per illa verba omnes intelligunt contrahi matrimonium (wyda-

ów stosunek stanowiska kościoła do dawnych zwyczajów świeckich bliżej określić, należy nie zapominać o tem, że kapłan przy ślubie, o ile naturalnie nie chodziło o samą benedykcyę, zajął miejsce dawnych pośredników aktu, zmowców, (Fürsprecher), tem bardziej, że nieraz osoby duchowne do objęcia tych funkcyi zapraszano. A odkąd pod wpływem kościoła zaczęto przy ślubie zwracać uwagę przedewszystkiem na wolę nowożeńców, musiała się rola owych zmowców znacznie zmienić, gdyż jak słusznie zauważono, nie stanowiła odtąd o zawarciu małżeństwa ich czynność łączenia narzeczonych, lecz wola stron. Ich czynność więc zyskała charakter raczej deklaratoryjny, i nadawała całemu aktowi cechę publiczności, co ułatwić musiało wplecenie funkcyi kapłana w akt zawarcia małżeństwa. On mógł bowiem odtąd z lepszym nawet skutkiem objąć rolę zmowcy, gdyż jego interwencya nietylko gwarantowała ową cechę publiczności aktu, ale nadto nadawała mu sankcyę kościoła, który o ważności zawartego związku rozstrzygał[1]. Wtedy też kościół mógł wytworzyć owe pytania, sformułowane w myśl swoich zasad. Pierwotne natomiast formuły ślubne zmowców, zanim na nie nie oddziałał wpływ kościoła musiały bezwarunkowo inną treść posiadać, z której do formuł kościelnych przeszło chyba tylko to, co dotyczyło majątkowego prawa małżeńskiego, i co wkrótce z pytań kościelnych zniknęło. Być może jednak, że pod wpływem działalności kościoła i owe dawne formuły świeckich zmowców doznały pewnego przekształcenia.

nie krakowskie z r. 1519 f. 45, v. także Ulanowski, O pracach przygotowawczych do historyi prawa kan. w Polsce l. c. str. 25 w uwadze). Owo placet powtarza się właśnie także w formułach naszych dziewosłębów. Kościół nasz jednak w wieku XV domagał się już wyraźnego ślubowania jak: ślubuje ją sobie mieć za żonę, Acta cap. II. nr. 522 str. 195 r. 1455.

[1] Friedberg, Lehrbuch d. kath. u. evang. Kirchenrechts, 6 wyd. l. c. str. 479.

Wszak ich racyą bytu i głównem zadaniem przy akcie zawarcia małżeństwa było przestrzeganie ścisłych form prawnych, koniecznych do ważności aktu, gdy zaś kościół z naciskiem podnosił, że o przyjściu do skutku ważnego małżeństwa rozstrzyga wola młodej pary, przeto zmowcy, jak dawniej przestrzegali przepisów świeckiego prawa, tak teraz, chcąc zapewnić zawartemu za ich pośrednictwem związkowi skuteczność prawną, musieli tem samem przystosować się do owej zasady kościoła i pytanie, zmierzające do zbadania woli nowożeńców do swych formuł ślubnych przyjąć. Stać się to mogło jeszcze wówczas, zanim się ustaliła interwencya kapłana przy ślubie poza benedykcyą[1] tak, że kościół mógł owo pytanie już gotowe do swych formularzy wcielić, dodając jeszcze samoistnie inne pytania, jakie jego dążeniom odpowiadały.

Te wnioski jakie tu w odniesieniu do stosunków zachodnio-europejskich skreśliliśmy, potwierdza w zupełności nasz materyał źródłowy. U nas pytania owe pojawiają się po raz pierwszy dopiero w rytuale kościelnym w początku wieku XIV i są naprzód zwięzłe, dotyczące zbadania pokrewieństwa i woli stron[2], a następnie w późniejszych agendach wieku XV i XVI jest tych pytań coraz więcej i powtarza się już stale formuła ślubowania[3]. Po wstępnem zapytaniu o imiona nowożeńców następują dalsze, czy nie ślubowali komu innemu wiary małżeńskiej, czy chcą zawrzeć małżeństwo, i czy są sobie mili, wreszcie czy przyrzekają zachować się do śmierci, poczem po pobłogosła-

[1] Nie przypuszczamy jednak, aby się to mogło stać jeszcze w czasach pogańskich, gdyż wątpimy, aby już wówczas władza rodzicielska tak dalece osłabła, żeby przy zawarciu małżeństwa wolna wola kobiety mogła wchodzić w rachubę.

[2] Tunc interroget sacerdos circumstantes, si aliqua forte propinquitate cognationis inuguntur, et cum bene discusserit causam et voluntatem utriusque exquisierit, utrum velint iungi vel non, dicat psalmum... zob. Dodatek nr. II. i III.

[3] Zob. w Dodatku Agendy z w. XV i XVI.

wieniu pierścionków lub wianków i po związaniu rąk stułą, odbywa się ślubowanie małżeńskie. Wszystkie te pytania znaleść można w rytuałach zachodnich, a nawet to, któreby się wydawało oryginalnością kościoła polskiego »placet tibi habere N. in uxorem, in virum« [1], mieści się w księdze rytuałowej, aprobowanej przez papieża Leona X. a wydanej we Włoszech [2]. Nie ulega też wątpliwości, że pytania te nie powstały w Polsce, lecz wzorowały się na formularzach zachodnich, i że stamtąd do nas wszystkie zostały przyniesione. Musimy więc na tej podstawie wnosić, że pytania kościelne u nas nie są pochodzenia świeckiego a w szczególności, że nie układano ich wcale wedle pytań dziewosłębów.

Z wnioskiem tym nie pozostaje jednak w sprzeczności fakt, że pytania naszych dziewosłębów są niemal identyczne z owymi zapytaniami rytuału kościelnego. Dzięki dokładności protokolantów, w księgach naszych sądów kościelnych zapisano szereg takich pytań dziewosłębów, tak z wieku XV jak i z początku XVI, a wszędzie powtarzają się zapytania zgodne z kościelnemi: vis habere in

[1] Jak to podkreślił Mikołaj z Błonia w wyżej przytoczonym ustępie.

[2] Wyżej powołany Liber sacramentalis, ułożony przez Alberta de Castello l. c. fol. 34. Najbardziej oryginalnem pytaniem dziewosłębów jest owo, czy są sobie mili, placet tibi Anna, placet tibi Matias, które mieści się także w agendzie wielkopolskiej z pierwszej połowy wieku XVI (Dodatek nr. XI) w brzmieniu: pytam ciebie bożą mocą jestli tobie N. wedle ciebie stojąca miłą? czego w tej formie nie znaleźliśmy w obcych agendach, prawdopodobnem jest jednak, że pytanie to jest skróconą formą pytania wyżej w tekście przytoczonego, placet tibi habere N. in uxorem in virum. Wprawdzie nie jest wykluczoną także możliwość, że jest ono dawnem pytaniem świeckiego ceremoniału, które nasz kościół następnie tu i owdzie przyjął, dowodu jednak żadnego na to nie umielibyśmy przytoczyć. O używaniu podobnych formuł we Włoszech zob. Tamassia, La famiglia italiana l. c. str. 158 uw. 3.

uxorem, in maritum, promittis nullam (nullum) aliam (alium) servare ad mortem, placet tibi habere A. in uxorem, placet tibi habere I. in virum, placet tibi Anna, placet tibi Mathias[1], non dedisti fidem alieni alteri, a tak samo powtarza się także formuła ślubowania: recipio te in uxorem, in virum[2]. Zjawiska tego nie można też tłómaczyć inaczej, jak tylko w ten sposób, że pytania naszych dziewosłębów w tych czasach wzorowały się zupełnie na pytaniach kościelnych, i to w tym celu, aby przez naśladowanie form kościelnych zapewnić ważność zawartego związku[3]. Pierwotne zaś formuły dziewosłębów, które niewątpliwie istniały, bezpowrotnie zaginęły, bo chociaż kapłan wszedł w miejsce tych świeckich zmowców, nie używał ich formuł, lecz stosował te, które odpowiadały wymaganiom prawa kościelnego. W formułach pytań naszych dziewosłębów przechowały się tylko bardzo niepewne ślady, jakieby z dawniejszych czasów pochodzić mogły. Takim

[1] Raz jeden znaleźliśmy pytanie dziewosłęba: an carus (cara) est, w Aktach konsyst. pozn. Depositiones testium 1491—1497 f. 44 r. 1493.

[2] Ulanowski, Praktyka nr. 68. 131. 145. 176. 181. 188. 198. 220, Acta capit. II nr. 550. 925. 1010. 1862. Wyjątki z tych zapisek podaliśmy wyżej str. 305 i 306 w uwagach.

[3] U nas w ogóle wpływ kościoła w dziedzinie prawa małżeńskiego bardzo silnie się zaznaczył, tem bardziej, że właściwość jurysdykcyi kościelnej w tych sprawach była jaknajściślej przez sądy świeckie przestrzegana. Dla ilustracyi niech posłuży zapiska sądu wiecowego w Łęczycy (Ł. IV. f. 643) z r. 1402, odbytego w obecności króla: Coram nobis iudice exposuerunt querelam Swanthoslaus (et) Paulus de Broyno contra Machnam uxorem Nicolai de Jaczkowo postulantes Stachnam cum ipsius bonis recipere in regimen racione propinquitatis, tandem predicta Machna respondebat: dum filia mea tradita est marito, qui eam servat et regit cum suis bonis; nos ideo videntes, quod causa tangit matrimonium idcirco predictam causam ad ius spirituale assignavimus. Z powodu tego stanowiska sądów świeckich zbyt mało w ich zapiskach mieści się materyału do dziejów prastarego świeckiego prawa małżeńskiego.

śladem poniekąd mógłby być zwrot w pytaniu do nowożeńców, czy jest ci miła lub miły, ta lub ten, którą, lub którego przed sobą widzisz zdrową lub zdrowym[1]. Ten zwrot mógłby pochodzić z czasów, kiedy warunkiem małżeństwa było zdrowie fizyczne, i kiedy w zmówinach warunek ten może wyraźnie podkreślano, a dziewosłęb przy zdawinach jeszcze raz okoliczność tę stwierdzał[2]. W pytaniach kościelnych cecha charakterystyczna tego pytania jest już zupełnie zatarta, jak n. p. w agendach krakowskich: N. widzisz iż K., która podle ciebie stoi z łaski bożej jest zdrowa, ale jeżeliby czasem miły Bóg przepuścił na nią niektórą niemoc albo też niektóry niedostatek, ślubujesz ją nigdy nie opuścić?[3]. Podobne brzmienie w związku z wskazaniem na nierozwiązalność małżeństwa posiadają także analogiczne pytania zachodnich rytuałów kościelnych[4]. nie potrzeba jednak tego nawet dowodzić, że takich pytań, gdzieby owa nierozwiązalność związku w grę wchodziła, prawa świeckie z czasów przedchrześciańskich nie znały, więc i tak sformułowane pytanie bezwarunkowo do pochodzenia kościelnego odnieść wypada.

Nadto w formułach naszych dziewosłębów raz jeden tylko spotykamy takie pytanie: Marcinie, czy mogę wianek zdjąć z twej głowy i włożyć na głowę Małgorzaty, stojącej przed tobą? i toż samo z wiankiem Małgorzaty[5]. Ceremonia wianka, jak już wyżej staraliśmy się wykazać, jest bardzo dawną, więc możnaby mniemać, że pytanie to

[1] Ulanowski, Praktyka nr. 131, Acta capit. II. nr. 550 i 925.

[2] Wypływa to z wyżej str. 274 przytoczonej zapiski z r. 1493 Aktów konsyst. poznańskich, Depositiones testium 1491—1497 f. 43, gdzie dziewosłęb w toku ceremoniału wyraźnie zaznaczył: sanitates ambarum partium ipsis partibus deducendo.

[3] Agenda z r. 1514.

[4] N. p. rytuał klasztoru Lyre (Martène l. c. str. 617) i rytuały angielskie (Freisen, l. c. II. str. 203 i 238).

[5] Acta capit. II. nr. 1736. Zapiska ta odnosi się wedle wszelkiego prawdopodobieństwa do zmówin a nie do ceremoniału ślubnego.

może jeszcze przed wprowadzeniem chrześciaństwa w Polsce powstało. Przypuszczamy jednak, że w tej formie wtedy było ono niemożliwe i że nie mamy tu przed sobą jego pierwotnego brzmienia, gdyż zbyt silnie akcentuje ono obustronną zgodę na zawarcie małżeństwa. To brzmienie jest już prawdopodobnie późniejsze z czasów chrześciańskich, kiedy kobieta równorzędnie z tym, pod którego władzą pozostawała zobowiązywała się przy zmówinach zawrzeć związek małżeński, i to swe zobowiązanie zakładem wianka utwierdzała. Lecz nasz kościół, chociaż w swym rytuale uwzględnił wianek jako zadatek na równi z pierścionkiem, pytania tego ani tej formuły nie przyjął [1].

Uwzględniając to wszystko, musimy przyznać, że kościół w swym ceremoniale małżeńskim ze wzorów świeckich niewiele zaczerpnął, a tem samem należy także nasz zwyczaj wiązania rąk nowożeńców przez dziewosłębów uznać nie jako dawną ceremonię świecką, lecz jako naśladownictwo ceremonii ze stułą, która na Zachodzie powstała, i do nas stamtąd wraz z całym rytuałem kościelnym się dostała. U nas więc w ogóle rytuał kościelny więcej oddziałał na zwyczaj ludowy, niż odwrotnie.

E. Nasze kościelne rytuały małżeńskie.

Jakkolwiek badania nad rozwojem małżeńskiego rytuału kościelnego w kościele polskim właściwie nie łączą

[1] W Agendzie urzędowej, ułożonej przez Stanisława Karnkowskiego z polecenia synodu prowincyonalnego piotrkowskiego z r. 1577, a ponownie wydanej przez Karnkowskiego w myśl uchwały jego synodu prow. z r. 1589, ceremoniał wianka, zastępującego pierścionek tak jest opisany: Loco arrharum, quas alibi solent sibi invicem tradere sponsi accipiat ab eis sacerdos anulos ad hoc praeparatos vel si desunt tunc serta vel coronas et tenendo ea simul sic benedicat... Deinde anulum sponsae imponat in digitum penultimum dextrum sponsi et econverso vel coronas similiter commutando imponat super capita illorum dicendo singillatim utrique: Accipe anulum (coronam) fidei matrimonialis.

się z planem tej pracy, to jednak dla bliższego objaśnienia naszych wywodów nie możemy pytania tego pominąć, i musimy się starać przynajmniej w ogólnych zarysach określić wpływy, jakie na rozwój owego rytuału oddziaływały.

Liturgia kościelna przyszła do nas wraz z chrześciaństwem z Zachodu, książką bowiem dla każdego misyonarza niezbędną był mszał łącznie z podręcznikiem do sprawowania sakramentów. W krajach zachodnich, skąd do nas mogli przybywać misyonarze, była rozpowszechnioną od czasów frankońskich liturgia rzymska gregoryańska, a przypisywany Grzegorzowi W. Liber sacramentorum wyparł tam niemal w zupełności dawniejsze sacramentaria, przypisywane Leonowi W. i Gelazemu.

Przepisy rytuału małżeńskiego wówczas, gdy on ograniczał się do benedykcyi w czasie mszy dla nowożeńców, były pierwotnie zamieszczone w mszałach, z czasem jednak przeniesiono je już to do osobnych ksiąg rytuałowych, zwanych Rituale lub Pontificale biskupów, już to do książek pomocniczych dla kleru, sprawującego obowiązki duszpasterskie. Spisywano je i odpisywano w klasztorach lub w stolicach biskupich, gdyż z rozwojem organizacyi i sieci parafialnej biskupi tem usilniej baczyć musieli, aby kler kościołów parafialnych należycie był obeznany z przepisami liturgicznymi. Od wieku IX zwłaszcza, pojawiają się coraz częściej nakazy dla kleru studyowania dawnych sakramentaryów [1], lecz niebawem mnożą się co raz to nowe książki

[1] Monumenta Germ. Capitularia I. str. 235 nakaz z czasów Karola W., aby kler studyował Librum sacramentorum, podobnie str. 363 Capitula ecclesiastica Hattonis episcopi Basiliensis 807—833 c. 6, jak również Capitula sacerdotibus data w dyecezi leodyjskiej za biskupa Waltcauda 810—831, Neues Archiv d. Gesell. f. ältere deutsche Geschichtskunde T. 27. str. 579. Po za księgami liturgicznemi, odnoszącemi się do czynności sprawowanych przez biskupów (Pontificale), wszystkie dawniejsze księgi rytuałowe są pochodzenia klasztornego. Podręczniki takie dla kleru świeckiego z czasu przed

rytuałowe w różnych prowincyach kościelnych lub dyecezyach, zwane Liber obsequiorum, Obsequiale, Parochiale, Sacerdotale, Manuale, albo częściej Agenda, statuty synodalne zaś postanawiały, aby każdy z duchownych taką agendę, odpowiadającą rytuałowi kościoła katedralnego posiadał. Nakazy takie pojawiają się zwłaszcza w związku z przepisami kościelnego zawierania związku małżeńskiego[1], bo we wszystkich tych książkach pomieszczone bywały stale ustępy, odnoszące się do mszy ślubnej, benedykcyi małżeńskiej, tudzież rytuału, określającego interwencyę kapłana przy ceremonii ślubu, i obejmującego również pytania przez niego stawiane. Ustępy te zatytułowane Ordo nuptiarum, Benedictio sponsi et sponsae, lub Modus copulandi, dostarczają właśnie pierwszorzędnego materyału źródłowego dla poznania dziejów rozwoju formy kościelnej i jej stosunku do formy świeckiej. Z tego powodu owym rytuałom poświęciła nauka na Zachodzie bliższą uwagę, lecz niestety o ile o średnie wieki chodzi, pozostało tego materyału stosunkowo niewiele, bo z rozwojem liturgii, każdy nowo powstały podręcznik urzędowo aprobowany, skazywał na zagładę dawniejsze, zwłaszcza prywatne, należało je bowiem usuwać, aby nie mąciły rytuału nowo ustalonego. Ostatecznie wszystkie dawniejsze agendy wyparło po większej części Rituale Pawła V. z r. 1614, na wzór którego nowsze agendy układano. Dlatego też ogłoszone dotąd zachodnie rytuały małżeńskie średniowieczne

wiekiem XIV nie są znane. Franz, Das Rituale von St. Florian aus d. XII Jahrhundert, Freiburg i. B. 1904 str. 11.

[1] Zob. Statuty prowincyonalne mogunckie z czasu około r. 1233 gdzie po postanowieniu c. 17. Firmiter teneatur... ut matrimonium cum omni honore in facie ecclesie celebratur, następuje w c. 18 postanowienie: Item singuli sacerdotum habeant ordinem et librum, qui vocatur agenda secundum usum, qui servatur in ecclesia cathedrali Zeitschrift f. d. Gesch. des Oberrheins T. 3. r. 1858 str. 137 podobnie w statutach trewirskich, a r. 1227 Concilia Germaniae l. c. III. str. 529.

obejmują materyał dość fragmentaryczny. Z dawniejszych rytuałów znamy najwięcej francuskich[1], niedawno ogłoszone zostały angielskie, irlandzkie, szkockie, hiszpańskie i skandynawskie[2], przeważnie z końca wieków średnich, lub początku wieku XVI, natomiast rytuały małżeńskie niemieckie nie zostały dotąd zebrane, lecz są rozrzucone w dawniejszych publikacyach, w starych drukach agend, lub w ich nowszych wydawnictwach[3], najmniej zaś wiemy o rytuałach włoskich[4], nie licząc naturalnie t. z. Ordines romani, t. j. ceremoniału liturgii rzymskiej, pozostającego w związku z funkcyami, sprawowanemi przez papieża lub kardynałów, który jednak dla dziejów rytuału małżeńskiego nie przedstawia interesu. To wszystko bądź co bądź dostarcza przecież łącznie tyle źródłowego materyału, że pomimo luk w nim istniejących, nadaje się do porównania i naukowego ugrupowania, w ostatnich też czasach podjęto nawet próbę zestawienia wspólnych charakterystycznych cech tych rytuałów, zwłaszcza o ile chodzi o tekst modłów przy benedykcyi małżeńskiej i mszy ślubnej uży-

[1] Zwłaszcza Martène, De Antiquis Ecclesiae Ritibus Liber I. Pars II. Articulus III, w wydaniu Rotomagi, 1700 str. 616 i n.

[2] Freisen, Das Eheschliessungsrecht in Spanien Grossbritanien und Irland und Skandinavien T. I. i II. Paderborn 1918 i 1919, tudzież Freisen, Nordisches kirchliches Eheschliessungsrecht im Mittelalter, Archiv f. kath. Kirchenrecht, T. 78. 1898 str. 485—515.

[3] Liturgische Bibliothek, Sammlung gottesdienstlichen Bücher aus dem deutschen Mittelalter herausg. v. Schönfelder Band I. i II. Paderborn 1904 i 1906. T. I. obejmuje; Benedictionale der Diozese Meissen 1512, Agenda d. Dioz. Naumburg 1502 i Ritualbücher d. Erzdioz. Köln 1485, T. II. Agende v. Schwerin 1521.

[4] Brandileone w swych studyach nad dziejami prawa małżeńskiego we Włoszech powołuje tylko Agendę z Piacenzy z r. 1574 Saggi l. c. str. 62 uw. Charakterystycznem jest, że wyżej w pracy naszej powołany Liber sacerdotalis ułożony przez Alberta Castellani, a drukowany po raz pierwszy w Wenecyi w r. 1523, nie jest znany w literaturze w tem wydaniu. Znajduje się ono w lwowskiej bibliotece uniwersyteckiej pod sygnaturą 2744 II. Thalhofer-Eisenhofer, Handbuch der kath. Liturgik I. str. 95 zna tylko wydanie z r. 1537.

wanych[1]. Wszystkie jednak wnioski dotychczasowych badań naukowych na tym materyale oparte mogą każdej chwili ulec modyfikacyi w miarę odnalezienia nowego dawniejszego materyału, co jest bardzo prawdopodobne, gdyż systematycznych poszukiwań w tym kierunku dotąd nie przeprowadzono[2]. Naszego zaś materyału nauka zachodnia prawie zupełnie nie uwzględniała, więc tem bardziej musimy się nim zająć nie tylko dla tego, aby go z materyałem zachodnim porównać, lecz także w tym celu, aby badania, na owym materyale oparte, na podstawie naszego materyału skontrolować, a może nawet uzupełnić.

Poszukiwanie naszych rytuałów[3] małżeńskich wśród obecnych warunków nastręcza jednak poważne trudności, nie są jeszcze także dostępne odzyskane z Rosyi zbiory, lecz pomimo tego powiodło się nam zestawić z czasów

[1] Lüdtke, Ordines ad facienda sponsalia. Eine textkritische Untersuchung, Festgabe f. Prof. D. Dr. Richard Haupt, Kiel 1922, str. 95—128.

[2] Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter T. I. zestawia na str. XXIV—XXXV materyał rękopiśmienny i drukowany z różnych rytuałowych ksiąg i agend, z jakich w swej pracy korzystał. Zestawienie to nie jest jednak wyczerpujące pomimo dość szeroko zakreślonych poszukiwań. Materyał polski jest prawie zupełnie poza Wrocławiem nieuwzględniony.

[3] Nasze rytuały dotąd nie są ani naukowo zestawione, ani opracowane, a odnośne notatki o nich w naszej literaturze są zupełnie niewystarczające. W naszych statutach synodalnych pojawiają się wzmianki o agendach od końca XIV w. (1398 Płock, 1427 Włocławek). Zdaje się, że każda dyecezya posiadała swoje własne agendy, powszechnej zaś obowiązującej w całej prowincyi gnieźnieńskiej aż niemal po koniec wieku XVI nie wydano. Dopiero na podstawie postanowienia synodu prowincyonalnego piotrkowskiego z r. 1577 wprowadzono jako agendę, powszechnie w prowincyi obowiązującą, tę, którą opracował Stanisław Karnkowski, wówczas biskup włocławski. Po ogłoszeniu rytuału rzymskiego z r. 1614 zastąpiono ją nowym rytuałem Synodu piotrkowskiego z r. 1621, zob. ks. Fulman, Rytuał rzymski a piotrkowski, Kraków-Warszawa, 1896, str. 60 i n.

do połowy wieku XVI kilkanaście rytuałów, które na dzieje rozwoju rytuału małżeńskiego w Polsce rzucają bardzo wiele światła, i dozwalają na sformułowanie wniosku, że u nas rozwój ten podobnym, jak gdzie indziej na Zachodzie szedł torem. Omówimy je, idąc porządkiem chronologicznym ich powstania, wedle podziału terytoryalnego na obie prowincye metropolitalne, i ograniczając się tylko do rytuałów poprzedzających uchwałę soboru trydenckiego o obowiązkowej formie zawarcia małżeństwa, późniejsze bowiem rytuały tracą co raz więcej śladów dawniejszego rozwoju.

1. Prowincya gnieźnieńska.

a) Rytuał płocki. O ile dotąd można było stwierdzić, najdawniejszy rytuał małżeński kościoła polskiego przechował się w rękopisie katedry płockiej, opatrzonym dawniej sygnaturą C. 63, a pomieszczonym obecnie w Muzeum dyecezyalnem w Płocku pod nr. 29[1]. Jest to rękopis pergaminowy pisany w początku XIII wieku, obejmujący nie tyle Agendę ile Pontificale. Tytuł Agenda wypisany na karcie 2 pochodzi z czasów nowszych. Tekst rozpoczyna Ordo ad examinandum electum episcopum. Pochodzenie tego rękopisu nie da się dokładnie określić. Wprawdzie na końcu na karcie 208 wypisano: Explicit liber plocensis ecclesiae cathedralis, lecz ręka pisarza tego dodatku chociaż może współczesna, zdaje się jednak być odmienną od ręki pisarza całego tekstu. Nadto na karcie 30v znajduje się notatka z r. 1302, odnosząca się do pewnego postanowienia ówczesnego biskupa poznańskiego Andrzeja[2], coby mogło wskazywać, że rękopis należał pierwotnie do kościoła poznańskiego, a dopiero później w jakiś sposób do-

[1] Dodatek, nr. I. Odpis tego ustępu i szczegóły, dotyczące samego rękopisu, zawdzięczam uprzejmości ks. prof. Józefa Michalaka w Płocku.

[2] Zapiskę tę wydał Kętrzyński W. w Monum. hist. Pol. T. V. str. 990.

stał się do katedry płockiej. W każdym razie jednak mamy tu do czynienia z księgą rytuałową, która czy w Poznaniu, czy w Płocku w wieku XIII była w użyciu, a więc tem samem do naszych ksiąg liturgicznych zaliczoną być winna.

Rytuał małżeński pod napisem Benedictio sponsi et sponse znajduje się w tym rękopisie na kartach 174 i 175, a przedstawia typ najdawniejszy, spotykany w rytuałach IX i X wieku, ograniczony jedynie do benedykcyi w czasie mszy ślubnej. O ceremoniale u drzwi kościoła, o błogosławieniu pierścionka, o pytaniach przez kapłana stawianych niema tu żadnej wzmianki, rytuał ten bowiem opiera się w całości na sacramentale Gregorianum. Taki sam rytuał, znany jest także z rękopisów IX wieku z klasztorów Reichenau[1] i S. Albana koło Moguncyi[2], rytuał płocki różni się jednak tak od rytuału gregoryańskiego, jak i obu powyższych w trzech kierunkach. W naszym rękopisie bowiem opuszczone są dwie modlitwy początkowej prefacyi, z których jedna odnosi się do ofiar kościołowi na intencyę panny młodej składanych, natomiast dodano ustęp o wzajemnym pocałunku nowożeńców po Pax, domini, a wreszcie, co najważniejsza, cały ten rytuał poprzedza postanowienie, już kilkakrotnie w toku tej pracy wspomniane, a zaczerpnięte ze Statuta ecclesiae antiqua, o obowiązku przedstawienia pary młodej kościołowi przez rodziców lub dziewosłębów i zachowania czystości przez nowożeńców w nocy po benedykcyi. Widocznie rytuał ten nie polega bezpośrednio na żadnym z rytuałów wyżej wymienionych. Chcąc zaś szukać jego pierwowzoru należa-

[1] Gerbertus, Monumenta veteris liturgiae alemmanicae, Typis San Blasianis 1777 Pars 2 str. 45. Zamieszczony w tem wydawnictwie pars 1. str. 258 rytuał Actio nuptialis z klasztoru S. Gallen jest jednak zupełnie odmienny.

[2] Falk, Die Ehe am Ausgange des Mittelalters l. c. str. 95 uwaga.

łoby przedewszystkiem zwrócić uwagę na ową trzecią charakterystyczną różnicę, gdyż obie poprzedzające, jak opuszczenie dwóch modlitw lub dodanie wzmianki o pocałunku, który w ogóle po Pax domini następował, mogą być czysto przypadkowe. Ów zaś wyjątek ze Statuta ecclesiae antiqua w rytuale ślubnym tylko bardzo wyjątkowo spotkać można. Mieści się on w dawnym rytuale z Limoges i w Agendzie szleswickiej z r. 1512, dodany jest jednak nie na początku całego rytuału, lecz na końcu [1], a wobec tego trudno nam myśleć o jakimś związku między naszym rytuałem a tymi wzorami, ale fakt ten musi nasunąć wniosek, że umieszczanie owego ustępu w rytuałach ślubnych, nie będzie oryginalnością kościoła polskiego i nie może świadczyć o tem, że rytuał rękopisu płockiego jest rytuałem specyalnie do stosunków polskich, przystosowanym [2]. Aby

[1] Martène, l. c. str. 642 i Archiv f. kath. Kirchenr. T. 78 str. 493. także Freisen, Liber Agendarum ecclesiae et diocesis Sleszwicensis, Paderborn 1898, str. 68.

[2] W księdze rytuałowej klasztoru św. Floryana w Austryi Górnej z w. XII mieści się to postanowienie również po ustępie: Ad sponsam benedicendam, lecz w związku z innymi ogólnymi kanonicznymi przepisami, odnoszącymi się do małżeństwa, a nadto we formie zmienionej. Ze względu, że zestawienienie tych przepisów jest bardzo charakterystyczne, podajemy je w całości wedle wydania Franz, D. Rituale von St. Florian l. c. str. 46, zwłaszcza, że książki tej nasze polskie biblioteki, o ile mi wiadomo, nie posiadają: Quod non oporteat a septuagesima usque ad octauam pasche et tribus hebdomadibus ante festum s. Iohannis et ab aduentu Domini usque post epiphaniam nuptias celebrare. Quod si factum fuerit separentur. Sponsus et sponsa dum benedicendi sunt a sacerdote a parentibus uel a paranimphis in ecclesia sacerdoti offerantur, et cum benedictionem acceperint pro reuerentia ipsius benedictionis biduo nel etiam triduo abstineant se, ut filios non spurios sed hereditarios deo et seculo generent. Nullum sine dote fiat coniugium, iuxta possibilitatem fiat dos, nec sine publicis nuptiis nubere quisquam uel uxorem ducere presumat. Multi uirorum ante nuptias concubinas sibi adherere non erubescunt, quas post aliquot annos dimittunt et sic postea legitimas uxores accipiunt. Unde coram deo et angelis eius

odnaleść wzór naszego rytuału, należałoby przedsięwziąć rozległe badania rękopiśmienne za granicą, na razie zaś możemy się tylko powołać na jedną notatkę, jaką w dotychczasowej literaturze można było znaleść[1], a mianowicie, że w Agendzie z Erlangen, pochodzącej z X wieku, zamieszczony jest ów wyjątek ze Statuta ecclesiae antiqua, tak jak w rękopisie płockim na początku przed Missa ad sponsas benedicendas, pod mylnym, lecz zwykłym wówczas napisem, że pochodzi ze statutów synodu kartagińskiego. Być może, że pomiędzy rękopisem płockim a ową agendą z Erlangen zachodzi jakiś bliższy związek, bo brak tego napisu w naszym rytuale niczego nie dowodzi, prawdopodobne zaś mogłyby być wpływy bamberskie, gdyż Erlangen od początku niemal XI wieku należało do biskupstwa bamberskiego. A pomiędzy Bambergiem i Polską właśnie od końca wieku XI i w ciągu wieku XII liczne zachodziły stosunki, mogło się więc łatwo zdarzyć, że dla Polski Pontificale biskupie z jakiegoś rękopisu bamberskiego przepisano, i że znowu dalszy odpis w wieku XIII sporządzono dla Poznania czy Płocka.

Nasz powyższy rytuał płocki rychło jednak musiał się okazać niewystarczającym, zwłaszcza kiedy po uchwale soboru laterańskiego IV z r. 1215 o obowiązku głoszenia zapowiedzi i upowszechnieniu formy kościelnej należało wprowadzić do rytuału ceremonię u drzwi kościoła wraz z odpowiedniemi pytaniami. Nie ulega też wątpliwości, że i w Płocku najpóźniej w ciągu XIV wieku taki odpowiednio zmieniony rytuał musiał być wprowadzony, i w dyecezyalnej agendzie pomieszczony. Że zaś taka agenda w wieku XIV w Płocku istniała, świadczą statuty biskupa Jakóba z r. 1398, w których parokrotnie wspominane są

testor atque denuncio, (deum) et ista semper prohibuisse et precipue temporibus christianis concubinas habere umquam licuit et nunquam licebit.

[1] Lüdtke, Ordines ad facienda sponsalia l. c. str. 105 uwaga 2.

przepisy liturgiczne, mieszczące się »in libro ecclesiae nostrae, qui ordinarius sive speculum chori nuncupatur«[1]. Owa nazwa tej księgi Ordinarius określa właśnie agendę, nazwy takiej bowiem dla tego rodzaju książek używano w XIII wieku tak w ustawodawstwie synodalnem[2], jak i w nauce kanonistycznej[3], i stąd mogła się ona w Polsce przyjąć, chociaż jej już później w wieku XV nie spotykamy. Przypuszczamy jednak, że ów liber ordinarius płocki był osobną księgą, odmienną od omówionego wyżej Pontificale z w. XIII i przystosowaną już do nowych potrzeb duszpasterstwa, a moglibyśmy się nawet domniemywać, że zbliżał się raczej do księgi przechowanej w bibliotece kapituły płockiej, oznaczonej jako Rituale vetus I[5]. Rytuał małżeński tego rękopisu jest jednak niemal identycznym z najstarszym znanym rytuałem wrocławskim, różni się zaś od niego tylko w tym kierunku, że kiedy rytuał wrocławski zna tylko benedykcyę jednego pierścionka, rytuał płocki obok tej benedykcyi obejmuje także

[1] Ulanowski, O pracach przygotowawczych l. c. str. 45, 52, 71 i 73.

[2] W statutach trewirskich z r. 1227 c. V. przy postanowieniach o formie zawarcia małżeństwa użyto zwrotu in libris ordinarii, Concilia Germ. T. III. str. 529.

[3] Nazwy tej używa również Hostiensis, Henryk de Segusia, kanonista wieku XIII († 1271) w swych pismach. Oznacza ona u niego jednak także liber pontificalis w formie ordinarius episcopi zob. Gillmann, Von der Hinterlegung des Allerheiligsten im Altarsepulchrum, Archiv f. kath. Kirchenrecht T. 102. 1922 str. 35 uwaga 4.

[4] Wypływa to z postanowienia statutów biskupa Jakóba de constitutionibus l. c. str. 45, gdzie zaznaczono, że ad divina officia celebranda został porządek służby duchownej: dudum per venerabiles patres Episcopos pro tempore Plocenses nostros predecessores matura ac diligenti deliberatione institutus et qui in libro nostre Plocesis ecclesie, qui ordinarius sive speculum chori nuncupatur, continetur.

[5] Obecnie w Muzeum dyecezyalnem jako nr. 25. zob. Dodatek nr. III. Rękopis ów pochodzi jeszcze z w. XIV.

benedykcyę dwóch pierścionków. Co do wzajemnej zawisłości obu tylko rytuałów mogłyby się nasuwać dwa przypuszczenia, albo że rytuał płocki korzystał w pełni z rytuału wrocławskiego, a wtrącił benedykcyę dwóch pierścionków, bo takim był zwyczaj kościoła polskiego w przeciwstawieniu do niemieckiego, albo, że oba te rytuały polegały na pewnym wspólnym rytuale prowincyi gnieźnieńskiej, dziś zatraconym, a zmieniały tylko ustęp o pierścionkach stosownie do potrzeb miejscowych.

Kapituła płocka posiada nadto jeszcze jedną księgę rytuałową z wieku XV, oznaczoną jako Rituale vetus II [1]. Rytuał małżeński tego rękopisu wydaje się być znacznie późniejszym od poprzedniego, a odznacza się tą właściwością, której inne rytuały naszych dyecezyi nie wykazują, że wplata ceremoniał zawarcia małżeństwa w liturgię mszy ślubnej. Ta księga rytuałowa wydaje się być miejscowego pochodzenia, gdyż mieszczą się w niej zwyczaje kościoła płockiego, jak n. p. Ordo et consuetudo ecclesie Plocensis ad presentandum novum canonicum per nuncium domini Episcopi in Choro kathedralis ecclesie, lub porządek wyboru biskupa [2].

Po za tymi rękopisami nie posiada katedra płocka żadnej agendy rękopiśmiennej, a nie wiadomo czy uchwała synodu płockiego z r. 1506 [3] o wydaniu takiej agendy została urzeczywistnioną. Jedyną zaś agendą płocką, jaką mogliśmy mieć w ręku, jest dopiero agenda drukowana w r. 1554, pochodząca z czasów biskupa Andrzeja Noskowskiego. Miała ona właśnie poprawić błędy dawniejszej agendy, a autor jej, Wawrzyniec Zembrzuski, sekretarz kapituły płockiej, przeładował ją w dziale, dotyczącym małżeństwa swą rozległą wiedzą kanonistyczną. O ile zaś w tej

[1] Obecnie w Muzeum dyecezyalnem jako nr. 26. zob. Dodatek nr. IV.

[2] Ustępy nr. CXVIII i CXXII.

[3] Archiwum kom. hist. T. VI. str. 130, nr. 532, c. VII.

nowej agendzie mogły się przechować pewne ślady dawniejszych stosunków dotknęliśmy już wyżej, mówiąc zwłaszcza o mieszczącym się w niej odrębnym rytuale zaręczynowym [1].

b. Rytuał wrocławski. Powoływana już wyżej kilkakrotnie w tej pracy księga rytuałowa biskupa Henryka z Wierzbna z początku wieku XIV obejmuje rytuał małżeński z drugiej doby jego rozwoju, następującej bezpośrednio po rytuale dawnych sakramentaryów, kiedy wprowadzono już obok mszy ślubnej benedykcyę u wrót kościoła, ceremonię pierścionka i pytania kapłana do nowożeńców skierowane, ale kiedy nie znano jeszcze formuły kapłana, utwierdzającej zawarte małżeństwo [2]. Podobne rytuały istniały już we Francyi w XII i XIII wieku, rytuał wrocławski jednak od nich nie pochodzi. O jego cechach charakterystycznych, zwłaszcza o ceremonii pocałunku, poprzedzającej mszę ślubną, mówiliśmy już wyżej, obecnie chcemy podnieść jeszcze jedną jego właściwość, że ewangelia w czasie mszy ślubnej jest wyjętą, nie jak to prawie zawsze bywa, ze św. Mateusza 19. 3—6, lecz ze św. Marka 10. 2—9. Podobny przykład spotykamy w rytuale agendy szwedzkiego biskupstwa w Linköping [3], nie możemy jednak stąd wcale wnosić o wzajemnej zawisłości obu tych rytuałów, lecz raczej przypuszczać musimy, że istniały zapewne jakieś inne dawniejsze wzory zachodnie, z których oba te rytuały niezawiśle od siebie czerpały. Na razie zaznaczamy, że przypuszczaćby można w tym wypadku, tak jak w szczególe dotyczącym pocałunku wpływy północno włoskie, co niżej jeszcze, omawiając Pontificale lwowskie, będziemy się starali wykazać. Zresztą

[1] Dodatek nr. XIII.

[2] Dodatek nr. II. Ustęp ten przedrukowaliśmy z wydawnictwa Franz, Das Rituale des Bischofs Heinrich von Breslau l. c. str. 21—23.

[3] Archiv f. kath. Kirchenr. T. 78. str. 505.

o pochodzeniu rytuału wrocławskiego trudno coś pewniejszego powiedzieć, gdyż modlitwy w nim zawarte powtarzają się w najrozmaitszych współczesnych rytuałach, a przytem nie znamy ani autora, ani czasu powstania księgi rytuałowej biskupa Henryka. O nim wiadomo, że bawił przez pewien czas w Awignonie na dworze papieskim [1], ale nie da się stwierdzić, aby jego Rituale wówczas właśnie, albo później po powrocie, pod wpływem tej podróży powstało. Biskup Henryk zresztą, przyjaciel biskupa krakowskiego Jana Muskaty, protegował na Śląsku element niemiecki, może więc i w kierunku rytuału kościelnego oddziaływały na jego rządy wpływy niemieckie na dawniejszych wzorach włoskich oparte.

Rituale Henryka nie wywarło jednak trwalszych wpływów ani na sąsiednie dyecezye polskie, z wyjątkiem chyba płockiej, ani nawet nie stało się podstawą ksiąg liturgicznych dyecezyi wrocławskiej. Dotyczy to przedewszystkiem rytuału małżeńskiego, gdyż bardzo rychło okazał się on nie wystarczającym. Rytuał ten przewiduje wprawdzie badanie stosunków pokrewieństwa pomiędzy nowożeńcami i zbadanie woli stron, ale formuły odpowiednich pytań wcale nie podaje, tak, że w nim w ogóle przeważa moment liturgiczny nad momentem prawnym. Dla tego też późniejsze agendy wrocławskie przyjęły rytuał odmienny. Rytuał ten określiła bliżej Agenda, opracowana w r. 1496 przez Marcina Paulsdorffa wicedziekana katedry wrocławskiej, drukowana w r. 1499 [2], a przedrukowana

[1] Bawił on poza swą dyecezyą częścią w Niemczech a częścią na dworze papieskim od połowy r. 1310 do drugiej połowy r. 1314, pobyt zaś jego u stolicy apostolskiej przypada na czas od 7 maja 1312 do 21 grudnia 1313, zob. Grünhagen, Schl. Regesten nr. 3154. 3155. 3280. 3317. 3350. 3376. 3378. 3380. 3385 i 4014.

[2] Tytuł tego dzieła, które mi Biblioteka uniwersytecka we Wrocławiu do Lwowa uprzejmie nadesłała, brzmi: Liber Agendarum rubrice diocesis Wratislaviensis per Martinum Paulsdorff uicarium

w r. 1510[1]. Jakkolwiek autor w tytule podniósł, że pracę swą oparł na różnych książkach, to jednak w rytuale małżeńskim głównem jego źródłem były zdaje się agendy niemieckie, a zwłaszcza agenda strasburska z r. 1480, której ponowne wydanie pod tytułem: Agenda sive exequiale sacramentorum et eorum que in ecclesiis aguntur, ukazało się w r. 1513[2]. Czy uwzględniał natomiast jakieś agendy polskie nie da się wykazać, bliskie zaś podobieństwo jego agendy do późniejszych agend gnieźnieńskich może równie dobrze[3] uprawniać do wniosku, że właśnie agendy gnieźnieńskie z pracy jego korzystały. Dopiero odnalezienie jakiejś agendy wcześniejszej, pochodzącej przynajmniej z XV wieku, w Gnieźnie ułożonej, mogłoby bliżej ów wzajemny stosunek wyjaśnić. Dalszy rozwój rytuału wrocławskiego wobec przewagi wpływów niemieckich w tej dyecezyi, nie pozostaje aż po rok 1580 w bliższym związku ze stosunkami polskimi[4].

c) Rytuał krakowski. Z dyecezyi krakowskiej nie posiadamy niestety wcześniejszych agend rękopiśmiennych, obejmujących rytuał małżeński, jedyna zaś tego ro-

et uicedecanum maioris ecclesie Vratislaviensis ex libris diuersis diligentissime collectus Anno domini MCCCCXCVI. A koniec: Explicit Liber Agendarum rubrice diocesis Vratislaviensis. Impressus per Fridericum Bumbach civem Argentinensem Anno MCCCCXCIX. Szerszą wiadomość o tej Agendzie podał Jungnitz, Die Breslauer Ritualien, Breslau 1892 str. 15—21.

[1] Jungnitz, l. c. str. 21 i 22.

[2] Lüdtke, Ordines ad facienda sponsalia l. c. str. 127.

[3] Gdyby chodziło o rytuał innej dyecezyi polskiej a nie wrocławskiej, musielibyśmy w pierwszym rzędzie doszukiwać się wpływów gnieźnieńskich, Wrocław jednak zdradzał już od dawna pewne dążności separatystyczne, i więcej się oglądał na Niemcy niż Polskę.

[4] Jungnitz, l. c. str. 23—25 podaje, że na późniejszy rytuał wrocławski, zwłaszcza przy zawarciu małżeństwa, wpływała agenda moguncka z r. 1551, lecz na synodzie wrocławskim z r. 1580 przyjętą została agenda gnieźnieńska, opracowana przez Stanisława Karnkowskiego.

dzaju agenda z w. XV, znajdująca się w Bibliotece Uniwersytetu Jagiellońskiego nr. 2331, jest bardzo uszkodzoną i dziś już rytuału tego nie posiada. Natomiast w Pontificale z czasów biskupa Tomasza Strzempińskiego, przechowanem w Archiwum kapituły katedralnej krakowskiej nr. 30, zachował się rytuał benedykcyi zakładów czy zadatków ślubnych (arrharum), a na ostatniej wolnej karcie tego rękopisu inną współczesną ręką, dopisano formuły pytań kapłana przy zawarciu małżeństwa, tudzież benedykcyę nowożeńców, jednak bez mszy ślubnej [1]. Prawdopodobnie mamy więc przed sobą rytuał, praktykowany przy ślubach w dyecezyi krakowskiej w pierwszej połowie wieku XV. Z rytuału tego jednak benedictio arrharum zdaje się być znacznie wcześniejszą od formularza pytań. Pytania owe bowiem nie mogą być wcześniejsze, aniżeli wiek XIV, bo dopiero wówczas pytania takie w ogóle na Zachodzie się pojawiają, natomiast formuły benedykcyi arrharum są znacznie dawniejszego pochodzenia, gdyż spotykamy je już w wieku XI. Dochowały się dwa typy tych formuł, jeden rozpowszechniony we Francyi i w Niemczech, przyjęty również w Rituale Henryka biskupa wrocławskiego, obejmuje dwie modlitwy, Creator et Conservator i Benedic Domine, a odnosi się do benedykcyi jednego pierścionka, drugi właściwy rytuałom hiszpańskim podaje właśnie tylko te same dwie benedykcye, jakie się mieszczą w rytuale Strzępińskiego, i nie ogranicza się na same pierścionki, lecz także i inne rodzaje zadatku [2], przy-

[1] Dodatek nr. V. Odpis tych ustępów zawdzięczam uprzejmości X. Prof. Dra Fijałka w Krakowie.

[2] Z obu tych benedykcyi pierwsza pojawia się już w Liber ordinum z r. 1039 wzgl. 1052, druga w rytuale w Sewilli a także i we Francyi w Arles, obie zaś razem w rytuałach w Valencyi i w Toledo. Freisen, Das Eheschliessungsrecht I. l. c. str. 87, 98, 117 i 148. Martène, De antiquis eccl. ritibus l. c. str. 624. We włoskim Liber sacerdotalis Alberta Castellani zamieszczone są wszystkie

czem zauważyć należy, że rytuał hiszpański, jak wyżej zaznaczyliśmy, już w pierwszej połowie wieku XI znał dwa pierścionki, które nowożeńcy nawzajem sobie ofiarowywali[1]. To podobieństwo benedykcyi, jak i ceremoniału dwóch pierścionków, zachodzące pomiędzy naszym rytuałem krakowskim a rytuałami hiszpańskimi, nie może być żadną miarą czysto przypadkowe, widocznie więc nasz rytuał wzorował się na tamtym, lecz kiedy i jaką drogą rytuał hiszpański dostał się do Krakowa wskazać nie potrafimy[2]. Rytuał hiszpański o tyle odpowiadał naszym stosunkom i zwyczajom, że jako benedictio arrharum mógł się odnosić nietylko do pierścionków, ale również i do wianków, które idąc za dawnym obyczajem ludowym u nas także przy ślubie zamieniano.

Formularz pytań, w rękopisie Strzempińskiego dopisany, obejmuje pytania analogiczne do tych, jakie się w rytuałach zachodnich spotyka, co do ich porządku jednak i stylizacyi wykazuje pewne odrębności, tak, że wzoru, z którego ów formularz mógł być po prostu odpisany, nie mogliśmy znaleść. Być może, że ułożono go w Krakowie oryginalnie, może dokonał tego ostatecznie sam Strzempiński na podstawie dawnych agend krakowskich, on bowiem zajmował się bardzo kwestyami prawa małżeńskiego, skoro na swym synodzie w r. 1459 wydał postanowienie naka-

cztery benedykcye obu typów, pochodzi to stąd, że autor tej agendy starał się zebrać wszystkie modlitwy i wszystkie ceremonie jakie w różnych agendach znalazł.

[1] Freisen, l. c. str. 50.

[2] Wpływ ten szedł najprawdopodobniej drogą na Avignon. Pozostanie jednak zagadką nierozwiązaną pytanie, czy wprowadzenie rytuału hiszpańskiego wywołało u nas prędzej, niż w naszem bezpośredniem zachodniem sąsiedztwie, obyczaj zamiany pierścionków, czy też, że obyczaj ten powstał u nas samorzutnie pod wpływem naszego obyczaju zamiany wianków, a kościół nasz starał się tylko znaleść rytuał dostosowany do tego zwyczaju.

zujące prowadzenie metryk ślubnych[1]. Formularz ów wykazuje już dalsze stadyum rozwoju rytuału małżeńskiego, nie zadawala się bowiem potakującą odpowiedzią na zapytanie czy strony chcą się pobrać, ale określa także formułę ślubowania, nadto pojawia się tu tak jak w płockiem Rituale vetus II. ceremonia wiązania rąk stułą, nie ma jednak jeszcze formuły łączenia stron przez kapłana[2].

Ów cały rytuał rękopisu Strzempińskiego przeszedł następnie do późniejszej urzędowej Agendy biskupa Jana Konarskiego, lecz został w niej znacznie rozwinięty i uzupełniony. Pośredniem ogniwem pomiędzy rytuałem Strzempińskiego a tą agendą wydaje się być Agenda rękopisu krakowskiego z początku wieku XVI, znajdująca się w Bibliotece XX. Misyonarzy na Stradomiu w Krakowie[3]. Pokrywa się ona w zupełności z rytuałem Strzempińskiego wraz z benedictio arrharum, którą do formularza pytań włącza, dodaje jednak na końcu formułę, wypowiadaną przez kapłana: Et ego vos coniungo. Być może, że jest ona odpisem jakiegoś wczesnego druku Agendy krakowskiej, którego jednak już nie posiadamy[4]. Agenda biskupa Konarskiego nie ma daty, lecz prawdopodobnie pochodzi

[1] C. XII. De registris sive matricis habendis, Star. pr. pol. pomn. T. IV. str. 112.

[2] Wśród rękopisów biblioteki jagiellońskiej mieszczą się dwa pontyfikały pergaminowe nieznanego pochodzenia. Jeden nr. 2057 z XII wieku nie obejmuje rytuału małżeńskiego, natomiast w drugim nr. 1558 z wieku XV mieści się na fol. 130 ustęp benedykcyi In coniunctione sponsi et sponse, brak w nim jednak jakichkolwiek pytań.

[3] Jest to zdanie X. prof. Fijałka, który tę agendę odkrył i udzielił mi łaskawie wyjątków ze swego odpisu z niej sporządzonego.

[4] Nasze wydawnictwa bibliograficzne notują jakiś druk agendy krakowskiej z r. 1504 pod tytułem: Agenda diocesis Cracoviensis. Egxemplarz tej agendy drukowanej na pergaminie miał się wedle Estreichera znajdować w Petersburgu, być może, że należał do zbiorów Załuskich, więc może się jeszcze odnaleść w zwrócić się mających Polsce drukach.

z ostatnich lat jego rządów, świadczy bowiem o tem znaczny postęp sztuki drukarskiej w oficynie Hallera, gdzie ją wydrukowano, a przedewszystkiem ozdobna karta tytułowa. Nie ogranicza się ona na sam formularz pytań i benedykcyę, ale zamieszcza również rytuał mszy ślubnej, wedle brzmienia, jakie się mieści w agendzie wrocławskiej Paulsdorfa i w agendzie gnieźnieńskiej [1].

Obok tych agend posiadamy jeszcze trzecią agendę krakowską, wcześniejszą od agendy Konarskiego, drukowaną w Krakowie w r. 1514 [2]. Nie ma w niej rytuału mszy ślubnej, ani tekstu modłów z wyjątkiem benedykcyi pierścionka, lecz mieszczący się w niej Modus copulandi tem się odznacza, że podaje po raz pierwszy w języku polskim i niemieckim, pytania i odpowiedzi przy ślubie. Związku ściślejszego pomiędzy nią a rytuałem rękopisu Strzempińskiego nie ma, widoczne są w niej nad to wpływy niemieckie w ceremonii jednego pierścionka, tudzież w formule jego benedykcyi. Agenda ta w ogóle wydaje się być tylko pracą prywatną jakiegoś duchownego krakowskiego, przeznaczoną do użytku narodowościowo niejednolitej ludności mieszczańskiej Krakowa i innych miast polskich, a szczególnych cech charakterystycznych ze względu na rozwój formy zawarcia małżeństwa nie posiada, jest jednak bardzo zajmująca dla tego, że formuły polskie, jakie zamieszcza, opierają się niewątpliwie na dawniej używanych, i częściowo sięgają może wieku XIV. Redakcya agendy Konarskiego tej agendy nie uwzględniała, chociaż pytania są podobne, co się zresztą naturą rzeczy dostatecznie tłómaczy. W ogóle zaś w odniesieniu do rytuału krakowskiego podnieść należy, że pozostawał on pod pewnymi szczególnymi wpływami, które na inne nasze rytuały nie oddziaływały, i że tworzy on pośród polskich rytuałów małżeń-

[1] Dodatek nr. IX.
[2] Dodatek nr. VIII.

skich pewną odrębną charakterystyczną grupę. Niestety cały jego rozwój wobec zacierania się z czasem cech odrębnych jasno się nie przedstawia, a o jego początku możemy wysnuwać jedynie wnioski wsteczne na podstawie dość późnego materyału, bo pochodzącego dopiero z drugiej połowy wieku XV.

d) Agenda gdańska z r. 1499[1]. Agenda ta porusza przedewszystkiem szczególnego rodzaju zagadnienie bibliograficzne, które nie jest również obojętne przy ocenianiu dla jakiej dyecezyi była przeznaczoną. Znane są bowiem dwa identyczne wydania tej książki, a oba tego samego roku i tego samego dnia wyszły z drukarni Konrada Baumgartena w Gdańsku. Różnią się zaś one tylko tytułem; na jednem z nich, tytuł ten brzmi krótko: Agenda sive exequiale diuinorum sacramentorum, i taki egzemplarz posiada biblioteka Zakładu nar. im. Ossolińskich we Lwowie, w drugim natomiast tytuł ten jest rozszerzony w ten sposób: Agenda sive exequiale diuinorum sacramentorum per venerabilem virum dominum Martinum canonicum Vilnensis dyocesis edita[2], a z tego wydania znane są dwa egzemplarze, jeden w bibliotece seminaryjnej w Pelplinie, a drugi w bibliotece hr. Tarnowskiego w Dzikowie. Nasza bibliografia różnicy tej nie zanotowała i nie podniosła, prace zaś nad historyą drukarstwa w Niemczech, jakkolwiek o tych różnych tytułach wspominają, nie wysnuwają stąd żadnych dalszych wniosków[3]. Dla nas kwestya ta o tyle

[1] Dodatek nr. VI.

[2] Tak Jocher jak i Estreicher notują tylko wydanie podające autora Marcina.

[3] Veröffentlichungen d. Gesellschaft für Typenkunde des XV Jahrh. Jahrgang V. 1911. Tabl. 384. Sammlung d. Wiss. Arbeiten Heft 13. Schwenke, Zur altpreussischen Buchdruckergeschichte 1492—1523, str. 5 i Voulliéme, Die deutschen Drucker des XV Jahrh. 2 Aufl. Berlin 1922, str. 56. Różnice te omówił dopiero w Kwartalniku hist. XXXVIII. 331—333 Dr. Kotula.

jest ważną, że wydanie nie wspominające o autorze mogło być przeznaczone dla handlu i rozpowszechnienia w różnych dyecezyach, a przedewszystkiem we włocławskiej, do której Gdańsk należał, drugie zaś miało być obliczone na zbyt w dyecezyi wileńskiej. Autorem Agendy tej był kanonik wileński Marcin, osobistość bliżej nie znana, lecz przypuszczać by można, że tak jak współczesny mu Erazm Ciołek, wówczas proboszcz kapituły wileńskiej, pochodził z Polski. Agenda jego niczem też nie zdradza pochodzenia miejscowego wileńskiego, jest bowiem wzorowana na agendach zachodnich a także prawdopodobnie polskich. Ponieważ chrześciaństwo na Litwę przyniósł przedewszystkiem kościół polski i on nad jego utwierdzeniem głównie pracował, przeto wnosić można, że z chwilą powstania biskupstwa wileńskiego, przyniesiono na Litwę jakąś agendę w Polsce używaną. Pierwszy biskup wileński Andrzej, krakowianin z pochodzenia, był przed objęciem katedry wileńskiej biskupem w Serecie w Mołdawii, a zarazem sufraganem gnieźnieńskim, mógł więc posługiwać się ówczesną agendą gnieźnieńską. Jak jednak ta agenda gnieźnieńska z wieku XIV wyglądała, i jaki obejmowała rytuał małżeński nie wiemy, pewnem jest jednak, że on potrzebom kościoła w wieku XV nie mógł wystarczyć, więc i w Wilnie zaczęto się oglądać także za innymi wzorami. Źródła naszego ustawodawstwa kościelnego wskazują, że ze wszystkich polskich synodów sprawą agend zajmowały się najwięcej synody włocławskie. Wspominają one naprzód o liber agendarum w r. 1427, a ze statutów z lat 1477 i 1487 wypływa, że tam wówczas nad poprawą dawniejszych agend pracowano[1]. Być więc może, że kanonik Marcin, jeżeli nie pochodził sam z dyecezyi włocławskiej, znał jednak ówczesne stosunki tamtejsze, i z popra-

[1] Statuta synodalia dioec. Vladislaviensis et Pomeraniae ed. Chodyński str. 15. 16. 19 i 23.

wionych agend włocławskich w swej pracy skorzystał. Za tem przemawiałby druk jego książki w Gdańsku, a więc w dyecezyi włocławskiej, tudzież ta okoliczność, że w tej dyecezyi używano jej, gdyż egzemplarz tej agendy, znajdujący się obecnie w Zakładzie Ossolińskich, był niegdyś własnością klasztoru w Oliwie[1]. Może więc z góry, przy druku Agendy, który bez wiedzy miejscowego ordynaryatu nie mógł być dokonany, tak się ułożono, że dla dyecezyi włocławskiej będą wybite egzemplarze z tytułem krótszym, a dla dyecezyi wileńskiej z tytułem, podającym autora czy wydawcę[2]. Wobec tego możnaby ową agendę gdańską poczytywać jako włocławsko-wileńską.

Agenda ta posiada pewne szczególne właściwości. Pominąwszy, że w niej przeważa także materyał liturgiczny modlitw nad materyałem prawnym, zauważyć przedewszystkiem należy, że jej rytuał małżeński rozpoczyna się podobnie jak w Rituale biskupa wrocławskiego Henryka od benedykcyi pierścionka. Analogiczny rytuał spotkać można także w szeregu rytuałów francuskich, zwłaszcza w rytuale z klasztoru S. Wiktora pod Paryżem z XII wieku, w rytuałach z Arles i Auxerre z końca w. XIII, tudzież z Lyonu z końca XIV wieku[3]. Z tym ostatnim rytuałem podobieństwo jest jeszcze większe z tego powodu, że zanotowano w nim wyraźnie wstęp do modłów (Adiutorium nostrum). Możliwymi więc byłyby tu wpływy francuskie przez Avignon, a gdyby nasz domysł o włocławskiem pochodzeniu naszej agendy dał się udowodnić, moglibyśmy się domyślać, że wzór jej przyniósł ze sobą z Avignonu jeden z najwybitniejszych członków naszego

[1] Taki dopisek znajduje się na egzemplarzu Zakładu nar. Ossolińskich, umieszczony wprawdzie ręką XVII wieku, lecz może wtedy dopiero zakładano inwentarz biblioteki i książki sygnowano.

[2] Podobną różnicę w tytule wykazują druki agendy wrocławskiej z r. 1510 za biskupa Jana Turzona, zob. Jungnitz, l. c. str. 22.

[3] Martène, De ant. eccl. ritibus l. c. str. 620. 624. 625 i 630.

episkopatu z początku XIV wieku, biskup włocławski Gerward, który tam w sprawie koronacyi Łokietka przebywał. W ogóle agenda gdańska wykazuje pewne cechy rytuałów dawniejszych aniżeli wiek XV. W modlitwach tło ich ujęcia potrąca jeszcze o rytuał gregoryański (dwie pierwsze modlitwy i ostatnia) inne zaś modlitwy z wyjątkiem dwóch (Augeat i Respice), dla których obcego wzoru nie umieliśmy znaleść, mieszczą się równie w bardzo dawnych rytuałach[1]. Ale co najważniejsza układ samej agendy sprawia wrażenie, jakgdyby ona z dwóch różnych rytuałów została złożoną, jednego dawniejszego i drugiego późniejszego. Zaznacza tę różnicę sama agenda w odrębnej tytulaturze obu rytuałów. Nad pierwszym znajduje się napis Sequitur copula matrimonialis, nad drugim Modus copulandi, a z brzmienia modlitw wypływa, że pierwszy dotyczy także rytuału małżeńskiego, a nie zaręczynowego. W wyżej wspomnianym rytuale z klasztoru Ś. Wiktora posiadamy właśnie przykład, że ówczesny rytuał małżeński, odbywający się u drzwi kościoła, ograniczał się do ceremonii z pierścionkiem i szeregu modlitw częściowo podobnych jak w naszej agendzie[2]. Wprawdzie dodano tam jeszcze, że przed włożeniem pierścionka: primo legitur dotalium, deinde datur femina, que si puella est detecta manu, si vidua, tecta, czego w Agendzie gdańskiej nie ma, ale te ceremonie mogły być później opuszczone, gdy się pojawiają pytania i formuła ślubowania. Zapewne więc przy układaniu agendy gdańskiej zatrzymano modły dawnego rytuału w przedsionku kościoła, wraz z ceremonią pierścionka, a dawniej praktykowane przy tym rytuale powtarzanie formalności zmówin, zastąpiono drugim rytuałem, obejmującym pytania kapłana i formuły ślubowania. Te zaś pytania i formuły podobne zresztą jak w in-

[1] O modlitwie Respice zob. niżej.
[2] Martène, l. c. str. 620 i 621.

nych rytuałach, chociaż w oryginalnej stylizacyi, pochodzą już zdaje się z wieku XV, lecz agenda nasza jeszcze nie zna formuły: Ego vos coniungo. Wszystkie pytania są pomieszczone w drugim rytuale, a zakończone paroma modlitwami, które pierwotnie do pierwszego rytuału zdaje się należały. Znamiennem jest nadto, że agenda nasza nie obejmuje liturgii mszy ślubnej, ani też benedykcyi łoża małżeńskiego, co wszystko odpowiadałoby zwyczajom polskim, jak bowiem zaznaczyliśmy już wyżej, wedle Mikołaja z Błonia uroczysta benedykcya nowożeńców u nas nie była praktykowaną, a również zwyczaj błogosławienia łoża małżeńskiego, pochodzący z Zachodu nie był u nas powszechnie przyjęty, lecz pozostawiony woli stron.

e) Agendy gnieźnieńskie. Nie mogliśmy dotąd wynaleść żadnego rytuału małżeńskiego gnieźnieńskiego z czasów wcześniejszych przed wiekiem XV, a wspominanej w literaturze naszej agendy Mikołaja Trąby niezdołaliśmy także wyśledzić[1], również i mszały gnieźnieńskie średniowieczne, prócz liturgii mszy dla nowożeńców nic więcej nie zawierają[2]. Najwcześniejszą agendą, z której korzystamy, jest druk krakowski z r. 1512, a jest on albo przedrukiem, albo drugiem wydaniem, notowanej w bibliografii naszej agendy z r. 1503, agenda z r. 1512 bowiem, jak to w druku zaznaczono, została ułożoną z polecenia kardynała Fryderyka[3], aby poprawić dawne błędne księgi rytuałowe. Oznaczono ją nazwą obsequiale albo exequiale, spotykaną najczęściej w Niemczech, a spisaną została prawdopodobnie pod wpływem podobnych książek niemieckich, skoro pomiędzy tą agendą gnieźnieńską a wrocław-

[1] Encykl. kośc. I. str. 68.

[2] Zob. rękopisy kapituły gnieźnieńskiej Nr. 143. 146. 148 i 169. W żadnym z tych rękopisów niema rytuału zawarcia małżeństwa. Na uwagę zasługuje Mszał Nr. 146, gdyż w liturgii mszy super sponsum et sponsam podaną jest ewangelia wedle św. Marka.

[3] Dodatek nr. VII.

ską Paulsdorffa tak wielkie, jak zaznaczyliśmy wyżej, zachodzą podobieństwa. Pytania kapłana i ślubowanie są zupełnie identyczne, a przytem tak samo obok formuły Ego vos coniungo, w obu agendach zamieszczono jeszcze nadto formułę utwierdzenia związku: Matrimonium per vos contractum ego confirmo. Identyczny jest również w obu agendach rytuał mszy ślubnej, który zresztą w późniejszych agendach w całym kościele polskim był przyjęty. Po za tem jednak agenda gnieźnieńska zna drugi jeszcze rytuał benedykcyi małżeńskiej ante fores ecclesie, a powtarzają się w nim takie same modlitwy i wyjątki z psalmu, jakie były na Zachodzie używane, lecz końcowa modlitwa posiada częściowo odmienną redakcyę. Przypuszczamy, że ten rytuał nazwany w agendzie: Ordo benedictionis seu intronisationis sponsi et sponse secundum quorundam consuetudinem, był właśnie dawnym gnieźnieńskim rytuałem benedykcyi małżeńskiej przy ceremonii u drzwi kościoła, i został następnie pomimo wydania nowej agendy utrzymany, jako zwyczajem uświęcony, a później go również uszanowano. Znamiennem jest jednak, że tak ta agenda, jak i owa wrocławska, nie wspominają wcale o benedykcyi pierścionka, tak jakby ona do ówczesnego rytuału nie była wciąganą i w ceremonii kościelnej nie odgrywała wybitniejszej roli.

Późniejsza agenda gnieźnieńska, drukowana w r. 1549[1], opiera się w ogólności na agendzie z r. 1512, różni się jednak tem, że obejmuje także ceremonię pierścionków, względnie wianków. Zdawałoby się więc, że w dyecezyi gnieźnieńskiej ta ceremonia należała dawniej do uroczystości zmówin, przekształconych w zaręczyny, a dopiero w ciągu pierwszej połowy wieku XVI weszła do rytuału małżeńskiego wzorem innych polskich dyecezyi, dowodów jednak silniejszych na poparcie tego wniosku nie posia-

[1] Dodatek nr. XII.

damy, brak nam bowiem naszego odpowiedniego materyału porównawczego. Obok tych różnic agenda z r. 1549 jeszcze pewną posiada właściwość, na pozór drobną, nie mniej jednak charakterystyczną. Oto ceremonia cała zawarcia związku małżeńskiego poza mszą ślubną zakończona jest modlitwą: Respice quesumus domine super famulum tuum et famulam ut propositum, quod te inspirante receperunt te gubernante custodiant. Modlitwy tej w rytuałach zachodnich nie znajdujemy, ale mieści się ona w agendzie gdańskiej z r. 1499, tudzież w późniejszych poznańskiej z r. 1533 i płockiej z r. 1554. Możnaby więc stąd wnosić, że w dyecezyach poznańskiej, włocławskiej i płockiej rytuał małżeński dawniejszy u drzwi świątyni był podobny, i że modlitwa ta stanowiła oryginalną właściwość tego rytuału. Stąd zapewne dostała się ona do agendy gnieźnieńskiej z r. 1549. Wszystkie te jednak zagadnienia mogłyby dopiero być rozwiązane wtedy, kiedybyśmy odnaleźli rękopiśmienne agendy tych dyecezyj, pochodzące przynajmniej z początku wieku XV.

f) Agenda poznańska. Agenda ta, pochodząca z r. 1533[1], została ułożona z polecenia biskupa Jana Latalskiego, i miała zastąpić różne inne używane wówczas podobne książki. Wzorowała się na dawnej agendzie gnieźnieńskiej, a rytuał mszy ślubnej powtarza za agendami wrocławską Paulsdorffa, gnieźnieńską z r. 1512 i krakowską Konarskiego z tą drobną zmianą, że opuszcza przy końcu dwie modlitwy od wyrazów: Benedicat vos pater, do: benedictionem suam in vobis Per Chr. d. n. Amen. Bezpośrednio więc po oracyi Respice następuje ustęp końcowy: Et benedictio dei, a całość zamyka uwaga: Tunc recedant in nomine domini z nakazem, aby powtórnych małżeństw nie błogosławiono, chybaby panna młoda po raz pierwszy zawierała związek małżeński.

[1] Dodatek nr. X.

W pewnym związku z tą agendą pozostaje agenda, pochodząca najprawdopodobniej z Wielkopolski, zamieszczona w rękopisie z czasu bliskiego agendzie poznańskiej [1]. Jak sądzimy, może ona być nawet od tej agendy wcześniejszą, a zasługuje z tego względu na uwagę, że podaje pytania i odpowiedzi w języku polskim. Brak w niej również, tak jak w agendzie poznańskiej formuły: Ego vos coniungo, lecz przyjętą jest tylko formuła: ego confirmo. Zresztą obie te agendy nie nastręczają dla naszego tematu żadnego pola do dalszych wniosków [2].

2. Prowincya lwowska.

Średniowiecznych agend dyecezyi, należących do prowincyi lwowskiej nie znamy, lecz szczególnym zbiegiem okoliczności znalazł się w bibliotece kapituły gnieźnieńskiej rękopis bardzo wczesny, obejmujący Pontificale katedry lwowskiej. Wedle opisu autora katalogu rękopisów tej biblioteki [3], rękopis ów pergaminowy pochodzić ma z wieku XII, a w wieku XV w latach 1433 i 1434 pomnożono go różnymi dopiskami, odnoszącymi się do stosunków liturgicznych katedry lwowskiej, i w ten sposób starano się przystosować go do potrzeb tej dyecezyi. Jak sądzimy dostał się on do Gniezna zapewne po śmierci arcybiskupa Andrzeja Boryszowskiego, który był przedtem arcybiskupem lwowskim i książkę tę może ze sobą zabrał ze Lwowa do Gniezna. Ponieważ archidyecezya lwowska została dopiero po r. 1414 zorganizowaną w miejsce halickiej, istniejącej od r. 1375, przeto rękopis, pochodzący z w. XII a chociażby z XIII nie mógł w tych dyecezyach powstać, lecz musiał być gdzieś indziej nabyty i tu przyniesiony. W rę-

[1] Dodatek nr. XI.

[2] Mieści się w niej również modlitwa Respice, tak jak w agendzie gdańskiej, poznańskiej i płockiej.

[3] Trzciński, Katalog rękopisów biblioteki kapitulnej w Gnieźnie. Poznań 1910 str. 16—19.

kopisie wymienioną jest ecclesia S. Sepulchri, lecz ta wzmianka nie daje dostatecznej podstawy do należytego określenia miejsca pochodzenia rękopisu, gdyż kompilator księgi zestawił obok siebie rytuały kościoła rzymskiego i kościoła Grobu św. w Jerozolimie. Dotyczy to ustępu o konsekracyi biskupów i podano tam naprzód: Ordo secundum Romanam ecclesiam, a po nim: Ordo vel examinatio in ordinatione episcopi secundum usum ecclesie dominici sepulchri[1]. Natomiast pewną wskazówkę pochodzenia rękopisu możnaby znaleść gdzie indziej. W rękopisie była niegdyś parokrotnie podana dyecezya, do której on się odnosił, lecz we Lwowie wytarto część tej nazwy, aby wypisać wyraz Leopoliensis[2]. Nazwa pierwotna dyecezyi kończyła się również na »liensis«, więc poprawiono tylko to, co te głoski poprzedzało przez dodanie głosek »Leopo«. Z tego wypływa zaś, że w pierwotnej wytartej nazwie głoska, poprzedzająca owo »liensis« nie była »o« lecz inna. Przeglądając spisy dyecezyj łacińskich z końca wieku XII i początku XIII, można znaleść dwie nazwy, któreby tu w rachubę wchodzić mogły, pierwszą byłaby dyecezya Ameliensis w Umbryi, a drugą dyecezya Davaliensis (Daulis) w Grecyi, należąca do prowincyi metropolitalnej Aten. O ile można dziś odcyfrować, pewne nikłe ślady liter, jak również przestrzeń wytarta, skłaniałyby raczej do przyjęcia tej drugiej nazwy; lecz w takim razie należałoby może przesunąć wiek rękopisu na początek wieku XIII, kiedy po powstaniu cesarstwa łacińskiego zaczęto organizować w Grecyi biskupstwa łacińskie, zwłaszcza w różnych księstewkach włoskich, które tam powstawały drogą zdobyczy. Rękopis też wydaje się być pochodzenia włoskiego. Przedstawia się on zewnętrznie bardzo okazale. Formatu wielkiego 4-o zdobny jest miniaturami, które nie zdradzają wcale

[1] f. 222 i nast.
[2] f. 260r i f. 263v.

pochodzenia wschodniego. W ustępie, traktującym o rytuale małżeńskim przy modlitwie Propitiare znajduje się też bardzo ładny kolorowany i złocony inicyał. W obrębie wypukłości litery P przedstawioną jest właśnie scena ślubu w ten sposób, że miniatura obejmuje dwa łączące się obrazy górny i dolny, przedzielone linią poprzeczną. W polu górnem stoi przed ołtarzem biskup w infule z pastorałem i czyta modlitwy z księgi, trzymanej przez dwóch duchownych, w polu zaś dolnem dwie osoby trzymają rozpostartą zasłonę ślubną nad klęczącą młodą parą, która ma ręce jakby do modlitwy złożone. Jedno z oblubieńców po lewej stronie widza nosi złotą opaskę na głowie. Jest to więc w każdym razie jakiś rytuał zachodni, mógł zaś on być równie dobrze we Włoszech, jak i w owej greckiej dyecezyi dla łacińskiej włoskiej ludności używany. Temu przypuszczeniu, za którem przemawia zewnętrzna strona rękopisu, nie sprzeciwia się również jego treść, podaje ona bowiem pewne wskazówki tak co do wieku, kiedy ów rytuał powstał, jak również dozwala ogólnie oznaczyć terytoryum, z którego pochodził. Ponieważ w rękopisie jest mowa o obsadzaniu stolic biskupich przez wybór kleru i ludu, a za zatwierdzeniem metropolity, przeto datuje się on z czasu, kiedy jeszcze wybór przez kapituły nie stał się regułą, jak również z czasu, kiedy jeszcze nie był na szerszą skalę praktykowany przemożny wpływ stolicy apostolskiej, pochodzić więc może co najpóźniej z początku wieku XIII.

A co do przypuszczalnego terytoryum, gdzie mógł powstać, obejmuje pewne wyraźniejsze wskazówki właśnie małżeński rytuał w rękopisie tym umieszczony[1]. Rytuał ten jest tak oryginalny, że do żadnego ze znanych rytuałów nie jest podobny, i nie ma też nic wspólnego z żadnym z rytuałów polskich. Ta oryginalność jego zaś po-

[1] Dodatek nr. XII.

lega nie na modlitwach, przy ceremonii zawarcia małżeństwa odmawianych, lecz na formułach pytań stawianych przez kapłana.

Rytuał ten nazwany w rękopisie: Ordo nuptiarum, rozpada się na dwie części, jedną stanowi ceremonia przed kościołem ante ecclesiam, a drugą liturgia mszy ślubnej.

W pierwszej części rytuału, obejmującej właśnie akt zawarcia małżeństwa, kapłan po zapytaniu, czy pomiędzy narzeczonymi nie zachodzi przeszkoda pokrewieństwa, zwraca się naprzód do mundoalda kobiety, t. j. tego, pod którego władzą ona pozostaje, i zapytuje czy chce oddać ją mężowi obok niej stojącemu. Dopiero potem następują pytania wystosowane do narzeczonych, każdego z osobna, czy chcą się pobrać, przytem czy mąż chce żonie wedle prawa okazywać szacunek i zachować jej wierność, tudzież czy żona chce mu być posłuszną, jego miłować i władzę jego uznawać. Po potakującej odpowiedzi obojga, tudzież po stwierdzeniu przez zapytanie ojca narzeczonej, czy strony umówiły się co do spraw majątkowych, następuje benedykcya pierścionka z odmówieniem dwóch modlitw, jakie na Zachodzie poza Hiszpanią powszechnie były używane. Kapłan następnie kropi pierścionek i oddaje go w prawą rękę narzeczonego, a ten wkładając go narzeczonej kolejno na palec wielki i wskazujący, pozostawia go ostatecznie na palcu średnim, wypowiadając formułę: tym pierścionkiem cię poślubiam, a temi pieniądzmi cię obdarzam, (cześć ci okazuję) i wianuję: de isto anulo te sposo et de hoc argento te honoro et doto. Całą tę ceremonię kończy szereg modlitw i wyjątków z psalmów, podobnych do używanych w innych rytuałach zachodnich, a powtarzających się w tym rytuale nawet w podobnym porządku[1].

[1] Lüdtke, Ordines ad facienda sponsalia l. c. str. 99. 101. 103 i 106. nr. 4. 5a, 6. 7e i 15.

Część druga, obejmująca rytuał mszy ślubnej de sancta Trinitate opiera się w zupełności na sacramentarium Gregorianum z drobnemi modyfikacyami, charakterystyczną jednak cechą jego jest ewangelia wedle św. Marka a nie Mateusza, całość zaś zamykają dwie końcowe benedykcye, jedna ciast i wina, panis et vini, a druga łoża małżeńskiego, wedle zwykłego na Zachodzie używanego rytuału.

Na pierwszy rzut oka łatwo ocenić, że rytuał ten należy do rytuałów Zachodnich Europy, różni się jednak w zupełności od hiszpańskiego, a najwięcej jest zbliżony do francuskiego. Wskazuje na to głównie ceremoniał pierścionka, jego kolejne wkładanie na trzy palce, co się pojawia już w rytuale klasztoru Lyre z XII wieku, a dostało się następnie do rytuałów północnych, przedewszystkiem zaś przynoszenie do ceremonii ślubnej drobnych pieniędzy lub darów w srebrze, tudzież formuła, wypowiadana przez narzeczonego, przypominająca bardzo formułę francuską z Rouen z wieku XIV: de cest anel te espouse et de mon corps te honoure et de cest argent te doüe [1]. Również i benedictio panis et vini powtarza się w rytuałach francuskich od wieku XII. Zachodzą jednak pomiędzy naszym rytuałem a francuskim wybitniejsze różnice. Naprzód ewangelia wedle św. Marka w rytuałach francuskich wcale nie przychodzi, ale co ważniejsze rytuałom francuskim nie jest wcale znane pytanie, zwrócone do mundoalda kobiety. Ów zaś termin techniczny mundoaldus był właściwym prawu longobardzkiemu, i był stale używany aż do końca średnich wieków we Włoszech, gdzie dawne prawo longobardzie trwałe pozostawiło ślady, i nawet w statutach miast włoskich silnie się odbijało [2]. Na tej tedy podstawie wnosimy, że nasz rytuał jest pochodzenia włoskiego z tych ziem, gdzie pra-

[1] Martène, l. c. str. 628. W missale z Salisbury (1150—1319) pojawiają się również te formuły: De isto anulo te sponso et de isto auro te honoro. Freisen, Das Eheschliessungsrecht II. l. c. str. 204.

[2] Brandileone, Saggi l. c. str. 32 i nast., 61. 347 i nast.

wo longobardzkie było niegdyś obowiązujące[1]. Do nich zaś należały nietylko Włochy północne, ale i środkowe, nie wyłączając Toskanii, a także kolonie włoskie. Mógł więc ów rękopis nabyć we Włoszech, gdy owa grecka dyecezya upadła, może w Bolonii lub w Padwie, jakiś duchowny z Polski, który w tamtejszych uniwersytetach się kształcił i przywiózł go ze sobą do Polski.

Rytuał małżeński naszego rękopisu należy nadto do rytuałów dawniejszych. Świadczy o tem nie tylko gregoryański układ mszy ślubnej, lecz co więcej brak zupełny formuły ślubowania małżonków, jak również formuły kapłana czy to utwierdzającej związek, czy nawet wypowiadającej połączenie małżonków. W tej swojej formie też rytuał ów w wieku XV we Lwowie nie mógł już być przydatnym i jak sądzimy, nie był brany za wzór przy zawieraniu związków małżeńskich. Książka ta nie była też żadną agendą, ale służyła do ceremoniału i rytuału funkcyi sprawowanych przez biskupa. Ponieważ zaś funkcye pontifikalne nie podlegały częstszym zmianom, przeto Pontificale owo mogło oddawać przez dłuższy czas zresztą w XV wieku we Lwowie dobre usługi, natomiast kler, sprawujący duszpasterstwo z książki tej nie korzystał, lecz miał swoje agendy, gdzie odpowiadające potrzebom ówczesnym ustępy o ceremoniale zawarcia małżeństwa się mieściły.

Lecz chociaż owo Pontificale lwowskie dla dziejów kościelnej formy zawarcia małżeństwa w Polsce nie posia-

[1] Za włoskiem pochodzeniem przemawiają także te ustępy naszego Pontificale, które odnoszą się do ordynacyi papieża i koronacyi cesarza, co wprost wskazuje na wzory rzymskie.

[1] Najbardziej do rytuału małżeńskiego w tem Pontificale jest zbliżone Rituale wrocławskie biskupa Henryka z Wierzbna, tak ogólniejszem traktowaniem pytań jak i ewangelią wedle św. Marka, dla tego sądzimy, że i ono powstało bezpośrednio czy pośrednio pod wpływami włoskiemi.

dało donioślejszego znaczenia, to jednak dla określenia dziejów tej formy na Zachodzie ma niepospolitą wartość. Rytuał bowiem małżeński w nim zamieszczony, a datujący się niewątpliwie z wieku XII, wypełnia w sposób bardzo wyraźny lukę, jaka w rytuałach zachodnich istnieje, lukę, dającą dotąd powód do mylnego oceniania roli duchownego, jako tego, który oddawał narzeczoną. W naszym rytuale sprawa ta jest jasno postawioną, że kobietę oddaje mężowi ten, pod którego władzą kobieta pozostawała, wypływa to zaś z pytania naczelnego, wystosowanego do niego przez kapłana przed zapytaniem nowożeńców o wolę, czy chce kobietę oddać w małżeństwo narzeczonemu. Rytuał ten stanowi też drugie stadyum w rozwoju formy kościelnej, następujące po czysto kościelnej ceremonii, sankcyonującej związek po za kościołom zawarty. Zanim więc kościół przeprowadził zasadę, że o zawarciu małżeństwa stanowi wyłącznie wola stron, musiał jeszcze przez pewien czas uwzględniać wolę trzeciej osoby, trzeciego czynnika, którego prawne stanowisko przy tym akcie polegało na przepisach prawa świeckiego. Formuła vis-volo obejmowała więc pierwotnie trzy pytania, sformułowane w naszym rytuale, zanim ograniczyła się do samych nowożeńców, lecz potem jeszcze przez pewien czas jak w dawnych rytuałach francuskich i angielskich czytamy, zapytywał się kapłan o osoby, oddające kobietę w małżeństwo. Wówczas już oddawały one ją kapłanowi, a on ją łączył z mężem. Rola ta kapłana widocznie wzorowała się na czynności świeckich pośredników przy zawarciu małżeństwa, u nas dziewosłębów, i nie można jej żadną miarą wywodzić z czasów starochrześcijańskich. Czy rytuał małżeński w Polsce przechodził również przez wszystkie te stadya rozwojowe formy kościelnej, ocenić się nie da, w każdym razie jednak nasz materyał źródłowy materyał zachodni znacznie uzupełnia i umożliwia lepsze, niż to dotąd miało miejsce, jego naukowe ocenienie.

DODATEK.

Teksty rytuałów polskich.

I.

Rytuał katedry płockiej z wieku XIII.

Rękopis pergaminowy w Muzeum dyecezyalnem w Płocku nr. 29, dawniej opatrzony sygnaturą C. 63.
f. 174 i 175 nr. LXXIX.

Benedictio sponsi et sponse.

Sponsus et sponsa cum benedicendi sunt a sacerdote a parentibus suis vel a paranimphis offerantur. Qui benedictionem cum acceperint eadem nocte pro reverentia ipsius benedictionis in virginitate permaneant. Missa de sancta Trinitate. Benedicta sit sancta Trinitas. Per totum, *sive de sancto Spiritu* specialiter. domini. Per totum. *Sequitur oratio ad missam.* Exaudi nos omnipotens et misericors deus, ut quod nostro ministratur officio, tua benedictione impleatur. Per.

Secreta. Suscipe domine quesumus pro sacra connubii lege munus oblatum et cuius largitor es operis esto etiam dispositor. *Antequam dicatur: Pax domini, flectant genua sua ante altare et sacerdos dicat has orationes super eos:*

Propiciare domine supplicationibus nostris et institutis tuis quibus propagationem humani generis ordinasti benignus assiste, ut quod te auctore iungitur, te auxiliante servetur. Per dominum n. I. Chr. f. t. qui tecum v. et r. in (perp.) Per omnia secula seculorum. Amen. Sursum corda. Habemus ad dominum. Gracias agamus domino deo nostro. Dignum et iustum est.

Prefacio.

Eterne deus qui potestate virtutis tue de nichilo cuncta fecisti, quique dispositis universitatis exordiis homini ad imaginem

dei facto ideo inseparabile mulieris adiutorium condidisti, ut femineo corpori de virili dares carne principium, docens, quod ex uno placuisset institui nunquam licere disiungi. Deus, qui tam excellenti misterio coniugalem copulam consecrasti, ut Christi et ecclesie sacramentum presignares in federe nuptiarum. Deus per quem mulier iungitur viro et societas principaliter ordinata ea benedictione donatur, que sola nec per originalis peccati penam, nec per diluvii est oblata sententiam, respice propitius super hanc famulam tuam que maritali iungenda consortio tua se expetit protectione muniri. Sit in ea iugum dilectionis et pacis, fidelis et casta nubat in Christo imitatrixque sanctarum permaneat feminarum. Sit amabilis ut Rachel viro, sapiens ut Rebecca, longeva et fidelis ut Sara. Nichil in ea ex actibus eius ille auctor prevaricationis usurpet. Nexa fidei mandatisque permaneat uni thoro coniuncta, contactus illicitos fugiat, muniat infirmitatem suam robore discipline. Sit verecundia gravis, pudore venerabilis, doctrinis celestibus erudita, sit fecunda in sobole, sit probata et innocens et ad beatorum requiem usque ad celestia regna perveniat et videat filios filiorum suorum usque in tertiam et quartam generationem et ad optatam perveniat senectutem. Per.

Tunc dicatur: Pax domini sit. s. v. *Tunc surgentes stent in loco suo et peragatur missa et dum datur Pax, osculentur se invicem. Postcommunio:*

Quesumus omnipotens deus instituta providentie tue pio favore comitare, ut quos legitima societate connectis, longeva pace custodias. Per.

II.

Rytuał wrocławski biskupa Henryka z Wierzbna (1302—1319).

Rękopis pergaminowy katedry wrocławskiej [1].

Drukiem ogłosił Franz, Das Rituale des Bischofs Heinrich I. von Breslau, Freiburg in Breisgau 1912.

f. 90—98 Ordo benedictionis super sponsum et sponsam.

Primo benedictio anuli. Creator et conseruator humani generis, dator gratie spiritualis, largitor eterne salutis, tu Domine, permitte spiritum tuum super hunc anulum, ut armat(us) virtute celestis defensionis proficiat illis ad eternam salutem. Per.

[1] Rękopisu tego nie mogłem niestety mieć w ręku i porównać go z wydaniem drukowanem.

Benedictio sponsi et sponse. Domine sancte, pater omnipotens, eterne deus, bene†dic istos adolescentes et semina semen uite in mentibus eorum, ut, quicquid pro utilitate didicerint, hoc facere cupiant per Ihesum Christum, recuperatorem omnium, filium tuum unigenitum. Qui tecum.

Tunc interroget sacerdos circumstantes, si aliqua forte propinquitete cognationis iunguntur, et cum bene discusserit causam et uoluntatem utriusque exquisierit, utrum uelint iungi vel non, dicat psalmum: Beati omnes, qui timent Dominum. Kyrieleyson. Christeleyson. Kyrieleyson. Pater noster. Et ne nos.

℣. Salvum fac seruum tuum et ancillam tuam Deus meus sperantes in te.

℣. Mitte eis Domine auxilium de sancto. Et de Syon tuere eos.

℣. Domine exaudi. Et clamor meus. Dominus vobiscum.

Oremus. Bene†dic Domine hunc famulum tuum et hanc famulam tuam N. ut in tuo nomine concrescant et pudiciciam conseruent tibique omnibus uite eorum diebus deserviant, quatinus mundi peracto fine tibi sine macula ualeant (adherere). Per Dominum.

Alia oracio. Bene†dicat uos pater omnipotens, custodiat uos Ihesus Christus illuminet uos spiritus sanctus, ostendatque Dominus faciem suam in uobis et misereatur uestri et det uobis pacem; impleat uos Dominus omni benedictione spirituali in remissionem peccatorum et habeatis uitam eternam in secula seculorum. Amen.

Item osculentur ad invicem.

Oracio. Bene†dicat uos deus pater et filius et spiritus sanctus, qui trinus in numero et unus est nomine. Qui uiuit per omnia secula seculorum. Amen.

Deinde dicatur missa de spiritu sancto uel de sancta trinitate. De sancta trinitate: Benedicta sit sancta.

Collecta. Exaudi nos omnipotens et misericors deus, ut, quod nostro ministratur officio, tua benedictione pocius inpleatur. Per.

Ad Chorinthios. Fratres: Nescitis quoniam corpora uestra membra sunt Christi. Tollens ergo membra Christi faciam (membra) meretricis. Absit. An nescitis quoniam qui adheret meretrici, unum corpus efficitur? Erunt, inquid, duo in carne una. Qui autem adheret Domino, unus spiritus est. Fugite fornicationem. Omne peccatum, quodcumque fecerit homo, extra corpus est. Qui autem fornicatur, in corpus suum peccat. An nescitis, quoniam membra uestra templum spiritus sancti sunt, (qui in uobis est), quem habetis a Deo et non estis vestri? Empti enim estis precio magno, glorificate et portate deum in corde et corpore vestro.

Secundum (Marcum). In illo tempore exurgens Ihesus uenit ad fines Iudee ultra Iordanem. Et conuenerunt ad eum turbe; et sicut consueuerat docebat eos. Et accedentes pharisei interrogauerunt eum, si licet uiro uxorem dimittere, temptantes eum. At ille respondens dixit eis: Quid uobis precepit Moyses? Qui dixerunt: Moyses permisit libellum repudii perscribere et dimittere. Quibus respondens Ihesus dixit: Ad duriciam cordis uestri scripsit uobis preceptum istud. Ab inicio autem creature masculum et feminam creavit eos deus. Propter hoc relinquet homo patrem suum et matrem suam et adherebit uxori sue, et erunt duo in carne una. Itaque iam non sunt duo sed una caro. Quod ergo deus coniunxit homo non separet.

Secreta. Suscipe Domine, pro sacra connubii lege munus oblatum et cuius largitor es, operis dispensator esse digneris. Per Dominum.

Sacerdos post ablucionem factam peracta missa dicat super sponsum et sponsam sub uno pallio stantibus hanc benedictionem:

Deus, qui potestate uirtutis tue de nichilo cuncta fecisti, qui dispositis uniuersitatis exordiis homini ad ymaginem dei facto ideo inseparabile mulieris adiutorium contulisti, ut femineo corpori de uirili dares carne principium, docens, quod ex uno placuisset institui, nunquam liceret disiungi; deus, qui tam excellenti mysterio coniugalem copulam consecrasti ut Christi et ecclesie sacramentum presignares in federe nuptiarum; deus, per quem mulier iungitur viro et societas principaliter ordinata ea benedictione donatur, que sola nec per originalis peccati penam nec per diluuii est ablata sentenciam: respice propicius super hanc famulam tuam, que maritali iungenda consortio tua se expetit protectione muniri. Sit in ea iugum dilectionis et pacis, fidelis et casta nubat in Christo imitatrixque sanctarum permaneat feminarum, sit amabilis uiro ut Rachel, sapiens ut Rebecca, longeua et fidelis ut Sara, nichil in ea ex actibus suis ille auctor preuaricationis usurpet, nexa fidei mandatis permaneat, uni uiro iuncta, contactus illicitos fugiat, muniat infirmitatem suam robore discipline, sit uerecunda, grauis, pudore uenerabilis, doctrinis celestibus erudita, sit fecunda in sobole, sit probata et innocens et ad beatorum requiem et ad celestia regna perueniat et uideat filios filiorum suorum usque ad terciam et quartam generationem et ad optatam perueniat senectutem. Per Dom.

Deinde dicat post communionem:

Quesumus omnipotens deus, instituta prouidencie tue pio

amore comitare ut, quos legitima societate connectis, longeua pace custodias. Per Dominum.

Benedictio thalami.

Bene†dic Domine thalamum istum et omnes habitantes in eo, ut in tua pace consistant et in tua uoluntate permaneant et in tuo amore uiuant et senescant et multiplicentur in longitudinem dierum.

III.

Płock: Rituale vetus Nr. I.

Rękopis pergaminowy in folio w Muzeum dyecezyalnem w Płocku Nr. 25. Wiek XIV.

fol. CLXVIIv—CLXIXv.

Ordo benedictionis super sponsum et sponsam. Primo benedictio anuli dicitur scilicet ista. Creator et conservator humani generis dator gracie spiritualis largitor eterne salutis tu domine permitte spiritum tuum super hunc anulum tuum, ut armati virtute celestis defensionis proficiat illis ad eternam salutem. *Benedictio anulorum*: Benedic domine hos anulos tua sancta benedictione et sicut anulus circumdat digitos hominis ita gracia spiritus sancti circumdat sponsas Christi filii tui. ut videant se cum sanctis virginibus habere consorcium angelorum et collaudent et glorificent viventem in secula sec. Amen. *Benedictio sponsi et sponse.* Domine sancte pater omnipotens eterne deus benedic istos adolescentes et semina semen vite in mentibus eorum, ut quicquid pro utilitate didicerint hoc facere cupiant per Iesum Christum recuperatorem omnium, filium tuum unigenitum q. tec. v. et. re. in. v. ss. d. p.

Tunc interroget episcopus circumstantes si aliqua forte propinquitate cognacionis iunguntur et cum bene discusserit causam et voluntatem utriusque exquisierit, utrum velint iungi vel non dicat psalmum: Beati omnes qui timent d. etc. *Oremus.* Benedicere domine hunc famulum tuum et famulam tuam dignare, ut in tuo nomine concrescant et pudiciciam conservent tibique omnibus vite eorum diebus deserviant, quatenus mundi peracto fine tibi sine macula valeant adimplere. Per dominum. *Alia.* Benedicat vos pater omnipotens, custodiat vos Iesus Chr. illuminet vos spiritus sanctus, ostendatque dominus faciem in vobis et misereatur vestri et det vobis pacem. Impleat vos dominus omni benedictione spirituali inremissionem peccatorum et habeatis vitam eternam in secula

seculorum Amen. *Hic osculentur ad invicem. Oracio sequitur*: Benedicat vos dominus pater et filius et spiritus sanctus qui trinus in numero et unus est in nomine. Qui vivit per omnia secula seculorum Amen.

Deinde missa dicatur de spiritu sancto. Oracio: Spiritus domini replevit. Exaudi nos omnipotens et misericors deus, ut quod nostro ministratur officio tua benediccione pocius impleatur per dominum.

Ad Corintheos. Fratres nescitis — in corde et corpore vestro.

Secundum Matheum (sic). In illo tempore exurgens Iesus venit ad fines Iudee — homo non separet.

Secreta: Suscipe domine pro sacra connubii lege munus oblatum et cuius largitor es operis, dispensator esse digneris. Per dominum.

Post ablucionem factam peracta missa dicat episcopus super sponsum et sponsam sub uno pallio stantes hanc benedictionem, que sequitur: Deus qui potestate virtutis tue de nichilo cuncta fecisti — ad optatam perveniat senectutem [1]. Per d.

Deinde dicat post communionem. Quesumus omnipotens deus instituta providentie tue pio amore comitare, ut quos legitima societate connectis longeva pace custodias. P. dominum no.

Benedicio thalami sponsi et sponse. Benedic domine thalamum istum et omnes habitantes in eo, ut in tua pace consistant et in tua voluntate permaneant et in tuo amore vivant, et senescant et multiplicentur in longitudinem dierum. Per d.

Nadto na f. XXVIII r. na marginesie ręką z początku wieku XVI dopisano pomiędzy innemi benedykcyami:

Benedictio arrarum: Domine deus omnipotens, qui Ysaac cum rebeca per interventionem arrarum famulum tuum abraham destinare iussisti ut allacione munerum numerositas cresceret filiorum, quesumus potentiam tuam, ut hanc oblacionem arrarum quam famulus tuus M. et famula tua invicem sponsalium mutuo offerunt dignanter sanctifices eosque in sanctis muneribus propicius benedicas † quatenus tua bene † dictione protecti ac vinculo dilectionis coniuncti, gaudeant feliciter cum tuis fidelibus perhenniter mancipari per Christum dominum nostrum.

Ad idem benedictio. Bene † dicito domine has arras quas ho-

[1] Długą tę modlitwę, podaną w całości w dwóch poprzednich rytuałach, tak tu jak i w następnych rytuałach skracamy, zaznaczając ją tylko początkowymi i końcowymi słowami.

die tradit famulus tuus in manus ancille tue quemadmodum benedixisti Abraham cum Sara, Ysaac cum Rebecca, Jacob cum Rachel dona domine eis graciam salutis tue et rerum abundantiam, bonorum operum fortitudinem, florescant, sicut rosa in Iericho plantati in domo domini et dominum nostrum Iesum Christum filium tuum timeant et adorent ipsumque cum amore et honore possideant. Qui tecum vivit et regnat in unitate et trinitate perfecta cui est honor et gloria in secula seculorum amen. Zob. niżej nr. V.

IV.

Płock: Rituale vetus II.

Rękopis pergaminowy in folio w Muzeum dyecezyalnem w Płocku Nr. 26, wiek XV.

Na 3-ciej karcie 31 seksternu.

Nr. CXIII. *Missa cum benedictionibus sponsi et sponse non in viduitate constitutis. Sponsus et sponsa cum benedicendi sunt a sacerdote, sponsi virgines non uiduati, viduati uero non benedicuntur ultra quod in prima desponsacione benedicionem acceperunt. Sponsus vel sponsa cum peruenerint ad desponsandum ante misse introitum presentent annulos sacerdoti ad benedicendum. Sacerdos post confessionem acceptis anulis benedicat anulos. Benediccio anuli* Adiutorium nostrum in nomine domini qui fecit c. et terram. *Oremus.* Deus qui sponsas tuas desponsari providisti in cuius desponsacionis figura anuli isti, quos benedicatur a te, ut qui eos in tui nominis signum acceperint et bene servauerint mercedem dignam a deo omnipotenti recipiant. Per Chr. *Deinde supponat anulos corporali quia non licet esse in altari nisi sit benedictum. Deinde dicatur Missa de sancta trinitate.* Benedicta sit Sancta Trinitas per totum. *Siue de sancto spiritu.* Spiritus domini per totum. *Sequitur oratio misse.* Exaudi nos omnipotens et misericors deus, ut quod nostro ministratur officio tua benediccione impleatur. Per. *Secretum.* Suscipe domine quesumus pro sacra connubii lege munus oblatum et cuius largitor es operis esto eciam dispositor Per d. *Et infra missam antequam dicatur*: Pax domini, *sponsi flectant genua ante altare, sacerdos uero reversus ad sponsos dicat has oraciones super eos que secuntur.* Propiciare domine supplicacionibus nostris et institutis tuis quibus propagacionem humani generis ordinasti benignius assiste, ut quod te auctore iungitur te auxiliante seruetur. Per d. n. I. Chr. f. t. qui tecum v. et re. in. v. Per omnia secula seculorum. Amen. Sursum corda. Habemus ad domi-

num. Gratias agamus domino deo nostro. Dignum et iustum est. *Prefacio.*

Eterne deus qui potestate virtutis tue de nichilo cuncta fecisti — et ad optatam perueniat senectutem.

Tunc dicatur. Pax domini sit semper uobiscum. *Tunc sur gentes stent in loco suo et perayatur missa et dum datur Pax, non osculentur inuicem, quod nondum sunt copulati a sacerdote. Sequitur oracio post communionem.*

Quesumus omnipotens deus instituta providencie tue pio favore commitare ut quos legitima societate connectis, longeva pace custodias. Per. *Finita missa sacerdos antequam desponset interreget sponsos ne dederint fidem aliis per verba de presenti, uno ex eis confesso ne desponsentur. Negantibus querat sacerdos a populo astanti quid eis constaret de eorum conuersacione, populo respondente nihil constat nobis nisi omne bonum. Tunc sacerdos desponset eos per uerba de presenti requirendo prius masculum dicens: domicelle Martine placet tibi domicella Martha, Ipso respondente placet. Domicella requiratur e converso: Domicella Martha placet tibi Domicellus Martinus, Ipsa respondente placet. Tunc sacerdos dicat:* Augeat in uobis deus graciam suam, ut opere adimpleatis quod ore dixistis. Amen. *Deinde sacerdos anulos imponat manibus ipsorum singuli dicendo.* Accipe annulum fidei signaculum ut sponsus voceris. *Et e conuerso ad uirginem:* Accipe annulum fidei signaculum ut sponsa uoceris. *Deinde sacerdos componat manus ipsorum et ponat stolam super manus eorum dicendo.* Quos deus coniunxit nemo separet. *Deinde ponat balteum super caput sponse dicendo:* Accipe signum sponsi in caput, ut uxor eius efficiaris et si in eo recte permanseris perpetuam coronam habebis Amen. *Sequitur oracio.* Respice domine propicius super hunc famulum et famulam tuam ut propositum quod te inspirante susceperunt te gubernante custodiant Amen. Alia oracio sub uno Per. Chr. Quesumus omnipotens deus instituta prouidencie tue pio fauore comitare ut quos legitima societate connectis longeua pace custodias. Per Chr.

Nr. CXIIII Ordo ad recipiendos nuptos post nupcias ad ecclesiam.

Nr. CXV Ordo ad uisitandam mulierem post partum.

Nr. CXVI Ordo ad recipiendam dominam post partum.

Nr. CXVII Si domina Regina siue ducissa post partum petit recipi et introduci ecclesiam.

V.

Rytuał krakowski z czasów biskupa Tomasza Strzempińskiego 1455—1460.

Rękopis pergaminowy w Archiwum kapituły katedralnej w Krakowie nr. 30.

Rubrica LXIX.

Benediccio Arrarum. Domine Deus Omnipotens, qui Ysaac cum Rebecca per interventionem arrarum famulum tuum Abraham destinare iussisti, ut oblacione munerum numerositas cresceret filiorum, quesumus potenciam tuam ut hanc oblacionem arrarum, quam famulus tuus N. et famula tua[2] invicem sponsalium mutuo offerunt, dignanter sanctifices eosque cum sanctis muneribus propicius benedicas † quatenus tua bene † diccione protecti ac vinculo dileccionis innexi gaudeant feliciter cum tuis fidelibus perhenniter mancipari, Per Christum Dominum nostrum.

Ad idem benediccio. Benedicito Domine has arras quas hodie tradit famulus tuus in manu ancille tue quemadmodum benedixisti Abraham cum Sara, Ysaac cum Rebecca, Jacob cum Rachel, dona Domine eis graciam salutis tue et rerum habundanciam, bonorum operum fortitudinem; florescant sicut rosa in Iericho plantati in domo Domini et Dominum nostrum Ihesum Christum, filium tuum timeant et adorent, ipsumque cum amore et honore possideant. Qui tecum vivit et regnat in unitate et trinitate perfecta, cui est honor et gloria in secula seculorum Amen[1].

Na ostatniej karcie rękopisu inną, ale współczesną ręką dopisano bez nagłówka[3]:

(S)ponso et sponsa coram sacerdote presencialiter constitutis inquirat sacerdos de nominibus contrahere volencium, quod uterque dicat quo nomine vocitetur. Secundo inquirat sacerdos a quolibet seorsum an non dederit prius fidem alicui alteri super contrahendo matrimonio. Tercio inquirat ab utroque dicens: Consentis Petre habere tibi Katherinam legittimam uxorem. Et respodeat: consencio.

[1] Ustępy te były zapewne wzorem dla dopisku w płockim Rituale vetus I.

[2] Wyrazy »et famula tua« dopisała inna ręka współczesna, ta sama, która dopisała na ostatniej karcie formuły pytań ślubnych niżej podane.

[3] W rękopisie XX. Misyonarzy w Krakowie ustęp ten wciągnięty do Agendy ma tytuł: Forma copule sponsi cum sponsa.

Et similiter querat a femina, quia consensus est forma huius sacramenti, que verbis debet exprimi a contrahentibus vel nutu a non potentibus loqui.

Quarto dicat sacerdos: Petre ecce vides Katherinam sanam et incolumem in membris suis sine defectu membrorum corporis et bene dispositam. Si aliquis defectus aut egritudo quecunque aut aliquis casus vel eventus contrarius in ipsam supervenerit, vis et promittis eam servare usque ad terminum vite sue, qui respondere debet: volo et promitto. Similiter eadem verba proponet femine, que eciam respondere debet verbo aut nutu: volo et promitto.

Post hoc recipiat ab eis, sponso scilicet et sponsa arras sponsaliciorum et benedicat eas, de qua benedicione habetur supra rubrica LXIX in fine rubrice.

Et arris benedictis ponat arram sponsi in manum sponse et arram sponse in manum sponsi. Expost proponat sponso ut dicat hec verba, per que perficitur et contrahitur matrimonium, que sunt forma contrahendi matrimonium: Ego Petrus recipio te Katherinam mihi in uxorem legittimam et promitto tibi soli in matrimonio honorem et fidem coniugalem. Et similia verba femina proferat: Ego Katherina recipio te Petrum mihi in virum legittimum et promitto tibi soli in matrimonio honorem et fidem coniugalem. Et si est consuetudo ut addantur verba iuramenti dicendo: Sic me Deus adiuvet et omnes sancti, addantur. Ultimo sacerdos connectat manus eorum stola consecrata dicens hec verba: Quos deus coniunxit, homo non separet. Et erunt duo in carne una, propter hoc relinquet homo patrem et matrem et adherebit uxori. Crescite et multiplicamini et replete terram. In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen.

VI.

Agenda gdańska z r. 1499.

Agenda sive exequiale divinorum sacramentorum.

Kolofon: Impressum in Gdano per me Conradum Bomgharten: Anno domini millesimo quadringentesimo nonagesimo nono. Et finitum est secunda feria ante festum Barnabe.

Oss. Nr. 147.

F. iii verso *Sequitur copula matrimonialis.*

Adiutorium nostrum in nomine Domini qui fecit celum et terram.

Oratio.

Propitiare Domine supplicationibus nostris et institutis tuis, quibus humano generi propagationem ordinasti benignus assiste ut quicquid te auctore iungitur, te copulante servetur per Cristum dominum nostrum Amen.

Oratio.

Deus qui tam excellenti misterio coniugalem copulam consecrasti ut cristi ecclesie sacramentum presignares in federe nuptiarum, deus per quem mulier iungitur viro et societas principaliter ordinata est tue benedictioni donatur, que sola, nec per originalis peccati penam, nec per diluuium ablata sententia damnatur tu domine super hanc famulam tuam que maritali iungenda est consortio benedictionem mittere digneris. Per Cristum dominum nostrum. Amen.

Benedictio anuli sponsi seu sponse.

Creator et conservator humani generis dator gratie spiritualis largire super hunc annulum benedictionem tuam, ut quicunque illum gestaverint sint armati virtute defensionis et profitiat illiis ad salutem eternam. Per Cristum dominum nostrum.

Benedictio.

Bene † dic domine Ihesu Christe anulum istum qui eos (sic) in tuo amore vivant et crescant ac senescant et multiplicentur in longitudinem dierum amen.

Oratio.

Deus Abraham deus isaac deus iacob sit vobiscum et ipse compleat et impleat in vobis benedictionem suam in pace. Amen.

Oratio.

Ommipotens sempiterne Deus qui primos parentes nostros Adam et Euam tua virtute complasmasti, tu ipsorum corda et corpora sanctifica et benedic atque in virtute et societate et amore vere dilectionis coniungi. Per dominum nostrum Ihesum cristum filium tuum qui tecum viuit et regnat.

Modus copulandi.

Primo requiratur de nomine. Secundo si fidem alteri non vouerit. Tercio utrum ipsis placent. Quarto utrum promittant dies vite sue servare ad invicem. Tunc dicat sacerdos: Augeat in vobis

Deus gratiam suam et quod dixeritis ore et opere impleatis. Per Christum dominum nostrum Amen.

Tunc dicat presbiter: Accipe anulum fidei signaculum ut sponsus et sponsa voceris. Per Cristum dominum nostrum Amen.

Tunc dicat presbiter: Ego N. accipio michi in uxorem R. et promitto eam servare usque ad mortem. Ita me deus adiuuet et omnes sancti eius. *Tunc dicat presbiter*. Quos Deus coniunxit homo sine legitima causa separare non potest. Per Cristum dominum nostrum Amen.

Oratio.

Respice quesumus Domine super hunc famulum tuum N. et super hanc famulam tuam R. vt propositum, quod te miserante receperunt te gubernante custodiant. Per Christum dominum nostrum amen.

Oratio.

Quesumus omnipotens Deus instituta providentia tuo pio favore comitare, ut quos legittima societate, connectis longeva pace custodias. Per cristum dominum.

Przedtem: Introductio sponse post nupcias.
Introductio mulieris mortue post partum.

Dalej: Benedictio mulierum in partu cum se male habeant.
Benedictio mulieris post partum ut cum hominibus possit communicare.

VII.

Agenda gnieźnieńska z r. 1512.

Agenda sive obsequiale secundum Rubricam ecclesie Metropolitane Gnesnensis.

Kolofon: Ex singulari quondam devotione illustrissimi pricipis ac domini dni Frederici Sacrosancte Romane ecclesie Tituli s. Lucie in Septem soliis presbyteri Cardinalis, huius Metropolis Archipresulis ac primatis, intenti varii hinc inde errores, qui in ecclesiasticis peractionibus oriri sepenumero consveverunt ex quorundam librorum vestustate atque inemendatione, qui ut deinceps abigantur prefatus ille pientissimus etc. constituit ut hoc obsequiale opusculum seu ut aliis placet exequiale inscriptum ordine debito secundum Gnesnensis diocesis rubricam imprimeretur. Exactum felici consumatione in officina prowidi viri domini Johannis Haller, calcographi Cracoviensis Anno a virginali partu MDXII, tertio idus Martii.

Bibl. w Kórniku nr. 1719.

f. XLIIv—XLV.

Modus copulandi.

Sacerdos primo statuat masculum ad dexteram et femellam ad sinistram. *Secundo* ipsorum querat nomina. *Tertio* interroget an copulandi causa advenerunt. *Quarto* virum interrogat an aliquod legittimum coniugii sciat impedimentum ut est cousanguinitas aut affinitas aut consimile et ut si quod scit coram cunctis astantibus sub bona conscientia et anime sue salute manifestet nec obticeat. *Hoc quartum* similiter a femella interrogetur. Quo quidem impedimento sic ut prefertur habito penitus nullo et si ter, ut moris est, proclamatio facta sit, tunc sacerdos ipsorum manus componendo viro imprimis subsequentia predicat verba tali forma ut sequitur: *Ego N.* recipio te *G.* in meam uxorem et spondeo te non deserere ad mortem sic me deus adiuvet et sancti eius. *Femina similiter* dicat *Ego G.* recipio te *N.* in meum virum et spondeo te ad mortem non deserere, sic me deus adiuvet et omnes sancti eius. *Postea sacerdos dicat:* Quos deus coniunxit homo non separat, et ego vos coniungo in nomine pa † tris et fi † lii et spiritus † sancti Amen. *Postea si placet dicat:* Matrimonium per vos contractum ego confirmo in nomine patris et filii et spiritus sancti Amen [1].

[1] Podajemy tu dla porównania tekst agendy wrocławskiej Paulsdorffa (f. 74 i nast. nowa paginacya):

Modus copulandi.

Sacerdos primo statuat masculum ad dextram et femellam ad sinistram. *Secundo* ipsorum querat nomina. *Tertio* interogat an copulandi causa aduenerunt. *Quarto* virum interrogat an aliquod legitimum coningii sciat impedimentum ut est consanquinitas aut affinitas aut consimile, et ut si quod scit coram cunctis astantibus sub bona conscientia et anime sue salute manifestet nec obticeat. *Hoc quartum* similiter a femella interrogatur. Quo quidem impedimento sic ut prefertur habito penitus nullo et si ter (ut moris est) proclamatio facta sit *Tunc sacerdos* ipsorum manus componendo viro in primis subsequentia predicat verba tali forma, ut sequitur:

Ich A. neme dich B. mir zu einem elichen Weib und globe dir des meyne trawe dich nich zulasse bys an meyn ende als mir got helffe unnd seyne heyligen.

Femella similiter dicat: *Ich B. neme dich A. mir zu eynem elichen manne und globe dir des meyne trawe dich nicht zulassen bys an meyn ende als mir got helffe nnde sein heiligen. Forma copulationis*: Quos deus coniunxit homo non separat et ego vos coniungo in nomine pa†tris et fi†lii et spiritus†sancti Amen. *Postea si placet dicat*: Matrimonium per vos contractum ego confirmo In nomine patris et filii et spiritus sancti Amen.

Benedictio super sponsum et sponsam. Tekst z wyjątkiem skrócenia wstępnego psalmu identyczny z tekstem w Agendzie gnieźnieńskiej z r. 1512. Ustępy te poprzedza na f. 93v ustęp Circa vo-

Benedictio super sponsum et sponsam.

Dicta missa pro eisdem legatur euangelium: In principio erat verbum etc. *Deinde flectant genua coram altari humiliter ad suscipiendum benedictionem nuptialem. Sequitur psalmus.* Beati omnes qui timent dominum etc. ut infra habetur. Gloria patri Kyrieel. Christeel. Kyrieel. Pater noster. Et ne nos ℣. Salvos fac servum tuum et ancillam tuam deus meus sperantes in te. ℣. Mitte eis auxilium de sancto. Et de syon tuere eos. ℣. Nihil proficiat inimicus in eis Et filus iniquitatis non nocebit eis. ℣. Esto eis domine turris fortitudinis a facie inimici ℣. Domine exaudi orationem meam et clamor meus ad te veniat. Dominus vobiscum. Et cum spiritu tuo.

Benedictio super sponsam. Oremus.

Deus qui potestate virtutis tue de nihilo cuncta fecisti — ad optatam perveniat senectutem. Per Christum dominum nostrum Amen.

Super ambos oratio.

Quesumus Omnipotens deus instituta providentie tue pio amore comitare, ut quos legitima societate connectis longeva pace custodias Per Christum Dominum nostrum.

Oratio.

Deus Abraam, deus isaac deus iacob bene†dic adolescentes istos, semina semen vite eterne in mentibus eorum ut quicquid pro utilitate didicerint hoc facere cupiant per Iesum Christum recuperatorem hominum, filium tuum unigenitum, dominum nostrum qui tecum vivit et regnat in unitate spiritus sancti deus. Per omnia secula seculorum. Amen.

Oratio.

Respice domine super hanc conventionem per angelum tuum raphaelem ut sint sani, digni et pacifici atque tua benedictione profusi p. Ch. d. n. A. Bene†dicat vos pater et filius et spiritus sanctus qui trinus est in numero et unus in omnibus et ille multiplicet semen vestrum, ut augeat incrementa frugum iusticie vestre, ut cum iustis et deum timentibus secure astare mereamini in die domini. Per eundem Christum.

Alia oratio.

Deus Abraam, deus isaac, deus iacob sit semper vobiscum ipse coniungat vos impleatque benedictionem suam in vobis Per Christum dominum nostrum Amen.

Benedictio dei † patris et † filii et spiritus † sancti descendat super vos et maneat semper. Amen.

malentes contrahere trimonium notandum, dotyczący spowiedzi przedślubnej i śledzenia, czy nie zachodzą jakie przeszkody małżeńskie, brak zaś benedictio thalami i introductio sponse post nuptias.

Tunc recedant in nomine domini.

f. XLV. Introductio mulierum post partum cum solemnitate.

f. CXV. *Ordo benedictionis seu intronisationis sponsi et sponse secundum quorundam consuetudinem.* Sponsus et sponsa stent ante fores ecclesie et presbyter dicat. Adiutorium nostrum in nomine domini Rsp. Qui fecit celum et terram.

Sacerdos dicat psalmum: Beati omnes qui timent Deum qui ambulant in viis eius. Labores manuum tuarum qui manducabis beatus es et bene tibi erit. Uxor tua sicut vitis abundans in lateribus domus tue. Filii tui sicut novelle olivarum in circuitu mense tue. Ecce sic benedicetur homo qui timet dominum. Benedicat te dominus ex Syon et videas bona hierusalem omnibus diebus vite tue. Et videas filios filiorum tuorum, pacem super israel. Gloria patri Amen. Salvos fac fideles tuos deus sperantes in te. Kyrieleison, Christeleison, Kyrieleison. Pater noster et ne nos inducas in tentationem sed libera nos a malo Amen. ℣. Mitte eis domine auxilium de sancto ℟. Et de Syon tuere eos. ℣. Domine exaudi orationem meam ℟. Et clamor meus ad (te) veniat. Oremus.

Omnipotens sempiterne Deus respice clemens super hanc conventionem fidelium tuorum, ut tua gratia eos gubernante in tua voluntate permaneant, et in amore tuo senescant, atque post huius vite terminum eos cetibus sanctorum tuorum adunari largire. Per dominum.

Brak formuły Benedictio thalami.

VIII.

Agenda krakowska z r. 1514.

Agenda latino et vulgari sermone Polonico videlicet et Alemanico illuminata incipit feliciter.

Kolofon: Impressum Cracovie arte et impensis spectabilis viri domini Ioannis Haller. Anno missiones verbi divini in carnem millesimo quingentesimo decimo quarto.

Fol. LXVIv.—LXXI.

Modus copulandi.

Polonico idiomate copula matrimonialis et eius solennisatio. Sacerdos statuat masculum ad dextram suam et mulierem ad sinistram. Et primo querat de nominibus sponsi et sponse. Quibus intellectis dicat:

Podlug vrządu kosczyola szwyątego pitam czyebye N. y thesch czebye K. iestly voy (sic) sządaczye wstąpyczz w stadlo malszenyskye. *Ipsi respondeant* Sządamij. *Postea sacerdos dicit* N. a K. wyedciye isze wschelykỳ czlowyek krzesczyanskỳ kthori chcze prziyącz szwyathosz malszeinstwa szwyątego ten ma myecz naczyeste somnyenye dla the przyczyny. Bowem gdisch bog wszechmocznỳ daye laską swoyą przy kaszde swąnthosczy, thedi czlowyek nyema myesz szadne przekazy ku prziyączu laski yego. Alye ma biez czisti od wszelkyego grzechu szmyertelnego wthore ma biczwasch vmyszl dobri thako isze wi wthem stadlye chczeczye szicz ku czci y ku chwale boskye y ku waszemu zbawyenyu duschnemu. *Secundo sacerdos interroget eos* wthore pitam czyebye N. iesthlesz thi nye szlubyl szadne gynsche krom the panni albo panye K. kthora podlye czyebye stogy. Albo yesthly thesch nye maczye myedzy wamy nyektore bliskoszczy krewne.

Respondeat sponsus. Iest albo nye.

Post cuius responsionem queratur a sponsa similiter. Thakyesz czybye pitam K. Jestlisz thi nyeszlubyla kthoremu gynschemu krom N. kthori podlye czyebye stogy. *Respondeat sponsa.* Slubila albo nye slubila. *Tertio sacerdos querit a sponso* N. widzisch isze K. kthora podlye czyebye stoy z lasky bosze yest sdrowa. Alye yestliy pod czasem mylỳ bog przepusczyl na nyą nyektorą nyemocz albo thesch nyektory nyedostatek silyubisch yą nygdy nye opusczycz *respondeat sponsus* szlubyą. *Sacerdos eodem modo querat a sponsa dicens* K. szlubuysch thesch thi nygdy nyeopusczycz N. iestliby bog wschechmocznỳ nayn przepusczyl nyektorą nyemocz albo thesch nyedostatek *Respondeat sponsa* szlubuyą. *Quarto sacerdos recipit manus vtramque et copulat eos hac forma verborum.* Ia N. byorą czyebye K. za moyą wlasną szoną y szlubuyą thobye chowanz wyarą malszensthwa szwąthego. Asch do me szmerczy. Tako my bog pomosch panna maria y wschithczi szwyączy. *Sponsa* etiam dicat verba similia Ia K. byorą czyebye N. sobye za wlasnego mąsza y szlubuya etc.

Quibus sic consentientibus accipiat sacerdos anulum a sponso ipsum benedicendo ut supra, Quibus his peractis sacerdos dicat in fine ad copulatos. Bosze wszechmocznỳ day wam szczyąsczye y duschne zbawyenye w tem stadlye waschym etc.

Matrimonii solemnisatio iuxta huius patrie consuetudinem. Et primo sacerdos musculum ad dextram suam et mulierem ad sinistram. Et querat de nominibus sponsi et sponse quibus intellects dicat. Noch der ordenung der heiligen cristlichen kirchen so froge ich eiuch (sic) ab ir begert czw treten in den standt der heiligenEe.

Respondeant ambo: wir begernes.

Tandem sacerdos faciat exhortatiunculam quandam dicens: N. und K. Ir salt wissen wie das ein iczlicher cristner mensch der do an sich nemen wil das sacrament der heiligen Ee, der sal haben von aller ersten eyn rein gewissen wen worumb got der almechtig der vorleyt seine gothliche gnode czw einem iklichen sacrament und dorumb sal der mensch keyn hindernusz haben der gnoden sunder er sal sein ane todsynd. Und so er irkeyn hat so sal er sie beichten. Czw dem ander mal so sal ewer meynung gut seyn, also dasz ir gedenket den stand an czufohen czu lob und eer dem almechtigen got. *Secundo querat an sunt liberi scilicet sine impedimento voti alteri facto vel consanguinitatis affinitatis aut compaternitatis sic discens*: Ich froge ewch N. ap ir keyner andern nicht gelobeth hett, ane die frau K. dy do neben ewch stet. Ader ap awch czwischen ewch nit ist irkeyn hindernosz der sibschaft mogschaft ader gevatterschaft.

Sponsus respondeat: Es ist kein nich.

Interroget etiam sponsam his verbis: Des gleichen froge ich euch K. ap ir auch keynen andern nit gelobet het an den N. der do nebenn ewch stet.

Tertio querat de perseverantia mutua dicens: N. ir sehet das dy iunkfraw K. von den gnoden gottes frisch und gesunt ist Sunder so got der almechtig in mittel der zeyt vber sie verhing ein kranckheit globet ir sie nit zwlossen, *respondeat sponsus*: Ich globe. *Tandem querat sponsam eisdem verbis dicens*: K. Globet ir auch den N. nimmer zu verlossen so got der her vber in etwas verhing.

Quarto recipiat manus vtrorumque et eos copulet hac forma verborum: Ich N. neme dich K. zw meyner eelichen frawen und ich globe dir meine eliche trew zw halden alle meyne lebtag als mir got helff und alle gotes heyligenn.

Femina dicat eadem verba: Ich K. neme dich N. zw meinem eelichen man. Unde ich globe dir etc.

Quibus sic consentientibus sacerdos accipiat anulum sponsi ipsum benedicendo si placet. Adiutorium nostrum in nomine dei qui fe. etc. *Oratio.*

Creator et conservator humani generis datorque gratie spiritualis omnipotens deus. Mitte spiritum sanctum paraclitum super hunc anulum aureum vel argenteum et super eos qui eum accepturi sunt. In nomine patris et filii et spiritus sancti amen. *Deinde sacerdos det anulum sponso, quem sponsus tribus digitis tenens aplicat eum ad manum sinistram sponse super quartum digitum qui anularis dicitur sacerdote interim dicente*: Anulo suo subarra-

vit me dominus Iesus Christus et tanquam sponsam decoravit me corona. † *faciendo signum crucis et subiungendo*: Matrimonium itaque per vos contractum ego ratifico et confirmo in nomine Patris † et filii † et spiritus sancti † Amen.

Ultimo subiunge hanc benedictionem. Et presertim si non sunt prius benedicti vt sunt vidui atque omnes vidue qui secundo non benedicuntur. Deus abraham † deus isaac † deus iacob † benedic coniuges istos et semina semen vite eterne in mentibus eorum. Et imple hereditatem tuam in eis, ut videant fructum suum usque in tertiam et quartam generationem. Et post ea vitam eternam habeant sine fine. Adiuvante domino iesu christo qui tecum vinit et regnat in secula seculorum Amen.

In fine potest dicere sacerdos: Got geb euch gluck un hail.

Modus introducendi sponsam f. LXXIv—LXXIIII.

Introductio mulieris post partum f. LXXIIII – LXXVv.

IX.

Agenda krakowska biskupa Jana Konarskiego (1503—1523).

Agenda secundum rubricam ecclesie Cathedralis Cracoviensis. Ex singulari advertentia Rev. Dni, dni Joannis de Conari Episcopi Cracoviensis... Cracovie in officina providi viri Joannis Halier, bez daty.

f. 45v—47. Modus copulandi.

Antequam fiat matrimonium coniunctum, principaliter proclamatio per sacerdotem ter facta sit coram populo ut moris est talibus verbis: Nomino vobis quod I. et K. contractum suscipiunt matrimonii, ut si quis sciat in eos aliquod impedimentum coniugii legittimum ut est consanguinitatis vel affinitatis aut aliud simile coram cunctis astantibus sub bona consciencia et anime sue salute manifestet nec obticeat. *Hoc facto primo sacerdos statuat masculum ad partem dextram et femellam ad sinistram, secundo dicat sic masculo:* Quero te frater iuxta ritum S. Matris ecclesie quis vocaris. *Respondeat*: N. vel I. *Deinde femelle hoc ipsum. Tercio dicat*: Jo. vel P. non vovisti fidem suam alteri, quam Anne penes te stanti. *Respondeat*: Non vovi. *Similiter querat feminam. Quarto inquirat sacerdos:* Consentis P. habere tibi Annam legitimam uxorem. *Respondeat*: Consentio. *Similiter querat a femina, qui consensus est forma huius sacramenti, que verbis debet exprimi a contrahentibus. Quinto dicat:* Io. vel P. Placet tibi Anna *Respondeat*: Placet. *Similiter femina dicat. Sexto sacerdos dicat*: Io. vel P. vides personam sanam in omnibus membris corporis, si Deus

aliquem defectum aut egritudinem permittet super eam spondes et promittis eam servare usque ad mortem. *Respondeat*: spondeo et promitto. *Similiter femine dicat. Post hoc recipiat ab eis arras sponsaliorum et benedicat eas dicens*: Domine Deus omnipotens qui Ysaac cum Rebecca per interventionem arrarum famulum tuum Abraam destinare iussisti, ut oblatione munerum numerositas cresceret filiorum, quesumus potenciam tuam ut hanc oblationem arrarum, quam famulus tuus et famula tua invicem sponsalium mutuo offerunt dignanter sancti†fices eosque cum muneribus propitius bene†dicas, quatenus tua benedictione profecti ac vinculo dilectionis innexo gaudeant feliciter cum sanctis perhenniter mancipari per Christum. *Ad idem benedictio*: Benedicito domine has arras, quas hodie tradit famulus tuus in manu ancille tue, quem admodum benedixisti Abraam cum Sara, ysaac cum Rebecca, iacob cum Rachel, dona eis domine gratiam salutis tue et rerum habundantiam, bonorum operum fortitudinem, florescant sicut rosa in iericho plantati in domo domini et dominum nostrum Iesum Christum timeant et adorent, ipsumque cum amore et honore possideant qui tecum vivant. *His finitis ponat arram sponsi in manu sponse et arram sponse in manu sponsi. Tunc ultimo sacerdos ipsorum manus stola consecrata connectens et ligans simul imprimis vero subsequentia predicat verba per que perficitur et contrahitur matrimonium tali forma ut sequitur*: Ego N. recipio te G. in meam uxorem et spondeo te non deserere ad mortem, *et si consuetudo est addantur verba iuramenti dicendo*: sic me deus adiuvet et sancti eius. *Femina similiter dicat:* Ego G. recipio te N. in meum virum et spondeo te ad mortem non deserere sic me deus adiuvet et omnes sancti eius. *Sacerdos dicat:* Quos deus coniunxit homo non separat et erunt duo in carne una, propter hoc relinquit homo patrem et matrem et adherebit uxori, crescite et multiplicamini et replete terram et ego vos coniungo in nomine pa†tris et fi†lii et spiri†tus sancti amen. *Postea si placet dicat:* matrimonium per vos contractum ego confirmo in nomine patris et spiritus sanctis Amen.

Potem następują:

Benedictio super sponsum et sponsam. Dicta missa pro eisdem legatur ewangelium: In principio erat verbum. Dein deflectant genua coram altari humiliter ad suscipiendum benedictionem nuptialem. Beati omnes etc. Benedictio super sponsam. Oremus: Deus qui potestate etc. Dosłownie jak w agendzie gnieznieńskiej z 1512.

Benedictio talami si postulant.

Introductio sponse post nuptias.

Introductio mulierum post partum.

X.

Agenda poznańska z r. 1533.

Agenda secundum cursum et rubricam Ecclesie Cathedralis Posnaniensis. Ad ritum Metropolitane Gnesnensis quam potuit vicinius reducta. Anno domini MDXXXIII.

Lypsie ex Prelo Melchioris Lottheri. Anno domini MDXXXIII.

f. XCIIIv—XCVv.

Rubrica de matrimonio contrahendo.

Volentes contrahere matrimonium prius confiteantur peccata sua ut penitentiali absolutione mundati non ponant obicem gratie sacramentali et eo salubrius inchoare valeant novum vivendi statum. Sacerdos autem in confessione diligenter provide ac discrete inquirat de impedimentis matrimonii inter contrahentes, ut si antea cum aliquo contraxit, per que verba, si clandestine vel in facie ecclesie. Si talis vivit, si certa est de morte eius vel si contrahens non est consanguinitate vel affinitate sibi iunctus. Quod si invenerit aliquod impedimentum matrimonii etc.

De bannis et modo copulandi.

Primo sacerdos premittat banna tribus vicibus in diebus festis, et si constiterit de aliquo impedimento tunc non copulet sed remittat contrahentes ad Episcopum vel suum officialem generalem ut ipse cognoscat super tali impedimento. Si vero nullum impedimentum fuerit, tunc statuat masculum ad dexteram sponse et sponsam ad sinistram viri. *Et interroget de nominibus ipsorum dicens ad virum*: Quis vocaris *Respondet* N. *postea sponsam interroget*: Quis vocaris *Respondet* R. *postea sponsum interoget* N. vis contrahere matrimonium cum R. *Respondet* volo. *Etiam interroget sponsam* R. vis contrahere matrimonium cum N. *Respondet* volo. *Tandem interroget sponsum* N. non promisisti aliquam alteram ducere preter istam *Respondet* Non promisi. *Etiam sponsam interroget* R. non promisisti aliquem alterum ducere preter N. ℟. non promisi. *Tunc dentur eis annuli vel serta sponsi sponse et econtra dicens ad utrumque*: Accipe annulum vel sertum fidei signaculum ut sponsus voceris per Christum d. n. Amen. *Tandem sacerdos manus dextras utriusque componendo et stola tangendo subsequentia verba predicet: Et primo sponso, que verba sponsus dicat post presbiterum.* Ego N. recipio te R. in meam uxorem et spondeo te non deserere ad mortem. Sic me deus adiuvet et sancti eius. *Sponsa similiter dicat hec verba*: Ego R. recipio te N. in meum virum et spondeo te non deserere ad mortem sic me deus adiuvet et sancti eis. *Postea sa-*

cerdos concludendo dicat: Quos deus coniunxit homo non separet Matrimonium per vos contractum ego confirmo In nomine pa†tris et fi†lii et spiritus†sancti Amen. *Oremus.* Respice quesumus domine super hos famulos tuos ut propositum quod te inspirante receperunt, te gubernante custodiant per Chr. d. n. Am.

Ustęp powyższy poprzedza Rubrica de introductione mulieris post partum f. XCIv—XCIIIv Ordo benedictionis mulierum post partum in domo. f. XCIII. Następują zaś ustępy 1. De temporibus contrahendi matrimonia et copulandi f. XCLv – XCVIv.

2.Benedictio super sponsum et sponsam f. XCVI—XCIX. Podobnie jak w agendzie gnieźnieńskiej z r. 1512 ze zmianami zaznaczonemi w tekście pracy.

3. Introductio mulieris post copulam fol. XCIX.

XI.

Rytuał wielkopolski z rękopisu nr. 23 Biblioteki Seminaryum duchownego w Gnieźnie, pochodzącego z czasu około r. 1536.

Trzciński, Biblioteka Seminaryum duchownego w Gnieźnie I. Katalog rękopisów aż do roku 1725, Poznań 1909 str. 16 [1].

De matrimonio contra [hendo].

pytham czyebye boza mocza, panny mariey mocza, wsythkych swyathych mocza yako tobye dzyeya? [2].

N. pytham czyebye boza mocza, panny mariey mocza, wsythkych swyathych mocza yeslys thu dlathego przyszedł na to myeszcze swyethe, yseby przyial stadlo swyethe malzenskye?

pytham czyebye yeslysz thy nye slubyl zadney ynszey, yeno N. wedle syebye stoyaczey nyeslubyl thakyesz thes?

pytham czyebye bosa... yesly thobye N. wedle czyebye stoyacza myla?

Tunc dentur eis anuli vel serta: Accipe anullum vel sertum in fidei signaculum, ut sponsus vel sponsa vocceris per cristum dominum nostrum.

N. wydzysz N. wedle szybye stoyacza, yeslyby pan bog przepuszczyl na nye nyktora nyemocz, yako slepothe, chromote albo ktorakolwyek nyemocz, slubuyesz a chowacz do smyerczy? slubuye.

[1] Autor tego katalogu stwierdził wielkopolskie pochodzenie owej Agendy wskazując, że jest ona w głównej części skróceniem Agendy poznańskiej z r. 1533. Czy nie jest ona jednak wcześniejszą dawną agendą poznańską nie chcemy rozstrzygać.

[2] Jest to pytanie o imiona nowożeńców. cf. Agenda krak. z r. 1514 f. 1.

Tandem sacerdos manus dextras utriusque componendo et stola subsequi dicendo sic:

ya N. byerze sybye N. za moye wlaszna zone, ktorey slubuye do smyerczy moyey nye opusczycz, thako my bog pomos y wszyszcy swyeczy. Amen. Quos deus coniunxit, homo non separet, matrimonium per vos contractum ego confirmo. In nomine patris... Oremus. Respice quesumus domine super hos famulos tuos, ut propositum, quod te inspirante receperunt, te gubernante custodiant per cristum dominum.

XII.

Agenda gnieźnieńska z r. 1549.

Agenda sive Obsequiale secundum Rubricam Ecclesiae Metropolitane Gnesnensis.

Cracoviae impressum per Hieronymum Scharffenbergum Civem ac Bibliopolam ibidem Anno Domini MDXLIX.

Ułożona i wydana z polecenia arcyb. Mikołaja Dzierżgowskiego.

Ordo benedictionis mulieris post partum in domo f. XXIIIv.

De temporibus contrahendi matrimonia et copulandi f. XXIIII.

Introductio mulieris post copulam f. XXV.

Modus copulandi virum et mulierem f. LXv—LXII.

Volentes contrahere matrimonium prius confiteantur peccata sua ut non ponant obiam (sic) gratie sacramentali et tandem ieiuni divinissimum sacramentum carnis et sanguinis dei nostri Iesu Christi suscipiant et post copulam tribus diebus munde et integre vivant. *Sacerdos itaque primo statuat* masculum ad dexteram et femellam ad sinistram. *Secundo* ipsorum querat nomîna. *Tercio* interroget: an copulandi causa advenerunt. *Quarto* virum interrogat: an aliquod legitimum coniugii sciat impedimentum: ut est consanguinitas aut affinitas aut consimile et ut si quod scit coram cunctis astantibus sub bona consciencia et anime sue salute manifestet nec obticeat. *Hoc quartum* ultra a femella interrogetur. *Hoc quidem impedimento* sic ut prefertur habito penitus nullo et si ter ut moris est proclamatio facta sit tunc dentur eis anuli vel serta sponsi sponse et e contra dicendum ad utrumque: Accipe anulum vel sertum fidei signaculum ut sponsus vocęris et sponse note intueris per Christum dominum nostrum Amen. *Tunc sacerdos* ipsorum manus componendo viro in primis subsequentia predicat verba tali forma ut sequitur prima sponsa qae verba sponsus dicat post presbiterum *Ego N.* recipio te H. in meam uxorem et spondeo te

non deserere ad mortem sic me deus adiuvet et sancti eius. *Femina similiter* dicat *Ego H.* recipio te N. in meum virum et spondeo te ad mortem non deserere sic me deus adiuvet et omnes sancti eius. *Postea sacerdos dicat*: Quos deus coniunxit homo non separat, Et ego vos coniungo in nomine pa†tris et fi†lii et spiritus†sancti Amen. Postea si placet dicat: Matrimonium per vos contractum ego confirmo. In nomine patris et filii et spiritus sancti Amen. *Oratio.* Respice quesumus domine super famulum tuum et famulam ut propositum quod te inspirante receperunt te gubernante custodiant (per) Christum do. nostrum Amen.

Hic considerandum est quod ante matrimonium debent in ecclesiis banna publice per presbiteros proponi, ut intra competentem terminum qui scit impedimentum, proponat et si apparuerit aliqua coniectura contra copulam futuram, interdicatur expresse copula alias sacerdos qui id facere contemserit vel regularis, qui interesse presumserat per triennium suspendatur ab officio aut arbitraria pecuniaria pena per iudicem puniatur[1].

Benedictio super sponsum et sponsam f. LXII—LXIIII. Dosłownie jak w rytuale Agendy z r. 1512.

Introductio mulierum post partum cum solemnitate f. LXIIII.

f. CXLv—CXLI Benedictio thalami. Dosłownie jak w Agendzie krakowskiej b. Konarskiego do słów longitudine dierum poczem: Per Chr. d. n. Postea aspergatur aqua benedicens: In nomine Dei omnipotentis pa†tris et fi†lii et spiritus s. Amen.

f. CXLII. *Ordo benedictionis seu intronisationis sponsi et sponse secundum quorundam consuetudinem. Sponsus et sponsa stent ante fores ecclesie et presbiter dicat* ℣. Adiutorium nostrum in nomine domini etc. Qui fecit celum et terram. *Sacerdos dicat psalmum.* Beati omnes qui timent dominum, qui ambulant in viis eius. Labores manum tuarum qui manducabis beatus es et bene tibi erit. Uxor tua sicut vitis abundans in lateribus domus tue. Filii tui sicut novelle olivarum in circuitu mense tue. Ecce sic benedicetur homo qui timet dominum. Benedicat te dominus ex syon et videas bona Hierusalem omnibus diebus vite tue Et videas filios filiorum tuorum pacem super Israel. Gloria patri et filio et spiritui sancto Sicut erat in principio et nunc et semper et in secula seculorum Amen. Salvos fac fideles tuos deus sperantes in te Kyrieleison Christeleison Kyrieleison. Pater noster et ne nos inducas in tentationem. Sed libera nos a malo Am. ℣. Mitte eis domine auxilium de sancto Re. Et de Syon tuere eos ℣. Domine

[1] W druku: iudicem premia.

exaudi orationem meam R. Et clamor meus ad te veniat. *Oremus.* Omnipotens sempiterne Deus respice clemens super hanc conventionem fidelium tuorum ut tua gratia eos gubernante in tua voluntate permaneant et in amore tuo senescant atque post huius vite terminum eos cetibus sanctorum tuorum adunari largire. Per dom. nost. Iesum Chr. filium tuum qui tecum vivit ac regnat in unitate spiritus sancti deus. Per omnia secula seculorum. Amen.

XIII.

Agenda płocka z r. 1554.

Agenda Ecclesiae Cathedralis Plocensis cum dubiorum et casuum resolutionibus Cura Reverendissimi in Chr. Patris D. Andree Episcopi Plocensis impressa. MDLIIII.

f. 25v—40v. *De matrimonio* contrahendo.
f. 25v—26r. O spowiedzi przedślubnej.
f. 26v—27r. *Proloquium in publico circa copulam faciendum.*
f. 27. *De dignitate matrimonii.*
f. 27v. *Modus et forma copulandi.*

Inprimis sacerdos praemittat in ecclesia banna per aedictum publicum seu proclamam tribus vicibus diebus festis denunctiando publice matrimonium contrahendum hiis vel similibus verbis.

Notifico vobis seu nunctio quod I. et A. matrimonium contrahere contendunt. Si itaque aliquis inter eos sciverit aliquod impedimentum Canonicum legittimum ut est consanguineitatis, affinitatis, cognationis spiritualis vel adoptionis legalis vel contractus prioris aut aliquod aliud ut sub conscientia tale impedimentum publicet et non subticeat.

Si vero contrahentes habuerint literas indulti et licentiam copulandi ab episcopo vel officiali bannis semel una die loco trium praemissis, tunc potest praesbiter simul tales desponsare et matrimonialiter copulare repetendo banna reversaliter tribus vicibus continuis. Advertat quoque praesbiter ne temporibus a iure prohibitis sine literis indulti copulare audeat prout infra circa notabilia de matrimoniis reparies folio 30 ubi designatum est tempus libere contrahendi a dominica septuagesimae ad diem cinerum sine indulto ordinarii vigore bullae Leonis papae ut infra fo. 30.

Modus et forma sponsalium.

Statuat sacerdos masculum ad partem dextram et foemellam ad sinistram et dicat primo ad masculum.

Interrogo te frater iuxta ritum sanctae matris Ecclesiae: quis vocaris ex nomine. *Respondet* I. *Deinde dicat ad foemellam.* Inter-

rogo te iuxta ritum sanctae matris Ecclesiae quae vocaris ex nomine? *Respondeat* A. *vel* B. *Tandem dicat ad masculum*: Interrogo te si non vovisti alicui alteri fidem quam A. penes te stanti? *Respondeat* non vovi. *Similiter querat a foemina*: A. quero a te si non vovisti fidem tuam alteri quam I. penes te stanti? *Respondeat:* non vovi.

Tandem dicat ad virum I. placet tibi A. quam penes te vides? *Respondeat* Placet. *Similiter querat foemellam* A. placet tibi I. quem penes te vtdes? *Respondeat.* Placet. *Tunc dicat sponsalia verba ad masculum quae sequuntur*: I. vis et promittis accipere in uxorem tuam A. penes te stantem? *Respondeat:* Volo et promitto *Eadem verba dicat ad foeminam:* A. vis et promittis accipere in virum tuum I. penes te stantem? *Respondeat.* Volo et promitto.

Hactenus sunt verba sponsalia de futuro, quae si copula carnalis subsequeretur esset verum matrimonium. Postea praesbiter recipiat ab eis arras et benedicat eas dicens:

Oremus.

Domine Deus omnipotens qui Isaac cum Rebeca per interventionem arrarum famulum tuum destinare iussisti ut oblatione munerum numerositas cresceret filiorum etc.

Alia benedictio ad idem.

Benedicito domine has arras, quas hodie tradit famulus tuus in manu ancillae tuae etc.

Tandem ponat arras sponsi sponsae in manum et caput et e converso arras sponsae in manus sponsi dicentes (sic) ad sponsum: Accipe anulum et sertum fidei signaculum ut sponsus voceris per Christum d. n. *Et similiter dicat ad sponsam* mutando verba illa ut sponsa voceris per Christum d. n.

Modus contrahendi Matrimonium.

Matrimonium postulantibus sacerdos hiis verbis conferat praemissis verbis quae fuerunt notata circa contractum sponsalium videlicet: Quero te frater quis vocaris etc. Quae si iam praecesserunt saltem haec possunt repeti aliis omissis.

Tandem dicat ad masculum: I. vides pene te A. sanam in omnibus membris corporis, si Deus omnipotens aliquem defectum vel egritudinem permiserit super eam, promittis et spondes eam servare usque ad mortem? *Respondeat.* Promitto et spondeo. *Eadem verba dicat ad foemellam*: A vides penes te I. sanum in omnibus membris corporis, si Deus omnipotens aliquem defectum vel

egritudinem permiserit super eum promittis et spondes illum servare usque ad mortem. *Respondeat:* Promitto et spondeo. *Tunc sacerdos manus dextras utriusque componat et stola connectat, dicatque verba sequentia ad masculum quae sunt verba de praesenti et per ea contrahitur matrimonium:*

Ego I. recipio te A. in meam uxorem et voveo te servare usque ad mortem, sic me Deus adiuvet. *Idem dicat ad foemellam*: Ego A. recipio te I. in virum meum et voveo te servare usque ad mortem, sic me deus adiuvet. *Demum dicat sacerdos.* Quos Deus coniunxit homo non separet. Crescite in Domino et multiplicamini et replete terram ut mereamini vitam aeternam. Et ego vos coniungo: matrimoniumque inter vos contractum confirmo et solenniso. In nomine patris † et fi † lii et spiritus † sancti Amen. *Oremus.*

Respice quesumus domine super hos famulos tuos ut propositum, quod te inspirante receperunt, te quoque gubernante custodiant et ad vitam mereantur pervenire aeternam per Christum Dom. no. Amen.

Conclusio si placet addatur.

Et benedictio omnipotentis Dei patris † et filii † et spiritus † sancti descendat super vos et maneąt semper. Amen.

Finaliter hortentur, ut flexis genibus dicant orationem dominicam, Salutationem Angelicam et symbolum et domino Deo se comitant.

Rubrica de Benedictione sponsi et sponsae.

We wstępie zakaz blogosławienia powtórnego małżeństwa z wyjątkiem, gdyby powtórne małżeństwo było tylko po stronie mężczyzny.

Benedictio sponsi et sponsae f. 29v—30.

Dosłownie jak w Agendzie Gnieźnieńskiej z r. 1512.

Benedictio thalami si postulant f. 30v.

Deinde thalamus turificetur et aqua benedicta aspergatur.

Notabilia de sponsalibus et Matrimoniis necessaria f. 30v—49v. Zestawienie wszystkich przepisów prawa małżeńskiego kanonicznego.

Introductio sponsae post nuptias f. 49v—51v.

Introductio mulierum post partum f. 51—53v.

Introductio mulieris post qualemcumque mortem pueri f. 53.

Introductio mulieris mortuae post partum f. 54v.

Ordo ad visitandum mulierem post partum f. 54—55v.

XIV.

Rytuał w Pontificale katedry lwowskiej (wiek XII).

Rękopis pergaminowy w bibliotece kapituły gnieźnieńskiej nr. 152.

f. 164v—169v.

Ordo nuptiarum. Cum venerit sponsus et sponsa ante ecclesiam et interroget sacerdos ne sit inter eos consanguinitas. et interroget mundualdum femine: Vis hanc N. dare huic viro in uxorem? ℟. Volo. *Iterum sacerdos interroget sponsum*: Vis hanc mulierem legitime tibi copulari, et secundum legem honorem facere et ei fidem servare? ℟. Volo. *Iterum sacerdos interroget mulierem*: Vis hunc virum in maritali coniugio tibi sociare, et ei obediens esse vivente eo, et in quantum potes et intelligis eum diligere et timere? ℟. Volo. *Tunc sacerdos submoveat patrem sponse si de dodalio convenerunt. Benedictio anuli. oratio.* Benedic domine anulum hunc, quem nos in tuo nomine benedicimus ut qui eum portaverit in tua pace consistat et in tua voluntate permaneat et in amore tuo vivat et senescat et multiplicetur in longitudine dierum. per. *alia oratio.* Creator et conservator humani generis dator gratiae spiritualis largitor eterne salutis tu domine emitte benedictionem tuam super hunc anulum, ut virtute celesti defensi illis qui portaverint proficiat ad salutem. per. *Tunc aspergat sacerdos anulum et tradat eum in manu dextra sponsi, et sponsus accipiens manum levem sponse mittat anulum in pollice sponse dicens*: In nomine patris. *postea in indice et dicat*: Et filii. *postea in medium et dicat*: Et spiritus sancti amen. *Item dicat sponsus*: *de isto anulo te sponso et de hoc argento te honoro et doto. Sequitur*: Manda deus virtuti tue, confirma deus hoc quod operatus es in nobis. A templo tuo in Jerusalem tibi offerent reges munera. Increpa feras arundinis congregatio taurorum in vaccis populorum ut excludant eos qui probati sunt argento. Gloria. *ps.* Beati omnes qui timent dominum. *totum cum* Gloria patri. Kyrie eleison. Christe eleison. Kyrie eleison. Pater noster. Et ne nos. ℣. Salvum fac servum et ancillam tuam, deus meus, mitte eis domine auxillium de sancto Et de syon. Esto eis domine turris fortitudinis. A facie inimici. Nichil proficiat inimicus in eis. Et filius. Domine exaudi. Et clamor. *oratio.* Deus abraham, deus ysaac et deus iacob, ipse coniungat vos impleatque benedictionem suam in vobis, per Christum. *alia oratio.* Benedicat vos dominus et custodiat Jesus Christus ostendatque faciem suam vobis et misereatur vestri, convertat

dominus vultum suum ad vos et det vobis pacem impleatque vos Christus omni benedictione spirituali in remissionem peccatorum ut habeatis vitam eternam, amen. *alio oratio* Deus abraham, deus ysaac, deus iacob benedic adolescentes istos et semina semen vite eterne in mentibus eorum, ut quidquid pro utilitate didicerint hoc facere cupiant. per Jesum Christum dominum nostrum recuperatorem hominum filium tuum unigenitum. Qui tecum. *alia oratio.* Respice domine de celo super hanc conventionem per angelum tuum raphaelem pacificum ut sint sani atque digni et pacifici tua benedictione perfunde. per Christum dominum nostrum. amen. *alia oratio.* Benedic clementissime pater hanc conventionem famuli tui et famule tue et presta ut abstersis ab eis omnium peccatorum maculis, amor in eorum corde concrescat, quod tibi in divino iudicio placeant, per. *alia oratio.* Benedicat vos deus pater et filius et spiritus sanctus, qui trinus est in numero et unus est in nomine. Amen.

Missa super adolescentes. Benedicta sit sancta trinitas. *oratio.* Exaudi nos omnipotens et misericors deus, ut quod nostro ministratur officio, tua benedictione impleatur, per dominum nostrum. *lectio epistole beati pauli apostoli ad Romanos.* Fratres. Nescitis quoniam corpora vestra menbra sunt Christi? Tollens ergo menbra Christi faciam menbra meretricis? Absit. An nescitis quoniam qui adheret meretrici unum corpus efficitur? Erunt inquit duo in carne una. Qui autem adheret domino, unus spiritus est Fugite fornicationem. Omne peccatum quodcumque fecerit homo, extra corpus est. Qui autem fornicatur, in corpus suum peccat. An nescitis quoniam menbra vestra templum sunt spiritus sancti, qui in vobis est, quem habetis a deo et estis vestri? Empti enim estis precio magno glorificate et portate deum in corpore vestro.

℟. Benedictus es domine. Alleluya. ℣. Verbo domini celi. *secundum Marcum.* In illo tempore, Exurgens Jesus venit in fines iudee ultra iordanem et conveniunt iterum turbe ad eum, et sicut consueverat ita docebat eos. Et accedentes pharisei temptabant eum dicentes: Si licet homini dimittere uxorem suam quacumque ex causa. At ille dixit eis. Quid vobis precepit moyses? Qui dixerunt. Moyses permisit libellum scribere et dimittere. Quibus respondens Jesus ait: Ad duriciam cordis vestri scripsit vobis praeceptum istud. Non legistis quia ab initio creavit deus masculum et feminam? propter hoc relinquet homo patrem et matrem suam, et adherebit uxori sue, et erunt duo in carne una. Itaque iam non sunt duo sed una caro. Quod ergo deus coniuxit homo non separet.

Off. Benedictus sit deus pater. *Secreta.* Suscipe quesumus domine pro sacra conubii lege munus oblatum et cuius largitor es operis, esto dispositor, per. *prephatio.* Qui cum unigenito. *require retro in aliis prefationibus. Antequam sacerdos dicat*: Pax domini. *dicat hanc orationem.* Propitiare domine supplicationibus nostris et institutis tuis quibus propagationem humani generis ordinasti benignus assiste, quod te auctore iungitur te auxiliante servetur, per dominum nostrum Jesum Christum filium tuum. Qui tecum vivit et regnat in unitate spiritus sancti deus, *hic elevet vocem in modum praephatii* per omnia saecula saeculorum. Amen. Dominus vobiscum. Et cum spiritu tuo. Sursum corda. Habemus ad dominum. Gratias agamus domino deo nostro. Dignum et iu. Vere dignum et instum est equum et salutare. Nos tibi semper et ubique gratias agere. Domine sancte pater omnipotens eterne deus, qui potestate virtutis tue de nichilo cuncta fecisti, qui dispositus universitatis exordiis homini ad ymaginem dei facto inseparabile mulieris adiutorium condidisti, ut femíneo corpori de virili carne dares principium, docens quod ex uno placuisset institui nunquam licere disiungi: Deus qui tam excellenti misterio coniugalem copulam consecrasti, ut Christi et ecclesie sacramentum praesignares, in federe nuptiarum; Deus per quem mulier iungitur viro et societas principaliter ordinata ea benedictione donatur, que sola nec per originalis peccati penam, nec per diluvii est ablata sententiam; Respice super hanc famulam tuam, que maritali iugenda consortio tua se expetit protectione muniri. Sit in ea iugum dilectionis et pacis, fidelis et casta nubat in Christo, imitatrixque sanctarum permaneat feminarum. Sit amabilis ut rachel viro, sapiens ut rebecca, longeva et fidelis ut sarra. Nichil in ea ex actibus suis ille auctor praevaricationis usurpet. Nexa fidei mandatis permaneat uni thoro iuncta, contactus illicitos fugiat, muniat infirmitatem suam robore discipline. Sit verecundia gravis, pudore venerabilis, doctrinis celestibus erudita. Sit fecunda in sobole, sit probata et innocens, et ad beatorum requiem atque ad celestia regna perveniat. Et videant ambo filios filiorum suorum usque in terciam et quartam progeniem et ad optatam perveniant senectutem. *communio.* Benedicimus deum celi. *postcommunio.* Quesumus omnipotens deus, instituta providentie tue pio amore comitare, ut quos legitima societate coniungis longeva pace custodias. per. *benedictio panis et vini.* Benedic domine hunc panem et hunc potum qui benedixisti sex ydrias lapideas in chana galilee et fecisti vinum de aqua, sic benedicere et sanctificare digneris hunc panem et hunc potum, ut sint sani et salubres atque immaculati, omnes qui ex eo gustaverint. per. *benedictio thalami*

in primis dicatur, psalmus Deus misereatur. *totum cum* Gloria patri. Pater noster. ℣. Salvos fac servos et ancillas tuas Deus meus sperantes. *oratio.* Benedic domine thalamum hunc et omnes habitantes in eo, ut in tua pace consistant et in tua voluntate permaneant et in amore tuo vivant, et multiplicentur in longitudinem dierum. per dominum nostrum.

Wykaz źródeł rękopiśmiennych.

Celem rozszerzenia podstaw źródłowych pracy niniejszej przedsięwziąłem pewne poszukiwania w materyale rękopiśmiennym, tak w kierunku źródeł świeckich, jak i kościelnych. O zbadaniu i przeszukiwaniu całego olbrzymiego materyału, jakiby mógł wchodzić w rachubę, w ogóle nie można było myśleć, ograniczyłem się więc tylko do źródeł najważniejszych, a więc do zapisek sądowych sądów grodzkich i ziemskich, tudzież do ksiąg rytuałowych naszych najstarszych biskupstw i niektórych, ksiąg sądów kościelnych, nieuwzględnionych w wydawnictwach prof. Ulanowskiego. Z zapisek świeckich starałem się przedewszystkiem wyczerpać cały materyał niedrukowany z wieku XIV, mieszczący się w Archiwum głównem w Warszawie, a nadto robiłem wyrywkowe poszukiwania w tamtejszym materyale z w. XV, na ogół jednak doznałem zawodu, gdyż księgi jakie zbadałem, nie dostarczyły mi żadnych nowych szczegółów, a tylko co najwyżej stwierdziły wnioski z wydanego już materyału wysnute. Natomiast źródła kościelne przyniosły plon znaczny, w tekście pracy bliżej omówiony i podkreślony.

1. Materyał świecki. Zapiski sądowe[1]:

Krakowskie: OD. I. P. I. nr. 5. r. 1393—1408 (Księga powołana w tekście: Kr. I.)
OD. I. P. I. nr. 8. r. 1394—1396 (Kr. II.)
OD. I. P. I. nr. 9 1391—1399.
A. 348. 1406—1407.
A. 352. 1403—1405 (Kr. V.)

Sieradzkie ziemskie: T. 1 i 2. 1386—1402 (Sz. I.)
T. 5. 1413—1417.
T. 6. 1416—1426 (Sz. VI.)
T. 7. 1417—1424 (Sz. VII.)

[1] Zestawiając tu przejrzane księgi, podajemy w nawiasach skrócenia, wedle których cytujemy je powyżej w przypiskach naszej pracy.

Sieradzkie grodzkie: T. 1 i 2. 1405—1413
T. 3. 1414—1419
Łęczyckie ziemskie: T. 4. 1390—1408 (Ł. IV.)
T. 5. 1408—1415
Piotrkowskie ziemskie: T. 1. 1398—1407
T. 2. 1410—1414
T. 3. 1414—1417 (Pz. III.)
Piotrkowskie grodzkie: T. 1. 1398—1406 (Pg. I.)
T. 2. 1407—1415 (Pg. II.)
Brzesko-kujawskie ziemskie: T. 1. 1398—1408
T. 2. 1399—1407 (Bk. II.)
T. 3. 1409—1417 (Bk. III.)
Konińskie ziemskie: T. 1. 1394—1416 (Kon. I.)
Przedeckie ziemskie: T. 1. 1408—1414
T. 2. 1414—1429 (Przed. II.)
Kruszwicka ziemska: T. 1. 1434 1491 (Krusz. I.)

II. Materyał kościelny.

Gniezno. Biblioteka kapitulna: Missale Nr. 143. 146. 148 i 169. Pontificale Nr. 152.

Archiwum konsystorskie: Prolataria sententiarum T. I. r. 1438 do 1458 i Depositiones testium T. I. r. 1460 częściowo.

Kraków. Biblioteka kapitulna: Pontificale Tomasza Strzempińskiego Rkp. Nr. 30 i biblioteka jagiellońska Pontificale z w. XII Nr. 2057 i z w. XV. Nr. 1558.

Poznań. Archiwum konsystorskie: Acta sententiarum T. 1. lata 1458—1460 i 1471.

Depositiones testium wśród aktów konsystorskich nr. inwentarza 72, lata 1491—1497.

Włocławek. Acta consistorialia T. I. Rkp. Nr. 105 lata 1422—1424 i Rkp. Nr. 111, r. 1521. Regestrum sive acta acticata in causa matrimoniali inter nobilem et generosum dom. Melchiorem de Glabicz prefectum et advocatum castri Maremburgensis actorem ex una contra nobilem ac generosam dom. Annam filiam olim Magnifici domini Nicolai Spoth de Crayow dum in humanis egit palatini Pomoranie, nunc vero uxoris nobilis et generosi dni Michaelis de Myedzilasz de et super sponsalibus ac contractum sponsaliorum inter ipsos ut asseritur celebratorum.

Natomiast w dziale rękopisów biblioteki kapitulnej włocławskiej pomimo przejrzenia około 100 numerów, nie znalazłem dla

mej pracy żadnego materyału. Zaznaczam jednak, że nie miałem w ręku Nr. 14. 16 i 19, których nie było na miejscu, nie widziałem też inwentarza, gdyż w czasie mego pobytu we Włocławku, ks. kierownik zbiorów rękopiśmiennych z powodu urlopu wakacyjnego był nieobecny.

Płock. Muzeum dyecezyalne. Rękopisy:
Nr. 25. Rituale vetus I.
Nr. 26. Rituale vetus II.
Nr. 29. Pontificale (Agenda) z w. XIII.

W tych moich poszukiwaniach rękopiśmiennych spotykałem wszędzie jak najpełniejsze poparcie i ułatwienie ze strony władz i zarządów powyższych archiwów i bibliotek, tudzież ochotną pomoc ze strony osób życzliwych w udogodnieniu pracy wśród miejscowych stosunków, co z prawdziwą i gorącą wdzięcznością podnoszę.

Uzupełnienia i sprostowania.

Str. 9 w. 14 z d. zam. „Wiatyczów“ czytaj „Wętyczów“.
Str. 20 w uw. w. 18 z d. zam. „Jakóbowi“ czytaj „Ibrabimowi«.
Str. 55 uw. 1 w. 5 od g. po wyrazie »matryarchatu“ należy dodać: Także Carnoy, Les Indo Européens. Prehistoire des langues, des moeurs et des croyances de l'Europe, Bruxelles et Paris 1921 str. 139 i nast. wyraża zapatrywanie, że u ludów aryjskich istniała ścisła patryarchalna organizacya, a małżeństwa były w zasadzie monogamiczne.
Str. 58 uw. 3 w. 6 od d. zam. „str. 539 i 620“ ma być »str. 559 i 621«.
Str. 63 w. 11 od g. w odsyłaczu do uwag zam. 4 winno być 3.
Str. 65 uw. 3 w. 1 od d. zam. »vinculem« czytaj »vinculum«.
Str. 68 uw. 6 i str. 69 uw. 3 zam. »Łazicki« czytaj »Łasicki«.
Str. 74 w. 14 od g. zam. »z drugiej połowy“ ma być »od końca«.
Str. 80 w uw. w. 4 z d. zam. »popstawie« czytaj »podstawie«.
Str. 85 uw. 3 w. 2 od g. po kropce należy wstawić zdanie: Także Juynboll Handbuch des islamischen Gesetzes nach der Lehre der schafitischen Schule, Leiden-Leipzig 1910 str. 215, zaznacza, że cena mahr była prawidłowo przeznaczoną dla żony.
Str. 93 w. 17 od g. zam. »Początki« czytaj »Początków«.
Str. 97 w. 15 i 16 od g. zam. »praktykywało« czytaj »praktykowało«.

Str. 117 w. 19 od g. zam. »naḥah« ma być »naḥlah« po staroarabsku »náchlatun«.

Str. 118 na końcu uw. 1 należy dodać: Natomiast w świecie islamu w ogóle zgoda kobiety była uwzględnianą, a tylko ojciec lub dziad mógł ją wydać bez jej woli, lecz formalnie miał się ją pytać o zgodę, zob. Juynboll, l. c. str. 210.

Str. 119 uw. 3 w. 2 od d. po wyrazie »zob.« należy wstawić słowa »Dr. Gahs, w Anthropos T XVI/XVII str. 546 w recenzyi z pracy«.

Str. 125 uw. 1 w. 3 od g. po »str. 155«, należy dodać »uw. 3«.

Str. 131 odsyłacz do uw. 1 winien się znajdować przy wyrazie »małżeństwo«, w. 16 od góry.

Str. 150 w. 6 od g. zam. »nie się« czytaj »nie da się«.

Str. 171 uw. 1 w. 6 od g. należy po kropce wstawić zdanie: Wpłynęły jednak na powstanie tego zwyczaju zapewne dawne zwyczaje greckie, zob. Rossbach, Untersuchungen l. c. str. 227.

Str. 220 uw. 2 w. 1 z d. zam. »1913« czytaj »1923«.

Str. 225 w. 3 od g. zam. »wyjewodów« czytaj »wojewodów«.

Str. 229 na końcu uw. 3 należy dodać zdanie: Van Gennep, Les rites de passage, Paris 1909 str. 185, wymienia postrzyżyny pomiędzy »rites de séparation«.

Str. 260 w uw. w. 5 od d. zam. »zwydzaj« czytaj »zwyczaj«.

Str. 269 w. 3 od g. zam. »się więc« czytaj »więc«.

Str. 313 uw. 2 ma brzmieć: Davy, La foi jurée, etude sociologique du problème du contrat, la formation du lien contractuel, Paris 1922 str. 88—114, przypisuje małżeństwu wielką rolę przy tworzeniu się prawa umownego u ludów pierwotnych, poczytując tę instytucyę jako »contrat d'alliance« pomiędzy grupami egzogamicznemi. O związku pomiędzy egzogamią a ustrojem klanowym i totemizmem zob. Malinowski, Wierzenia pierwotne i formy ustroju pierwotnego, Kraków 1915 str. 282 i 329, nadto z literatury najnowszej Moret et Davy, Des clans aux empires, Paris 1923. L'evolution de l'humanité VI. str. 26—33, gdzie również str. 415 i 416 literatura, dotycząca tego przedmiotu, jest zestawioną. Podejmowanie tych zagadnień ze względu na Polaków, zwłaszcza, że nasz materyał źródłowy jest w tym kierunku bardzo nieuchwytny, przechodzi zakres naszej pracy. Z ostatniego wydania dzieła Westermarcka, The history of human marriage, London 1921 nie mogliśmy już skorzystać.

Str. 326 w. 11 od g. zam. »zmówin« czytaj »zdawin«.

Str. 327 w. 23 od g. należy przy wyrazie »narzeczonej« zaznaczyć uw. 4, i u dołu tej stronnicy zamieścić jako uw. 4 co następuje: Tłómaczymy w ten sposób ów zwyczaj ofiarowywania wianka pannie młodej przez narzeczonego, aby go uzgodnić z naszemi źródłami średniowiecznemi, które tak silnie podkreślają oddawanie wianka przez narzeczoną. Ta bowiem tylko ceremonia, jak również i ceremonia zamiany wianków, może mieć pewne znaczenie prawne, co jako danie względnie wymianę zakładu określiliśmy. Być jednak może, że na dalsze przekształcenie się ceremoniału wianków u nas oddziaływały także pewne wpływy zachodnie, polegające na reminiscencyach świata klasycznego o zdobieniu głowy panny młodej do ślubu w pewnego rodzaju koronę, zob. v. Salis, Die Brautkrone, Rheinisches Museum für Philologie T. 73. 1920 str. 199—215. Owo strojenie panny młodej w korony z błyskotek, pojawiające się także u naszego ludu, było zwyczajem w Niemczech przyjętym, o czem wspomnieliśmy wyżej str. 160, i co niemieckie prace ludoznawcze zaznaczają (zob. Sartori, Sitte und Brauch, Leipzig 1910 str. 78 n.). zwracając także uwagę na możliwość łączności tych zwyczajów ze zwyczajami świata starożytnego, Brassloff, Antike Motive in Volksbrauch und Sage. Zeitschr. f. österr. Volkskunde 1914 XX Jahrg. str. 87. Natomiast ze zwyczajami tymi nie będzie miało bezpośredniego związku wieńczenie obojga młodych, zob. Gubernatis, Storia comparata degli usi nuziali in Italia e presso gli altri popoli Indo-Europei I. Milano 1869 str. 141—143. co przeszło do ceremoniału ślubnego kościoła wschodniego, chociaż może wszystkie te zwyczaje posiadają swe wspólne źródło w klasycznej starożytności. Nasz ceremoniał był zaś zapewne wynikiem krzyżowania się naszych rodzimych pierwotnych zwyczajów z napływowymi, i dla tego nie przedstawia się dość wyraziście.

Str. 334 uw. 1 należy na końcu dodać: Zresztą ceremoniał małżeński u różnych ludów różne wykazuje analogie, nietylko z adopcyą, zob. van Gennep, Les rites de passage l. c. str. 201 i 202 w ustępie: Ressemblances entre les cérémonies du mariage et celles de l'adoption, d'intronisation, de initiation; nie można jednak stąd żadną miarą wnosić o tożsamości znaczenia prawnego wszystkich tych instytucyi, przy których owe analogie zachodzą. Prawdopodobnie zakres obrzędów pierwotnego sakralnego ceremoniału nie był zbyt bo-

gaty i dla tego stosowano te same obrzędy przy różnych, tworzących się stopniowo instytucyach, posiadających wprawdzie niektóre rysy wspólne, ale odmienne lub odrębne znaczenie prawne.

Str. 354 w. 1 z d. w uw. zam. »643« czytaj »645«.
Str. 399 w. 4 z g. zam. »alieni« czytaj »alicui«.
Str. 415 w. 10 z d. zam. »Strzępiński« czytaj »Strzempiński«.
Str. 432 w. 15 z g. zam. »kościołom« czytaj »kościołem«.

Wykaz ważniejszych przedmiotów.

Adopcya 145. 178. 194 i n. 199 uw. 2. 223. 225. 231. 238. 297. 333 i n. 339. 467.
Affidatio 354 uw. 3.
Agenda gdańska 377. 385 uw. 4. 419. 442; gnieźnieńska z r. 1512 385 uw. 4. 386 uw. 1. 423. 444; z r. 1549, 424. 454; krakowska z r. 1514, 386 uw. 1. 418. 447; Jana Konarskiego 417. 450; płocka z r. 1554, 357. 385 uw. 4. 386. uw. 1. 411. 456; poznańska 168 uw. 2. 386 uw. 1. 425 452; wielkopolska 426. 452; wrocławska Paulsdorffa 385. uw. 4. 413. 445 uw. 1.
Agendy kościoła reformowanego 378.
Al Bekri zob. Ibrahim ibn Jakób.
Amazonki 19.
Architriclinus, architriclinari 281 uw. 3. 283. 293. 300.

Balteus 380.
Benedictio arrharum 415 i n.
Benedykcya łoża małżeńskiego 374. 380.
Bezład płciowy 9—11. 33. 266.
Błogosławieństwo kapłańskie 113. 290. 345 i n. 359 uw. 1, 373 i n. 376.
Boni homines 272 uw. 2. 275.
Brak 57. 58. 312.
Brat narzeczonej 52 i n. 225. 228 uw. 2. 233. 243. 297. 333.
Brautlauf 310.
Brzetysława I ks. czeskiego dekrety 12. 46. 346.
Brydboda 293.

Capitulare z r. 802, 345. 394.
Cena kupna symboliczna 186. 190. 192. 193. 215.
Chleb i wino przy ślubach 255. 373. 430.
Chmiel 253. 257. 310.
Coemptio 65. 83 uw. 5. 304. 338.
Coibche 83 uw. 5.
Collectio trium partium 291 uw. 389.
Condictamen 127.
Confarreatio 65. 255. 303 i n. 338. 340.
Convivae 269. 334 uw. 1.
Córek zabijanie 32. 116. 336.
Copula carnalis 141. 335. 339. 345.
Crinale, crinile, sertum 92. 164. 216. 379.
Czapka 167. 232. 236. 243 i n. 246 i n. 328. 339. 379.
Czapnik taniec 244. 310.
Czepiec 237. 242. 244.
Czółka 166. 237.

Dar symboliczny 107.
Darowizna odpłatna 83 i n. 171. 318. 335, zob. nadto kupno żony.
Dextrarum iunctio 152. 266.
Djewer 302 uw. 1.
Donatio ante nuptias in dotem redacta 104; propter nuptias 85. 97 i n. 109. 198.
Dos 61. 95. 98 i n.
Dotalitium 95. 98 i n. 106.
Drużba, drużka 209. 215. 238. 243. 253 265 i n. 271. 277. 279. 296.
Dryhtealdor, dryhtmann, dryhtwemend, dryhtzuma 293.
Dyevosnub 302 uw. 1.

Dziewosłęb 53. 253. 264 i n. 305. 325. 329. 333. 335. 355. 389 i n. 398 i n.
Dziewosłęby, dziewosłębiny (zaręczyny) 296.
Dzieża 233. 328.

Ἐγγύησις 124. 339.
Ἔδνον, ἕεδνον 82.
Endogamia, egzogamia 78. 313 i n. 320. 466.
Ἐπιδικασία 124 uw. 2. 339 uw. 1.

Filipa legata statuty z r. 1279, 351. 353. 356. 360. 374.
Forma kościelna zawarcia małżeństwa 111. 147. 159. 289. 344—401; sakralna zawarcia małżeństwa 120. 321 i n. 336; świecka 63 i n. 318—343.
Formalizm czynności prawnych 157. 219. 249. 303.
Formuły kościelne przy zawarciu małżeństwa 289. 382 i n. 392—401; sakralne i świeckie 220. 230. 303—309. 400.
Forwistaman 293.
Formy małżeństwa w Indyach 65 uw. 1. 67. 79. 155. 207 uw. 2. 235 uw. 2. 262 uw. 3. 285. 299. 304.
Fürsprecher, Fürsprechertrauung 287 n. 283. 296 uw. 2.

Gaius, Gaia 304. 309.
Γάμος 57. 65 uw. 3. 124. 339.
Gerade 47. 91 uw. 2.
Gospodarz 308 i n.
Gwidona legata statuty z r. 1266, 39 uw. 2. 314 uw.

Hospes 308.

Ibrahim ibn Jakób opis podróży 80. 81. 84. 86. 117. 193.
Intercyza ślubna 135. 327. 342 uw.
Iść za mąż 70. 335.

Jabłko 171 uw. 1. 465.
Jabłonka 208. 210.
Jakóba legata statuty z r. 1248, 72. 88. 275. 354 i n. 360. 370 uw. 1.
Jakóba Świnki statuty z r. 1285, 13. 75 uw. 2 na str. 76. 360.
Jarosława W. ks. kijowskiego ustawy 16. 254. 347.
Jana II metropolity kijowskiego pouczenia 14. 317 uw. 2, 347.
Jawność aktu zawarcia małżeństwa 314. 322.
Jednolitość aktu zawarcia małżeństwa 124 uw. 1. 369.
Junoch, junocha 324.
Jurysdykcya kościelna w sprawach małżeńskich w Polsce 340 n.

Kamień biały 235.
Kanuta W. ustawy 111,
Kapelusz 244 uw. 6. 245. 247.
Kazimierza W. statuty 44. 49. 77 uw. 2. 96. 102.
Kazwini 21 uw. 2. 81 uw. 241.
Ketuba 85.
Kob, kobieta 30.
Kobiece prawo azylu 24. 27. 28.
Kobiece prawo dziedziczenia 44 n.
Kobiece rządy u Słowian 19. 20.
Kobiet poddanie 32. 336; równouprawnienie 24. 31; uprzywilejowanie 22. 23; zdolność prawna i zdolność do działań prawnych 23. 47. 334.
Kogut, kura 251. 252 uw. 1. 254. 307. 321.
Kolomana króla węgierskiego synod z r. 1100—1112, 180. 347.
Kołacz, korowaj 250—256. 278. 300. 305. 307. 321. 328. 340.
Konrada ks. mazowieckiego ustawy 91. 96. 115 uw. 2.
Korony 159 n, 197. 267 uw. 2. 466.
Koźmy kronika 10. 19. 32 uw. 1. 87 uw. 2. 103. 153. 162. 237.
Krieno 89.
Kult przodków 7. 122. 257. 299.
Kupno żony 78—122. 192. 297. 318 n. 336. 342 n.
Kuwada 32 uw. 3.

Laska 208. 212. 214.
Launegild 178. 187. 189.
Legitymacya dzieci sub pallio 241.
Leibgedinge 97. 100.
Litkup 205 n.

Ładо, Łada 122. 219. 309 n.

Macierzyńskie prawo 33—56.
Matryarchat 18—32.
Mahr 85. 465.
Małżeństwa nazwy u ludów aryjskich 65. 66.
Małżeństwa tajemne 346.
Małżeństwo (pochodzenie wyrazu) 58. 59. 314. 315.
Manus 338 n.
Marszałek 238. 265. 279. 297.
Matka narzeczonej 52. 138.
Meta. mitphium 106.
Metryki ślubów 417.
Mikołaja z Błonia traktat 132 uw. 2. 376. 395 uw. 2.
Mikołaja Trąby statuty 276 uw. 1. 352 n. 362.
Miód 206 uw. 1, 253. 321.
Mołenie korowajnoje 307.
Monogamia 11. 18.
Morgengabe, podarek poranny 83 uw. 5, 100. 117 uw. 1.
Mowca, orator 279. 287 uw. 3, 292. 294. 307. 316. 386.
Msza ślubna 373 n. nadto zob. Agendy i Rytuały.
Mundium 82 uw. 3, 83. 174 uw. 2, 177. 186. 187. 225. 245. 330. 339.
Mundoaldus 429.

Naḫlah, niḫlat, nuḫlat 117. 465.
Napitek 144. 202—208. 324. 340 n.
Narzec 324.
Niewiasta 79 uw. 2.
Nubere 7. 65 uw. 2, 240. 282.
νυμφεύω 7.

Obrzucanie ziarnem 143. 257. 321.
Oczepiny 143. 167. 209. 236—250. 253. 311. 328.
Oczyszczenie 259 n. 321.
Oddawacz 279.
Oddanie (traditio) 128—130. 298. 328. 331. 381—391.
Od terema do terema 310.
Ofiary 122. 226. 228 n. 240. 254 n. 257. 263. 307. 311 n. 320. 322.
Ogień 260. 262 uw. 3.
Ognisko 143. 201. 217. 229. 257. 260. 320. 322.
Opieka płci 22. 23. 286.
Ordo iudicii terrae 27.
Organizacya plemienna 319. 337; rodowa 17. 38. 319. 320.
Osadnictwo 35.
Osłonięcie 143. 167. 236—259. 297. 320. 321. 328 373.
Ottona biskupa bamberskiego misya pomorska 14. 20. 29.

Pallium 241. 242 uw. 2.
Paranymphus, paranympha, 267n. 291 n. 300 n.
Patronimiczne nazwy 35 n.
Patryarchat 18. 35 n. 54 n. 464.
Piec (komin) 242 uw. 2. 261. 316.
Pieniądze 170. 193. 295. 372. 381.
Pierścionek 143. 167 n. 176—192. 262 uw. 2. 274. 324 n. 358. 372. 374 377. 398 n. 401. 411 n.
Piotra z Kapui legata z r. 1197 ustawy 349 n. 357.
Piwo 252 uw. 1. 253.
Plampacz 251. 279.
Płaszcz 24. 247.
Pocałunek 196 199. 373 n.
Podanie dziecka 143. 250 uw. 1.
Podarunki 107. 109. 118. 143. 169. 170 n. 183 n. 190. 192—196. 215. 325.
Pokładziny 139 n. 143. 236 uw. 2, 316 n. 326—329. 330. 380.
Pokłon 90 uw. 2.
Pokłony 200—202. 219.
Pokrewieństwo 39. 312.
Pokrzywnik, wylęganiec 43.
Pokutne przepisy 111. 113 n. 254 uw. 2 290.
Polyandrya 15—17.
Pontificale krakowskie z w. XV 415. 441; lwowskie 426 n. 459.
Porwanie 9. 66—78. 239. 239 uw. 1. 263 n. 312. 318.
Posadzenie na skórze zwierzęcia 143. 234. 255 uw. 3, 321. 328.
Posag 59. 91. 95 n. 101. 196. 233-235. 241. 255 uw. 2, 315. 321 n. 328.
Poszturkiwanie pana młodego 71. 259.
Pożon taniec 310.
Prawo polskie zwyczajowe z XIII w. 21. 45 uw. 3. 91. 96. 108. 138 uw. 3.

Prawda ruska 42. 45. 48. 105. 280.
Pretium pudicitiae 93.
Procus 268 n. 272 uw. 1 i 2, 273 n.
Pronuba 266. 382.
Przenosiny 138. 315 n. 328.
Przenoszenie przez próg 143. 316 uw. 1.
Przezwiska kognacyjne 37.
Przysięga 154.
Przywiedzenie 119 n. 143. 310. 315.

Raj, rajek 264. 268.
Rąbki 237. 242. 248 uw. 2.
Rąk podanie, uchwycenie za rękę 143. 144. 151—156. 158. 274. 320 n. 372.
Rej Mikołaj 125. 283.
Rękojemstwo 127. 136. 295.
Rituale vetus I z Płocka 198. 241. 377. 410 n. 437; II z Płocka 198. 379. 411. 439.
Rod bóstwo 228 uw. 4. 251 uw. 3, 252, 255.
Rodzina wielka 319. 336.
Rozpleciny 52. 221 n. 227 n. 297.
Rozwody 12. 21.
Rozzucie 143. 195.
Rożenice bóstwa 228 uw. 4. 251. 252. 255 uw.
Różdżka weselna 84. 192. 193. 201. 208 - 221. 278. 295 n. 324—327. 341.
Ruszyca 24. 26.
Rytuały małżeńskie 401 n.
Rytuał płocki z XIII w. 198. 241. 289. 406 n. 433, wrocławski z XIV w. 198. 241. 289. 377. 412 n. 434.

Sakralne prawo 7. 262. 265. 321 n. 337. 369.
Sedak 85.
Sekularyzacya prawa 157. 323. 327. 337.
Ser 252. 254 n. 278. 300. 321 n.
Sertum zob. Crinale.
Siadanie na kolanach 238. 297 n.
Ślub ante hostium, ante fores ecclesiae 371. 374.
Śluby 57. 63. 126. 227 n. 273 n. 283. 285. 289. 299. 355.
Śluby kościelne 167. 197. 243. 273 n. 307. 355. 371—401.
Śluby w domu 375, 390 uw. 2.
Słońce 160 uw. 1. 261.
Snębić 7. 282.
Snochactwo 15. 16.
Sobór lateraneński IV, 351. 359. 409.
Sól 257. 311 uw. 3.
Śpiewki weselne 52. 148. 168. 219. 231. 253. 310. 310 uw. 1. 328.
Starosta rodowy 280. 282. 322; swadziebny 281. 301; weselny, starościny, 209. 219. 238. 251. 253. 264 n. 279. 297. 300.
Statut litewski 42.
Statuta ecclesiae antiqua 290. 389. 407 n.
Statuty synodalne polskie o zapowiedziach 360 - 367.
Stół 155. 201. 261.
Swadźba 6. 57. 63. 141. 334.
Swak 272 uw. 5. 278.
Swat, swacha 124 uw. 1. 202. 204. 209. 225. 242. 244. 264 n. 269 n. 277 279. 305. 321. 335, staryswat 251. 279. 281 uw. 3. 302 uw. 1. 307.
Świece 373 n.
Swoik, swojka, zawój 237. 242.
Symbolika prawna 157 n. 218.
Synod praski z r. 1301, 276; w Verneuil z r. 755, 345; włocławski z r. 1558, 71. 259; włodzimierski z r. 1274, 259.
Szczebrzuch 47.
Szlachectwa wywód 40 n.

Tacnbora 293.
Thâmamth 84 uw. 1.
Tańce 310. 327.
Targ na żony 82.
Totemizm 313 uw. 2. 465.
Trauung 124. 144. 154. 329. 339.
Trzewiki 192.

Uczta weselna 122. 153. 211. 309—315. 321. 328.
Uderzenie 143. 258 n.
Układy majątkowe przy ślubie kościelnym 372. 381.
Ul 235.
Umowa formalna 122 n. 318 n. 369; sakralna 319.
Umyczka (otmica) 68. 76.

Uprowadzenie 74. 332 zob. nadto Porwanie.
Usus 65. 69 uw. 1 338.
Uxor ordinata 333 uw. 1. 385.

Velatio 240.
Verlobung 124. 144. 154. 186 uw. 1. 212. 329. 331. 339.
Vingiaef 103. 117.

Warkocza sprzedaż 52. 81. 231.
Wdowa 21. 108. 115. 176. 217. 334 uw. 2.
Weddes waldend 294. 296.
Wesele nazwa 57. 63.
Wiano 82. 108. 113 n. 192. 216.
Wianek 81. 157—176. 182. 191. 193. 210. 215 n. 231. 237. 247. 267 uw. 2. 274. 279. 305. 324—327. 340. 358. 377 n. 398. 400 n. 466.
Wiązanie rąk 155. 278. 401; stułą 372. 389. 398. 417.
Wielożeństwo 13—15. 18.
Wieńczanie, wieńczenie 141. 143. 159. 277 uw. 2.
Wieniec (crinale) 92—94. 165.
Wincentego kronika 10. 19. 99. 162. 222. 282. 333.
Wino 202 n. 374.
Wittemon, wideme, wetma, weotuma 82.
Wittum, widum, (douaire) 104.
Witumbora 193.
Woda zrzeczenia 206. 218. 325. 341.
Wola kobiety 132. 134 uw. 5. 215. 325. 328 uw. 1, 355. 393 n.
Wróżbita 299 n. 322.
Wróżby 300 n. 328.
Wróżki 29. 30. 318 uw. 1.
Wspólnota gospodarcza 17. 38. 45. 107.
Wuj 48 n. 132 uw. 1 i 2. 225.
Wyprawa 60. 91. 119. 315.
Wytrącenie pieniążka (Schatzwurf) 297.
Wyzwolenie 224. 245. 298.

Zadatek 127. 152. 156 uw. 4, 173. 277 n. 190. 379.
Zakład 66 uw. 127 uw. 3, 133 uw. 3, 135. 137. 156. 157. 173 n. 189. 212. 247. 294 n. 326. 379.
Zapowiedzi 130. 327. 355 uw. 1. 359—371. 409.
Zaręczyny (sponsalia) 124. 125. 127. 128. 131. 134. 135. 261. 296. 353—359; zrękowiny 127. 155 uw. 1, 325 uw.
Zasłona 24. 241. 373 n.
Zastaw 136. 152 uw. 3. 177.
Zbratanie rodów 121. 311. 313 n. 322. 335.
Zdanie 87 uw. 1, 128.
Zdawiny 125. 128. 138 n. 154. 214. 227. 297. 306. 323. 326—335. 341. 369.
Zjazd piotrkowski z r. 1406, 364. 368.
Zmowa 125 n. 311 uw. 3.
Zmowca 126. 296. 326. 396.
Zmówiny 125 n. 130 n. 154. 212. 214. 218. 297. 306. 323—326. 329—333. 341. 355 n. 369.
Zyrzec 281 uw. 3, 300 n.

Żona nazwa 70.
Żony zabijanie po śmierci męża 8. 32. 115.
Żonka 315.

SPIS RZECZY.

Str.

Przedmowa 3

Część I

Pierwotne małżeństwo i ustrój rodzinny w Polsce.

A. Małżeństwo w Polsce pierwotnej 6
B. Ustrój rodzinny. (Patryarchat, matryarchat i prawo macierzyńskie) 18

Część II

Zawarcie małżeństwa.

A. Nazwy małżeństwa w języku polskim 57
B. Sposób zawarcia małżeństwa 67
1. Porwanie 67
2. Kupno. Darowizna opłatna 78
3. Umowa formalna 122
a) Zmówiny i zdawiny 125
b) Istota prawna zmówin 130
c) Istota prawna zdawin 138
C. Forma zawarcia małżeństwa 142
1. Podanie rąk 151
2. Wianek 156
3. Pierścionek 176
4. Podarunki 192
5. Pocałunek 196
6. Pokłony 200
7. Napitek 202
8. Różdżka weselna 208
9. Postrzyżyny, rozpleciny, posag 221

Str.
10. Oczepiny, osłonięcie 236
11. Kołacz, ofiary 250
12. Uderzenie 258
13. Obrzęd oczyszczenia 259
14. Obrzęd ogniska 260
15. Urzędy weselne 264
16. Formuły 303
17. Uczta, przenosiny, pokładziny 309
D. Rozwój formy 318
1. Sposób a forma zawarcia małżeństwa 318
2. Określenie formy 320
a) Forma sakralna 321
b) Forma prawa świeckiego 323
α) Forma zmówin 324
β) Forma zdawin 326
γ) Stosunek zmówin do zdawin 329
3. Właściwości rozwoju 335

Część III

Wpływ formy świeckiej na formę kościelną.

A. Wprowadzenie formy kościelnej w Polsce 344
B. Zaręczyny 353
C. Zapowiedzi 359
D. Ślub 371
1. Oddanie narzeczonej 381
2. Kościelne formuły ślubne 392
E. Nasze kościelne rytuały małżeńskie 401
1. Prowincya gnieźnieńska 406
a. Rytuał płocki 406
b. Rytuał wrocławski 412
c. Rytuał krakowski 414
d. Agenda gdańska z r. 1499 419
e. Agendy gnieznieńskie 423
f. Agenda poznańska 425
2. Prowincya lwowska 425

Dodatek.

Teksty rytuałów polskich.

I. Rytuał katedry płockiej z w. XIII 433
II. Rytuał wrocławski biskupa Henryka z Wierzbna (1302—1319) 434

Str.
III. Płock. Rituale vetus I. 437
IV. Płock. Rituale vetus II. 439
V. Rytuał krakowski z czasów biskupa Tomasza Strzempińskiego (1455—1460) 441
VI. Agenda gdańska z r. 1499 442
VII. Agenda gnieźnieńska z r. 1512 444
VIII. Agenda krakowska z r. 1514 447
IX. Agenda krakowska biskupa Jana Konarskiego (1503—1523) 450
X. Agenda poznańska z r. 1533 452
XI. Rytuał wielkopolski z rękopisu nr. 23 Biblioteki Seminaryum w Gnieźnie, pochodzącego z czasu około r. 1536 453
XII. Agenda gnieźnieńska z r. 1549 454
XIII. Agenda płocka z r. 1554 456
XIV. Rytuał w Pontificale katedry lwowskiej (wiek XII) . . . 459
Wykaz źródeł rękopiśmiennych 462
Uzupełnienia i sprostowania 464
Wykaz ważniejszych przedmiotów 468



WYDAWNICTWA
TOWARZYSTWA NAUKOWEGO WE LWOWIE.

Prace naukowe, Dział I, historyczno-filologiczny.

zł.

I. Abraham Władysław. Powstanie organizacyi kościoła łacińskiego na Rusi. Tom I. str. XVI i 418. 20

II i III. Dąbkowski Przemysław. Prawo prywatne polskie. Tom I. str. XXII i 602, tom II. str. X i 731. 56

IV. Balzer Oswald. Skarbiec i archiwum koronne w dobie przedjagiellońskiej, str. 626 26

V. Janusz Bohdan. Zabytki przedhistoryczne Galicyi wschodniej, str. 310 15

VI.—VIII. Balzer Oswald. Królestwo Polskie 1295—1370, tom I str. 448, tom II str. 536, tom III str. 364 56

Archiwum naukowe, Dział I, historyczno-filologiczny.

Tom I. Dąbkowski Przemysław. O utwierdzeniu umów pod grozą łajania w prawie polskiem średniowiecznem, str. 75 (4 zł.). — Buzek Józef. Studya z zakresu administracyi wychowania publicznego. I. Szkolnictwo ludowe, str. 479 (20 zł.) 24

Tom II. Dembiński Bronisław. Stanisław August i ks. Józef Poniatowski w świetle własnej korespondencyi, str. 259 (12 zł.). — Witwicki Władysław. Analiza psychologiczna objawów woli, z 4 fig. w tekście i 1 tabl., str. 127 (8 zł.). — Hahn Wiktor. Juliusza Słowackiego Samuel Zborowski, str. 71 (3 zł.). — Dąbkowski Przemysław. Załoga w prawie polskiem średniowiecznem, str. 49 (2 zł.) 25

Tom III. Dąbkowski Przemysław. Rękojemstwo w prawie polskiem średniowiecznem, str. 255 (12 zł.). — Dąbkowski Przemysław. Litkup, studyum z prawa polskiego, str. 68 (3 zł.). — Hahn Wiktor. Literatura dramatyczna w Polsce XVI wieku, str. 133 (6 zł.). — Nanke Czesław. Szlachta wołyńska wobec Konstytucyi Trzeciego Maja, str. 93 (14 zł.) 25

Tom IV. Szumowski Władysław. Galicya pod względem medycznym za Jędrzeja Krupińskiego, pierwszego protomedyka 1772—1783. Z portretem Krupińskiego, str. 368 (16 zł.). — Janowski Benon. O odległościach jako czynniku rozwoju kultury, z 4 fig. w tekście i 5 tabl., str. 43 (4 zł.). — Modelski Teofil Emil. »Król Gebalim« w liście Chasdaja, studyum historyczne z X w., str. 122 (6 zł.) 26

Tom V. Tomkowicz Stanisław. Przyczynki do historyi kultury Krakowa w pierwszej połowie XVII w., str. 315 (25 zł.). — Podlacha Władysław. Malowidła ścienne w cerkwiach Bukowiny, z 10 tabl., str. 208 (14 zł.) 39

Tom VI. Grzegorzewski Jan. Z Sidżyllatów rumelijskich epoki wyprawy wiedeńskiej akta tureckie, str. 408 (20 zł.). — Dąbkowski Przemysław. Prawo zastawu w Zwierciadłach saskiem, szwabskiem i niemieckiem, studyum z historyi prawa niemieckiego, str. 88 (4 zł.) 24

Tom VII. Kolankowski Ludwik. Zygmunt August, wielki książę Litwy do r. 1548, z 3 tabl. i 10 mapami, str. 419 (24 zł.). — Hadaczek Karol. Osada przemysłowa w Koszyłowcach z epoki eneolitu, studya do początków cywilizacyi w południowo wschodniej Europie, z 10 tabl., str. 75 (8 zł.) 32



32196/
2

Tom VIII. Lo... wad i braków, a obowią... cywilnego, str. 87 (4 zł.)... wie prywatnem austrya... Jan z Ocieszyna Ociesk... do Rzymu (1501—1548)...

Tom IX. Zakrz... z północnej strony Dunaju, czyn... ograf Bawarski, z 1 tabl., str. 80 (5 zł.). — Czeżowski Tadeusz. Teorya klas, str. 43 (2 zł.). — Smolarski Mieczysław. Studya nad Wolterem w Polsce, str. 221 (10 zł.) 17

Archiwum Towarzystwa Naukowego. Dział II, histor.-filozof.

Tom I. Zakrzewski Stanisław. Najstarsza bulla dla Polski, spostrzeżenia nad dokumentem »Dagome iudex«, str. 23 (1 zł.). — Nanke Czesław. Z dziejów polityki Kuryi rzymskiej wobec Polski (1587—1589), str. 190 (8 zł.). — Barthel de Weydenthal Marya. Uroczne oczy, str. 51 (3 zł.). — Makarewicz Juliusz. Instygator w dawnem prawie polskiem, str. 25 (2 zł.). — Prochaska Antoni. Sejmik wiszeński 1503 r., str. 27 (2 zł.). — Schorr M. Pomnik prawa staroassyryjskiego (z XIV w. przed Chr.), str. 67 (10 zł.). — Zajączkowski Stanisław. Archiwum Kapituły łacińskiej we Lwowie, str. 38 (2 zł.). . . . 28

Tom II. Starzyński Stanisław. Konstytucya państwa polskiego, str. 79 (4 zł.). — Kozłowski Leon. Młodsza epoka kamienna w Polsce, z 8 rys. w tekście, 32 tabl. i 3 map., str. 242 (30 zł.). — Polaczkówna Helena. Najstarsze pomniki heraldyki polskiej, str. 43 (2 zł.). — Hofman-Dadejowa Helena. Studya nad rękopisami Kroniki Mistrza Wincentego, z 3 podobizn., str. 56 (4 zł.) 40

Tom III. Zakrzewski Kazimierz. Samorząd miast Achai Rzymskiej, str. 118 (7 zł). — Dalsze zeszyty w druku.

Zabytki dziejowe.

I. Polaczkówna Helena. Najstarsza księga sądowa wsi Trześniowa 1419—1609 str. 464 20

Zabytki piśmiennictwa polskiego.

I i II. Potocki Wacław z Potoka. Ogród Fraszek, wydanie zupełne Al. Brücknera, tom I. str. XXXVII i 586, tom II. str. XXV i 549. 52

III. Krasicki Ignacy. Satyry i listy. Wydanie krytyczne Lud. Bernackiego z 11 podobiznami, str. VI i 253. 16

IV i V. Trembecki Jakub Teodor. Wirydarz Poetycki. Z rękopisu Radcy dr. Ludwika Mizerskiego wydał Al. Brückner, tom I. str. XXIII. i 512, tom II. str. XLII i 401 48

Balzer Oswald. Nauka uniwersytecka, a kolejność studyów w uniwersyteckiej nauce prawa, str. 43 2

Księga Pamiątkowa ku czci Bolesława Orzechowicza. Tom I. str. XXVII i 544 z 10 tabl. i 2 ryc. w tekście; Tom II. str. 661 z 3 tabl. i 1 ryc. w tekście, 1916 60

Pierwsze dziesięciolecie Towarzystwa dla popierania nauki polskiej (1901—1910), napisał dr. Przemysław Dąbkowski, 1911, str. 52. 3

Bulletin de la Société pour l'avancement des sciences. Tom I. (1901—1910) str. 204. 8

Toż zesz. IX—XIII (1911—1913) po 1



32196/2