

P  
T  
P

1173

3

H. L. Gomme.

FOLKLOR W ETNOLOGII.

WARSZAWA.

Druk K. Kowalewskiego.

MAZOWIECKA 8.

1901.

**Poradnik dla samouków** (w 4-ch częściach wyd. z zapoznogi Kasy im. Mianowskiego) zawiera wskazówki do czytania systematycznego dzieł naukowych, poczynając od książek popularnych:

### CZĘŚĆ I, (w wydaniu drugim).

Treść: Przedmowa. O podziale i składzie nauk, *opracował* A. Mahrburg. Matematyka, *opr.* S. Dickstein. Wstęp do nauk przyrodniczych, *opr.* S. Kramsztyk. Fizyka i mechanika *opr.* W. Biernacki i Wł. Natanson. Chemia, *opr.* L. Marchlewski. Astronomia i meteorologia, *opr.* S. Kramsztyk. Mineralogja i Geologja, *opr.* J. Morozewicz. Wskazówki do zbierania krajowych kolekcji mineralogicznych, petrograficznych i geologicznych, *opr.* Jan Lewiński. Geografja, *opr.* And. Świętochowski. Botanika, *opr.* E. Strumpf. Zoologja, *opr.* J. Eismund. Biologja ogólna, *opr.* J. Nusbaum. Anatomja, *opr.* W. Świątecki. Fizjologja, *opr.* A. Kuczyński. Anatomja i fizjologja układu nerwowego, *opr.* E. Flatau. Psychologja, *opr.* A. Mahrburg. Antropologja, *opr.* L. Krzywicki. Historia medycyny, *opr.* Wł. Biegański i J. Peszke. Higjena, *opr.* O. Bujwid i N. Kostanecki. Dopełnienia bibliograficzne. Skorowidz. Pytania czytelników i odpowiedzi redakcji. (W druku).

### CZĘŚĆ II.

Treść: Kwestjonariusz do wypełnienia przez czytelników. Wstęp Językoznawstwo ogólne, *opr.* J. Karłowicz. Język polski, *opr.* A. Kryński. Nauka literatury, *opr.* P. Chmielowski. Stylistyka, *opr.* S. Mieczyski. Poeztyka, *opr.* B. Chlebowski i I. Chrzanowski. Krytyka, *opr.* P. Chmielowski. Język francuski, *opr.* K. Appel. Język niemiecki, *opr.* W. Osterloff. Język angielski, *opr.* H. Benni. Filologja klasyczna, *opr.* M. Rowiński.—Wstęp do nauk historycznych, *opr.* L. Krzywicki. Historia powszechna, *opr.* T. Korzon, S. Askenazy, J. Kochanowski, K. Król i J. Homolicki. Historia polska, *opr.* Wł. Smoleński. Historia literatury powszechnej, *opr.* E. Grabowski. Historia literatury polskiej, *opr.* P. Chmielowski i Br. Chlebowski. Historia sztuki, *opr.* I. Matuszewski. Historia nauki, *opr.* A. Mahrburg. Historia rozwoju społecznego, *opr.* I. Krzywicki. Historia filozofji, *opr.* A. Mahrburg. Wydania pism 60 najwybitniejszych autorów polskich, *opr.* S. Demby. Dopełnienia. Pytania czytelników i odpowiedzi redakcji. Skorowidz.—Warszawa, 1899, str. XIV i 695. Cena kop. 80. Z przesyłką pocztową w opasce rekomendowanej rub. 1 kop. 25.

### CZĘŚĆ III.

Treść: Kwestjonariusz do wypełnienia przez czytelników. Wstęp Statystyka, *opr.* S. Posner. Ekonomja polityczna, *opr.* L. Krzywicki i H. Forszteter. Nauki prawne, *opr.* S. Posner. Socjologja, *opr.* L. Krzywicki. Etyka i etologja, *opr.* Al. Świętochowski. Estetyka, *opr.* I. Matuszewski. Pytania czytelników i odpowiedzi redakcji.—Warszawa, 1900, str. X i 446. Cena kop. 80. Z przesyłką pocztową w opasce rekomendowanej rb. 1 k. 15

### CZĘŚĆ IV. (i ostatnia).

Treść: Przedmowa i uwagi ogólne o bibliografji dzieł naukowych polskich. O wykształceniu ogólnym, *opr.* L. Krzywicki. Logika i teoria poznania, *opr.* A. Mahrburg. Filozofja i metafizyka, *opr.* A. Mahrburg. Pedagogika, *opr.* S. Karpowicz i A. Szc. — Historia pedagogiki *opr.* Piotr Chmielowski.—Popularyzacja wiedzy i samouctwo (biblioteki i uniwersytety ludowe). — Dopełnienia bibliograficzne do części 2-jej i 3-jej Poradnika. Skorowidz do części III i IV. Pytania i odpowiedzi. (W druku).

**Poradnik skrócony** (w przygotowaniu).

**Poradnik beletrystyczny** (w przygotowaniu)



~~N<sup>o</sup> 1623~~

FOLKLOR W ETNOLOGJI.

१८५३. ३४५५



~~N° 1623~~

G. L. Gomme.



1173

# Folklor w Etnologii.

Przekład z angielskiego

Aleksandry Bąkowskiej.

Wn. Juv. 3296  
3296.

~~M-3263~~ 117600

WARSZAWA.

Druk K. Kowalewskiego, Mazowiecka 8.

1901.

<http://rcin.org.pl>



№ инв. 3296

Доволено Цензурою  
Варшава 4 Декабря 1900 года.



## Przedmowa.

Staralem się w tej książce oznaczyć i wyłożyć zasady, wedle których możemy folklor klasyfikować, ażeby dojść do pewnych wniosków, płynących z tego badania. Że zawiera on pierwiastki etnologiczne, spodziewać się mógł każdy, ktokolwiek zwracał uwagę na świeże poszukiwania, lecz dotąd nie zajęto się uporządkowaniem tych pierwiastków i oceną wniosków, jakie dadzą się z nich wyprowadzić.

Zawdzięczamy szerokiemu i wzrastającemu kołu miłośników folkloru wskazanie jego użyteczności. Ktoś lekceważący te badania może mniemać, że cały ogrom dzieł, wydanych o folklorze, obejmuje tylko zbiór baśni, zwyczajów i zabobonów, uporządkowanych jedynie w celu przedstawienia czytelnikom faktów w sposób zabawny. Nowoczesne dociekania usiłują wykazać coraz większą ważność uszeregowania we właściwym czasie wszelkich przydatnych dowodów z różnych źródeł o danym przedmiocie badań. Rozpatrywana w tym świetle etnologia wiele wymaga od badacza. Nauka o kulturze prawie że się nią nie zajmowała, poprzestając na niewielu kopcach granicznych, które trafiały się tu i owdzie wzdłuż dróg rozwoju, dostrzeganego w pierwiastkach cywilizacji ludzkiej. Od niedawna wszakże historia zaprzęta się wielu zagadnieniami, mającemi wagę etnologiczną, a w tym celu zwraca się bądź do kranjologii, bądź do

archeologii, bądź do folkloru. Jeżeli więc folklor obejmuje fakty etnologiczne, czas już je ujawnić i metodę odkrywania ich podać uczonym.

Rozumie się, usiłowania moje w tym kierunku nie mogą być żadną miarą poczytane za zupełne wyczerpanie przedmiotu, i nie jestem o tyle zarozumiały, ażebym oczekiwał przyjęcia wszystkich swoich wniosków. Wierzę, że nadeszła już pora, w której każdy szczegół folkloru powinien być oznaczony i właściwie umieszczony, oraz mam nadzieję, że cośkolwiek zrobiłem w tym duchu na następnych stronicach. Przy podjęciu dokładnej klasyfikacji pewne materiały folklorystyczne okażą się nieużytecznymi, lecz daleko większa ich część pomoże nam lepiej zrozumieć rozwój myśli, niż jakikolwiek inny przedmiot, wiele zaś z nich, jeżeli moja ocena dowodów nie jest błędną, cofnie nas nie tylko do dawnych okresów w dziejach pojęć ludzkich, lecz do tej ludzkości, która odsłoniła walkę swych myśli nowożytnemu badaczowi człowieka i jego wysiłków,

Narażając się może na przeciążenie stronic tej książki dopiskami, starałem się uwzględnić wszystkie powagi w przedmiocie folkloru, gdyż moje badania zależą wiele od wartości użytych w nich źródeł. Sądzę, że wszystkie przytoczyłem wiernie, ale zawsze rad będę dowiedzieć się o wszelkich poprawkach lub dopełnieniach.

Profesor Rhys przejrzał łaskawie moje dowody, i jestem bardzo mu wdzięczny za znakomitą przysługę, jaką mi tym wyświadczył.

*Barnes Common, S. W.*

*Marzec 1892.*



# Etnologia w folklorze.

---

## ROZDZIAŁ I.

### Przeżytki i rozwój.

W ostatnich czasach zjawił się osobny przedmiot badań—naprzód tylko jako antykwarski, a obecnie naukowy—w zakresie ludowych i miejscowych pierwiastków kultury nowoczesnej, który nazwano właściwie „folklorem“.

Prawie zawsze na początku nowych dociekań najczynniejszymi bywają zapaleni miłośnicy, którzy ustępują z chwilą podjęcia pracy systematycznej; ponieważ zaś pierwiastki folkloru są tak skromne i bezpretensjonalne i ponieważ szukać ich trzeba po chatkach i polach wieśniaczych, w pokojach dzieciennych i opowieściach starych bazarzów, przeto niezwykle trudności nastroczają się badaczowi tej dziedziny. Nie tylko musi on obalać słabe prace stojące na drodze specjalnych jego dociekań, lecz starać się o zbudowanie swego gmachu mimo częstych sprzeczności między pierwiastkami, stanowiącemi jego przedmiot, a in-

nemi, rzekomo godniejszymi, z którymi historycy, archeologowie i filologowie mają do czynienia.

Zasadniczą właściwość folkloru stanowi to, że opiera się on na wierzeniach, zwyczajach i podaniach, których istotna wartość dla człowieka pozostała daleko poza cywilizacją, chociaż one same przechowują się w życiu narodów cywilizowanych. Takie pojmowanie stanowiska folkloru odnośnie do cywilizacji wskazuje, że jego części składowe są przeżytkami dawniejszego stanu myśli ludzkiej, a więc starożytniejszego niż ten, w którym je odnaleziono.

Z wyjątkiem antropologów, nie podniesiono skwapliwie lub nie zrozumiano faktu istnienia przeżytków dawnej kultury w naszym życiu współczesnym. Historycy tak byli zatopieni w politycznym i handlowym postępie narodów, że trudno określić, jakie miejsce wyznaczyliby w świecie niepostępującym odłamom ludzkości. A jednakże dzieje każdego kraju muszą zaczynać się od plemion, które go ongi zamieszkiwały. Prawie wszędzie w Europie są ślady, w tej lub innej formie, potężnej rasy ludzkiej, nieznannej dziejom nowożytnym, która pozostawiła wiekom późniejszym materialne szczątki swej kultury. Celtowie spisali swoją historję na mapie Europy nie mniej wyraźnie niż Teutonowie, i my dotąd mówimy o krainach celtyckich i teutońskich. Z drugiej strony cywilizacja grecka i rzymska, pomimo wielu zmian i rozwoju, posiada w niektórych okolicach i okręgach niemal nieznaruszone zabytki. Przy takiej mieszaninie tła, historycy prawie zawsze kreślili obraz cywilizacji europejskiej jaskrawymi kolorami, zabarwionymi, odpowiednio do ich usposobienia, na korzyść pochodzenia cel-



tyckiego, teutońskiego lub klasycznego. Ale obrazu nie-cywilizacji, istniejącej w tymże samym okresie, nie podają. Opowiada się zawsze o części narodów posuniętej w rozwoju,<sup>1)</sup> chociaż zdaje mi się, że tu właśnie bardzo często terminologia dotąd wyprzedza fakty; każdy z nas słyszał wiele o stanach cywilizacji, lecz mało kto posiada należyte pojęcie o wstrzymanych w postępie kolejach życia europejskiego.

Jak to zobaczymy, zaznaczam wyraźnie przeciwieństwo cywilizacji i nie-cywilizacji w obrębie tejże samej przestrzeni, a cel tego zaznaczenia uwidoczni się wtedy, kiedy wykażemy znamienne różnicę w pochodzeniu obu.

Dr. Tylor twierdzi, że wyniesienie pewnych gałęzi rasy ponad inne częściej bywa wynikiem wpływu obcego niż rodzimego. „Cywilizacja, mówi on, jest rośliną daleko częściej rozsadaną niż rozwijaną.“<sup>2)</sup> Słuszność tej uwagi uzna każdy, ktokolwiek jest obznajmiony z zarysem dziejów cywilizacji starożytnej lub nowożytnej. Pewnik, wyrażony przez Artura Mitchella, że „żaden człowiek w odosobnieniu nie może stać się cywilizowanym,“ da się zastosować do społeczeństw. Czy to dotyczy cywilizacji rzymskiej, greckiej, asyryjskiej, egipskiej czy nawet chińskiej, zawsze dojdziemy do punktu, w którym badacz musi odwrócić swą uwagę od kraju, gdzie każda z tych cywilizacji

---

<sup>1)</sup> Stwierdził to poniekąd w odniesieniu do dziejów klasycznych Dr. Beddoe w swej mowie w Instytucie Antrop. (patrz *Journal of the Antr. Inst.* XX, 355).

<sup>2)</sup> *Primitive Culture*, I. 48.

dojrzała, do innego kraju lub narodu, którego wpływ w wytworzeniu jej istniał w znacznej mierze. Tak jest również na Zachodzie. Niewielu uczonych broni dziś teorii wysokiego poziomu cywilizacji celtyckiej lub teutońskiej. Prawo rzymskie, filozofja i sztuka grecka, religja i etyka chrześcijańska złożyły się na stworzenie cywilizacji, obcej w swej istocie tej ziemi, na której obecnie kwitnie.

Z nie-cywilizacją wszakże zachodzi całkiem inny wypadek. Wstrzymana przez siły, których nie możemy utożsamiać z cywilizacjami, jakie w różnych czasach przepłynęły nad nią, wydaje się ona wrosła w ziemię, gdzie była naprzód przesadzona, i nie ma ani mocy, ani widoków nowego rozkrzewiania się. Pomimo twierdzeń przeciwnych, niema zupełnie dowodów wprowadzenia kultury niecywilizowanej do krain, posiadających już kulturę wyższą. Dotąd jeszcze wszędzie znajdujemy w życiu uświęcone tradycją przestrzeganie tego, co było zachowywane zawsze, poprostu dlatego, że było zawsze zachowywane. I tak, przy związku małżeńskim, zawartym należycie według prawa krajowego, obyczaj tradycyjny narzuca pewne obrządki, które można bez przesady nazwać nierozumnymi, prostaczemi i barbarzyńskimi. Przy kościelnym wyprowadzeniu ciała zmarłego na miejsce wiecznego spoczynku wiara tradycyjna wymaga dopełnienia pewnego obrządku magicznego, który słusznie możemy uważać nie tylko za prostaczy, ale dziki. Pod prawem tedy i kościołem, godłami cywilizacji obcej, spoczywają zwyczaje i wierzenia tradycyjne, jako właściwości nie-cywilizacji rodzimej. Jeżeli zaś spytamy jakiś lud, czemu on przechowuje te nie-



rozumne pierwiastki, to usłyszymy zawsze tę samą odpowiedź: „należy tak czynić dla dawności i zwyczaju“<sup>1)</sup>; czynią to, gdyż w to wierzą, „jako w rzeczy, które istniały, były realne, a nie jako wytwory wyobraźni lub opowieści i bajki starych niewiast“. Nawet gdy wiara istotna przeminie, zwyczaj trwa; „tkwi w nim rodzaj potrzeby i nawyknięcia, które lubo w zachowywaniu go znajdują dla siebie dowód czci, czujemy jednak pośrednio, bez namysłu, mimowolnie, że naruszenie nie przyniosłoby im ujmy.“<sup>2)</sup>

Skoro zapytujemy wieśniaka o przyczynę przestrzegania prostych i nierozumnych zwyczajów, podtrzymywania dziwnych i prostaczych wierzeń, znacząca jego odpowiedź charakteryzuje doskonale to, co tak stosownie nazwano folklorem. Wszystko, co wieśniacy wykonywują, w co wierzą i co opowiadają o potędze wiekopomnego zwyczaju, uświęconego nieprzerwanym przechodzeniem z pokolenia w pokolenie, nabywa szczególnej wagi z chwilą, gdy uprzytomnimy sobie, że rodowód pewnego obyczaju, wierzenia lub legiendy obiera za punkt wyjścia nieomal zawsze jakiś fakt w dziejach ludzkich, który uszedł uwagi historyka.

---

<sup>1)</sup> Buchan, *St. Kilda*, str. 35. Atkinson przytacza zupełnie te same dane z Yorksshire'u. Na zapytanie o zwyczaj, praktykowanym w pewnej fermie, odpowiedziano: „Och, istnieje ich wiele jeszcze w tym rodzaju. Mój stary ojciec wprowadził go. Lecz jest już lat wiele, musiał on już użyć się, ale ja wprowadzę go na nowo“. *Forty Years in a Moorland Parish*, str. 62. Przytoczony przez pannę Gordon Cumming przykład siły zwyczaju w jej dziele o *Hebrydach* jest bardzo zabawny (str. 209).

<sup>2)</sup> Atkinson, *tamże*, str. 63, 72.

Na żaden akt prawodawczy, na żaden znany czynnik zabytków historycznych nie możemy wskazać jako na źródło praktyk, wierzeń i podań wieśniaczych, istniejących w tak wielkiej obfitości. Nie mają one ani dat, ani powinowactwa, jeżeli je oceniać faktami cywilizacji. Są strzeżone, czczone, ukrywane przed kościołem, ustawami i prawodawstwem, przekazywane w podaniach—jeżeli je oceniać faktami życia wieśniaczego. Że te pozbawione dat pierwiastki kultury narodowej są także bardzo często nieokrzesane, nierozumne i nierozsądne, powiększa to tylko ważność ich istnienia i konieczność odpowiednich wyjaśnień, skoro to istnienie stwierdzone zostało.

Nikt nie będzie utrzymywał, że cywilizacja nowożytna przyjmuje świadomie w swój obręb praktyki i wierzenia objęte folklorem, i niewielu zechce dowodzić rozwoju tejże cywilizacji w prostej linii z tak barbarzyńskich pierwowzorów. Najlepszą teorią w danym wypadku jest przypuszczenie, że należy je utożsamiać z prostaczą przeszłością starożytnej Europy, którą uniosły fale wyższej kultury, płynące z obcych źródeł, że prawie wszędzie ta pierwotna kultura uległa sile ówch fal, niemniej jednak tu i owdzie wytrwała niezachwianie.

Istniejące w takich warunkach przeżytki starożytnych obyczajów i wierzeń nie posiadają żadnej możliwości rozwoju. Skoro zostały zatrzymane w postępie postronną siłą, rozwój ich ustał. Przechodzą z pokolenia na pokolenie w stanie krystalizacji bezwzględnej lub też giną i rozpadają się na szczątki; zniżają się do zupełnego symbolizmu lub zamieniają się poprostu w przesąd; cofają się ze stanowiska ogół-

nego użytku i zachowania przez całą społeczność do zachowania osobistego niewielu jednostek lub pewnej klasy; przestają oddziaływać na ogólny pochód ludzki, są odosobnione i tajemne. W folklorze tedy niema rozwoju z niższego stanu w wyższy.

Uwagi te okazują, jak wyraźnie odróżnia się folklor od otoczenia politycznego i społecznego, w które jest wpleciony; wszelkie przeto kwestje, dotyczące jego pochodzenia, muszą stanowić osobne badanie, zajmujące się każdym z tych faktów. Przytoczona odpowiedź wieśniaka wskazuje drogę, jaką w tym celu obrać należy. Cofać się musimy od pokolenia do pokolenia życia wieśniaczego, aż osiągniemy okresu, w którym oddzielne wierzenia i zwyczaje wieśniacze doby dzisiejszej będą zajmowały naczelne miejsce w obyczajowości plemiennej i narodowej. W tym celu pomoże nam metoda porównawcza. Wybornie wyraził to A. Lang: „Jeżeli znajdziemy w jakimś kraju pewien zwyczaj pozornie niedorzeczny i dziwny, to powinniśmy poszukać miejscowości, gdzie podobny zwyczaj przestaje być niedorzecznym i dziwnym, lecz zgadza się ze sposobem życia i pojęciami ludu, wśród którego panuje“ <sup>1)</sup>. Tu odnajdziemy prawdziwe znaczenie obyczajów i wierzeń, istniejących nieużytecznie w środowisku cywilizowanym, a także oznaczymy ich stosunek do innych obyczajów i wierzeń na podobnym poziomie kultury. Gdy wyłączamy jakiś szczególny zwyczaj ludu niecywilizowanego z ogólnej masy towarzyszących mu zwyczajów, ażeby porównać go z podobnym zwyczajem, istniejącym w odosobnieniu wśród

---

<sup>1)</sup> *Custom and Myth*, str. 21.



cywilizacji, to powinniśmy starannie zauważyć, jakie inne zwyczaje znajdują się razem z nim w związku. Są to—że tak powiemy—jego przynależności, a śledząc je, możemy także odkryć naturalne sprzężenia w folklorze. Lecz na tym nie koniec. Dopełniwszy pracy porównawczej odnośnie do grupy zwyczajów i wierzeń, w ich naturalnym związku wzajemnym, odnajdziemy w folklorze rozległe jądro oczywistych sprzeczności. Tym to sprzecznościom w folklorze skłonny jestem przyznać ważną doniosłość. Podnoszono je dość często, lecz nie wyjaśniono należycie. Uznawano je za ciekawe powikłania umysłu ludzkiego, zapadającego w mistycyzm. Zamierzam jednak dać im inne wyjaśnienie, oparte na faktach etnologicznych.

Jest że to prawdą, iż czynność porównawczą między pierwiastkami folkloru a obyczajami i wierzeniami ludu niecywilizowanego lub dzikiego można posunąć bardzo daleko, czy też ogranicza się ona do niewielu odosobnionych i wyjątkowych przykładów? Oczywiście, że kwestja ta jest żywotną. Na następnych stronicach odpowiemy na nią częściowo; tymczasem jednak winniśmy nadmienić, że chociaż antropologowie bardzo rzadko wnikają głębiej w dziedzinę folkloru, często przecież zaznaczali, że wierzenia i zwyczaje dzikich bywają ściśle równoległe do wierzeń i obyczajów wieśniaczych w Europie. Wielokrotnie w dziełach Johna Lubbocka, Mc. Lennana, Tylora i innych mogliśmy się przekonać, że autor zbacza od rozważania zjawisk życia dzikich, któremi się zajmował, ażeby zwrócić uwagę na ściśle podobieństwo, jakie one przedstawiają z pewnemi odłamami folkloru;

„ciąg pasma kończy się jak zwykle w folklorze świata cywilizowanego,” są wymowne słowa Tylora.<sup>1)</sup>

Nie widzę potrzeby nadawania zbyt wielkiej wagi słowom, które ktoś może uważać jedynie za szczęśliwe wyrażenie literackie dla wytłumaczenia pewnej odosobnionej grupy faktów, nasuwającej się bezpośrednio uwadze autora. Ale że nie należy takich rozumieć i że wyrażają one istotny stan rzeczy w badaniu kultury, sprawdzić możemy, rozpatrzywszy pracę Tylora; przytoczyłem je zaś dlatego, ażeby postawić jako jeden z najważniejszych pewników w dociekaniami folklorystycznych. Rzeczywiście, pewnik ten musimy mieć stale przytomnym w umyśle, rozbiegając na następnych stronicach rozmaite szczegóły folkloru, a przy jego pomocy ujawni się wielka potrzeba oznaczenia raz na zawsze miejsca, jakie różne grupy folkloru zajmują w rozwojowych pierwiastkach kultury.

To stwierdzenie powinowactwa między kulturą dziką a folklorem nasuwa wiele ważnych uwag w zastosowaniu do poszczególnych zagadnień. Jeżeli kultura wieśniacza i dzika ściśle stykają się z sobą obecnie na wielu punktach, jak daleko mamy się cofnąć, ażeby odnaleźć początek tego zetknięcia? Czyż nie musimy podkopać się pod każdą wierzchnią warstwę wyższej kultury i usunąć całą pokrywającą bryłę, zanim zdołamy dojść do pierwotnego pokładu? Niema, zdaje się, innej drogi. Siły, które zatrzymują pewne wierzenia i pojęcia ludzkie kraju cywilizowanego w zakresie dających się rozpoznać granic dzikiej kultury

---

<sup>1)</sup> *Primitive Culture*, I. 407.



i które przeprowadzają je w tym stanie z pokolenia na pokolenie, nie mogą wypływać z natury pojedynczych mężczyzn lub kobiet, gdyż skutki byłyby mniej systematyczne i równo rozdzielone i łatwo znikwałyby lub ukazywały się na nowo, stosownie do okoliczności. Muszą przeto działać zbiorowo i tworzyć istotną część wierzeń i pojęć, któremi rządzą.

Nie wiem, czy użyte przezemnie terminy geologiczne dla określenia stanowiska folkloru w związku z wyższą kulturą są dosyć wymowne, lecz nasuwają badaczowi początków folkloru niewątpliwie myśl, że nieznanne siły, które występują tu tak oczywiście, muszą w bardzo znacznej mierze być jednakimi z rasą. Niepodobna, ażeby szczątki barbarzyńskich i nierozumnych zwyczajów w krajach cywilizowanych powstały w ubogich warstwach ludu wiejskiego, drogą nieustannego zapożyczania obyczajów i pojęć od dzikich, ponieważ obok innych względów, przemawiających przeciw takiej teorii, ta zapożyczona kultura musiałaby w odpowiednim stopniu usuwać obyczaje i pojęcia cywilizacji. Wszystkie dowody świadczą, że lud odziedziczył prostacze i nierozumne obyczaje i pojęcia po dzikich przodkach,—obyczaje i pojęcia, których nigdy nie wyparła cywilizacja. Dokładne zbadanie tych przeżytków stanowi właściwą dziedzinę nauki folkloru, powinna ona tedy stwierdzić ich istnienie, wykazać przyczyny ich powstrzymanego rozwoju i długiego trwania w stanie krystalizacji albo poniżenia po ich znieruchomieniu. A sądzę, że tym wymaganiom zadość uczynić może jedynie hipoteza, powołująca się wprost na pierwiastki rasowe ludności. W nich tkwi naprzód siła powstrzymująca



którą uważać należy za jedno z wyższą kulturą, unoszącą się ponad niższą, a następnie siła trwania, utożsamiana z niższą kulturą.

Zobaczymy, jak się to odbywa. Najważniejszym faktem, na który trzeba zwrócić uwagę przy rozbiórce każdego odłamu folkloru, jest punkt wstrzymania się rozwoju. Mianowicie, czy zwyczaje lub wierzenia, które przetrwały obok najwyższej cywilizacji, zostały zatrzymane w rozwoju wtedy, kiedy były prosto zwyczajami i wierzeniami dzikimi, czy też kiedy były zwyczajami i wierzeniami barbarzyńskimi na wyższym poziomie niż dzikość, czy wreszcie kiedy były zwyczajami lub wierzeniami narodowymi, zarzuconymi przez klasę rządzącą a zachowywanymi miejscowo?

Przełożywszy te czynniki w charakterystyce każdego szczegółu folkloru na język etnologji, zdaje się, że mieć będziemy w każdym wypadku dostateczną podstawę do uznania, iż zwyczaj lub wierzenie, które przetrwało w dzikiej formie, posiada odmienne pochodzenie etniczne od zwyczaju lub wierzenia, które przetrwało w wyższych formach.

Jeżeli wszakże cywilizacje napływowe, układające się nad niższymi poziomami kultury na danej przestrzeni, były liczne, to tyleż także powstało na niej stopni zastoju w folklorze; o ile każda cywilizacja napływowa przedstawiała różnicę etniczną, o tyle również różne szczeble przeżytków w folklorze ujawniają różnicę etniczną.

Nie wszystkie cywilizacje napływowe Europyno-wożytnej są z natury swojej etniczne, jak np. chrześcijaństwo, które najgłębiej na nią oddziaływało. Niepodobna, ażeby nawet najmniej zaznajomiony z przed-

miotem czytelnik nie dostrzegł licznych dowodów, przekonywających, że folklor jest starszym niż chrześcijaństwo, które rzeczywiście powstrzymało go w rozwoju. Ale, z wyjątkiem chrześcijaństwa, cywilizacje napływowe posiadały rzetelne odrębności etniczne: skandynawska, teutońska, rzymska, celtycka zalewały się wzajemnie, a wszystkie osadzały się nad pierwotną nie-cywilizacją ras przedhistorycznych szczepu niearyjskiego.

Zdaje mi się, że sprzeczności tych ras dotąd występują w folklorze. Trudno na początku obecnego badania rozwikłać wszystkie te rozmaite pierwiastki, a zwłaszcza trudno przy naszej dzisiejszej wiedzy wyosobnić w wielkim rozmiarze liczne gałęzie rasy aryjskiej.<sup>1)</sup> Życiorys każdego szczegółu zwyczajów i wierzeń aryjskich nie jest tak zbadany jak życiorys każdego wyrazu mowy aryjskiej. Należałoby to uczynić, jeśli pragniemy wykończenia nauk porównawczych. Lecz nawet przy naszej ograniczonej znajomości kultury aryjskiej zdaje się możebnym wykazanie w folklorze śladów rozwoju, powstrzymanego w okresie dzikości, obok dalszego rozwoju, powstrzymanego dopiero później w obrębie kultury aryjskiej.

Ten podwójny pierwiastek w folklorze, występujący w szeregu silnie zaznaczonych przeciwieństw

---

<sup>1)</sup> Miss Burne, sądząc, szczęśliwie rozróżniła pierwiastki walijskie i angielskie w folklorze z Shropshire (patrz jej *Shropshire Folklore* str. 462 i mapę). A lord Teignmouth nadmienia, że przesąd przeciw wieprzowinie, utrzymywany przez zachodnich górali i hebrydczyków, wskazuje odmienność tej rasy od orkadyjczyków, którzy nie mają tego przesądu. *Islands of Scotland*, I, 276.

zostały powstrzymane, nie zajmują tego samego poziomu, nie mogły być przeto wytworzone jedną powstrzymującą siłą. Walka pomiędzy poganizmem a chrześcijaństwem jest tak widocznie źródłem, ku któremu zjawiska przeżytków pogańskich dadzą się odnieść, że na nią prawie wyłącznie zwraca się uwagę. Można ją poczytać za jedną linię zastoju. Zatomowała ona dalszy postęp wierzeń i zwyczajów aryjskich, występujących w kulturze teutońskiej, celtyckiej i skandynawskiej, i wyjaśnia przeżytki, które powstały na tym punkcie zatomowania. Przeżytki w punkcie zastoju, położonym bardziej wstecz w postępie kultury, niż okres Arjów, musiały już istnieć pod warstwą kultury aryjskiej. Musiała je wytworzyć zaporą, poprzedzającą chrześcijaństwo, i dlatego trzeba ją utożsamić z przyjściem rasy aryjskiej do krain, zamieszkałych przez nie-Arjów.

Jeżeli tedy uda mi się dowieść, że pierwotnie w folklorze można wykryć dwie linje powstrzymanego rozwoju, wówczas jedna z nich musi przedstawiać kulturę dziką, niearyjską, druga zaś—aryjską.

Należy wszakże zaznaczyć, że związku między tym, co można nazwać dzikością, a kulturą aryjską, formalnie nie wykazano, chociaż zdaje się być niewątpliwym, iż zachodzi duża przerwa między obiema, spowodowana pewnym postępem w kulturze rasy aryjskiej, dokonany, zanim rozproszyła się z pierwotnej siedziby. Ten postęp wynikł z rozwoju, a gdzie odbywa się rozwój, tam początki, z których on się zrodził, giną w nowych formach, przezeń wytworzonych. Że rzekniemy językiem fabrycznym, pierwotne formy zu-



żywiają się całkiem w procesie wytwórczym. Stąd żadna dzika kultura, od której możnaby śledzić początki kultury aryjskiej, nie zdołała przeżyć wśród ludu aryjskiego. Jeżeli tedy odnajdziemy jej szczątki w jakimś kraju obok cywilizacji aryjskiej, takie zjawisko należy odnieść do przyczyn, które spowodowały, iż rasy aryjskie i dzikie przebywały tuż obok siebie, i nie może żadną miarą uchodzić za formy pierwotne, istniejące obok tych, które się z nich rozwinęły. Stawiam bez wahania to ważne twierdzenie, jako uzasadniony wniosek, wypływający z badania kultury ludzkiej. Niepodobna mi tu przedstawić sposobów, jakich użyłem, ażeby tego dowieść, ponieważ należą one do statystycznej strony naszych poszukiwań, przytaczam jednak znakomitą próbę, Dr. Tylora, opracowania metody badania instytucji, jako dostateczny dowód dla mego bezpośredniego celu <sup>1)</sup>.

Te nieco suche wiadomości techniczne są konieczne, ażeby wyjaśnić podstawę naszych obecnych dociekań. Przed kilku laty John Lubbock powiedział: „Niepodobna wątpić, że staranne zbadanie zwyczajów i obyczajów, podań i przesądów, rozwiąże prawdopodobnie wiele trudnych zagadnień etnologji. Ten rodzaj wszelako poszukiwań musi być używanym z dużą ostrożnością, bo rzeczywiście doprowadził do wielu błędnych wniosków... Trzeba tedy nader troskliwych badań, zanim ten szereg dowodów da się bez

---

<sup>1)</sup> Tłumaczona na język polski: O metodzie badań rozwoju instytucji w zastosowaniu do praw małżeństwa i pochodzenia. Warszawa, 1897.

piecznie spożytkować, chociaż nie wątpię, że może on się okazać najbardziej pouczającym”<sup>1)</sup>. Dziwnym jest, jak mały uczyniono postęp od czasu napisania powyższego ustępu i jak powszechnie zaniedbywano przedmiot, chociaż od czasu do czasu zdanie którejs z największych naszych powag nasuwało potrzebę podjęcia poszukiwań nad odrębnością rasową w zwyczajach i podaniach. Lang, np., spytany, jakim sposobem prawdziwy kult Artemidy rozwinął się ze czci oddawanej żarłocznej niedźwiedzicy, wyklada rzecz jasno temi słowy: „Jest to chwila w ewolucji podaniowej i religijnej, która wymyka się prawie badaczom... Jak powstała powikłana teoria natury Artemidy? Jaki był jej rozwój? W jakim ściśle czasie wyzwoliła się całkowicie z niższych dzikich wierzeń? Albo w jaki sposób rozwinęła się z tego nieobiecującego materiału? Nauka mitologii może nigdy nie znaleźć klucza do rozwiązania tych ciemnych zagadnień”<sup>2)</sup>. Sądzę jednak, że nauka folkloru dojść może łatwo do pożądanego celu. Powinnaby ona oznaczyć punkty powstrzymanego rozwoju i rozklasyfikować,

---

1) *Origin. of Civilisation*, str. 4. Dalyell w jednym ze swych bystrych spostrzeżeń o zabobonach, sądzi „że można odszukać związek dzisiejszych mieszkańców Szkocji ze starożytnymi plemionami innych okolic i wykryć ich pochodzenie za pośrednictwem przesądów.“ *Darker Superstitions of Scotland*, str. 236. W 1835 roku, kiedy to dzieło ogłoszono, prace antropologów jeszcze nie zarzuciły tej drogi wykazywania powinowactwa między jednym ludem a drugim.

1) *Myth, Ritual and Religion*, II. 215.

co przetrwało z okresu dzikości, a co występuje w wyższych stadjach, jako objawy, należące do dwóch odrębnych źródeł etnicznych, i wówczas wyprowadzić wnioszek, że Artemida „nastąpiła po starożytnej czci zwierząt i zachowała ją”, i że tym sposobem kult Artemidy i wierzenia miejscowe, złączone z nim, są, co do rasy, odmiennego pochodzenia, i mogą być nazwane greckimi jedynie w odniesieniu do końcowego okresu zmieszania w kraju, który greccy Arjowie zdobyli i nazwali.

Jednym z głównych rysów kultu Artemidy jest nadzwyczaj dzika forma niektórych obrządków miejscowych, a zobaczymy nieraz, że pewne okolice zachowały zabytki ludu o wiele starszego, niż ten, który je dziś zamieszkuje. I tak: mazania nóg nowożeńca sadzami w Szkocji <sup>1)</sup>, malowania czarną substancją jednej z postaci występujących w przejeździe Godiwy w Southam (Warwickshire) <sup>2)</sup>, mazania nagiego ciała podczas misterji djonizyjskich w Grecji, nie wyjaśnia żadne potrzeby cywilizacji, lecz zwyczaje, spotykane w Afryce i gdzieindziej. Pochodzenie zatym zwyczajów szkockich, warwickskich i greckich da się wywieść od ludu, stojącego na poziomie oświaty Afrykańczyków.

Skoro wszakże dojdziemy do pytania, co to za lud wprowadził ten dziki zwyczaj, po raz pierwszy uświadomiamy sobie całą doniosłość kwestji rasy. Czyż mamy nazwać go szkockim, angielskim lub greckim?

---

<sup>1)</sup> Gregor *Folklore of North-east Scotland*, str. 90; Rogers *Social Life in Scotland*, I. 110.

<sup>2)</sup> Hartland *Science of Fairy Tales*, str. 85.



kim? Lang i Frazer odpowiedzieliby, sądzą, „tak”<sup>1)</sup>; a wraz z nimi, z wiedzą lub bezwiednie, wszyscy inni folklorzyści. Spróbuję dać odpowiedź nieco odmienną, a jej podstawę i wywody zajmą następne karty. Jako przedwstępne usprawiedliwienie takiego wykładu, przytaczam przestrożę Tylora: „Świadectwa miejscowe mogą w błąd wprowadzić co do rasy. Podróżnik po Grenlandji, doszedłszy do zrujnowanych budowli kamiennych w Kakortok, niesłusznie wnosiłby, że Eskimowie są zwyrodniałymi potomkami przodków, będących twórcami takiej architektury, ponieważ w rzeczywistości są to szczątki kościoła i chrzcielnicy, wzniesionych przez dawnych osadników skandynewskich”<sup>2)</sup>. Jeśli ściśle mamy mówić, długie grobowce, ziemne nasypy i uprawne rozłogi, mieszkania jaskiniowe i narzędzia paleolityczne nie dadzą się przypisać Celtom ani Teutonom. Czyż więc możemy bez istotnego powodu i specjalnego dochodzenia powiedzieć, że pewien zwyczaj lub wierzenie, chociaż prostacze i dzikie, jest celtyckim, teutońskim albo greckim poprostu dla tego, że rozpowszechnione jest w okolicy, zamieszkałej w czasach historycznych przez naród, mówiący językiem jednego z tych ludów?

Oczywiście na to pytanie należy dać odpowiedź przeczącą. Przedmiot niewątpliwie jest trudny, skoro mamy na myśli miejscowości europejskie, lecz w Indjach mniej zrównanych cywilizacyjnie, niż świat zachodni, etnograf, przy nader słabym wysiłku, wy-

---

<sup>1)</sup> Lang *Custom and Myth*, str. 26.

<sup>2)</sup> *Primitive Culture*, I. 51.

kryć może odrębności etniczne w obyczajach i wierzeniach. Tak np. cześć kamieni w Indjach Tylor zalicza do „przeżytków obrządku, należącego pierwotnie do niskiej cywilizacji, prawdopodobnie barbarzyńskich tuziemców kraju.” A w Europie czyż nie znajdujemy przeżytków czci kamieni, które podobnież możnaby poczytać za należące do barbarzyńskich tuziemców kraju? Kloc, stojący zamiast Artemidy na Eubei, słup, który przedstawiał Palladę Atenę, nieobrobiony kamień w Hyettosie, wyobrażający Herkulesa, trzydzieści kamieni, czczonych jako bóstwa przez Farejczyków, i kamień, oznaczający Erosa tespijskiego, dadzą się z równą słusnością gatunkować jako przeżytki niearyjskich tuziemców Grecji. Czego nie możemy przypisać Arjom Indji, ponieważ są wyraźne dowody należenia do nie-Arjów, tego bez zbadania niepodobna uznać za przynależne Arjom Grecji. Niewątpliwie, trudno bardzo wykryć bezpośrednie dowody pierwiastkowych, nie-aryjskich ras Europy, lecz nie stanowi drogi wyjścia zapoznanie faktu istnienia przeżytków dzikiej kultury, które zaliczonoby chętnie do niearyjskich, gdyby natrafiono na żyjące obecnie plemiona szczepu niearyjskiego, którym one mogłyby być przyznane. Przeciwnie, istnienie przeżytków dzikiej kultury jest dowodem *prima facie* istnienia ras, do których ona należała i od których pochodzi. Nie chcę bynajmniej podsuwać myśli, że wszędzie, gdzie przeżyły szczątki cywilizacji niearyjskiej, przeżył i lud rasy niearyjskiej. Znikają stare rasy, a stare zwyczaje pozostają, podtrzymywane przez następców, lecz nie koniecznie potomków. Genealogja folkloru u pewnego ludu prowadzi nas wstecz

do rasy, od której on, t. j. folklor, się wywodzi, nie koniecznie jednak odnosi rodowód dzisiejszych wieśniaków do tejże samej rasy. Ta ostatnia część kwestji jest zadaniem etnologów, a może pewne nieoczekiwane rezultaty dadzą się jeszcze osiągnąć za pomocą ścisłego badania typów etnicznych naszej miejscowej ludności, w związku z folklorem, przez nią zachowanym.

---



## ROZDZIAŁ II.

### **Pierwiastki etniczne w zwyczajach i obrzędach.**

Należy teraz przytoczeniem rzeczywistego przykładu poprzeć hipotezę, że odrębność rasowa jest nieomylnym wyjaśnieniem dziwnych sprzeczności, napotykanych w folklorze. Jeżeli ta hipoteza jest niewzruszona, znajdziemy gdzieś dowody, iż zbyt pochopne wnioski uczonych nie są dokładne w twierdzeniu, że ponieważ pewien obyczaj lub wierzenie, jakkolwiek dzikie i barbarzyńskie, panowało w Rzymie lub Grecji, w germańskich lub celtyckich krajach nowożytnej Europy, więc jest rzymskim, greckim, germańskim lub celtyckim we wszystkich swych odcieniach.

W tym celu wynaleźć musimy przykład, odpowiadający określonym warunkom. Powinien on pochodzić z kraju, rządzonego przez lud aryjski, a dotąd zamieszkałego przez tuziemców niearyjskich. Powinien składać się on, t. j. ów przykład, z odrębnych części i wykazywać udział w nim Arjów i nie-Arjów.

A że wypadek podobny trudno wynaleźć w Europie, powinien on przynajmniej posiadać równoznaczne objawy w folklorze europejskim, jeżeli nie we wszystkich składowych swych częściach, to w każdym razie we wszystkich istotnych szczegółach.

Taki przykład odnajdujemy w Indjach. Przedstawię naprzód główne punkty, które w nim należy koniecznie zaznaczyć, o ile można najściślej, słowami przytoczonej powagi, tak iżby dalsze niezbędne objaśnienia nie mieszały się z danymi, jakie zostały pierwotnie spisane.

Święto bogini wiejskiej jest obchodzone wszędzie w całych Indjach południowych i w innych częściach, od Beraru do najdalszego wschodu Bustaru i w Mysorze. Bogini jest czczona ogólnie pod postacią niekształtnego kamienia, nakrytego szkarłatem. Za jej świątynią wznosi się mały ołtarz dla wiejskiego boga, zwanego Potraj. Wszyscy członkowie gminy wiejskiej biorą udział w święcie wraz z dziedzicznymi dostojnikami okręgu, z których wielu jest bra-minami.

Zbadanie obrządku, należącego do tego święta wiejskiego, pozwala nam nie tylko wykryć obecność różnic rasowych i praktyk im właściwych, lecz zmusza do wniosku, że cała ceremonia wzięła początek w odrębnościach rasowych.

Obchodem kierują i zarządzają parjasi, którzy pełnią obowiązki kapłanów. Z nimi łączą się Mangowie, czyli robotnicy garbarscy, Asadowie lub Dasadowie, tancerki parjaskie, poświęcone służbie w świątyni, grajek, występujący w ich orszaku jako rodzaj błazna, i urzędnik zwany Potrajem, który odprawia

modły jako *pujari* na cześć boga tego samego imienia. Pasterze czyli Dhangarzy ze sąsiednich wiosek są również zaproszeni. Parjasi wogóle są wyrzutkami ludności, poniżeni do najwyższego stopnia i wyłączeni zawsze z wioski i ze stosunków z jej mieszkańcami. Są oni utożsamieni z Parjami, południowym plemieniem tuziemczym, blisko spokrewnionym z Gondami. Kasta pasterzy żyje wszędzie w większej części Dekanu w odosobnionych gminach, zwana Kurumbarami: Kurumbarami i Dhangarami w różnych okolicach Indji. Są to rasy niearyjskie, biorące udział w święcie wioski aryjskiej. Zajmują one przednie miejsce podczas święta, a z jego końcem usuwają się do swych siedzib poza osadą i wracają do swego poniżonego, służalczego stanowiska. Z tych faktów W. Elliot wyprowadził prawdopodobne wnioski, że najwcześniejszymi znanymi mieszkańcami Indji południowych była rasa tuziemcza, która czciła bóstwa, związane z pewnymi miejscami, a więc bogi opiekuńcze ziemi, wzgórz, gajów, granic i t. p., i że ta religja w praktyce zmieszała się z religją panujących Arjów.

Główne części obrządku, które warto zauważyć, są następujące. Kapłan Potraj uzbrojony bywa w długi bicz, któremu w różnych chwilach obchodu oddają cześć boską. Świętego bawołu puścili samopas kiedy był jeszcze cielęciem, wolno mu było paść się i wałęsać wokoło wioski. Drugiego dnia rzucają to zwierzę przed boginią, odcinają mu głowę jednym uderzeniem i kładą na ołtarzu z jedną nogą przednią wetkniętą w morde. W koło ustawione są naczynia, zawierające rozmaite zboża i napełnione masą zmieszanego ziarna, z siewnikiem w pośrodku. Mięso potym tną



na drobne kawałki i każdy rolnik dostaje cząstkę do zagrzebania na swym polu. Krew i odpadki zbierają w duży kosz, nad którym stłuczono poprzednio parę naczyń do gotowania pokarmów, a Potraj bierze żywe koźlą i ćwiertuje je nad tym wszystkim. Po zmieszaniu razem pokarmu, kosz stawiają na głowie obnażonego Manga: ten z nim odbiega, rzuca zawartość w powietrze, rozpraszając ją na wszystkie strony jako ofiarę złym duchom, a towarzyszą mu inni parjasi. Cały orszak obchodzi wieś dokoła.

Trzeci i czwarty dzień poświęcone są ofiarom prywatnym. Naprzód wszyscy członkowie kasty, którzy ślubowali w ciągu poprzedzających trzech lat poświęcić bogini zwierzęta za pomyślność swych rodzin lub urodzajność swych pól, przyprowadzają bawoły lub owce parjasowi pujari, który odcina im łby. Dzień czwarty przeznaczono wyłącznie na ofiary parjasów. Tym sposobem jakieś pięćdziesiąt lub sześćdziesiąt bawołów i wieleset owiec zostaje zabitych, a głowy ich układają w dwa wielkie stosy. Dużo obnażonych kobiet przybywa w tych dniach do świątyni dla dopełnienia ślubów, okrytych tylko liśćmi i gałęziami drzew i otoczonych przez swe krewne i przyjaciółki.

Piątego i ostatniego dnia cała gmina idzie procesją z muzyką do świątyni i składa ostateczną ofiarę na ołtarzu Potraja. Skrywają starannie jagnię. Potraj, znalazłszy je po rzekomym poszukiwaniu, uderza je swym biczem, który następnie kładzie na nim i za pomocą rozmaitych pociągnięć rękami znieczula je. Po czym pujari wiąże mu ręce z tyłu i całe zebranie zaczyna tańczyć w około niego z hałaśliwemi okrzy-

kami. Potraj przyłącza się do tego podniecenia i niebawem poddaje się całkiem wpływowi bóstwa. Prowadzą go zawsze związanego do miejsca, gdzie leży nieruchome jagnię. Rzuca się na nie, chwyta zębami, szarpie za skórę i wżera mu się w gardło. Gdy jagnię już jest zupełnie martwym, podnoszą Potraja i podają mu potrawę z ofiarnego mięsa. Zagłębia on w nią swą okrwawioną twarz, poczym zakopuje potrawę wraz ze zwłokami jagnięcia obok ołtarza. W tym samym czasie rozwiązują mu ręce, i on ucieka.

Reszta zebrania przechodzi obecnie na przód świątyni, gdzie kupy ziarna, złożone pierwszego dnia, dzielą między wszystkich rolników dla zakopania wraz z kęsem mięsa przez każdego na swym polu. Poczym rozdanie nagromadzonych łbów odbywa się rękami grajka, czyli Raniga. Około czterdziestu łbów owczych dostaje się pewnym uprzywilejowanym osobom, a z tych dwa przeznaczają dla sirkaza. O resztę rozpoczyna się walka ogólna; paikowie, pasterze, parjasi i wielu młodzieńców i mężczyzn z wyższych kast wkrótce nurzają się w masie zgniłej posoki. Dobijanie się o łby bawole służy wyłącznie parjasom. Szczęśliwy, który zdoła jeden z nich zdobyć; niesie go i grzebie na swym polu.

Obchód kończy się procesją wokół granic gruntów wioski, poprzedzoną przez boginię i łeb świętego bawołu, który niesie na głowie jeden z Mangów. Ustaje teraz wszelki porządek i prawo własności. Raniga zaczyna znieważać boginię najbezpieczniejszemi słowami, następnie zwraca swój gniew przeciw rządowi, naczelnikom wioski i każdemu, kogo napotka na swej drodze. Parjasi i Asadowie napastują najbardziej

szanowanych i poważanych obywateli i chwytają braminów, lingajatów i zamidarów bez skrupułu. Tancerki skaczą im na ramiona, pasterze głośno bębnią i zapanowują ogólna rozwiąźłość.

Doszedłszy do małej świątyni, poświęconej bogini granic, zatrzymują się dla złożenia ofiar i zakopania świętego łba. Skoro tylko zostanie pogrzebanym, wrzawa rozpoczyna się na nowo. Raniga staje się plugawszym w mowie niż kiedykolwiek; naczelnicy, urzędnicy rządowi i inni usiłują go uspokoić, dając mu małe pieniążki miedziane. Trwa to, dopóki nie obejdą wokoło, poczym rozchodzą się wszyscy <sup>1)</sup>.

Należało przytoczyć ten drobiazgowy opis prawdziwej sceny ludowej, albowiem musimy mieć przed oczami rzeczywiste szczegóły zachowywanego obrządku i ujawnionych wierzeń, zanim spróbujemy przeprowadzić porównanie.

Teraz winniśmy upewnić się, jak dalece folklor europejski zgadza się z ceremonjami, dopełnianymi podczas tego święta wioski indyjskiej. Jeżeli istnieje wyraźna linja równoległości między uroczystościami indyjskimi a niektórymi uroczystościami, dotąd obchodzonymi w Europie, jako przeżytki zapomnianego i nieznanego kultu, to zamierzam dowieść, że obrządki, które są oczywiście niearyjskie w Indjach nawet wśród ludności aryjskiej, muszą być pochodzenia niearyjskiego i w Europie, chociaż rasa, od której się wywodzą, nie jest obecnie uważana przez etnologów za jednolitą na całej przestrzeni naszego lądu.

---

<sup>1)</sup> W. Elliot w *Journ. of Ethnological Soc.* N. S. I. 97—100.



Mając na względzie tę łączność, nie będę się roz-  
wodził nad niekształtnym kamieniem, wyobrażającym  
boginię. Jego równoznaczniki istnieją w całym sze-  
regu pierwotnych religji i, jak to już widzieliśmy, wy-  
stępują w folklorze europejskim. Kafirowie w Indjach  
mówią o używanych przez się kamieniach: „Zastępują  
boga, lecz nie znamy jego postaci” <sup>1)</sup>. Chodzi głównie  
o to, ażeby były nieobrobione ręką ludzką, i dzieje  
świętego używania monolitów zaczynają się od tego  
zwyczaju, <sup>2)</sup> a kończą na sławnych rzeźbach grec-  
kich <sup>3)</sup>. Później zaznaczymy pewne specjalne formy  
bóstw kamiennych, teraz zajmuje nas użycie kamie-  
nia, jako poniekąd ołtarza bogini, która nie jest iden-  
tyczną z nim, oraz uznanie czci kamieni za część kul-  
tu tuziemnego, niearyjskiego <sup>4)</sup>.

Kamień ten jest miejscem poświęcenia ofiar bo-  
gini plonów. Przestrzegany ceremonjał podczas świę-  
ta indyjskiego przenosi nas odrazu do miejscowych  
obchodów, związanych z kultem Djonizosa. Kreteń-  
czycy, przedstawiając cierpienia i śmierć Djonizosa,  
szarpia byka na kawałki zębami. Rzeczywiście,—po-  
wiada Frazer, powołując się na powagę Eurypidesa,—  
rozdzieranie i pożeranie żywych byków i cieląt zdaje  
się być zwykłym rysem obrządków djonizyjskich:  
i jego czciciele rozszarpują również na sztuki żywego

---

<sup>1)</sup> Latham. *Descriptive Ethnology*, II. 240.

<sup>2)</sup> Porównaj Robertson Smith, *Religion of the Se-  
mites*, str. 186—195; Ellis, *Ewe-speaking People*, str. 28.

<sup>3)</sup> Patrz dobry artykuł Farnella w *Archaeological  
Review*, II. 167—184.

<sup>4)</sup> *Arch. Survey of India*, XVII. 141.

kozła i pożerają go. Na Tenedosie nowonarodzone ciele, poświęcone bogu, obuwano w trzewiki, a matkę-krowę pielęgnowano jak kobietę w połogu—jasny dowód symbolicznej ofiary ludzkiej, która rzeczywiście istniała na Chiosie i w Orchomenosie <sup>1)</sup>. Są to możliwie też same zwyczaje, jak istniejące obecnie w Indjach, a identyczność potwierdzają fakty: 1) że Djonizos przedstawiał się niekiedy swym czcicielom jedynie pod postacią swej głowy,—odpowiednik uświęconego charakteru głowy w obrządkach indyjskich; 2) że osobę, ofiarującą ciele, na Tenedosie, po dopełnieniu ceremonji, odpędzano i kamienowano,—odpowiednik Potraja, uciekającego z miejsca po ofiarowaniu jagnięcia w obchodzie indyjskim; i 3) że kobiety, czcicielki Djonizosa, stały nagie, uwieńczone girlandami, ciało miały pomazane gliną i błotem,—odpowiednik czcielek niewieścich, występujących podczas święta indyjskiego nago i opasanych gałęziami drzew.

Wybrałem kult grecki dla porównania go z ceremonją niaryjskim Indji, ponieważ świeżo go zbadały z całym bogactwem objaśnień i porównań takie wielkie powagi, jak Lang i Frazer. Ogołocili oni go z najfantastyczniejszych przydatków, któremi mitologowie niemieccy i angielscy niedawno go obciążyli, i jeszcze raz przywrócili miejscowe rytuały i główne mity na poziom prawdziwych źródeł, z których można czerpać wiadomości o ich pochodzeniu. Niemal na każdym kroku szczegóły rytuałów miejscowych dadzą

---

<sup>1)</sup> Frazer zebrał wszystkie wskazówki, odnoszące się do tych faktów w swym dziele *Golden Bough*, I. 326—329; patrz również Lang *Custom and Myth*, II, 231—234.

się przyrównywać nie do pojęć greckich o Djonizosie, „młodzieńcu o bujnych złocistych włosach i wdzięku Afrodyty w spojrzeniu ciemnych oczu”, lecz do okrutnych i barbarzyńskich zwyczajów ludów dzikich. Gdzież więc są dowody greckiego pochodzenia tych obrządków miejscowych? Pojęcia religijne greckie o wiele je wyprzedzały. Zniżały się one, ażeby je włączyć do obchodów na cześć boga Djonizosa, lecz było w tym świadome zapożyczanie przez Greków czegoś niższego w rozwoju cywilizacyjnym, aniżeli cywilizacja grecka. To coś scharakteryzował niedawno pewien komentator, jako należące do „bóstw gminu”<sup>1)</sup>. Zbliża się to bardzo do różnicy rasowej, którą tu badam. Lud Krety, Tenedosu, Chiosu i Orchomenosu nie koniecznie był arjo-greckim, a sądząc po jego dzikich obyczajach, najprawdopodobniej najdo-

---

<sup>1)</sup> Dyer *Gods of Greece*, str. 123. Dyer mówi: „Najpracowitsze porównania, najdrobiazgowsze badanie tych danych, jakie mieć możemy, nigdy nie rozwikłają całkiem i nie uczynią zupełnie jasnym tego, jakie pierwiastki złożyły się na Djonizosa, czczonego w dawnej Grecji. Charakter jego był złożony już w tej chwili, kiedy Grecy zaczęli mu cześć oddawać, albowiem zarówno w Beocji (Hesychjusz) jak w Attyce (Pausanjasz, XXXI, 4) i na Naxosie (Atheneusz, III, 78) jakaś część ludu była tuziemczą (native to the soil) i nigdzie nie był on całkowicie trackim.“ *Gods of Greece*, str. 82. Dier prawdopodobnie nie czytał dzieła Frazera, gdy pisał te słowa, wyrażają zaś one mniemanie specjalistów, którzy nie szukali pomocy w etnologji. Te właściwości Djonizosa, które były „tuziemcze“, nie były greckie. Grecy byli przybyszami w kraju, który czcili jako swą ojezszynę, a Djonizosa, „wyrosłego w nim“, ukształtowali na Djonizosa ateńskiego.



wał się w tymże samym pokrewieństwie z Grekami aryjskimi, co parjasi wiosek indyjskich ze swemi panami aryjskimi.

Przechodzę od folkloru greckiego do angielskiego. Łatwo byłoby rozszerzyć poszukiwania w obrębie Europy; zwłaszcza przy pomocy Frazera, lecz to jest prawie zbyt ciężkie. Oto jak opisują zwyczaj podczas Zielonych Świątek w parafji King's Teignton (Devonshire). W Zielone Świątki, w poniedziałek, obwożą naokoło parafji jagnię na wozie, pokrytym wieńcami bzu, szczodeniicy i innych kwiatów, prosząc zebrane osoby o udzielenie czegośkolwiek dla zwierzęcia i na potrzebne wydatki. We wtorek zabijają jagnię i pieką całe w pośrodku wsi. Następnie krajają je na kawałki dla biednych, oddawane po niskiej cenie. Zapomniano o pochodzeniu tego zwyczaju, lecz podanie, sięgające prawdopodobnie czasów pogańskich, tak mówi. Wieś cierpiała skutkiem niedostatku wody; wtedy kapłani poradzili mieszkańcom prosić bogów o wodę; poczym źródło wytrysnęło samorzutnie na łące, około jednej trzeciej mili od rzeki, w majątności zwanej dziś Rydon. Obfitość jej wystarczała na zaspokojenie potrzeb miejscowych, dziś jest dostateczna do obracania trzech młynów nawet podczas suchego lata. Jagnię, mówią, zawsze od tego czasu poświęcano w Zielone Świątki, jako ofiarę dziękczynną, w powyżej wzmiankowany sposób. Woda owa wygląda jak wielki staw, z którego podczas dżdżystej pory w wielu miejscach widzieć można wytryski, wybuchające na kilka cali ponad powierzchnię. Nazy-

wała się zawsze „piękną wodą”<sup>1)</sup>. Godnym jest uwagi, że kiedy opisany tu zwyczaj nie przedstawia niezwykłych rysów, podanie ludowe, dotyczące jego pochodzenia, wprowadza dwa bardzo ważne pierwiastki, mianowicie: odniesienie go do czasów pogańskich i nazwę „ofiary”, nadanej zabijaniu jagnięcia. Rodowód więc tego zwyczaju cofa nas do epoki pogańskich ofiar ze zwierząt.

Pierwszą koniecznością w kreśleniu rodowodu jest analiza zwyczaju w tej postaci, w jakiej on się przechował do dziewiętnastego stulecia w Devonshire. A z rozbioru tego otrzymujemy następujące wyniki:

1. Przybranie ofiary jagnięcia wieńcami.
2. Zabicie i pieczenie ofiary przez wieśniaków.
3. Miejsce ceremonji w pośrodku wsi.
4. Sprzedawanie pieczonego mięsa biednym.
5. Tradycyjne pochodzenie zwyczaju jako ofiary za wodę.

Wydaje się to jasnym, że między czwartym punktem analizy a pochodzeniem tradycyjnym zachodzi znaczna do zapelnienia przerwa, która nie pozwala nam obecnie zastanawiać się nad ostatnim szczegółem. Wcześniejsze pierwiastki tego zwyczaju użyły się aż do zaniknięcia; szanowano go prawdopodobnie w praktyce, jako starodawny i uciążliwy sposób dopomagania biednym parafjanom, lecz pod naciskiem późniejszego prawa o ubogich zaniechano. Inny przykład z Devonshire, na szczęście, jest wy-

---

<sup>1)</sup> *Notes and Queries*, VII. 353.

mowniejszy i pozwala odtworzyć zatracone pierwiastki, a następnie wyprowadzić rodowód.

We wsi Holne, położonej na jednym ze wzgórz Dartmooru, znajduje się rozległe pole, około dwóch akrów, własność parafji, nazwane Ploy Field. W środku tego pola stoi granitowy pomnik (menhir), 6—7 stóp wysoki. W poranek majowy, przed świtem, młodzi ludzie z wioski zwykli się tam zgromadzać, a potem idą na bagna, gdzie wybierają młodego baranka; złapawszy go, niosą z tryumfem na Ploy Field, przywiązują do granitu, podcinają gardło, a następnie pieką w całości ze skórą, wełną i t. d. W południe zaczyna się walka, grożąca utratą rąk, o skrawek mięsa, mający jakoby sprowadzić pomyślność w następnym roku szczęśliwemu spożywcy. W dowód grzeczności, młodzi ludzie przebijają się niekiedy przez ciżbę, ażeby zanieść kawałek mięsa swej wybranej z pomiędzy młodych dziewcząt, oczekujących w najpiękniejszych strojach na tak zwaną ucztę baranka. Tańce, walki i inne gry przy obfitym piciu jabłeczniaka po południu przeciągają zabawę do północy <sup>1)</sup>.

Rozbierając ten przykład i zachowując w pamięci pierwszą analizę, dochodzimy do następnych wyników:

---

<sup>1)</sup> *Notes and Queries*, I. ser. VII. 353. Porównaj Robertsona Smitha *Religion of the Semites*, str. 320 i Owena *Notes on the Naga Tribes*, str. 15—16, ze względu na wybitne podobieństwo do zwyczaju devonshirskiego. Chciałbym także wskazać wymowny opis ofiary byka przez pannę Burne w jej *Shropshire Folklore* str. 475.



2. Zabicie i pieczenie ofiarnego baranka przez wieśniaków.

3. Miejsce obrządku na pomniku kamiennym w polu, które jest własnością wspólną.

4. Walka o kawałek surowego mięsa, „grożąca utratą rąk.”

5. Pora ceremonji przed świtem.

6. Posiadanie kawałka mięsa nadaje szczęście.

7. Uroczystości, towarzyszące obrządkowi.

Tak więc z pięciu pierwiastków zwyczaju w King's Teignton, trzy zatrzymano w zwyczaju z Holne, a dołączono trzy dodatkowego znaczenia.

Sądzę, iż można wnosić naprzód, że zwyczaj z Holne jest pierwotniejszą formą wspólnego prawozoru, z którego oba pochodzą; po wtóre, że możemy wykreślić „pieczenie”, jako pierwiastek całkiem cywilizacyjny, wytworzony przez wpływy nowożytne. Ostatnią tedy formę rozbioru można złożyć z dwóch ułamków jak następuje:

1. Przybranie ofiary wieńcami.

2. Zabijanie ofiary przez gminę.

3. Miejsce obrządku na gruncie, należącym do gminy, i na słupie kamiennym.

4. Walka o kawałki mięsa członków gminy.

5. Pora ceremonji przed świtem.

6. Święta moc kawałków mięsa.

7. Uroczystości, towarzyszące obrządkowi.

8. Źródłem obrządku jest ofiara, złożona bogu wód.

Zaledwie trzeba kłaść nacisk na oczywiste podobieństwo tego obchodu do obrządku typu indyjskiego,

który rozpatrywaliśmy; włączam go więc do grupy jego równoważników europejskich.

Szczególna świętość łby składanej ofiary, tak widoczna w obchodzie indyjskim, występuje w różnych miejscach folkloru i pogaństwa europejskiego <sup>1)</sup>. Longobardowie czcili i ubóstwiali głowę kozła <sup>2)</sup>. Znany dobrze ustęp Tacyta, opisujący święte gaje niemieckie, stwierdza, że łby zwierząt pozawieszane były na gałęziach drzew lub, jak zaznaczono na innym miejscu, „*immolati diis equi abscissum caput.*” Pogaństwo, mówi Grimm, zdaje się, dla rozmaitych rodzajów magji, odcinało łby końskie i nasadzało je na żerdzie <sup>3)</sup>, a przytacza przykłady ze Skandynawji, Germanji i Holandji. Przechodząc do folkloru, widzimy, że w trzynastym wieku w Niemczech oskarżano czarownice o oddawanie czci łbom bydłowym <sup>4)</sup>. Łeb lisi przybijano na drzwiach stajni w różnych okolicach Szkocji dla zagrodzenia wejścia czarownicom <sup>5)</sup>. Camden zauważył ciekawą ceremonję w katedrze św. Pawła. Słyszałem, powiada on, że rodzina Le Baud w Essex składała jelenia jako zapłatę za używanie pewnych gruntów; przyjmowali ją na stopniach kościoła księza w kapłańskich szatach i z wieńcami kwiatów na głowie; jako mały chłopiec, widział on

---

<sup>1)</sup> Porównaj Robertsona Smitha *Religion of the Semites*, str. 359. 362.

<sup>2)</sup> Grimm, *Teutonic Myth.*, str. 31.

<sup>3)</sup> Tamże str. 659.

<sup>4)</sup> Tamże str. 1065.

<sup>5)</sup> Dalzell *Darker Superstitions of Scotland*, str.

głowę jelenią, przybitą na lancy i obnoszoną dokoła w kościele z wielką uroczystością i przy odgłosie rogów <sup>1)</sup>. Opisano także szczególną ceremonję w Hornchurch w Essex. Dzierżawca dziesięcin dostarczał głowę dzika, ustrojoną i otoczoną liśćmi wawrzynu. Po południu w Boże Narodzenie wnoszono ją z procesją na pole, przyległe do cmentarza, i tam o nią walczone <sup>2)</sup>.

Zwyczaje te stwierdzone są również przez zabytki archeologiczne. W dzwonnicy kościoła Elsdon w Northumberland odkryto w r. 1877 szkielety trzech łbów końskich. Znajdowały się w małej komórce, widocznie zbudowanej dla nich, a miejsce to było na szczycie kościoła. Leżały jeden naprzeciw drugiego w formie trójkąta, szczękami obrócone ku górze <sup>3)</sup>.

Pozostaje mi tylko powiedzieć, że te szczegóły folkloru wraz z innymi, odnoszącymi się do ofiar zwierzęcych, stwierdzają równoległość, poszukiwaną między istniejącym ceremonjałem świąt indyjskich a przeżytkowym zwyczajem wieśniaków w folklorze europejskim. Przejdę teraz od ofiar poświęcanych do działaczów przedstawienia. Zaznaczyliśmy już całą utajoną dzikość, ujawniającą się w rozszarpywaniu ofiary na kawałki tak w typie indyjskim, jak w jego równoważnikach folklorystycznych. Ktoś wszakże

---

<sup>1)</sup> *Britannia*, przekład Hollanda, str. 426.

<sup>2)</sup> *Notes and Queries* 1 serja, V. 106; *Gentlemen's Magazine Library — Manners and Customs* str. 221. Warto także zauważyć, iż ciężkie rogi przytwierdzano do wschodniej części kościoła.

<sup>3)</sup> *Berwickshire Naturalists' Field Club*, IX, 510.



mógłby się pokusić o zwrócenie uwagi na ciekawą równoległość, jaką użycie bicia przez Potraja w wiosce indyjskiej stanowi z biczowaniem w Caistor w Lincolnshire, ile że bicz, tu użyty, okręcony jest dokoła kawałkami pewnej czarodziejskiej rośliny (tak zw. rowan tree) i przez tradycję złączony ze śmiercią istoty ludzkiej <sup>1)</sup>. Lecz analogja ta może być dziełem przypadku w badaniach porównawczych, o ile jej nie popiera zbiór innych potwierdzających dowodów. Ten wzgląd nie powinien odwodzić nas od zastanowienia się nad faktem dopełniania ślubów podczas święta przez rozebrane kobiety, okryte tylko liśćmi i gałęziami drzew, ponieważ łatwo go odnieść do równoważników folklorystycznych tego zwyczaju w wybornej rozprawie Hartlanda, dotyczącej podania o Godivie.

Każdy zna to podanie, które ze wszystkimi szczegółami, co do daty i najwcześniejszej formy literackiej, objaśnił Hartland <sup>2)</sup>. Zastanowię się przeto nad najważniejszymi punktami. Przejazdka nagiej lady Godiva po ulicach miasteczka Coventry jest podaniem, opowiadany dla wytłumaczenia procesji corocznej, jednego z widowisk municypalnych tego miasta. Przeciw pogładowi, że widowisko powstało z legiendy, przeczą fakty. Gdybyśmy przyjęli tę teorię, podanie oparłoby się na określonym fakcie historycznym, dotyczącym jedynie miejsca, z którym jest związane, mianowicie Coventry. Na to wszakże, jak wy-

---

<sup>1)</sup> *Arch. Journ.* IV, 239.

<sup>2)</sup> *Science of Fairy Tales* str. 71 i nast.

kazuje Hartland, niema żadnego dowodu, a równoznaczne zwyczaje istnieją w dwóch innych miejscach, jeden pod postacią corocznej procesji, drugi—jedynie legiendy. Opuszczam wiele zajmujących śladów podania w baśniach ludowych, tak umiejętnie zebranych i objaśnionych przez Hartlanda, i przechodzę do zaznaczenia innych przykładów w Anglii.

Pierwszy pochodzi z Southam, wsi, położonej niedaleko Coventry. Bardzo mało wiemy o nim obecnie, z wyjątkiem szczególniejszego faktu, mianowicie, że były dwie Godivy w orszaku, a jedna z nich czarna <sup>1)</sup>. Drugi pochodzi z St. Briavels w hrabstwie Gloucester. Tutaj przywilej cięcia i brania drzewa w Hudnolls i zwyczaj rozdawania corocznie na Zielone świętki kawałków chleba i sera wiernym w kościele, łączy się tradycyjnie z prawem, otrzymanym od niejakiemu hr. Hereford, wówczas posiadacza lasu Dean, za wstawieniem się jego żony „na tych samych ciężkich warunkach, na jakich lady Godiva otrzymała przywilej dla obywateli Coventry” <sup>2)</sup>.

Tak więc za podstawę do rozważania mamy następujące szczególne przeżytki:

---

<sup>1)</sup> Hartland tamże str. 85. To ważne odkrycie Hartlanda słusznie można przyrównać do „wszetcznego obyczaju Greków“, powyżej zaznaczonego, podczas misterji djoniwijskich, któremu odpowiednich objawów Lang, przed kilku laty, nie mógł znaleźć w folklorze nowożytnym. *Folklore Record*, II, wstęp str. II.

<sup>2)</sup> Rudder, *History of Gloucestershire*, 1779, str. 307; Gomme, *Gentleman's Magazine Library*, *Manners and Customs*, str. 230; Hartland tamże str. 78.

a) Legienda i ceremonja w Coventry, utrzymana jako zwyczaj municypalny i opisana już w trzynastym wieku przez Rogera z Wendover'u.

b) Ceremonja w Southam, utrzymana jako zwyczaj miejscowy, pozbawiona legiendy co do pochodzenia.

c) Podanie z St. Briavels, zapisane dopiero ku końcowi ośmnastego stulecia, a towarzyszy mu całkiem odmienny zwyczaj.

Ta rozmaitość miejscowych sposobów zachowywania tego ważnego przeżytku ma pewne znaczenie przy rozważaniu jego pochodzenia <sup>1)</sup>. Zamierzam teraz porównać go z dawnym obchodem w Brytanji, jak go opisał Plinjusz; „matrony i dziewczęta,—mówi ten autor,—z pośród ludu brytańskiego, mają zwyczaj, przyjmując udział w dopełnieniu pewnych świętych obrządków, smarować całe ciało i tak współzawodnicząc czarniawą barwą z Etjopami, przechadzają się w stanie natury” <sup>2)</sup>.

Między zwyczajami i podaniami nowożytnego folkloru a starożytnym zwyczajem Brytów zachodzi ścisły związek, porównanie zaś, następujące się tu ze świętem indyjskim, zdaje się być zupełnym. Występowanie nago składających ofiary, podczas święta religijnego, również zachowywano w innej formie.

---

<sup>1)</sup> Rozpisałem się o tym w *Folklorze*, I. 12.

<sup>2)</sup> *Nat. Hist.* lib. XXII, rozdz. I. Sądzę, iż z tym można porównać ustęp w poemacie Djonizjusza Periegety o obrzędach Amnitów, których kobiety były „przystrojone ciemno liściastymi pękami bluszczu.“ Patrz *Mon. Hist. Brit.* str. XVII.



W Stirling, jednego z pierwszych dni maja, chłopcy od dziesięciu do dwunastu lat zdejmowali z siebie ubranie i nago obiegali pewne naturalne i sztuczne koła. Pierwotnie okrąży wierzchołek Demyatu, wyniosłości w pasmie Ochilskim, był ulubionym miejscem tej dziwnej zabawy, lecz od wielu lat odbywa się ona na King's Knot w Stirling, na ośmiobocznym wale w parku królewskim. Powtarzano ją często w połowie lata, oraz 1 Sierpnia w dzień św. Piotra <sup>1)</sup>. Fakt, że w tym wypadku w obchodzie biorą udział tylko „chłopcy od lat dziesięciu do dwunastu,” dowodzi, że mamy tu jedno z ostatnich ogniw starego obrządku, przed jego ostatecznym upadkiem. Trudno byłoby może przywiązywać większą wagę do tego przykładu, jako przeżytku kultu dzikiego, przedhistorycznego, gdybyśmy poprzednio nie roztrząsali jego form w podaniu o Godivie. Ktokolwiek jest wszakże obznajmiony z częstą zmianą *personelu* przy wykonywaniu obrządków, uświęconych jedynie siłą tradycji miejscowej, łatwo się zgodzi, że zwyczaj szkocki mieści się w szeregu przedmiotów folkloru, który łączy obchód Godivy z obrządkami religijnymi starożytnych Brytów w opisie Plinjusza, umacniając tym sposobem ściśle równoległość, jaką wszystkie one wytwarzają ze świętem wioski indyjskiej. Łatwo, jak mierniam, przyznać, że te przytoczone równoległe fakty dostatecznie przekonywają, iż chodzi tam w Indjach i Europie o tę samą rzecz. Dowód zaś ten świadczy, że nie należą one do Arjów Indji, a zatem nie należą i do Arjów europejskich.

---

<sup>1)</sup> Roger'a *Social Life in Scotland*, III. 240.

Lecz twierdzić można, że obyczajów, które w Indjach są częścią tej samej całości, niepodobna porównywać z obyczajami Europy, które często są odosobnione, a niekiedy kojarzą się z innymi. Twierdzenie to nie utrzyma się, jeżeli należycie rozważymy warunki przeżytków folkloru, już wyłuszczonej. Poddać je wszakże można próbie faktów. Niektóre zwyczaje, stanowiące w Indjach południowych część obchodu święta bogini wiejskiej, są w innych stronach Indji i w innych krajach zwyczajami niezależnymi, albo też kojarzą się z innymi zwyczajami swego otoczenia, a fakt ten sprawdza moje domniemanie, że owo wiejskie święto indyjskie skojarzyło się pod wpływem ras nieprzyjaznych sobie, które musiały razem żyć przez długi okres czasu.

---

### ROZDZIAŁ III.

#### **Wpływ mitów rasy zdobytej.**

Okazuje się tedy, że wpływ zdobytej rasy nie ginie z chwilą osiedlenia się zdobywców. Religijne jej zwyczaje i obrządki są dalej zachowywane pod nowym rządem, a w niektórych wypadkach, jak w Indjach, jeżeli robiono jakie usiłowania ażeby ukryć ich rodzime pochodzenie, to te próby są nieliczne. Inny wpływ, wywierany przez zdobytych na zdobywców, jest subtelniejszy. Nie jest to przyswojenie lub rozszerzenie istniejących zwyczajów i wierzeń, albo rozwój nowej fazy w obyczajowości i wierze wskutek zmieszania, tylko stworzenie całkiem nowego wpływu, opartego na obawie, jaką w umysłach zdobywców zdołali wzniecić zdobyci.

Czy ktokolwiek próbował sprawdzić skutki stałego przebywania ludu oświeconego wśród niższej cywilizacji, której członkowie są okrutni, przebiegli i bezwzględni? W dziedzinie wyobraźni, jak np. w książce Kingsley'a „*Hereward*” i Lytton'a „*Harold*” skreślono podobny obraz, i w rysunku i w zabarwieniu jednakże niezmiernie oddalony od czasów,



które były świadkami wypadków. Fennimore Cooper podjął to zadanie z lepszym materiałem w swych powieściach o stosunkach białego człowieka do czerwonoskórych. Bez porównania wszakże prawdziwsze wiadomości znajdują się w suchych dokumentach historii urzędowej. Jeden z takich zabytków złożono w archiwach instytutu antropologicznego <sup>1)</sup>, a zwykły czytelnik uważałby go za świadectwo czynów djabelskich.

Rozumie się, ten rodzaj wyrażen jest obrazowy, lecz obrazy mowy bardzo często są przeżytkami obrazowania starożytnych pojęć mitycznych o rzeczywistych wypadkach, a chociaż czyny Tasmańczyków, walczących przeciw białym, nazwalibyśmy poprostu djabelskimi, używając tego wyrażenia jako postaci mowy, to lud niższej kultury, a nawet nasi własni wieśniacy z przed niewielu laty mniemaliby, że są one djabelskie w dosłownym znaczeniu. Nikt nie wątpi, iż w trybie walki u dzikich wiele się na to składa, że by nasunąć takie pojęcia, a gdy przypomnimy, że jedno plemię toczy wojnę z drugim dla tego tylko, że są sobie nawzajem obce i że ktokolwiek nie jest członkiem plemienia, jest nieprzyjacielem, — nie wyda nam się dziwnym, że warunki wojenne wytworzyły osobny dział zabobonów.

Walki pomiędzy rasami, nie zaś walki między plemionami tejże samej rasy, wpłynęły na powstanie najwybitniejszych form przesądu i można postawić, jako jeden z pewników naszej nauki, że wojna ras,

---

1) *Journ. Antrop. Inst.*, III. 9; patrz Nilson'a *Primitive Inhabitants of Scandinavia*, str. 176.

gdziekolwiek one przebywały długo razem w blizkim zetknięciu, zawsze wytwarzała przesady. Na nieszczęście nie posiadamy na to przykładów, podanych przez podróżników, jako ogólnej reguły, lecz istnieje wiele dowodów na poparcie tego zdania. Przytoczę niektóre.

Plemiona wewnątrz Nowej Gwinei różnią się od nadbrzeżnych <sup>1)</sup>, lecz wiara w duchy tych ostatnich, opisywanych jako znacznie wyższe, płynie przeważnie z obawy przed obcemi plemionami. Wierzą oni, powiada Lawes, że gdy krajowcy są w pobliżu, cała równina pełna jest duchów, które idą wraz z nimi. Przypisują wszelkie klęski władzy i podstępowi tych złych duchów. Suszę, głód, burzę i powódź, chorobę i śmierć, wszystko, przypuszczają, niesie Vata i jego zastępy <sup>2)</sup>. W tym wypadku wyobrażają sobie, iż tuziemcom towarzyszą ich własne duchy opiekuńcze, które toczą walkę z przybyszami. W innych razach krajowcy wyposażeni są władzą spełniania czynności lub przybierania postaci demonów. Tak więc każde plemię Australji zachodniej obawia się szczególnie plemion północy, przypisując im niezmierną moc czarodziejską, a to,—powiada Oldfield,—zdaje się usprawdliwiać wniosek, że zaludnienie Nowej Holandji z rozmaitych punktów postępowało ku północy <sup>3)</sup>. Plemiona Howów madagaskarskich ubóstwiała krajowców Wazimba i zawsze uważają ich groby za rzeczy najświętsze w okolicy. Przypuszczają, że duchy te są

---

1) Romilly *From my Verandah*, str. 249.

2) *Trans. Geogr. Soc. N. S. II.* 615.

3) *Trans. Ethnol. Soc. N. S. III.* 216, 23516.

dwóch rodzajów: jedne życzliwie usposobione, a drugie dzikie i okrutne. Niektóre, według nich, zamieszkują wodę, podczas gdy inne są ziemne w swych zwyczajach; szukającym ich pomocy ukazują się we śnie, ostrzegają i dają wskazówki <sup>1)</sup>. Co się tyczy Ajnów, domniemanych tuziemców Japonji, podmiot i przedmiot przesądu zdają się być w stosunku odwrotnym, gdyż tu Ajnowie zabobonnie lękają się Japończyków <sup>2)</sup>. Należy jednakże zauważyć, że etnologia Ajnów i stanowisko ich w kraju przed obecnym położeniem rzeczy nie są dostatecznie zbadane. Niewątpliwie znaczenie ich w tej grupie przesądów potrzebuje rozważenia. Przytoczyć można jeszcze dwa przykłady zachowania się Malajczyków względem ich pokonanych wrogów. Dla malajczyka krajowiec Jakun jest istotą nadnaturalną, która posiada nadprzyrodzoną moc i nieograniczoną znajomość tajemnic natury. Ma on być biegłym we wróżbiarstwie, czarodziejstwie i rzucaniu uroków, zdolnym czynić źle lub dobrze, stosownie do swej woli. Błogosławieństwo jego sprawdza najszcześniejsze powodzenie, przekleństwo najokropniejsze następstwa. Skoro kogoś nienawidzi, to zwraca się ku jego domowi, rzuca dwa kije jeden na drugi, a jakakolwiek byłaby odległość, nieprzyjaciel jego zachoruje i nawet umrze, jeżeli on powtórzy tę czynność przez kilka dni z rzędu. Nadto dla Malaj-

---

<sup>1)</sup> *Antrop. Inst.* V. 190; Sibree *Madagascar*, str. 135; Ellis *Madagascar*, 1, 123, 423.

<sup>2)</sup> *Trans. Ethnol. Soc.* N. S. VII. 24. Bickmore w tej pracy wyraża bardzo trafne domniemanie co do prawdopodobnego pochodzenia etnicznego Ajnów.



czyka Jakun jest człowiekiem, który z natury swej musi koniecznie znać wszelkie własności każdej rośliny, a wskutek tego być zdolnym lekarzem. Malajczyk gdy zachoruje, stara się pozyskać jego pomoc, a przynajmniej dostać jakieś zioła lecznicze od niego. Jakun jest także obdarzony władzą poskramiania zwierząt, nawet najdzikszych <sup>1)</sup>. Drugi przykład dotyczy Chińczyków. Malajczycy i Chińczycy z Malakki wierzą najzupełniej w nadprzyrodzoną moc Pojangów i są przekonani, że wielu innych tubylców także ją posiada. Unikają przeto starannie obrażenia ich w jakikolwiek sposób, ponieważ wierzą, że ci zachowują urazę głęboko w sercu i prędzej czy później pomszczą się tajemnymi środkami. Malajczycy udają się do nich o wyleczenie chorób. Zemsta także często wiedzie ich do Pojangów, których mocy używają, ażeby sprowadzić chorobę i inne nieszczęścia lub nawet śmierć na swych krzywdzicieli <sup>2)</sup>. Birmańczycy i Sjamczycy obawiają się wielce górskich plemion Lawów, poczytując ich za niedźwiedziolaków <sup>3)</sup>. Budowie z Abisynji uważani są za czarowników i wilkołaków <sup>4)</sup>.

Przykłady te wykazują, że wpływy, oddziaływające na wytworzenie się przesądów, powstały z walki ras. W dalszym ciągu postaram się poprzeć to założenie odnośnie do rasy aryjskiej. Czyż i ona, jak ra-

---

<sup>1)</sup> *Journ. Ind. Arch.*, II. 273—274.

<sup>2)</sup> Tamże, I. 328.

<sup>3)</sup> Colquhoun *Amongst the Shans*, str. 52; Bastian *Oestl. Asien*, I. 119.

<sup>4)</sup> Hall *Life of Nathaniel Pearce*, I, 286.

sy niższe, wyposażała nadprzyrodzonymi władzami tuziemców niearyjskich, przeciwko którym walczyła wszędzie, gdziekolwiek zapanowała?

Zwrócić się musimy do Indyj po odpowiedź na nasze pytanie. Pasma gór i wielkie bagniste przestrzenie Indyj południowych, powiada Walhouse, zamieszkują pół dzikie plemiona, które, z całą słusnością przypuścić można, zajmowały żyzne, rozległe równiny i wzniosły megalityczne grobowce, w jakie obfitują uprawne okolice. Na wszystkie te rasy ich hinduscy panowie patrzą z nieograniczoną wzdumą i uważają je za niewymownie nieczyste. Istnieje wszelako wiele ciekawych praw i przywilejów, które pogardzane kasty posiadają i uparcie podtrzymują. Znamy już niektóre z nich, związane ze świętem wiejskim, gruntownie zbadanem. W pewne dni kasty te mogą wchodzić do świątyń, do których kiedyindziej nie wolno im się zbliżyć; istnieją rozmaite ważne ceremonje i obchody społeczne, do których rozpoczynania bywają zawsze powoływane lub też biorą w nich pewien udział i jak mówi Walhouse, bez nich uważanoby te obrzędy za niezupełne i złowieszcze. Lecz co ważniejsze dla naszego bezpośredniego celu, to, że Walhouse zaznacza również: „Wzduma i obrzydzenie, okazywane zwykle tym kastom, są szczególnie zabarwione zabobonną trwogą, ponieważ posądzają je o posiadanie tajemnej mocy magicznej i czarodziejskiej, oraz o wpływ na stare nienawistne bóstwa krajowe, które mogą sprowadzić dobrą lub złą dolę”<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> *Journ. Anthropol. Inst.*, IV, 371—72.

Kładę nacisk na powyższy ustęp, ponieważ istotnie zawiera on całą prawdę, przezemnie poszukiwaną. Popiera go mnóstwo jasnych i ścisłych świadectw, zebranych przez Walhouse'a, a potwierdza wiele innych poważnych zdań, które zbytbycznym byłoby przytaczać w całości. Do dziś,—mówi pułkownik Dalton,—Aryjczycy osiedleni w Chota, Nagpore i Singbhoom, wierzą niezachwianie, że Mundowie posiadają władzę jako czarodzieje i czarownice, i mogą przeobrażać się w tygrysy i inne drapieżne zwierzęta, w celu pożarcia swych nieprzyjaciół, oraz że mogą zaczarować życie ludzkie i zwierzęce <sup>1)</sup>. Hindowie, jak opowiada Latham, patrzą z przerażeniem na Katodów, wierząc, że ci mogą przemieniać się na tygrysy <sup>2)</sup>. Przytoczę nakoniec fakty z Cejlonu. „Dzikie, nieoświecone plemiona”, które zamieszkiwały tę wyspę, gdy ją zdobyli Hindowie, otrzymały u kronikarzy nazwę demonów <sup>3)</sup>, i demonizm na Cejlonie, pochodząc od tej niearyjskiej ludności tubylczej, rozwinął się w kult stały.

W sprawie stosunku między zwycięzcami a zwycięzonymi, który objaśniły te fakty, należy zauważyć, że prof. Robertson Smith, na zasadzie innych świa-

---

<sup>1)</sup> *Trans. Ethnol. Soc. N. S. VI, 6; Journ. As. Soc. Bengal, 1866, część II, 158.* Jak te wierzenia oddziaływają na rasy niearyjskie między nimi samymi, można się przekonać, odwoławszy się do wierzeń Todów w *Trans. Ethnol. Soc. N. S. VII, 247, 277, 287.*

<sup>2)</sup> *Descriptive Ethnology, II, 457.*

<sup>3)</sup> *Journ. As. Soc. Ceylon, 1865—66, str. 3; Teu-  
nent'a Ceylon, 331.* Co do szczątków tych ras patrz Las-  
sen'a *Indische Alterthumskunde, I, 199, 362.*



dectw, niż te, które przytoczyłem, postawił demonizm na stanowisku kultu wrogiego i oddzielonego od plemiennych wierzeń ludów pierwotnych <sup>1)</sup>.

Jestem pewien, że przykłady, jakie poczerpnąłem z dziejów dzikości i z dziejów starcia między cywilizacją chińską i hinduską a dzikością, pozwoliły już czytelnikowi wykryć wiele punktów stycznych między niemi, a historią demonizmu i czarodziejstwa w świecie zachodnim. Rozpatrzę niektóre z tych punktów, a potem zwrócę się do bardzo spornego przedmiotu.

Demonizm dzikich równoległy jest z czarno-księztwem cywilizacji co do władzy, którą poświęceni obu kultom objawiają i którą, według swych wyznawców, posiadają nad żywiołami, dzikimi zwierzętami w zamienianiu własnej postaci, ludzkiej, na zwierzęcą. Przytoczmy niektóre przykłady tej mocy z folkloru wysp brytańskich.

a) W hrabstwie Pembroke żyła pewna osoba powszechnie znana, jako „przemysłny człowiek z Pentregethenu”, który sprzedawał wiatry marynarzom i którego poważano w całej okolicy o wiele bar-

---

<sup>1)</sup> *Religion of the Semites*, str. 55, 115, 129, 145, 246. Walhouse w *Journ. Antrop. Inst.*, V, 413, zwraca uwagę na rozpowszechnione szeroko i równoległe wierzenia w złe duchy, — wierzenia, które w Indjach do niedawna, a w starożytnej Germanji i Galji były zupełnie nieznanne badaczom, i powiada, że „należą one do ras turańskich i są przeciwne geniuszowi i uczuciom aryjskim,” str. 411. Porównaj Tylor'a *Primitive Culture*, I. 102.

dziej niż duchownych <sup>1)</sup>. W Stromnese na Orkadach jeszcze w 1814 r. żyła stara kobieta, która sprzedawała przyjazny wiatr żeglarzom. Warzyła ona w kociołku, mruzczała zaklęcia i wiatr się podnosił <sup>2)</sup>.

Na wyspie Man, jak Higden opowiada, kobiety, „sprzedają żeglarzom wiatr”, zamknięty w trzech kłębkach przędzy, tak, że im więcej ktoś chce mieć wiatru, tem więcej kłębków musi rozmotać <sup>3)</sup>. W Kempoch Point jest skała Kempoch Stane, z której pewien święty zwykł był rozdawać pomyślne wiatry tym, którzy odbyli pokutę, a niepomyślne niewierzącym w jego władzę; podanie to, zdaje się, przekazały czarownice innerkipskie, poddane próbie w r. 1662, a częściowo przeżyło ono dotąd wśród majątków z Greenoch <sup>4)</sup>. Praktyki te dadzą się porównać z czynnościami kapłanek z Seny, opisanych przez Pomponjusza Mele, które umiały pobudzać morze i wiatry zaklęciami <sup>5)</sup>.

b) Władza czarownic nad zwierzętami i zdolność przeobrażania się w postać zwierzęcą dobrze są znane, chociaż gdy cywilizacja stopniowo wytępiła

---

<sup>1)</sup> Hawells *Cambrian Superstitions*, 1831, str. 86.

<sup>2)</sup> Govvie *Summers and Winters in Orkney*, str. 47.

<sup>3)</sup> *Polychronicon* przez Trevisa, I. rozdz. 44.

<sup>4)</sup> *Polychronicon* przez Trevisa, I. rozdz. 44.

<sup>5)</sup> Cuthbert Bede *Glancreggan*, I. 9, 44; Sinelair'a *Stat. Acc. of Scott.*, VIII. 52.

<sup>6)</sup> Pomponius Mela, III. 8. Zauważyć należy, iż okrug Duglusa na wyspie Man znany jest jako Sena. — *Trans. Moux. Soc.*, V. 65. *Rev. Celt.*, X, 352.

dzikszę gatunki zwierząt, nie słyszemy obecnie o nich w związku z czarownictwem. Najzwyklesze przeobrażenia są w koty i zające, mniej częste w płową zwierzynę, które zajęły miejsce wilków. I tak: przemiany na koty znajdujemy w Jorkshire <sup>1)</sup>; na zające w Devonshire, Jorkshire w Walji i Szkocji <sup>2)</sup>; na jelenie w Cumberlandzie <sup>3)</sup>; na kruki w Szkocji <sup>4)</sup>; na bydło w Irlandji <sup>5)</sup>. Istotnie, związek między czarownicami a zwierzętami niższemi jest dardzo ścisłym i prawie nie zdarzyło się w Europie, ażeby zeszedł na podrzędne miejsce. Spisujemy baśń po baśni, zwyczaj po zwyczaju z dziedziny czarownictwa, a przeobrażanie zwierzęce występuje we wszystkich. Widzimy stąd, że ogólne cechy przesądów, powstałe z zetknięcia zwycięzców aryjskich w Indjach z tubylcami niearyjskimi, objawiają się również w kulcie czarownictwa europejskiego. Skoro zaś przejdziemy od cech ogólnych do szczegółów, tożsamość zabobonów indyjskich z europejskimi zaznacza się jeszcze dobitniej. I tak: w Orissie wierzą, że czarownice posiadają moc opuszczania swych ciał i stawania się niewidzialnemi, lecz jeżeli uda się otrzymać liść betela, i umieścić na prawem uchu, patrzący może je zobaczyć i rozmawiać z niemi bezkarnie <sup>6)</sup>. Tę moc przed-

---

<sup>1)</sup> Henderson *Folklore*, str. 206, 207, 209.

<sup>2)</sup> Henderson, str. 201, 202, 208; Dalyell *Dadker Superstitions of Scotland*, str. 560; *Folklore*, II, 291.

<sup>3)</sup> Henderson, str. 204.

<sup>4)</sup> Dalyell, str. 559.

<sup>5)</sup> Dalyell, str. 561.

<sup>6)</sup> *Handbook of Folklore*, str. 40.



stawia w folklorze czarodziejska maść, która pozwala ludowi widzieć wiedźmy, inaczej niewidzialne, i mniemana własność nasienia paproci, czyniąca człowieka niewidzialnym <sup>1)</sup>. Równoległość taką można jedynie wykazać, cofnąwszy się do źródeł. W urokach znów, rzucanych przez kapłanów sił nieczystych na Cejlonie, spotykamy ściśłą równoległość, należącą do tejże samej kategorii. Mały wizerunek z wosku lub drzewa, albo postać, wyrysowaną na liściu lub na czemkolwiek i mającą przedstawiać osobę, której się chce szkodzić, podsuwają czarodziejowi, wraz z kilku włosami z głowy ofiary, lub nieco okrawków jej paznokci i jedną lub dwie nitki z jej ubrania. Gwoździe, zrobione z mieszaniny pięciu rozmaitego rodzaju metalów, zwykle złota, srebra, miedzi, cyny i ołowiu, wbijają potem w wizerunek, we wszystkie miejsca, przedstawiające stawy, serce, głowę i inne ważne części ciała. Imię zamierzonej ofiary zaznaczają na obrazie i zakopują go w ziemię w odpowiednim miejscu, gdzie prawdopodobnie ofiara przejdzie po niem <sup>2)</sup>. Ten sposób zagłady za pomocą wizerunków jest najogólniej znany wśród zwyczajów czarowniczych Europy. Plato wspomina o nim, jako zachowywanym przez ówczesnych Greków <sup>3)</sup>. Boethius podaje, że wyrobiono wizerunek woskowy dla zgubienia jednego z królów szkockich w dziesiątem stuleciu, a jeżeli pi-

---

<sup>1)</sup> Hartland *Science of Fairy Tales*, str. 59 i nast.; Brand, I. 315; porównaj Grimm *Teut. Myth*, III. 1210.

<sup>2)</sup> *Journ. As. Soc Ceylon*, 1865—1866, str. 71; Ward *Hist. of the Hindoos*, II. 100.

<sup>3)</sup> Plato *Prawo*, lib. XI.

sarza tego nie możemy brać zbyt poważnie, co do tak wczesnego okresu, opowieść jego jest wszakże za drobiazgową, ażeby mogła nie być przyjętą jako mniemanie obiegające przynajmniej w jego epoce <sup>1)</sup>. Późniejsze praktyki szkockie zawierają wszystkie pierwiastki praktyk cejlońskich. Wizerunek wyrobiano z jakiegoś użytecznego materiału, chrzczono imieniem ofiary lub charakteryzowano przez pewne określenie, utożsamiające podobieństwo. Różne części przekłuwano szpilkami lub igłami, albo całość palono w ogniu, po dołączeniu kawałków włosów ofiary <sup>2)</sup>. To ściśle podobieństwo nie może być przypadkowym, a mam chęć dodać, że gdy dojdziemy do innych podobieństw, które prawie nasuwają możliwość przypadku przy swem wytworzeniu, to mogą i one jednak, pomimo wszystko, być wynikiem równoległego rozwoju z tychże samych początków <sup>3)</sup>.

Zdaje mi się, że nie można tak dalece nie uznawać dowodów, wytworzonych przez te ściśle podobieństwa, ażeby nie ocenić ich całkowitej wartości. Jeżeli demonizm indyjski nie jest pochodzenia aryj-

---

<sup>1)</sup> Dalyell *Darker Superstitions of Scotland*, str. 332—333.

<sup>2)</sup> Dalyell, tamże str. 334—351.

<sup>3)</sup> Taką np. jest zemsta, wywarta na młodej żonie przez powstrzymanie urodzenia pierwszego dziecięcia, jeżeli jej małżeństwo dotknęło poprzednią narzeczoną małżonka; co do tego porównaj rzeczywiście uderzające równoważniki w *Ceylon As. Soc*, 1865—66, str. 70 i *Folklore Record*, II, 116—117. Zaznaczyć należy, że Grimm odrzuca myśl zapożyczenia, mówiąc o podobieństwie czynności czarownic. *Teut. Myth.* III, 1044.

skiego, lecz powstał z zetknięcia się Aryjczyków z tuziemcami, to i rodowód czarownictwa europejskiego musi być również niearyjskim, wytworzone ono zostało przez stosunki aryjskie z tuziemcami i to pomimo tego nawet, że w ciągu cywilizacji lud, który zachował kult, nie utrzymał swej odrębności rasowej obok swych zabobonów rasowych <sup>1)</sup>.

Na szczęście istnieje pewien szczególny fakt, który przetrwał wśród ceremonij czarowniczych w Szkocji i pozwala nam posunąć rozumowanie o krok dalej ku dowodowi bezwzględnemu. Dla uszkodzenia wizerunku woskowego zamierzonej ofiary, czarownice używają w niektórych razach jako narzędzia kamiennych ostrzy strzał (naszych piorunków) <sup>2)</sup>, a ich użyciu towarzyszy zaklęcie <sup>3)</sup>. Mamy tu pod niewątpliwą formą narzędzia przedhistorycznego, najstarożytniejszy, nietknięty szczegół życia pierwotnego, zachowany w czarownictwie, i takie to właśnie nietknięte, najdawniejsze szczątki, a nie ich nowożytne podstawienia i dodatki, winny być zaznaczane przez badacza folkloru. Muszą one być oczywiście punktem wyjścia dla każdego podjętego wyjaśnienia zwyczajów i przesądów, których część stanowią. Grimm ogołociwszy czaro-

---

<sup>1)</sup> Uwagą tą nawet może zmienioną przez dalsze poszukiwania, gdyż w prawach anglo-saskich czarodziejstwo jest wogóle wspomniane, jako przestępstwo właściwe niewolnikom.

<sup>2)</sup> Pitcairn *Criminal Trials*, I. 192; Dalryell *Darker Superstitions of Scotland*, str. 352, 353; patrz u Nilsona *Primitive Inhabitants of Scandinavia*, str. 199.

<sup>3)</sup> Dalryell, tamże, str. 357.



wnictwo z przyrostu, wynikającego z działalności kościoła przeciw heretykom, widzi „w całej sprawie czarownic jasny związek z ofiarami i duchem święta starożytnych Germanów”<sup>1)</sup>, a zdaje się, że tem określeniem należy objąć wszystkie rasy aryjskie.

Ciekawą rzeczą jest przejście od tych narzędzi kamiennych, stosowanych przy czarach, do mniemań o nich w umyśle wieśniaczym. Wieśniacy irlandscy noszą krzemienne ostrza strzał na szyi, oprawne w srebro, jako amulety przeciw strzałom złych duchów<sup>2)</sup>. Na zachodzie Irlandji, a zwłaszcza na wyspach Arrańskich w zatoce Galwajskiej, zapatrują się na nie nadzwyczaj przesądnie. Uchodzą one za grotty czyli strzały zaczarowane, które miotają czarownice w walce pomiędzy sobą, albo też na ludzi lub zwierzęta. Znalazca jednej z nich powinien ją starannie położyć w otworze jakiegoś muru lub rowu. Nie należy przynosić ich do domu, ani dawać komu; lecz wyspiarze arrańscy bardzo lubią robić z nich wota ofiarne świętym wodom stałego lądu. Przynoszą je i składają rozmaitym patronom, ale zdaje się, nie zostawiają ich u świętych wód na wyspie<sup>3)</sup>.

Jeżeli z nader miejscowych opowieści Brontesa można poczerpnąć dowód, to wiara, że kamienne ostrza strzał są pociskami złych duchów, panowała w Jorkshire<sup>4)</sup>.

---

<sup>1)</sup> *Teut. Myth*, III. 1045.

<sup>2)</sup> Henderson *Folklore of Northern Countries*, str. 185.

<sup>3)</sup> *Folklore Record*, IV. 112; patrz Vallancey *Collectanea*, XIII. *Nenia Britannica*, str. 154.

<sup>4)</sup> *Folklore Journal*, I. 300.

W Szkocji w 1713 r. Edward Lhwyd zaznacza, że najciekawszem bywa, jak gmin całej tej okolicy jest przekonany, iż „strzały te często spadają z powietrza, miotane przez wiedźmy”, i że „nie używano ich jako amuletów od trzydziestu lub czterdziestu lat” <sup>1)</sup>. W Lauder i Banffshire wieśniacy zowią je ostrzami strzał złych duchów <sup>2)</sup>. W Wick, w Caithness, wieśniacy utrzymują, że są to strzały czarownic i że one ciskają je na bydło, które w jednej chwili pada martwe, chociaż skóra zwierzęcia pozostaje całkiem nienaruszona <sup>3)</sup>. Że w to wierzą na nizinach Szkocji, stwierdza również zbiór faktów Keightley'a <sup>4)</sup>.

Tak więc w czarownictwie i umysłach wieśniaków spoczywa wspólna wiara, że ostrza strzał prehistorycznych należą do istot, znanych jako elfy. Co dowodzi, jak zaznaczył Nilsson, że to nie sami Celto wie, lecz lud, uważany przez nich za wtajemniczony w magję, wyrabiał i używał strzał kamiennych <sup>5)</sup>.

Jakimkolwiek był ten lud, okazał się jednak dość potężnym, ażeby wprowadzić dotyczące go pojęcia mityczne w umysły swych zwycięzców, a niektóre znakomite powagi nie wahają się twierdzić, że pozostawił nawet tradycje swego istnienia w bardziej hi-

---

<sup>1)</sup> *Folklore Record*, IV. 169; patrz Gregor'a *Folklore of North-east of Scotland* str. 59.

<sup>2)</sup> Sinclaciv'a *Stat. Ac. Scot.* I. 73; III. 56.

<sup>3)</sup> Tamże X, 15; XXI. 148.

<sup>4)</sup> *Fairy Mythology*, str. 351—352.

<sup>5)</sup> *Primitive Inhabitants of Scandinavia*, str. 200.

storycznej formie <sup>1)</sup>. „Kim były,—pyta Campbell,—te potęgi złego, które nie mogły oprzeć się żelazu—te czarownice, które miotały strzały *kamienne* i wrogie były rodowi ludzkiemu? Jestże to wszystko tylko ciemno mglistem wspomnieniem walk między ludem, posiadającym zbroję żelazną, a rasą, która jej nie miała i której szczątki odnajdują się po całej Europie?” <sup>2)</sup>.

Spotykamy tu dwie przeciwne sobie teorie: obrońcy jednej poczytują podania o nieczystych siłach za świadectwa istotnych dziejów, drugiej zaś za świadectwa jedynie wiary w duchy wieków ubiegłych.

Jeżeli wszakże pamiętać stale będziemy o ściśleństwie powinowactwie wewnętrznym między wiarą w czarodziejstwo a w czarownictwo <sup>3)</sup>, to te przeciwne sobie teorie można będzie, sądzę, sprowadzić do niejkiej zgody. Hartland za pomocą długich dociekań,

---

<sup>1)</sup> Skene w pierwszym tomie jego *Celtic Scotland* i Elton w *Origines of English History*, rozdz. VII, są powagami w tym przedmiocie największego znaczenia.

<sup>2)</sup> *Tales of the West Highlands*, str. XXVI; Nilsson w *Primitive Inhabitants of Scandinavia* (str. 247 i nast.) i Mac Ritchie w swem *Testimony of Tradition* obrali ten kierunek dowodzenia.

<sup>3)</sup> Nazwy angielskie *witehcrafft* i *fairycrafft* nie mają ściśle odpowiednich w języku polskim. Tłómaczymy pierwszą przez *czarownictwo* w znaczeniu wykonywania czarów złośliwych, a drugą przez *czarodziejstwo* w znaczeniu czarów wogóle, z czem łączy się wiara w duchy, bądź napelniające cały świat, bądź przywiązane do pewnych miejsc. Zgodnie z tem *witeh* tłómaczymy przez *czarownicę*, a *fairy* przez *czarodziejkę*. *Przyp. tłóm.*



dowiódł tego blizkiego wewnętrznego powinowactwa<sup>1)</sup>, i musi ono nadal być podstawą poszukiwań w tym dziale folkloru.

Rozpoczynamy próbę sprawdzenia zgody tych dwu teorji od faktu istnienia pierwiastku osobowego w czarownictwie, którym jest: przyznawanie władzy czarodziejskiej, pochodzącej od złego ducha, pewnym określonym klasom ludności, przyjmowanie tej atrybucji przez oznaczonych ludzi i ich wymaganie zapoznawania się z tą domniemaną mocą przez wtajemniczenie. Gotów jestem przywiązywać wielką wagę do aktu wtajemniczenia. Wyraża on pojęcie kasty, odrębnej od ogółu ludności, i wymaga istnienia tejże kasty poprzedzające czas, gdy wykonawcy tej przypuszczalnej władzy po raz pierwszy zwrócili na siebie uwagę. Śledząc wstecz wiek po wieku ów akt wtajemniczenia, o ile nam na to pozwalają straszne zabytki czarownictwa w ciągu kilku stuleci, widzimy jasno, że ludzie, przyjmowani w ten sposób co pewien czas do grona czarownic, zachowywali zwyczaje i przywłaszczali sobie funkcje kasty, pomimo nawet, że weszli do niej jako nowicjusze i obcy. Dochodzimy tedy do sztucznego sposobu powstawania szczególnej grupy przesądów, którą można nazwać pochodzeniem drogą wtajemniczenia.

---

<sup>1)</sup> *Science of Fairy Tales*, Grimm mniema, że złe duchy czarownic noszą imiona tak uderzająco podobne w formie do imion elfów i kobaldów, że prawie niepodobna myśleć inaczej, tylko, że niemal wszystkie imiona sił nieczystych tej kategorii, pochodzą od dawniejszych ludowych nazw dla tych duchów—*Teut. Myth.*, III. 1063.

Wszelako pochodzenia przez wtajemniczenie nie wynaleziono bez dobrej i dostatecznej przyczyny — a przyczyna ta, sędzę, tkwi w braku pochodzenia za pomocą krwi. W pierwotnej rodzinie aryjskiej brak pochodzenia przez jedność z krwi, doprowadził do prawnego wymysłu adoptacji, a dzieje kast prawie wszędzie wykazują toż samo zjawisko. Nie chcę wy, magać zbyt wiele od tego twierdzenia, zanim utrwala je dowody, lecz że możemy je przyjąć jako uzasadnioną hipotezę, świadczy fakt, że zastępuje ono brak zaginionego ogniwa w najważniejszych okresach rozwoju, wyraźnie zaznaczonych w historii zło czynnego czarownictwa i jego związku z czarodziejstwem w ogóle. Wśród ludów, zajmujących kraje nowożytnej cywilizacji europejskiej, tylko ludy niearyjskie nie zdołały odcisnąć na swych potomkach piętna pochodzenia rasowego. Celtowie, Teutonowie, Skandynawczycy i Słowianie dotąd odnajdują się w określonych ogniskach na mapie Europy, lecz z wyjątkiem Besków pyrenejskich, poprzednicy ludów aryjskich zostali pochłonięci przez swych zwycięzców. Jedność krwi okazała się niedostateczną do zachowania przy życiu ich starych religji i wierzeń. Że uciekali się oni do wtajemniczenia, jako środka zaradczego, jest to moje domniemanie, a że w czarownictwie przechowywały się niektóre z niearyjskich religji i wierzeń, jest to moim wnioskiem, — wnioskiem, z którym więcej niż w połowie spotyka się ścisła równoległość, zachodząca, jak to już w części widzieliśmy, między wierzeniami i praktykami czarownic, a wierzeniami niearyjskimi.

Uważam to za więcej niż prawdopodobne, że starożytny kult druidów okaże się jednym z czynników w dziejach rasy czarownictwa. W czasie gdy wszelkie ślady druidyzmu, jako takiego, wyginęły zupełnie w Brytanji, niektóre zwyczaje, przypisywane czarownicom, były dokładnem odtworzeniem zwyczajów, przyznawanych druidom przez dawniejszych autorów. Najważniejsza, a zarazem najboleśnieszka z tych praktyk, ma za podstawę wiarę, że życie jednego człowieka może być jedynie okupione życiem drugiego. Dowody odpowiednich objawów w tym względzie ze strony druidyzmu przytacza Cesar i inne powagi. Dowody zaś, czerpane z czarownictwa, znajdujemy w sądach bożych siedemnastego stulecia. Wszelkie szczegóły okropnych obrządków są tam opowiedziane z drobiazgową dokładnością <sup>1)</sup>. Będę miał sposobność powołać się na te szczegóły nieco później, tu zaś zaznaczam, że one dowodzą nam nie tylko dalszego istnienia w czarownictwie właściwej wiary druidów, ale także ciągłości i sposobów stosowania tejże, mianowicie, za pośrednictwem biegłego w sztuce adepta, rzeczywistej kapłanki kultu; albowiem w tym wypadku czarownica szkocka jest w każdym razie następczynią kapłanki druidzkiej. Jest ona nią i co do innych cech już zaznaczonych: posiada zdolność przeobrażania się w postać zwierzęcą, oraz władzę nad wiatrami i falami, wspólne zarówno czarownicy, jak druidce.

---

<sup>1)</sup> Patrz Forbes Leslie *Early Races of Scotland*, I. 83; Dalryell *Darker Superstitions of Scotland*, str. 176.



Nie ulega zaprzeczeniu, że druidyzm przetrwał w czarownictwie aż do punktu widocznej chronologicznej przerwy między upadkiem jednego, a najwcześniejszą wzmianką historyczną o drugim <sup>1)</sup>. Że druidyzm nie przestał istnieć długo jeszcze po urzędowym pogrzebaniu, można tego dowieść. Skene uznał charakter wielu objawów poganizmu pierwotnych Szkotów i Piktów za druidyczny. Dzieje prac św. Patrycego i św. Kolumbana obfitują w wiadomości o druidach. „Druidowie z Laogairu,— mówi stary poemat,—nie ukrywali przed nim przyjscia Patrycego” <sup>2)</sup>. Kolumban współzawodniczył z druidami w swej nadprzyrodzonej mocy dla dobra chrześcijaństwa <sup>3)</sup>. Tak więc druidyzm zetknął się z chrześcijaństwem. Skene i O’Curry wszakże mniemają, że w owym czasie druidyzm taki jak za czasów Cezara i Plinnjusza, nie istniał, lecz był to,—powiada pierwszy autor,—„rodzaj fetyszyzmu, zaludniającego wszelkie przedmioty natury złośliwemi istotami, których działaniu przypisywano jej zjawiska <sup>4)</sup>. O’Curry przytacza mnóstwo wzmianek o druidach w rękopisach irlandzkich, obej-

---

<sup>1)</sup> Grimm powiada, że pierwsze wieki średnie znały czarodziejów i czarownice jedynie w złagodzonem znaczeniu, jako legendowe istoty elfów, zaludniające dziedzinę wierzeń gminnych, lub nawet jako opętanych. *Teut. Myth.*, III. 1067.

<sup>2)</sup> Stokes *Gaedelica*, str. 131.

<sup>3)</sup> Skene *Celtic Scotland*, II. 115—117, podaje główne dane w tym przedmiocie. Porównaj Eltona *Origins of English History*, str. 273—274.

<sup>4)</sup> Skene *Celtic Scotland*, II. 118.

mujących przykłady współzawodniczenia przy pomocy zaklęć druidystycznych, powstawania chmur skutkiem uroków druidek, tłumaczenia snów, zrywania się nawałnic, używania różdżki cisowej zamiast dębowej lub jemiolowej, wróżb wyprowadzanych z ptaków i innych szczególnych obrządków i wierzeń; lecz wyraźnie odrzuca myśl, żeby druidyzm irlandzki, jak to głoszą rękopisy irlandzkie, był podobny do klasycznego przez posługiwanie się ofiarami ludzkimi lub przez swych kapłanów, jako sług wyłącznego, pozytywnego kultu <sup>1)</sup>. Zdaniu takiemu trudno przeczyć, lecz nie wydaje się ono być opartem na faktach. Naprzykład co do ofiar ludzkich, kronika ballymoecka opowiada nam, jak jeden z królów, prowadząc pięćdziesięciu zakładników Munstermarch zmarł, zanim dosięgnął swego zamku, a zakładników pogrzebano żywcem dokoła grobu. Dowód z czarownictwa szkockiego, już przytoczony wyżej, wyraźnie mówi o ofiarze jednej istoty ludzkiej za drugą, w razie choroby. Elton zaś twierdzi, że podania walijskie i irlandzkie zawierają wiele śladów zwyczaju ofiar ludzkich. „Niektóre z kar w prawach starożytnych,—mówi on,—zdają się pochodzić z wieku, kiedy przestępcę ofiarowywano bogom; złodzieja i uwodziciela niewiast palono na stosie lub rzucano w piec ognisty; dziewczynę, która zapomniała o swych obowiązkach, palono lub topiono, albo też puszczano na fale morza <sup>2)</sup>. Do tych przykładów do-

---

<sup>1)</sup> O'Curry, str. CCCXX; porównaj Elton'a *Origins of English History*, str. 272.

<sup>2)</sup> *Origins of English History*, str. 271. Rhys *Celtic Heathendom*, str. 224 mówi: „Druidyzm irlandzki

łączyć trzeba dobrze znaną historję Vortigerna, który z porady druidów brytańskich poszukiwał ofiary dla poświęcenia jej przy wznoszeniu swego zamku <sup>1)</sup>; takąż ofiarę św. Orana na Jonie przez Kolumbana <sup>2)</sup>, oraz ofiarowywanie pierworodnych dzieci i zwierząt domowych w celu zapewnienia siły i pokoju plemionom i otrzymania mleka i ziarna dla wyżywienia rodzin <sup>3)</sup>.

Te fakty wykazują chyba dostatecznie, że dowody ciągłości druidyzmu, jakimkolwiek on był, spotykają się z innymi dowodami, dotyczącymi obecności w czarownictwie wierzeń i zwyczajów druidystycznych, o tyle zbliżonych w czasie, że z całą słuszością twierdzić można, iż czarownictwo jest w prostej linii następcą druidyzmu. Jest tedy rzeczą konieczną dla uzupełnienia powyższej tezy, żeby udowodniono, iż druidyzm był kultem niearyjskim. Wiem, że w tym względzie filozofowie i historycy celtycyzmu muszą jeszcze dokonać wielu poszukiwań, lecz tymczasem poprzestaję na oświadczeniu, że wielką wagę posiada

---

wchłonął pewną dozę chrześcijaństwa i byłoby zagadnieniem nadzwyczajnie trudnem określenie miejsca, gdzie on przestaje być druidyzmem, a odkąd uznać go można za chrześcijanizm w ścisłym znaczeniu tej nazwy“.

<sup>1)</sup> *Irish Nennius*, rozdz. 40. O'Curry przytacza to, jako dowód różniczkowania się druidyzmu irlandzkiego i brytańskiego. *Manners and Customs*, II. 222.

<sup>2)</sup> Stokes *Three Middle Irish Homilies*, str. 119; *Rev. Celt.*, II. 200; *Stat. Acc. of Scotland*, VII. 321; *Pennant Tour*, II. 298.

<sup>3)</sup> *Book of Leinster*, przytaczana przez Rhys'a *Hibbert Lectures*, str. 201.



dwukrotne zapewnienie prof. Rhysa, iż celem jego badań jest wykazanie niearyjskiego pochodzenia druidyzmu <sup>1)</sup>, zwłaszcza, że one posuwają się w całkiem odmiennym kierunku, niż moje.

Czy więc przemy nasze twierdzenie na odpowiednich objawach, dostrzeganych w zwyczajach i wierzeniach czarownic, oraz w zwyczajach i wierzeniach ludów niearyjskich, czy też na hipotezie, że wtajemniczenie, niezbędne dla wykonywania czarów, jest w rzeczywistości środkiem przedłużania wierzeń i praktyk druidystycznych, od chwili, kiedy ustała możliwość przedłużania ich za pomocą pochodzenia rasowego, to w każdym razie istnieje dość dowodów, że w czarownictwie mieszczą się przeżytki zwyczajów i wierzeń niearyjskich, t. j. zwyczajów i wierzeń, jakie ludy niearyjskie posiadały względem siebie samych i swej własnej mocy.

Z kolei nasuwa nam się kwestja rasowego pochodzenia wierzeń czarodziejskich, o ile one są równoległe do wierzeń czarowniczych. Jeżeli czarownictwo przedstawia starożytną wiarę tuziemną w prostym pochodzeniu drogami dopiero co zbadanymi, to jaka część tej pierwotnej wiary przejawia się w czarodziejstwie i jak mamy objaśnić jego rozdział z czarownictwem?

Teorję, że czarodzieje są podaniowymi przedstawicielami starożytnej rasy pigmejów, silnie popierają

---

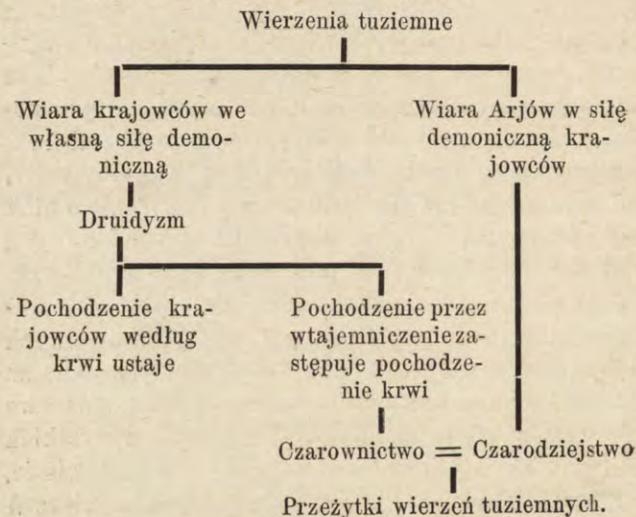
<sup>1)</sup> Rhys *Celtic Britain*, str. 67—75; *Lectures of Welsh Philology*, str. 32; porównaj *Celtic Heathendom*, str. 21 i nast.; w mojej pracy *Village Community*, str. 104 i nast., zająłem się wykazaniem niearyjskiego pochodzenia ustroju druidyzmu.

folklorzyści. Zbytecznym byłoby powtarzać wszystkie argumenty na obronę tej teorii, jakie podano w ciągu ubiegłych dwudziestu lat, albowiem zawarte są one w dziełach łatwo dostępnych i dobrze znanych. Należy wszelako zauważyć, że te wierzenia musiały pochodzić nietylko z pośród samej tuziemczej rasy karlej, lecz także od rasy zdobywczej, która ją opanowała i zapędziła na wzgórza i krańce lądu. Wpływ wzgardzonych, wypartych tubylców nie ustał po skończonym starciu. Wytworzył on w umysłach ich zdobywców pojęcia mityczne, które, trwając jakiś przeciąg czasu, zakrzepły w pewnych ściśle określonych zarysach wiedzy czarodziejskiej. W tym punkcie możemy rozważyć, o ile wzmiankowane cechy etnologiczne wyjaśniają równoległość między czarownictwem a czarodziejstwem. Czarownictwo przedstawiło nam się jako przeżytek wierzeń tuziemczych; czarodziejstwo zaś—jako przeżytek wierzeń aryjskich o tubylcach. Krajowcy, jak tego dowodzą hinduskie i inne świadectwa, nie tylko wierzyli we własną siłę demoniczną, lecz starali się wszystkimi sposobami rozpowszechnić to przekonanie wśród swych zdobywców. Mniemanie tedy tuziemców o sobie i mniemanie o nich rasy zdobywczej były we wszystkich swych istotnych punktach jednakowe. W pojmowaniu zaś treści czarownictwa i czarodziejstwa, jako przeżytków w folklorze mitycznego wpływu rasy zdobytej na swych zdobywców, utwierdzają nas fakty, spostrzegane na każdym kroku w folklorze, oraz to, że dotychczasowe wyjaśnienia nie mogą nam wytłómaczyć wszystkich tych zjawisk. Grimm i inni utrzymują rzeczywiście, że czarownictwo jest bezpośrednią odroślą wierzeń

czarodziejskich, wynikającą z napiętnowania przez kościół chrześcijański czarodziejstwa, jako związanego z czartem. Ażeby jednak twierdzenie to posiadało jakąś wartość, trzeba byłoby wykazać, że czarodziejstwo, po wypuszczeniu tak potężnego konaru jak czarownictwo, trwało samo w niezmnieszonej sile wraz z wszelkimi starymi pojęciami, do niego przywiązanymi. Nie pokonywa ono jednak tej trudności.

Z drugiej strony dane przezemnie wyjaśnienie jest o wiele łatwiejsze. Rozmaite zjawiska są dopasowane do swoich miejsc ze znakomitą ścisłością; nie ma powikłania szczegółów, i nietylko z podobieństw, lecz i z różnic zdajemy sobie sprawę. Mam chęć upostaciować to twierdzenie w formie genealogicznej, ażeby lepiej rozjaśnić drogę, którą przebyliśmy.

Wyglądałoby ono jak następuje:





Nie powiadam, żeby ta tablica miała być bezwzględną zasadą. Celem jej, oraz przedmiotem, o którym folklor może kusić się obecnie, jest wskazanie wyników, jakie można osiągnąć dokładnem i systematycznym badaniem szczegółów. Szczegóły te w jednych działach pozwalają na niejaką ścisłość w swem ugrupowaniu; w innych musimy iść po omacku do pewnego czasu. Jeżeli wszakże chcemy być ścisłymi w uporządkowaniu, musimy pilnie baczyć, ażebyśmy nie wrywali dla niego szczegółów folkloru z ich właściwego miejsca i z pośród wszystkich innych praktyk. Powinowactwo ich wzajemne jest istotnie jedynym sposobem, zapomocą którego możemy wysłedzić ich pochodzenie. Zaniedbanie tej zasady w związku z licznymi opisami wyższych bóstw, tak klasycznych jak nowożytnych czasów, przyczyniło się do wytworzenia pojęcia, że w Europie wyższe i niższe bóstwa należą do tego samego ludu.

---

## ROZDZIAŁ IV.

### **Umiejscowienie wierzeń pierwotnych.**

Zdawałoby się, że możemy odróżnić w wiekach przedhistorycznych ludzkości pewne dane, wskazujące na istnienie społeczności przedplemiennej. Od obecnego wszakże stanu dowodów trudno wymagać zbyt wielkiej ścisłości w opisie najpierwotniejszego człowieka, bądź jego wpływu na późniejszego. Należy raczej uprzytomniać sobie nieustannie, że rozwój społeczny każe nam w pewnej mierze przypuszczać istnienie pewnej fazy nadzwyczajnego umiejscowienia i że fakty biologiczne silnie popierają ten pogląd. Przy rozpatrywaniu wiary pierwotnej odnośnie do pochodzenia pewnych jej składników, nasuwają nam się dowody tego samego przebiegu ewolucji. Dormer mówi: „Gdyby monoteizm był doktryną pierwotną, ślady wiary pozostałyby pośród wszystkich ludów; gdyby leczenie chorób lekarstwami stanowiło metodę pierwotną, sztuka tyle użyteczna nie zaginęłaby tak doszczętnie, żeby aż czary zajęły całkowicie jej miejsce; w animizmie dzikich nie znajdujemy przeżytków, które byłyby w sprzeczności z naszym przypuszcze-

niem”<sup>1)</sup>. Lecz animizm dzikich opiera się na miejscowości i w swej istocie z nią się wiąże. Parę słów wystarczy, ażeby tego dowieść. W tym celu zwracamy się naturalnie do Tylora. Przeglądając jego staranny rozbiór animizmu i dowody, przytoczone na jego poparcie, widzimy dość wyraźnie, że punkt ciężkości animizmu spoczywa w jego lokalizacji — „w duchach miejscowych, przynależnych gór, skałom i dolinom, zdrojom, strumieniom i jeziorom, słowem, wszystkim tym przedmiotom natury, które w wiekach pierwotnych wzniecały w umyśle dzikim pojęcia mitologiczne”<sup>2)</sup>.

Uważam za wybitny postęp kultury te chwile, gdy ludzkość zaczęła odrywać się od miejscowego kultu. W swem badaniu religji semickich, prof. Robertson Smith dotknął tego przedmiotu w rozdziale, zawierającym wiele cennych uwag, lecz nie zdaje mi się, ażeby dostatecznie zaznaczył różnicę między bogami plemiennymi, które, jego zdaniem, dążą do stania się lokalnymi, a pierwotnymi miejscowymi bóstwami kraju, które nigdy nie stały się plemiennymi<sup>3)</sup>. Różnica ta jest ważną i ma pewne znaczenie w etnologji rytuału semickiego. Należy jednak rozpatrzyć ją ze strony dzikości. Nikt nie poświęcił przedmiotowi temu ściślejszej uwagi, niż major Ellis w swej pracy o wierzeniach afrykańskich, z której widzimy jasno, że przejście odbywało się od bogów miejscowych

---

<sup>1)</sup> Dormer *Origin of Primitive Superstitions*, str. 386—387.

<sup>2)</sup> Tylor *Primitivel Culture*, II, 187.

<sup>3)</sup> *Religion of the Semites*, rozdz. III.



do plemiennych, a nie odwrotnie. „Ubóstwiane siły przyrody,—mówi major Ellis,—rzeki i jeziora, które były z konieczności miejscowe, a pierwotnie uważane jedynie za bóstwa okolicy, zaczęły z biegiem czasu uchodzić za bóstwa ludu, żyjącego w tej okolicy. W ten sposób powstało, prawdopodobnie, pojęcie bogów narodowych, czyli plemiennych; tak, że zamiast tego, ażeby bogów uważać za zajmujących się całą ludzkością, trzeba spoglądać na nich, jako na zajmujących się pierwotnie tylko oddzielnymi plemionami lub narodami”<sup>1)</sup>.

Po dokonaniu drobnych poprawek, ustęp powyższy wybornie objaśnia fakty ze wszystkich częściach dzikiego świata; stopniowo też doszedłem do przekonania, że największym tryumfem rasy aryjskiej było jej wyzwolenie się z zasady kultu miejscowego i wytworzenie pojęcia o bogach, które mogły towarzyszyć i towarzyszyły plemionom, dokądkolwiek te się udały. Niewątpliwie bogowie plemienni mają skłonność do ponownego umiejscowiania się, do posiadania stałej siedziby, sanktuarjum, domu, uświęconego ich obecnością. Odnosi się to szczególnie do bogów semickich, a ich ściśle zbliżenie się do formy wiary w bóstwa czysto miejscowe przeszkodziło prof. Robertsonowi Smith wejrzeć w najbardziej zajmujący okres obrządków semickich. Bogowie wszakże aryjscy nigdy nie byli tak całkiem lokalnymi w swej naturze, nawet długo przebywające ze swymi czcicielami w ulubionych siedzibach. Wszelkie miejscowe pobyty bogów greckich nie uczyniły tych bogów lokalnymi, są oni dotąd

---

<sup>1)</sup> Ellis *Tshi speaking Peoples*, str. 114.

bogami plemiennymi z oznaczoną miejscową siedzibą w danym czasie.

Nie będziemy śledzili dalej tego przedmiotu na drodze dowodzeń ogólnych. Zbyt wiele miejsca zajęłoby rozważenie go w szczegółach, ale jest on już tak dostatecznie wyjaśniony w dziełach treści antropologicznej, że pozwalam sobie przejść do specjalnych danych, które mnie tu zajmują.

Prof. Rhys przeprowadził granicę między wyższymi bóstwami panteonu celtyckiego, które nadawały się same do umiejscowienia, a gromadą niższych bóstw, nie będących nigdy niczem więcej, tylko *genii locorum*. Do ostatnich włączył „duchy szczególnych lasów, szczytów górskich, skał, jezior, rzek, źródeł rzecznych i wszelkich potoków wodnych, które w czasach późniejszych uważano za święte źródła” <sup>1)</sup>. Do tych dodać należy wszystkie te bóstwa rolnicze, których rytuał tak doskonale zbadał Frazer. Bóstwa ziemi, wymagające ofiar krwi ludzkiej; bóstwa drzew, wymagające życia od swych kapłanów; bóstwa zbóż, których śmierć tworzyła część ich własnego kultu; bóstwa deszczu, żądające ofiar dla swego uczczenia — nie stanowiły części żadnego wyraźnego kultu plemiennego, lecz były w rzeczywistości stałym dziedzictwem miejsc, gdzie powstały i rozwijały się. Ta klasyfikacja bóstw lokalnych prowadzi nas do ważnego punktu w etnologji folkloru. Wracając do grupy prof. Rhys'a, spotykamy się tam z jego zdaniem, że „przypuszczano, i nie bez słuszności, iż te bóstwa topograficzne oddziaływały potężnie na wyobraźnię ludową.

---

<sup>1)</sup> *Celtic Heathendom*, str. 105



w której istniały, udzielając otoczeniu fizycznemu Celta powabu czarownej i nieokreślonej poezji. Jakaż to była jednak rasa, która celtycki krajobraz starożytności zaludniła duchami? Celtycy najeźdźcy aryjskiego szczepu sprowadzili swe bogi z sobą do krańców zawojowanych, lecz co się tyczy nielicznych bóstw, przywiązanych, że tak powiem, do ziemi, znaczna ich większość była prawdopodobnie wytworem ludu, poprzedzającego tu Celtów<sup>1)</sup>. objaśniłbym w ten sam sposób bóstwa rolnicze, nie objęte orzeczeniem prof. Rhys'a. Bez takiego tłumaczenia trudno byłoby pojąć dzikość obrządków, dokonywanych w ich kulcie, oraz rozpowszechnione i zupełnie ustalone formy. Licząc czas od zajęcia wschodniej i północnej Europy przez Arjów, zbrakłoby go na rozwój takiego kultu z pierwotnej pasterskiej religii Arjów, nawet gdybyśmy przypuścili, co byłoby niezbędnym, że życie pasterskie poprzedzało tryb rolniczy. Przeciw takiemu mniemaniu, chociaż popierali je wybitni uczeni, oświadczyłbym się jaknajbardziej. Niema nań dowodu w danych antropologicznych. Są dowody osiedlania się plemion pasterskich i zawładnięcia, jak to uczynili Arjowie, tuziemnymi rolnikami; stopniowego wygaśnięcia życia pasterskiego z rozwojem życia osadniczego plemion; ostatecznego zaniku życia plemiennego z powstaniem społeczności gminnej. Wszystko to wyraźnie sprzeciwia się przypuszczeniu, że życie pasterskie jest starszem i pierwotniejszym niż rolnicze. Najdziksze plemiona i najmniej wykończone formy kultury spotykamy związane z życiem

---

<sup>1)</sup> Rhys, tamże.



rolniczem. Keary mówi. „Jeżeli zabytki fetyszyzmu mogły być tak żywotne, to sam fetyszyzm musiał rozpościerać się szeroko, lecz lud ów nie mógł być nigdy narodem aryjskim, mając swe pojęcia jedności, ograniczone do fetysza miejscowego i gminy wiejskiej“<sup>1)</sup>. Zrozumiemy raz jasno, że fetyszyzm miejscowy, spotykany w krainach aryjskich, przedstawia poprostu niewygasłe wierzenia dawniejszej rasy, które Arjowie wcielili ostatecznie do swych własnych wyższych wierzeń, a wtedy trudności, leżące na drodze postępu aryjskiego, które były uznawane a nie spotykane, zdają się znikać.

Umiejscowienie przeto pierwotnych wierzeń jest, zdaje mi się, ważnym czynnikiem przy badaniu przeżytków. Pewien przedmiot natury rodził w nieokrzesanym umyśle dzikiego szereg wierzeń, a nieprzerwane istnienie tego przedmiotu przyczyniło się wielce do nieprzerwanego istnienia wierzeń. Dowodzi tego np. cześć rzek. Spotykamy ją prawie wszędzie wśród prostej, dzikiej kultury, a jej początku nie trzeba daleko szukać. U niektórych plemion afrykańskich „istnieje wiele bóstw, noszących nazwę Prah, wszystkie one są duchami rzeki Prah, zwanej przez krajowców Bohsum-Prah. W każdym mieście lub znaczniejszej wsi nadbrzeżnej składają ofiarę pewnego dnia w połowie Października bogu Prah. Ponieważ uroczystość ta jest wspólną wszystkim ludom mieszkającym nad rzeką i ponieważ ceremonje ofiarnicze są wszędzie też same, to otrzymujemy wrażenie, iż pier-

---

1) *Outlines of Primitive Belief*, str. 110.

wotnie ustanowiono tę cześć dla jednego wielkiego bóstwa rzecznoego, chociaż obecnie mieszkańcy każdej osady wierzą w oddzielnego ducha Prah, który przebywa w części rzeki, bliskiej ich siedzibom. Wszędzie, wzdłuż rzeki, kapłani tych bogów zanoszą modły w grupach z trzech osób, dwóch mężczyzn i jednej kobiety, co jest regułą w odniesieniu do boga Prah. Zwykłą ofiarę stanowi dwoje młodzieży, chłopiec i dziewczyna. Krokodyle są poświęcone Prah'owi<sup>1)</sup>. Powyższy opis nie wiele oddala się od wierzeń estońskich. W Estonji znajduje się szczególny strumień, który długo był przedmiotem czci Wohhanda.

W dawnych czasach żaden Estończyk nie ścinał drzewa, rosnącego na jego pobrzeżu, ani nie złamał trzciny, okalającej nurt wodny. Gdyby to uczynił, umarłby w przeciągu roku. Potok w całej długości wraz ze źródłem, dającym mu początek, oczyszczano regularnie i wierzono, że jeżeli błoto padło na kogoś, wynikała stąd niepogoda. Podanie mówi o ofiarach, niekiedy z małych dzieci, składanych rzece. Bóg rzeczny był człowieczkiem w niebieskiej i żółtej szacie, czasem widzialny dla śmiertelnych oczu, zamieszkiwał strumień i miał zwyczaj czasami wypływać z niego<sup>2)</sup>.

Lud, posiadający podobną wiarę, nie łatwo się jej pozbywa, albowiem rzeka nie przestaje wyrządzać szkód idącym po sobie pokoleniom mieszkańców oko-

---

<sup>1)</sup> Ellis, *Tshi-speaking Peoples*, str. 64; porównaj str. 32, 33.

<sup>2)</sup> Latham, *Descriptive Ethnology*, I, 418.

lic nadrzecznych. Gdy na wyspach Salomońskich ktoś wpadnie do rzeki i jest ścigany przez rekina, nie wolno mu uciekać. Jeżeli zdoła umknąć, pobratymcy wrzucają go napowrót, wierzą bowiem, iż jest przeznaczony na ofiarę bogu rzeki. Ten obraz dokładnie odpowiada przesądowi, niepozwalającemu ratować tonącego, a tak nam dobrze znanemu z powieści Scotta *The Pirate* <sup>1)</sup>. Treść wiary ludowej jest następująca: „Żeglarze na Orkadach i Szetlandach uważają za złą wróżbę ratowanie kogoś od zatonięcia, ponieważ jest to ich przekonaniem religijnem, że morze ma prawo do pewnych ofiar, a jeżeli jest ich pozbawiane, mści się na tych, którzy się w to wdali“ <sup>2)</sup>.

Przytoczę teraz kilka przykładów czci rzek w W. Brytanii. Wiara w istnienie duchów wodnych jest dobrze znaną <sup>3)</sup>, lecz wolę tu zająć się bóstwami szczególnych rzek.

Ciekawą jest rzeczą, że w Szkocji przypuszcza-no, iż osoby, noszące imię rzeki Tweed, miały za przodka ducha opiekuńczego rzeki tegoż imienia <sup>4)</sup>.

Na rzekę Auld Gramdt lub Ugly Burn w hrabstwie Ross, wypływającą z Loch Glaish, patrzono z przestachem, jako na siedzibę konia wodnego i innych duchów <sup>5)</sup>. O rzece Spey mówiono „ona“ i po-

---

<sup>1)</sup> Codrington, *The Melanesians*, str. 179.

<sup>2)</sup> *Folklore Journal*, VII. 44; tamże III, 185.

<sup>3)</sup> Tudor *Orkney and Shetland*, str. 176.

<sup>4)</sup> Dalyell, *Darker Superstitions of Scotland*, str. 57.

<sup>5)</sup> Rogers, *Social Life in Scotland*, III, 336.

<sup>6)</sup> Dalyell, *l. c.* str. 544.



wszechnem było mniemanie, że co najmniej jedna ofiara potrzebna jest corocznie <sup>1)</sup>).

Jedno z bóstw głównej rzeki angielskiej było wyobrażone na bruku rzymskim. Bruk ten, dobrze znany, znajduje się w Lydney Park w Gloucestershire na zachodnim brzegu Severny, na terytorjum starożytnych Silurów. Przechowały się trzy napisy następujące:

- (1) Devo Nodenti
- (2) D. M. Nodonti
- (3) Deo Nudente M.

których ważność filologiczną wykazał profesor Rhys <sup>2)</sup>.

Ruiny świątyni w Lydney, ogólnie tak nazywane, łączą tego boga z morzem albo raczej ze czią wody, a w tym wypadku z rzeką Severną, następującymi szczegółami. Posadzka mozaikowa przedstawia kształty węzów morskich czyli *νηπτα*, towarzyszących Glaukusowi w mitologii greckiej, i ryb, prawdopodobnie łososi rzeki Severny. Szpetna obwódka czerwona otacza ujście lejka, prowadzącego pod ziemię, który to otwór miał być używany przy libacjach boga. Mała blaszka bronzowa, znaleziona na miejscu, daje nam prawdopodobnie wizerunek samego bóstwa. Główna postać jest młodzieńczym bogiem, w koronie promienistej, jak Febus, stojącym na wozie, który ciągną cztery konie. Po obu stronach pędzą skrzydlate genjusze, które wyobrażają wiatry, a resztę przestrzeni zajmują dwa trytony, podczas gdy oder-

---

<sup>1)</sup> *Folklore*, III, 72.

<sup>2)</sup> *Celtic Heathendom*, str. 126.

wany kawałek, zapewne tego samego bronzu, przedstawia innego trytona i rybaka, któremu się tylko co udało zobaczyć łososia <sup>1)</sup>).

Rozumie się, jestto robota rzymska, więc musi nosić cechę rzymskiego objaśnienia bogów miejscowych, opracowaną została według rzymskiego wzoru boga wód Neptuna. Nie myślę bynajmniej, abyśmy tu mieli brytańskie pojęcia o bogu, lecz poprostu rzymski wykład wierzenia brytańskiego w zabytku pomnikowym, zamiast literackim.

Przejdźmy jednak od archeologii do folkloru. Prof. Rhys utożsamia epigraficzną formę nazwy boga Sewerny, Nodesa, z walijską Lludd i irlandzką Nuada. Pierwsze imię przenosi nas do podaniowego króla Lud'a, który, jak powiadają, wybudował Londyn a imię jego, zachowane w naszym Ludgate Hill, dostatecznie stwierdza wiarogodność doniesienia Geofrey'a of Monmouth, że jedna z nazw walijskich Londynu była Caer Lud'a lub Luda warownia. „Prawdopodobnem jest, mówi Rhys, że jak świątynia na wzgórzu blisko Sewerny łączyła go z tą rzeką na zachodzie, tak jeszcze wspanialsza świątynia na wzgórzu jednoczyła go z Tamizą na wschodzie“, a możliwość tę stwierdza często przytaczane podanie, że katedra św. Pawła zajęła miejsce świątyni pogańskiej.

Druga nazwa, irlandzka Nuada, przenosi nas do Boyne, znanej jako Righ Mun'a Nuadhat, to jest prze-

---

<sup>1)</sup> Tę notatkę zapożyczam od prof. Rhysa, *l. c.* całość znajduje się spisana w oddzielnym tomie i obficie objaśniona przez W. H. Bathursta i C. W. Kinga.

gub czyli przedramię żony Nuadhata <sup>1)</sup>). Uznania Nuady, jako boga rzecznego, jasno dowodzi podanie, przywiązane do źródła św. Trójcy, z którego rzeka Boyne wypływa. Jedną z cudownych własności tego źródła było to, że ktokolwiek się doń zbliżył, z wyjątkiem króla i jego trzech podczaszych, zostawał natychmiast pozbawionym wzroku. Boan, królowa Muady, postanowiła doświadczyć tajemniczej mocy i nie tylko zbliżyła się do źródła i wyzywała jego potęgę, lecz obeszła je do koła trzy razy na lewo, jak to było w zwyczaju przy zaklęciach. Przy końcu trzeciego obejścia wody powstały, pokaleczyły odważną królowę, a gdy ona uciekała ku morzu, ścigały ją, dopóki nie dosięgła obecnego ujścia rzeki <sup>2)</sup>).

Za czasów Giraldusa z Cambridge (Giraldus Cambriensis) przypuszczano, że rzeka Dee, niedaleko Chester, posiada cechy podobne do własności boga. „Mieszkańcy tych okolic zapewniają, że wody rzeki zmieniają nurt każdego miesiąca, a w miarę jak ten skłania się ku Anglii lub Walji, można napewno wróżyć „któremu narodowi będzie się szczęście lub niepowodzić w ciągu roku“ <sup>3)</sup>). Prof. Rhys zwraca uwagę

---

<sup>1)</sup> O'Curry, *Manners and Customs of the Irish*, III, 156.

<sup>2)</sup> Wilde, *Beauties of the Boyne*, str. 24, z kroniki Luńskiej i Ballymoteńskiej, W pobliżu mostu w Stackallan zwykle obchodzono święto patrona, a lud miał zwyczaj przepędzać wplaw przez rzekę bydło w tem miejscu dla zabezpieczenia od czarów i pewnych chorób, Wilde, *l. c.*, str. 171. Podobną legendę opowiadają o Shannonie. O'Curry, *Manners and Customs*, II. 143, 144.

<sup>3)</sup> Giraldus, *Itinerary through Wales*, II, roz. XI; patrz *Rev. Celtique*, II, 2—5.



na nazwę innej rzeki, Belisamy, świadcząca, że ją poprzednio uważano za boską, gdyż nazwa ta spotyka się w napisach, znalezionych w Galji, jako imię bogini, równej Minerwie Italskiej <sup>1)</sup>. Jeżeli rzekę tę można utożsamić z Ribble, jak chce Rhys, to folklore zachowałby szczątek dawnego kultu. Rzeka ta posiada ducha, zwanego Pego'Nell, a źródło na gruntach Waddow, noszące jej nazwę, przyozdobione jest wizerunkiem kamiennym, dziś bez głowy, który miał go wyobrażać. Podanie łączy tego Pego' Nella ze skrzywdzoną służącą w Waddow Hall, która mszcząc się za przekleństwo swej pani, będące przyczyną jej śmierci, była nieubłaganą w żądaniu co każde siedm lat czyjegoś życia dla uśmierzenia wód rzeki Ribble. „Noc Peg'a“ była ostatnią nocą siedmioletnia a gdy przeszła, jeżeli nie rzucono w strumień ptaka, kota lub psa, jakaś istota ludzka stawała się niezawodnie jej ofiarą <sup>2)</sup>“. Rzeka Tees posiada również ducha, zwanego Peg Powler, rodzaj Loreley, mówi Henderson, z zielonymi warkoczami i nienasyconem pragnieniem życia ludzkiego. Pianę czyli szumowiny, które często pływają w wielkiej masie na górnej części Teesy, nazywają „mydlinami Peg Powlera“, a pianę czystsza, mniej zbrukaną, niż szumowiny, zowią „śmietaną Peg Powlera“ <sup>3)</sup>. Dzieciom zabraniano za czasów Denham'a bawić się na pobrzeżu rzeki, grożąc,

---

<sup>1)</sup> *Celtic Britain*, 2 wyd., str. 68.

<sup>2)</sup> Henderson, *Folklore of Northern Counties*, str. 265; Harland i Wilkinson *Lancashire Folklore*, str. 89.

<sup>3)</sup> Henderson, str. 265.

że Peg Powler wciągnie je do wody <sup>1)</sup>. Powiadają, że rzekę Yore, niedaleko Middlehama, bardzo pustoszą okropne konie wodne, t. z. *kelpie*, które wypływają wieczorem i biegają po łąkach szukając zdobyczy, a lud wyobraża sobie, że domagają się one przynajmniej jednej ofiary ludzkiej rocznie <sup>2)</sup>. Bóstwa te, oraz bóstwa wzgórz, są nieprzyjazne człowiekowi, lecz bóstwa miejscowe, zamieszkujące źródła, sprzyjają mu. Prof. Robertson zebrał z faktów życia dostateczne ogólne dane o powstaniu czci krynic czyli źródeł <sup>3)</sup>, wiążąc ją z rolniczym życiem tubylców, którzy nie wyrobili jeszcze sobie pojęcia o bogu niebios. Naszem zadaniem będzie zbadać dowody krain europejskich, a wyspy brytańskie dostarczą nam dość przykładów w tym przedmiocie.

Nie jest prawdą co do wielu postaci zabobonów ludowych, chociaż często uważają to za prawdę, żeby one panowały powszechnie w jakimś kraju. Lecz co się tyczy kultu źródeł, śmiało można twierdzić, iż istnieje w każdym hrabstwie Trójkrólestwa, a fakt ten wymaga bardzo starannych poszukiwań co do swego pochodzenia. Ten kult rdzennie miejscowy, jakim jest cześć rzek, możemy objaśnić, powołując się na jego specjalny charakter, jako wierzenia, krzewiącego się tylko tu i owdzie w odosobnieniu. Rzecz jest całkiem odmienną, gdy mamy do czynienia z kul-

---

<sup>1)</sup> *Denham Tracts*.

<sup>2)</sup> Longstaffe, *Richmondshire*, str. 96; Barker, *Wensleydale*, str. 286.

<sup>3)</sup> *Religion of the Semites*, roz. III; porównaj str. 99.

tem ogólnym, panującym wszędzie. Mógł on się zrodzić po wystąpieniu potężnych wpływów kultury chrześcijańskiej, najazdu aryjskiego Teutonów i Celtów. W istocie, przy badaniu jego pochodzenia, na-przód powinniśmy uwzględnić jego ogólne panowanie. Kwestja przedstawia się w następującej postaci: czy taka cześć początek swój wzięła z góry i rozszerzała się na dole wśród ludu, aż stała się powszechną, czy też wyszła od ludu i przenikała ku górze. Rozumie się, pytanie, tak wyrażone, nie zawiera wskazówki, jak ważnem jest staranie rozstrzygnięcia jej. Jestto wszelako pierwszy stopień w jego rozwiązaniu, które możemy teraz określić ściślej.

O starożytności tego zwyczaju przekonywają nas znane zakazy duchowieństwa anglo-saskiego, oraz Kanuta, a także jego ogólne rozpowszechnienie, podczas gdy wcielenie go do rytuału rzymsko-katolickiego w Irlandji <sup>1)</sup> wskazuje, że wpływ jego w każdym czasie mógł przeniknąć ku górze. Kult, formalnie i urzędownie zabroniony w dziesiątym i jedenastym wieku, a formalnie przyjęty w czasach nowożytnych, nie mógł być w żadnym wypadku sprowadzonym ani stać się panującym za pośrednictwem kościoła chrześcijańskiego.

Dalsze rozważanie powstania jego pod wpływem chrześcijaństwa wydaje mi się całkiem zbyteczne, chociaż możnaby przytoczyć jeszcze inne argumenty.

---

<sup>1)</sup> „Każde miejsce religijne w Irlandji musi mieć święty źródło“. Olway, *Shetches in Erris*, str. 213; *Proc. Roy. Hist. and Arch. Soc. Ireland*, 4 ser., II, 268, gdzie dane w tym przedmiocie są streszczone bardzo dobrze.



Dochodzimy przeto do wpływu kultury aryjskiej, która, rozkrzewiając się, jak mowa wskazuje, po całym kraju, byłaby *vera causa* tak ogólnego kultu, jak cześć źródeł. Fakty jednak, rozważane geograficznie, odsłaniają stan rzeczy, który ostatecznie zmusza nas do wniosku, że kultura aryjska przyjęła raczej, niż zrodziła cześć źródeł w Brytanji. Jeżeli zaczniemy od ognisk teutońskich w Anglji, środkowe i południowo-wschodnie hrabstwa prawie ustalają granice jednej formy czci źródeł,—formy, która zatraciła wszelką barwę miejscową, wszelki odrębny rytuał i pozostała jedynie w poświęcaniu źródeł lub potoku jakiemuś świętemu kościoła chrześcijańskiego, w tradycji jego nazwy, jako „świętego źródła“, czyli, inaczej, w pamiętce pewnego rodzaju poszanowania, okazywanego dawniej wodom, które w wielu wypadkach są bezimienne. Od brzegów Sussexu, Kentu, Essexu, Suffolku, Norfolkku na zachód po terytorjum, zajęte przez południowych Anglo-sasów, i środkowo angielskie aż do zachodniej Walji, Walji i ludu północnego, spotykamy przykłady źródeł, posiadających pewną formę czci starożytnej, nie dość wyraźną dla oznaczenia natury kultu. To więc, że Anglja teutońska, jak zobaczymy z przykładów, wyróżnia się od reszty Brytanji i Irlandji, jest wymownym faktem na korzyść dowodzenia, że Teutonowie nie przynieśli z sobą kultu źródeł, albowiem w prawdziwych ogniskach ich osiedlenia znajdujemy jego przeżytki prawie w ostatnim stopniu upadku. Na jednym wszakże miejscu wybrzeża spotykamy przykład, w którym pewne szczegóły obrządku miejscowego dotąd się przechowały, mianowicie w Bonchurch, na wyspie Wight, gdzie w dzień

św. Bonifacego przystrajają źródło kwiatami <sup>1)</sup>. Z ni-  
czem podobnem nie spotykamy się jednak aż w pobli-  
żu Walji, mianowicie, w hrabstwach Derby, Stafford,  
Worcester i Shrop. Tu leży kraina przybierania  
zdrojów wieńcami, a zwyczaj ten opisywano często.  
W hrabstwach Worcester i Stafford obrządek jest  
prostym. W hrabstwach Derby i Shrop istnieją jesz-  
cze inne zwyczaje, będące w związku z przystraja-  
niem zdroju, np. do świętego źródła w Dale Abbey;  
w pierwszym z tych hrabstw, pobożni idą w wielki  
piątek między godziną dwunastą a trzecią, piją wodę  
trzy razy i wypowiadają życzenia<sup>2)</sup>. To musi być jedy-  
nie przeżytkiem zwyczajów zakonnych, lecz w hrab-  
stwie Shrop różniczkowanie jest wyraźniejsze. Cho-  
ciaż przystrajanie wieńcami trafia się we wschodnich  
częściach hrabstwa, przecież nie istnieje prawie zupeł-  
nie w zachodnich, gdzie znajdują się źródła uzdrawia-  
jące i życzeniowe <sup>3)</sup>. W Rorrington, miasteczku para-  
fii Chirbury, było święte źródło, przy którym odpra-  
wiano nabożeństwo w dzień Wniebowstąpienia. Żró-  
dło to było ozdobione altaną z zielonych gałęzi, sito-  
wia i kwiatów, przy czem ustawiono maszt. Lud prze-  
chadzał się w okolo zdroju, tańczył i swawolił. Rzu-  
cano szpilki w źródło, ażeby ściągnąć pomyślność i o-  
bronie się przed czarami, a także pito nieco wody. Je-  
dzono również ciasta, okrągłe placki, 3—4 cali szerokie,

---

<sup>1)</sup> Tomkins, *Hist. of Isle of Wight*, II, 121. Żró-  
dła Walsinghamu należą również związać z ceremonjami  
klasztornymi. Patrz Brand, II, 370.

<sup>2)</sup> *Antiquary*, XXI, 97.

<sup>3)</sup> Burne, *Shropshire Folklore*, str. 414.



słodkie, z korzeniami i oznaczone krzyżem, które miały sprowadzać szczęście, jeżeli je zachowano <sup>1)</sup>).

W tym wypadku strojenie wieńcami kojarzy się z innymi ważnymi obrządkami, a kojarzy tak ściśle, jak gdyby wszystkie części rytuału były zarówno starożytne. Otóż dla Shropshire wpływ walijski istnieje wyraźnie, a małe grupy ludności walijskiej, miejscowo znane jako *Welsheries*, istnieją do dziś dnia. Zakończę tę część naszego badania czci źródeł w Shropshire uwagą, że oczywiście bardziej wykończone zwyczaje, tu spotykane, łączą się z prostymi zwyczajami środkowej i południowo wschodniej Anglii, a powrócę do Shropshire później.

Gdzie tylko w powyższym okręgu używają wody źródlanej dla jej uzdrawiającej mocy, prawie zawsze leczoną chorobą bywa ból oczu, a Burne, która dostrzegła tę właściwość źródeł w Shropshire, robi dowcipną uwagę, że legenda Eddy w prozie, opowiadająca, jak Odin powracając dał oko za haust wody ze źródła mądrości Mimir, dotyczy prawdopodobnie pokrewnego wypadku <sup>2)</sup>. I ja tak sądzę. W tej zbieżności zwyczaju angielskiego z mitem skandynawskim mamy poszukiwany przezemnie dowód, wykazujący, że wpływy tentońskie oddziaływały w rzeczy samej na cześć źródeł, chociaż nie były dość potężne, ażeby ją utrzymać, jako kult, w tej stronie kraju, gdzie lud teutoński osiedlił się najgęściej.

Zwracamy się następnie do północnej Anglii, gdzie ludność teutońska i celtycka, szczepu aryjskiego,

---

<sup>1)</sup> Burne, *l. c.*, str. 434.

<sup>2)</sup> *Shropshire Folklore*, str. 422.



i tuziemcy niearyjscy byli bardziej zmieszani. Związek między zwyczajami czci źródeł, występującymi tu i owdzie w okręgu, tylko co zbadanym, uwydatnia się w istnieniu przystrajania wieńcami w północnym Lancashire, Westmoreland <sup>1)</sup> i na granicach <sup>2)</sup>.

Zbadać musimy nowe ważne rysy. W Sefton (Lancashire) był zwyczaj, że przechodnie rzucali w źródło św. Heleny nową szpilkę na szczęście lub żeby zapewnić pomyślne spełnienie wyrażonego życzenia, a z obrotu końca szpilki ku północy lub innej stronie świata wyciągano wnioski co do wierności kochanków, daty małżeństwa i innych kwestji miłosnych <sup>3)</sup>. W Brindle jest źródło poświęcone św. Ellinowi, gdzie w dzień patrona rzucają szpilki do wody <sup>4)</sup>. Zdroje szpilczane, że im nadamy tę nazwę ludową, używaną w wielu miejscach, istnieją również w Jarrow i Wooler w Northumberland, w Brayton, Minchmore, Kayingham i Mount Grace w Yorkshire <sup>5)</sup>. Henderson poucza nas, że „okoliczne dziewczęta wyobrażają sobie, iż źródło strzeże ducha, którego należy przejednać jakąś ofiarą i który najchętniej przyjmuje szpilkę, jako najprzydatniejszą, a przytem posiadającą trwałość, jako rzecz metaliczna“ <sup>6)</sup>. To wskazuje wyraźnie, że ofiara w przekonaniu wieśnia-

---

<sup>1)</sup> Henderson, *Folklore*, str. 3.

<sup>2)</sup> *Tamże*, str. 414.

<sup>3)</sup> *Antiq.* XXI, 197.

<sup>4)</sup> *Antiq.* XXI, 197.

<sup>5)</sup> *Antiq.* XXII, 66, 67; XXIII, 77, 112, 113; XXIV, 27; Henderson, *Folklore*, str. 231.

<sup>6)</sup> Henderson, *Folklore*, str. 230.

ków powinna stanowić część ich odzieży. W Great Cotes i Winterton w Lilcolnshire, Newcastle i Benton—w Northumberland, Newton Kyme, Thorp, Arch i Gargrave w Yorkshire kawałki szmatek, odzież lub wstążka zastępują szpilki i są przywiązywane do krzewów, otaczających źródła <sup>1)</sup>, podczas gdy około Newton, u podnóża Roseberry Topping, rzucają w zródł koszulę męską lub kobiecą i stosownie do tego, czy ona pływa lub tonie, choroba ustępuje albo też bywa śmiertelną, a jako ofiarę świętemu udzierają kawałek koszuli i zawieszają na krzewach obok rosnących.

Można utrzymywać, że krzaki, rosnące około świętych źródeł w północnych stronach Anglii, są poprzednikami zwyczaju przynoszenia gałęzi dla ozdoby źródeł na południu; to zaś potwierdza fakt, że gdzie są krzewy przyległe źródłom, wieńczenie nie odbywa się. Na północy niektóre zdroje były pod opieką wieszczek lub jakich innych specjalnej nazwy duchów, jak w Brayton, Harpham, Holderness i Atwick (Yorkshire) i w Wooler (Northumberland). Możemy tedy rzec, że rozwój czci źródeł w Anglii teutońskiej szedł od prostego poszanowania na południu i wschodzie do strojenia wieńcami i ofiarowywania szpilek ku granicom Walji i do wieńczenia naprzód i ofiar szpilek a w końcu do pokrewnej formy obwieszania szmatkami krzewów przy zdroju ku granicy północnej. Zdroje ozdobione szmatkami zajmują odrębne miejsce wśród danych antropologicznych, które należy zbadać. Tymczasem prowa-

---

<sup>1)</sup> *Antiq.* XXI. 265; XXII. 30; XXIII, 23, 77, XXIV, 27.



dzić będziemy nasze poszukiwania czci źródeł w Brytanji, zwracając się do form tego kultu w okręgach mowy celtyckiej.

W tym celu przytoczmy raz jeszcze dane w hrab. Shropshire dla rozpatrzenia ich ze strony angielskiej i walijskiej, Źródła św. Oswalda w Oswestry używano do życzeń i wróżb. Jeden z przepisów, mówi panna Burne, nakazuje iść do źródła o północy, nabrać nieco wody w rękę i część jej wypić, wyrażając jednocześnie w myśli jakieś życzenie, resztę wody wylać na szczególny kamień z tyłu źródła, a jeżeli komuś uda się wylać wszystką wodę, pozostałą w ręce, na ten kamień, nie dotknąwszy żadnego innego miejsca, życzenie jego się spełni. Opisane są inne formy tej ceremonji, przyjęte dla osiągnięcia upragnionego celu <sup>1)</sup>, lecz są one mniej wyraziste, niż wzmiankowane, a kończą się spryskaniem właściwego kamienia wodą ze źródła. Inny pierwiastek występuje w kuldzie źródła na Grobli Djabelskiej (Devil's Causeway) między Ruckley i Acton. Tu, według wiary ludowej, djabel i jego potomstwo ukazują się pod postacią żab. Widywano zawsze razem trzy żaby i to byli potomkowie, a największa żaba, przedstawiająca czarta, ukazywała się rzadko <sup>2)</sup>. Ta po raz pierwszy spotykamy ducha panującego nad źródłem w postaci zwierzęcej.

---

<sup>1)</sup> Burne, *Shropshire Folklore*, str. 428; inne przykłady ze Shropshire podane są w *Antiq.* XXII, 253.

<sup>2)</sup> Burne, *l. c.*, str. 416; porównaj Oxfordzką opowieść o żabie księcia, *Antiq.* YXII, 68.



Źródła „szpileczane“ w Walji spotykamy w Rhosgoch w hrab. Montgomery <sup>1)</sup>, źródło św. Cynhafala w hrab. Denbigh, św. Barucha na wyspie Barry (blisko Cardiff), zdroj Ffynon Gwynwy w hrab. Carnarvon i zdroj około Penrhos <sup>2)</sup>. Nowe zboczenie w rytuale czci źródeł ma miejsce przy źródle św. Tegli na połowie drogi między Wrexham i Ruthin. Zdrój ten odwiedzają dla leczenia się z epilepsji. Zwyczaj każe, ażeby chory przybył po zachodzie słońca, obmył się w wodzie, poczem uczyniwszy ofiarę przez wrzucenie czterech pensów w wodę, obszedł trzy razy źródło dookoła i trzykrotnie odmówił Ojczy nasz, następnie ofiarowyywa koguta, a jeżeli jest kobieta, kurę. Ptaka obnosi w koszyku naprzód wkoło źródła a potem wkoło kościoła. Chory wchodzi do kościoła, czołga się pod ołtarz; uczyniwszy z Biblii poduszkę, a z obrusa ołtarza kołdrę, pozostaje tam do świtu. Rano ofiarowyywa znów sześć pensów, pozostawia koguta i odchodzi. Jeżeli ptak zdechnie, przypuszczają, że choroba przeszła w niego, a mężczyzna lub kobieta są tem samem uleczeni <sup>3)</sup>. Inna jeszcze godna uwagi ceremonja odbywa się przy źródle św. Eliana, niedaleko Bettws Abergeley (Denbighshire). W pobliżu źródła zamieszkuje kobieta, wykonywająca czynności w charakterze kapłanki. Ktokolwiek pragnie rzucić przekleństwo na nieprzyjaciela, udaje się do niej i za drobną sumkę zapisuje ona w książce, na ten cel

---

<sup>1)</sup> *Antiq*, XXII, 253.

<sup>2)</sup> Wirt Sikes, *British Goblins*, str. 351, 352, 356.

<sup>3)</sup> *Arch. Camb.*, Serja I, 184; Wirt. Sikes, *British Goblins*, str. 329.

utrzymywanej, imię osoby, na którą ma spaść przekleństwo. Potem rzuca się w źródł szpilkę w imię ofiary, a kłątwa się spełni <sup>1)</sup>.

Jest to oczywiście, że obrządki czci źródeł w Walji, łącząc się pewnymi swymi szczegółami, przeważnie ofiarowywaniem szpilek, z obrządkami angielskimi czci źródeł, zawierają bardzo wyróżniające pierwiastki, które uwydatniają prosty i pierwotny typ tego kultu. Panujący duch źródła pod postacią zwierzęcą w jednym przykładzie odpowiada ofiarowywaniu ptaka panującemu duchowi w innym, podczas gdy przekleństwo, otrzymane za pośrednictwem kapłanki, działającej jedynie na imię zamierzonej ofiary, przedstawia rys nowy. Bogowie zwierzęcy i ofiary zwierzęce, składane bogom, powtarzają wyraźnie znane rysy rytuału pierwotnego, a skuteczność imienia, jako dotykanej części osoby, do której ono należy, oprócz tego że występuje wśród ogólnych pojęć pierwotnych <sup>2)</sup>, łączy się specjalnie ze zwyczajem rzucania złorzeczeń na nieprzyjaciela. Tak Ellis przytacza przykład z życia ludu afrykańskiego, mówiącego językiem *Czy*, bardzo blisko spokrewniony z przykładem walijskim. Należy wziąć trzy krótkie kijki, wywołać głośno trzy razy imię osoby, mającej zginąć, a następnie związać razem kijki i położyć je na suleman'a, czyli bóstwo opiekuńcze <sup>3)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Roberts, *Cambrian Pop. Antiq.*, str. 246; Wirt Sikes, *l. c.* str. 355; *Arch. Camb.*, I Serja, I. 46.

<sup>2)</sup> Porównaj Clodd'a wyborne przedstawienie tego przedmiotu w *Folklore Journal*, VII, 135—161.

<sup>3)</sup> Ellis, *Tshi-speaking Peoples*, str. 107.



Walja, jak nas poucza prof. Rhys, tworzy z Kornwalją, lub Walją zachodnią, krainę Celtów brytańskich, drugiej z dwu gromad Arjów celtyckich, które wtargnęły i osiedliły się w Brytanji. Musimy przeto zwrócić się obecnie do przykładów czci źródeł w Walji zachodniej. Zarówno źródła szpilczane, jak ozdabiane szmatkami, znajdują się w Kornwalji, na przykład w Pelynt, St. Austel i St. Roche, gdzie ofiarują szpilki, oraz w Madron Well, gdzie ofiarują szpilki i szmatki <sup>1)</sup>. Dwie ryby, poświęcone św. Neotowi, które nigdy ani nie zmniejszają się, ani powiększają w objętości i liczbie, należy uważać, jako święte ryby źródła, odpowiadające świętym zwierzętom, które widzieliśmy w Walji; pojęcie zaś źródła, będącego pod opieką kapłanki, co ma miejsce w Denbighshire, występuje w wypadku Gulval Well, w Fosses Moor. Tu stara kobieta była „rodzajem stróża źródła” i nauczała pobożnych ceremonjału. Należało uklęknąć i nachylić się tak nad źródłem, ażeby dojrzeć twarz w wodzie, i powtarzać za przewodniczkę rymowane zaklęcie, poczem ze wzburzenia wody lub jej spokoju wnoszono o odpowiedzi ducha źródła <sup>2)</sup>. Przy źródle Altarnum odbywa się coś zbliżonego do ofiar ludzkich. Wyłącznem jego zadaniem jest leczenie obłądu: dotknięta nim osoba staje obrócona plecami do stawu, a powalona nagłem uderzeniem w piersi pada w wodę, gdzie chwyta ją silny człowiek i rzuca w górę i nadół <sup>3)</sup>. W Chapel Uny zanurzano dzieci

---

<sup>1)</sup> *Antiq*, XXI, 27, 28, 30; Hunt, *Popular Romances*, str. 295; *Folklore Journal*, II, 349.

<sup>2)</sup> Hunt, *l. c.* str. 291.

<sup>3)</sup> *Tamże* str. 296.



rachityczne w zdroju naprzeciw słońca i przeciągano je trzy razy dokoła źródła w tym samym kierunku <sup>1)</sup>).

Z walijskich danych można wyprowadzić prosty wniosek, że cześć źródeł w dzielnicy, zajętej przez drugi odłam najeźdców celtyckich Brytanji, jest o wiele dziksza i pierwotniejsza, niż w okręgach, zamieszkałych przez jej teutońskich zdobywców. Jedno więc z dwojga: albo kultura nowożytna oddziaływała potężniej na Anglję teutońską, niż na Walję, niwecząc obrządki pogańskie tam istniejące, albo też sama kultura teutońska walczyła przeciw kultowi czci źródeł i tym sposobem doprowadziła go do obecnej znikomości. Ku pierwszej alternatywie skłania się kilku uczonych, obznajmionych z długim szeregiem ważnych przeżytków pogaństwa teutońskiego w Europie, którzy gotowi są twierdzić, że Teutonowie, jako gałąź rasy aryjskiej, byli podatniejsi do przyjęcia cywilizacji, niż Celtowie. Co do drugiej, trzeba zauważyć, że o ile kulturę teutońską można poczytywać za aryjską, o tyle w całej jej istotnej treści dzieli ją Celtowie i z tego powodu należało by oczekiwać oddziaływania ich kultury przeciw czci źródeł. Skoro wszakże przypomnimy sobie, że Celtowie zostali usunięci przez Teutonów z południowo wschodniej Brytanji i zapędzeni w zachodnie krainy Walji i południowo zachodniej Brytanji pomiędzy skądinąd nietkniętych krajowców, odrazu zrodzi się myśl, że Celtowie brytańscy wchłonęli w swej ostatniej siedzibie pewne kultury miejscowe zdobytych tuziemców.

---

<sup>1)</sup> Hunt, *Popular Romances*, str. 300.

W południowej Walji przetrwały cechy fizyczne tej rasy niearyjskiej <sup>1)</sup>, dla czegożby więc nie miały przetrwać szczątki ich wierzeń, zwłaszcza przywiązane do określonych przedmiotów miejscowych? Niepodobna, zdaje się, więcej zrobić w odniesieniu do tego okresu, jak postawić hipotezę, którą nam nasuwają fakty. Pozostaje nam jeszcze zbadać część źródeł w okolicach, zajętych przez pierwszych najeźdźców aryjskich, zwanych Celtami gaelskimi przez prof. Rhysa i posiadających w mowie dowody starożytności swego przyścia do krainy nie-Arjów. Okolice te położone są w Szkocji i Irlandji.

W Irlandji część źródeł jest prawie powszechną, a ofiary z kawałków szmatek towarzyszą jej niezmiennie. Z pośród źródeł, obwieszonych szmatkami a wykazujących tę samą wspólną podstawę, jaka jest właściwa kultowi na całych wyspach brytańskich, można wymienić Ardclinis, w hrab. Antrim, Erigall-Keroge, hrab. Tyrone; Dungiven; źródło św. Bartłomieja w Pilltown, hr. Waterford; i źródło św. Brygidy w Clifton, hr. Sligo <sup>2)</sup>. W Rathlogan, Killienny, spotykamy się z leczeniem bolących oczu, już zaznaczonem w Brytanji, a przykłady tego, jak mówią, zdarzają się często gdzieindziej <sup>3)</sup>.

Położenie źródeł irlandzkich nasuwa bardzo zajmujący pogląd na ich historję. Wzdłuż odwiecznych

---

<sup>1)</sup> Beddoe, *Races of Britain*, str. 26.

<sup>2)</sup> Mason, *Stat. Acc. of Ireland*, I. 328; III. 27, 161; *Proc. Roy. Hist. and Arch. Soc. of Ireland*, 4 Ser., V. 370, 382.

<sup>3)</sup> *Proc. Roy. Hist. and Arch. Assoc. of Ireland*, 4-ta Ser., II, 280.

dróg, a nieraz ukryte wśród pól, odnajdujemy ciekawe miejscowości ze śladami dawnych granic i pierwotnych upraw. Zielona murawa i zapach liściowy wskazują odrazu ich wiek sędziwy, a gdzie postęp nowożytnych wymagań nie zatarł kopców granicznych pokoleń poprzednich, szczególne ukształtowanie tych miejsc świadczy, iż były one widownią pierwotnego życia i miały w niem swoje znaczenie, zachowując często wśród wiejskiego spokoju nazwy „gościńca“, „pastwiska“, „wygonu“, „krzyża“ lub innych tytułów równej wagi. Tu zwykle spotykamy małe zagłębienia, dotąd czczone jako święte miejsca; tu w pewnym czasie obchodzą dzień patrona.. tu nadto znajdujemy święty źródł, zachowujący imię dawnego świętego patrona miejscowości“<sup>1)</sup>). Przytoczyłem ten ustęp, ponieważ określa on starożytne, otaczające kult źródeł warunki, które trzeba ocenić i zrozumieć, jeżeli mamy należycie rozpoznać dane etnograficzne, płynące z tego działu naszego przedmiotu.

Kult jest tak powszechnym w Irlandji, że nie zwrócił uwagi starożytników irlandzkich, jak na to zasługuje. Znamiennym jego rysem jest obecność zwierząt lub ryb, jako bóstw strażniczych lub opiekuńczych. Źródło Tober Kieran, niedaleko Kells (w hrab. Meath), wytryska w małej nierównobrzeżnej kotlinie kamienia wapiennego, naturalnej i widocznie nietkniętej żadnym narzędziem. W wodzie znajduje się para cudownych pstrągów, „które, zgodnie z podaniem, zajmują swe ciasne więzienie od

---

<sup>1)</sup> *Proc. Roy. Hist. and Arch. Assoc. of Ireland*, 4-ta Ser., II, 266.



wiekopomnych czasów. Nigdy, powiadają, za pamięci ludzkiej nie zmieniły swej wielkości i ich wygląd jest zawsze ten sam“. W obrębie około mili od Cong, (w hrab. Galway), znajduje się głęboka zapadłość w kamieniu wapiennym, zwana „dziurą gołębią“, a święta struga, płynąca na dnie szczeliny, ma zawierać parę zaczarowanych pstrągów. Jednego z nich, mówią, złapał niegdyś pewien jeździec i ugotował, lecz za zbliżeniem zimnej stali „stworzenie natychmiast przeobraziło się w piękną młodą kobietę“ i powróciło do strumienia. Zdrój w Tullaghan (w hr. Sligo) znany jest w dziejach i podaniach. Jako jeden z dziwów Irlandji, opisali go Nennius, Giraldus Cambrensis i O'Flaherty; jest on przedmiotem ciekawej legendy w księdze „Dinnsenchas“: para cudownych pstrągów, nie zawsze widzialnych dla zwykłego oka, zamieszkuje, mówią, tę sadzawkę. W Ballymorereighi w Dingle. (w hrab. Kerry) istnieje święte źródło, zwane Tober Monachan, gdzie łosoś i węgorz ukazują się pobożnym, cieszącym się łaską opiekuńczego ducha tego zdroju <sup>1)</sup>.

Dotychczas obrządki czci źródeł w Irlandji przedstawiają w praktyce te same rysy, chociaż w bardziej natężonej formie, niż obrządki Walji. Procesje dokoła źródła kolejną słońca są ważną i niemal powszechną częścią obchodu, którą doń wprowadzają dane irlandzkie, a nic nieznaczący pozornie, napotkany w opisanym wyżej przykładzie ze Shropshire szczególnie nalewania wody na właściwy kamień również

---

<sup>1)</sup> *Proc. Roy. Hist. and Arch. Soc. of Ireland*, 4-ta ser., V. 366, 367, 370, VII. 656.

wymownie oświetlają przykłady z Irlandji. Tak w Dungiven, po zawieszeniu ofiar szmatkowych na okolicznych krzewach źródła, pobożni udają się do wielkiego kamienia na rzece Roe, tuż poniżej starego kościoła, i dopełniwszy ablucji, chodzą wkoło kamienia, kłaniają mu się i powtarzają pacierze, a następnie odprawiawszy te same ceremonje w kościele, kończą obrządek procesją i modlitwą koło sterczącego kamienia <sup>1)</sup>. Lecz oprócz przywrócenia nieważnym szczegółom rytuału walijskiego ważnego miejsca w kulcie źródeł, dane irlandzkie wprowadzają całkiem nowy rys. I tak, w Tabernacoragh, świętym zdroju na wyspie Innismurray, na pobrzeżu Sligo, podczas burzy „było w zwyczaju, że krajowcy przelęwali wodę z tego źródła do oceanu, wierząc, iż przez to, oraz przez zaofiarowanie pewnych modłów walka żywiołów może ustać i nastąpi święty spokój“ <sup>2)</sup> W tym wypadku związek między czcią źródła, a czcią boga deszczu jest niewątpliwy, albowiem można przypuszczać, że jeżeli opróżnienie źródła uśmierzało burzę, wykonywano od czasu do czasu jakąś czynność dopełniającą dla wywołania deszczu, a w okolicach bardziej go potrzebujących, niż ta wyspa atlantycka, ceremonia owa musiała potęgować się kosztem ceremonji uciszania burzy na Innismurray.

Przechodzimy wreszcie do Szkocji, gdzie również osiedlili się Celtowie gaelijscy. Wyliczę naprzód pokrótce niektóre wypadki dla wykazania tożsamości

---

<sup>1)</sup> Mason, *Stat. Acc. of Ireland*, I. 328.

<sup>2)</sup> *Proc. Roy. Hist. and Arch. Soc. of Ireland*, 4-ta Ser., VII. 300.

zwyczajów, złączonych ze czcią źródeł w Szkocji, z takiemiż zwyczajami w okręgach, już przez nas zbadanych. To stwierdzi fakt, zdaje się dość ustalony, iż podstawa kultu źródeł jest wszędzie na wyspach brytańskich taż sama: obrządki i ceremonje są rzeczywiście częścią i częstką wspólnego kultu. Różnią one się stopniem, w którym przetrwały w rozmaitych miejscach, lecz postacie przeżytków nie są odmienne co do rodzaju, ponieważ mają wspólny początek.

W pięćdziesiąt lat po Reformacji zauważono, że źródło w Szkocji „były wszystkie obwieszane staremi szmatami“<sup>1)</sup>: Najlepsze przykłady, pozostałe do czasów nowożytnych, napotykamy na wyspach dokoła pobrażęży i w hrabstwach północnych, zwłaszcza w Banff, Aberdeen, Perth, Ross i Caithness. W Kilmuir, na wyspie Skye, w Loch Shiant lub Siant „zrobiono półkę w ścianie przyległego ogrodzenia“ dla składania „ofiar z małych szmatek, szpilek i kolorowych nici bóstwu miejscowemu“<sup>2)</sup>. Przy źródle St. Mourie, na wyspie Malruba, pozostawiono na krzewach szmatki, wtykano igły w pień dębu, a niekiedy wbijano weń pieniądze miedziane<sup>3)</sup>. Przy źródle Toubirmore, na wyspie Gigha, pobożni zwykli byli zostawiać „pieniądz, igłę, szpilkę lub jeden z najpiękniej upstrzonych kamieni, jaki mogli znaleźć“, a przy źródle Toubir, w Jura, pozostawiali „ofiarę z małych upomin-

---

<sup>1)</sup> *The Book of Bon Accord*, str. 268.

<sup>2)</sup> Sinclair, *Stat. Acc. of Scotland*, II, 557; *New Stat. Acc.*, XIV, 245; Martin, *Western Isles*, str. 140.

<sup>3)</sup> Gordon Cumming, *In the Hebrides*, str. 190, 191.



ków, jak szpilka, igła, szeląg lub temu podobne“<sup>1)</sup>. W Banffshire, w Montblairie, „wielu ludzi, dotąd żyjących, pamięta, iż widzieli zwieszające się gałęzie, przystrojone gałgankami płócienną i wełnianej odzieży, a źródło obdarzano szelągami, ofiarą od tych, którzy przychodzili do niego zdaleka”<sup>2)</sup>. W Keith źródło znajduje się blisko otoku kamiennego, a pobożni pozostawiali zawsze jakieś dary<sup>3)</sup>. W Aberdeenshire, w Fraserburgh, istniał „przesądny zwyczaj zostawiania jakiejś małej drobnostki“<sup>4)</sup>. W Perthshire, przy źródle św. Fillana, Comrie, chorzy składali z tyłu „szczątki lnianego i wełnianego odzienia“<sup>5)</sup>. W Caithness, w Dunnat, rzucali pieniądz do wody, a w Wick pozostawiali kawałek chleba i sera i srebrny pieniądz, które, jak twierdzili, znikają w tajemniczy sposób<sup>6)</sup>. W Ross i Cromarty, w Alness, „kawałki kolorowych ubrań pozostawiano jako ofiarę“; w Cragnick dary ze szmatek zaczepiano na krzakach jeżyn, zwieszających się nad źródłem; w Fodderty pobożni „zostawiali zawsze na sąsiednich krzakach lub drzewach cząstkę kolorowego odzienia lub nitkę, jako relikwje; a w Keltarn skrawki odzieży wisiały na otaczających drzewach“<sup>7)</sup>. W Sutherland

1) *Martin Tour*, str. 230, 242.

2) Robertson, *Antiquities of Aberdeen and Banff*, II 310,

3) Sinclair, *Stat. Acc. of Scot.*, V. 430.

4) *Tamże.* VI. 9,

5) *Tamże.* XI. 181.

6) *New Stat. Acc.*, XV, 38, 161.

7) *New Stat. Acc.*, XIV. 246, 344, 382; Sinclair, I. 284.

shire, w Farr i w Loth, rzucono w źródło pieniądź<sup>1)</sup> W Dumfriesshire, w Penpont, składano w ofierze czystkę ubrania i wiele szmatek „powiewało nad jeziorem lub było rozrzuconych w około na brzegach“<sup>2)</sup>. W Kircudbrightshire, w Buittle, pozostawiane były „monety lub odzienie“<sup>3)</sup>, a w Renfrewshire, w Hustonie, „szczątki ubrania, jako dar czyli ofiara, dla świętego patrona zarośli“<sup>4)</sup>.

Powyższe przykłady dają dokładne pojęcie o tym, co możemy odnaleźć w tym przedmiocie wśród starych sprawozdań topograficznych. Zaledwie trzeba rozbiierać drobiazgowiej te szczegóły i można postawić, jako ogólną regułę, że „przy wszystkich tych zdrojach kaleka odbywał te same ceremonje, zbliżając się do nich w kierunku biegu słońca, czyli, jak mówiono, deisil“. Nigdzie osobliwość ta nie uwydatnia się tak, jak w Szkocji, i należałoby ją zapamiętać w związku z innymi obrządkami, dopełnianymi przy źródłach.

Obecnie zaznaczymy niektóre specjalniejsze fakty. Leczenie obłędu surowymi środkami fizycznymi, jak to widzieliśmy w Irlandji, występuje w Szkocji na wyspie Loch Maree, gdzie chorych, po napiciu się ze źródła, ciągną na około wyspy<sup>5)</sup>.

W Strathfillan, niedaleko Logierait, chory kąpie się po zachodzie słońca i przed wschodem następnego ranka, potem kładą go na wznak, przywiązują do ka-

1) *New Stat. Acc.*, XV. 72. 191.

2) *Tamże.* IV. 506.

3) *Tamże.* IV. 203.

4) Sinclair, *Stat. Acc.* I. 316.

5) *New Stat. Acc. of Scotland*, XIV. 92.

mienia w zrujnowanej kaplicy św. Fillana, a jeżeli na drugi dzień rano znajdą go oswobodzonym, sądzą, iż kuracja się powiodła <sup>1)</sup>. Ważnym rysem tej ceremonii jest pora podczas nieobecności słońca. W Farr, w Sutherlandshire, chory po zanurzeniu się, napiciu wody i złożeniu swej ofiary „musi odejść od brzegu tak, aby zupełnie stracić z oczu wodę przed wzejściem słońca, inaczej kuracja nie skutkuje“ <sup>2)</sup>. Przeciwnie kąpiel w źródle św. Medana, w Kirkmaiden, w hrab. Wigton, o wschodzie słońca pierwszej niedzieli maja, uważają za niezawodny środek na wszelkie prawie choroby <sup>3)</sup>. Przy źródle Cragnick, w Aroch (w Ross) kąpiel odbywała się w tych samych warunkach co do pory i dnia, lecz należało jeszcze wylać nieco wody na ziemię trzy razy <sup>4)</sup>. W Muthill (w Perthshire) zwyczaj nakazywał pić wodę przed wschodem lub zaraz po zachodzie słońca, z tym nadto warunkiem, żeby ją pić „z żywego rogu krowiego (róg zdjęty z żyjącej krowy); ten niezbędny róg zostawał pod opieką starej kobiety, mieszkającej w pobliżu źródła“ <sup>5)</sup>.

Ten ostatni zwyczaj wprowadza znów pojęcie kąpielki źródła, które widzieliśmy naprzód występujące w Walji. Może pozostawianie monety srebrnej lub złotej w wodzie „dla odprawiającego nabożeństwo księdza“ w Loth, (w hrabstwie Sutherland) <sup>6)</sup>

---

<sup>1)</sup> *New Stat. Acc.*, X. 1088.

<sup>2)</sup> *Tamże.* XV. 72.

<sup>3)</sup> *Tamże.* IV. 208.

<sup>4)</sup> *Tamże.* XIV. 582.

<sup>5)</sup> *Tamże.* X. 313.

<sup>6)</sup> *New Stat. Acc.*, XV. 191.



jest przeżytkiem tego samego pojęcia, lecz sądzę, że przeżytek jest niewątpliwym w tych wypadkach, w których chory nie przybywa sam do źródła, ale używa zastępcy. Godnym jest uwagi, iż ten zastępca winien przestrzegać najściślej ceremonjału. I tak w Penpont (w Dumfriesshire) wysłannik chorego, gdy dojdzie do źródła, by w nim nabrać wody w naczynie, które nigdy nie dotknęło ziemi, winien obrócić się w koło w kierunku obrotu słońca, rzucić swą ofiarę duchowi po nad swym lewym ramieniem i zanieść wodę chorej osobie, nie obejrzawszy się w tył. Wszystko to należy spełnić „z bezwzględny milczeniem i z nikim się nie witać podczas drogi.“ Zachowane tu pierwiastki obrządku miejscowego są bardzo wyraźne, a przytym trzeba zaznaczyć, że milczenie kładą za warunek pobożnym przy wielu źródłach w Irlandji i Anglji.

Na wyspie Lewis znajdujemy znaczną odmianę tego zwyczaju. „W źródle św. Andrzeja, we wsi Shadar, mówi Martin, lud miejscowy robi próbę dla dowiedzenia się, czy chory umrze z niemocy, na którą cierpi. Wysyłają jednego z pomiędzy siebie z miską drewnianą po trochę wody dla chorego, a jeżeli miska, położona lekko na powierzchni wody, obróci się w kierunku słońca, wnoszą, że chory wyzdrowieje, w przeciwnym razie, że umrze“<sup>1)</sup>). Według mnie, wiąże się to z naczyniem czyli kociołkiem, tak często spotykanym w podaniach celtyckich, który Nutt nazwał częścią przyborów najstarszych bóstw celtyc-

---

<sup>1)</sup> Martin, *Western Islands*, str. 7.

kich“<sup>1)</sup>, a może bóstw jeszcze starszych, niż Celtowie.

Związek między czią źródeł, a kultem boga deszczu występuje w przykładzie z wyspy Innismurray, na półwyspie Sligo. Jest on także rysem, spotykanym w dowodach szkockich. Źródło w Tarbat, na wyspie Gigha, „słynie z posiadania władzy nad wiatrem. Sześć stóp ponad miejscem, gdzie woda wytryska, leży stos kamieni, tworzących nakrycie świętego źródła. Skoro ktoś pragnie mieć pomyślny wiatr, otwierają tę część z wielką uroczystością, usuwają starannie kamienie i oczyszczają źródło miską drewnianą lub muszlą. Po dopełnieniu tego rzucają wodę wielokrotnie w kierunku, skąd wiatr ma dąć, a tej czynności towarzyszy pewna formuła słowna, powtarzana za każdym razem przy rzucaniu wody. Po skończeniu ceremonji nakrywają napowrót troskliwie źródło, ażeby zapobiec złowrogim następstwom, albowiem wierzą niewzruszenie, że gdyby pozostał otwartym, spowodowałoby to burzę, która zniweczyłaby całą wyspę”<sup>2)</sup>. Jeżeli do tych wymownych szczegółów rytuału magicznego dodamy fakt, iż znajdowały się tam dwie stare kobiety, które, jak mówiono, „posiadały tajemnicę“ i które dopełniały ceremonjału, trudno nie uznać ich równoległości z kapłankami z Seny i ich obrządkami, z jakimi zapoznaliśmy nas auto-

---

<sup>1)</sup> *Studies in the Legend of the Holy Grail*, str. 185; porównaj magiczną czarę w podaniu Karenów o rzece, *Journ. As. Soc. Bengal.*, XXXIV. (2) 219.

<sup>2)</sup> Sinclair, *Stat. Acc.* VII. 52; Martin, *Western Islands*, str. 230.

rowie klasyczni. Martin wspomina o jednym drobnym szczególe, nie podanym w dokładniejszym skądinąd, a tylko co przytoczonym opisie, mianowicie, że źródł musi być zawsze „otwieranym przez *Dirock'a*, t. j. krajowca, inaczej, jak mniemano, nie wyrwie swej mocy“, a nacisk na konieczność podjęcia czynności przez krajowca, w przeciwieństwie do cudzoziemca czyli obcego, zapisano znów przy obrządku źródła na wyspie Egg, gdzie, „jeżeli obcy spać będzie przy źródle w nocy, zostanie okaleczony w jakiejś części ciała, czemu nie ulegnie człowiek miejscowy“<sup>1)</sup>.

Nakoniec parę szczegółów co do duchów opiekuńczych źródeł szkockich. W Kilbride, na Skye, znajdował się w źródle „jeden tylko pstrąg. Krajowcy byli dlań bardzo czuli i chociaż często trafiało im się złowić go w cebry, chronili go nader troskliwie od zguby“<sup>2)</sup>. W źródle w Kilmore (w Lorn) były dwie czarne ryby, nigdy nie powiększające się co do rozmiarów i liczby, nie zdradzające żadnej zmiany w barwie, a mieszkańcy miejscowi „nazywali je *Easg Siant*, to znaczy święte ryby“<sup>3)</sup>. Zachodzi tu ściśła odpowiedniość do wierzeń irlandzkich. Zdarzają się w Szkocji jeszcze inne przykłady, bardziej zajmujące. Dalzell opowiada, że znalezienie żywym pewnego robaka w zdroju leczniczym na szczycie pagórka w parafji Strathdon wróży o wyzdrowieniu chorego, a w źródle Ardnacloch, w Appin, chory „jeżeli ma umrzeć,

---

1) Martin, *tamże*, str. 277.

2) *Tamże*, str. 141.

3) Dalzell, *Darker Superstitions*, str. 412.



znajdzie w nim nieżywego robaka, a jeżeli wyzdrowieć—żywego <sup>1)</sup>). Są to, o tym nie można wątpić, dawniejsze bóstwa źrójów, zredukowane do tej formy. Najwybitniejszy wszelako przykład spotykamy w źródle przy kościele Kirkmiahael, w Banffshire. Patron źródła przybrał postać muchy, która jest zawsze obecną i której każdy ruch na ołtarzu pobożni śledzą z niemym przerażeniem, a z tego, czy ona ukaże się wesołą, lub smutną, zaniepokojeni widzowie wyciągają swe przepowiednie. Wierzono, iż opiekuńcza mucha źródła św. Michała wyjętą jest z pod prawa śmierci. „Dla oka niewiadomości, mówi miejscowy opis, może się ona niekiedy wydawać umarłą, lecz jest to tylko przeistoczenie się w postać, która tworzy małą przemianę rzeczywistej tożsamości“ <sup>2)</sup>). Trudno byłoby, zdaje się, nie przyznać, iż mamy tu niemal doskonały przykład przedstawienia opiekuńczego bóstwa świętego źródłu w kształcie zwierzęcym. Dokładniejszym jest ten szczególny opis tradycyjnych wierzeń wieśniaczych, aniżeli jakikolwiek inny, napotykanym w Brytanji i na jej wyspach; wykazuje on do wiodnie ściśle powinowactwa źródeł brytańskich, jako ołtarzów starożytnych bóstw miejscowych, z dzikimi pojęciami i wyobrażeniami. Boskie życie wód, jak powiada prof. Robertson Smith, mieściło się w świętych rybach, zamieszkujących je; podaje on liczne przykłady, pokrewne szkockim i irlandzkim. Czy jednakże występują ryba, żaba, owad lub mucha, „to pod wszystkimi temi postaciami głównym punktem

---

<sup>1)</sup> Dalyell, *tamże*, 506, 507.

<sup>2)</sup> Sinclair, *Stat. Acc. of Scot.*, XII, 465.

legiendy jest to, iż w świętym zdroju przebywa istota demoniczna lub też przeniknięty on jest życiem demonicznym<sup>1)</sup>.

Poza ten punkt nie możemy się posunąć w rozbiórce czci źródeł w Brytanji. Bóstwo zwierzęce jest widocznie częścią składową pierwiastkowego życia czcicieli tych źródeł i tu należy podjąć poszukiwanie początków. Od drobnego zawiązku, gdzie przeżytek jakiegoś starożytnego kultu występuje w prostym pojęciu poszanowania pewnych źródeł, zwykle ofiarowanych któremuś ze świętych chrześcijańskich, po przez stopnie, gdzie ceremonjał słabo się zarysowuje w przystrajaniu owych źródeł wieńcami, zdobieniu kwiatami i wstążkami; gdzie krzewy i drzewa, rosące blisko zdroju, odbierają dary od wiernych dla ducha zdroju; gdzie szuka się pomocy przeciw nieprzyjaciołom; gdzie leczone są choroby i cierpienia wszelkiego rodzaju; gdzie otrzymuje się upominek w formie deszczu; gdzie duch ukazuje się pod postacią ogólną czarodziejek i szczególną zwierzęcia lub ryby, a wreszcie może, pod postacią ludzką chrześcijańskiego świętego; gdzie kapłanki pilnują źródła, ażeby przewodniczyć obrządkom z rozmaitemi odmianami, które uwydatniają się na każdym szczeblu i w ten sposób utrzymują łączność między pojedynczemi działami całej grupy przesądów i zwyczajów; gdzie ciekawe szczegóły miejscowe służą do objaśnienia atmosfery wierzeń pogańskich, będących tak widocznie podstawą poszanowania źródeł;—wszędzie mamy

---

<sup>1)</sup> *Religion of the Semites*, str. 161.

słuszną zasadę do wiązania tego kultu, jako najwięcej rozpowszechnionego i najtrwalszego, z lokalnymi przedmiotami natury. Ubóstwienie rzek, szczytów górskich, stromych skał i zaczarowanych miejsc napotyka się zaledwie gdzieś tam; ubóstwienie zaś wody źródeł trafia się na całej ziemi. Odnajdujemy tu bardzo ważny fakt klasyfikacji, a mianowicie, że w tak zwanych okręgach celtyckich naszego kraju szerzą się najdziksze i najmniej cywilizowane obrządki, a dalej, że w odłamie gaelijskim czyli najdawniejszej odrośli celtyckiej gnieźdzą się najwydatniejsze ich typy.

Dla okazania, jak wywód powyższy można wyrazić w pierwiastkach etnologji, najlepiej będzie ująć go w pewnego rodzaju formułę. Należy przypomnieć, iż mamy do czynienia z przeżytkami starożytnego kultu, a rzecz główna stwierdzić, gdzie przeżytki są najdokładniejsze, to jest najmniej naruszone przez cywilizacje napływowe, które przeszły ponad nimi. Ta formuła dałaby się uwidocznic w następującej tabelicy (str. 108).

Widzimy stąd, iż czyny prostego poszanowania, strojenia wieńcami i dedykacji świętym chrześcijańskim można poczytać za ostatni wyraz w tradycji ludowej wcześniejszych i pierwotniejszych postępów, uszeregowanych powyżej. Biorąc pierwotniejsze ogniwą za podstawę, otrzymujemy najniższy punkt na ziemi angielskiej, należący do pierwotnego okresu, w hrabstwach północnych, gdzie znajdujemy krzewy z zawieszanymi szmatkami. W Walji najwyższym punktem pierwotnej kultury są podania o zwierzętach, jako duchach opiekuńczych. W Irlandji naj-



	Forma kultu					Ofiary			Bóstwa czyli duch			
	Proste poszanowanie	Leczenie chorób	Życzenia i wróżby	Wytwarzanie deszczu	Wpływ czci słońca	Wienieczenie	Szpilki	Krzewy wieńczone wstęg	Święty	Czarodziejka	Duch-zwierzę	Człowiek kapłan lub kapłanka
Anglja: wschodnia i południowo-wschodnia . . .	+								+			
Wyspa Wight . . . . .	+					+			+			
zachodnia (środkowa) . . .	+					+			+			
zachodnia . . . . .		+	+			+	+		+			
północna: (a) . . . . .		+	+			+	+		+			
„ (b) . . . . .		+	+				+	+		+		
Walja . . . . .		+	+		+		+				+	+
Kornwalja . . . . .		+	+		+						+	+
Irlandja . . . . .		+	+	+	+						+	
Szkocja . . . . .		+	+	+	+						+	+

wyższym punktem jest utożsamienie bóstwa źródła z bogiem deszczu, podczas gdy w Szkocji najwyższe punkty, jawne i w innych miejscach, mają większy stopień natężenia.

Dowiodłem tedy powyżej, że trzy formy składania ofiar bogom źródeł są tylko odmianami jednej pierwotnej, a mianowicie, ofiarowywania szmatek lub części ubrania na krzewach, poświęconych źródłu.

Ten rodzaj darów pod względem jego rozmieszczenia geograficznego został zbadany przez M. J. Walhousse'a i napewno zajmuje on o wiele większą przestrzeń od zamieszkaną przez ludy aryjskie <sup>1)</sup>. I tak, według generała Pitt-Rivers'a, Burton twierdzi, iż zwyczaj ten istnieje w całej Afryce północnej od zachodu do wschodu; Mungo Park wspomina o nim w Afryce zachodniej; Samuel Baker mówi o nim na krańcach Abisynji, dodając, że lud, zachowujący go, nie umiał oznaczyć przyczyny, dlaczego to robi; Burton znalazł również ten sam zwyczaj w Arabji, podczas swej pielgrzymki do Mekki; w Persji William Ouseley napotkał drzewo, stojące tuż przy wielkim monolicie, pokryte szmatkami, a opisał to, jako zwyczaj, należący do religji, oddawna tępionej w tym kraju; pułkownik Leslie powiada, że w Dekanie i na Cejlonie można widzieć drzewa w sąsiedztwie źródeł, zawieszane podobnymi skrawkami bawełny; dr. A. Campbell wzmiankuje o tym, jako o zwyczaju Limbów w pobliżu Dardzylingu na Himalajach, gdzie towarzyszą mu, jak w Irlandji, wielkie stosy kamieni, a Huc w swych podróżach odnalazł go wśród Tatarów<sup>2)</sup>. Z tego nie tylko osiągamy dowód, że ten kult w kraju aryjskim, jak Persja, był zabronionym, lecz, jak zaznacza generał Pitt-Rivers, „niepodobna przypuścić, żeby tak szczególny zwyczaj, łączący się ze stosami kamieni, pomnikami megalitycznymi, świętymi zdrojami lub innymi starymi instytucjami pogańskimi, mógł niez-

---

<sup>1)</sup> *Journ. Anthropol. Inst.*, IX. 97—106.

<sup>2)</sup> *Journ. Ethnol. Soc.*, nowa ser., I. 64.

leżnie powstać we wszystkich tych krajach." Że przestrzeń, na której go spotykamy, przypada na krainy pomników megalitycznych, że te pomniki cofają nas do ludu przed-aryjskiego i każą przypuszczać rozlanie się tego ludu po obszarze, pokrytym jego zabytkami, są to fakty, dowodzące szczątków epoki megalitycznej w kulcie źródeł i w formie ofiarowywania szmat.

Ponieważ obchodzą mnie jedynie pierwiastki etnologiczne w tym kulcie, zmuszony jestem pominąć bardzo ważne wnioski, jakie nasuwa rozbiór obrządków czci źródeł w związku z pierwotnym rolniczym życiem przed-aryjskiego ludu tych wysp i kończę mój wywód o czci źródeł odwołaniem się do faktu chronologicznego, posiadającego pewną wagę i interes.

Najwyższą formę nieokrzesanej dzikości na przestrzeni, którą tak drobiazgowo zbadaliśmy, odnajdujemy w obrębie dawnych Piktów Szkocji, zaliczonych do nie-Aryów przez prof. Rhysa. A była to kraina, gdzie św. Kolumban wykrył „źródło sławne między ludem pogańskim, czczone jako bóg”, gdzie przy jego wodach zwyciężył i zawstydził „druidów”, „poczym błogosławił źródło, a od dnia tego duchy wydalily się z wody” <sup>1)</sup>. W tej niearyjskiej krainie, jak w starożytnej, a może przed-semickiej Arabji, „ze zdrojem obchodzą się jak z żywą rzeką, te własności wody, które my nazywamy naturalnemi, uważają za objawy życia boskiego, a samo źródło czczą, jak istotę boską, niemal, powiedziałbym, zwierzę boskie” <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Wydanie Reeve'a *Adamnan's Life of St. Columba*, ks. II roz. XI.

<sup>2)</sup> Robertson Smith, *Religion of the Semites*, str. 168.



Wymowny ten opis czci źródeł w Arabji można, nie zmieniawszy ani jednego wyrazu, przyjąć za opis czci źródeł w Brytanji i na jej wyspach; stwierdza on wniosek, że jest to kult niearyjski, przywiązany do najważniejszych przedmiotów naturalnych, który istniał przed Celtami i Teutonami, rozpowszechniony po kraju, i który utrzymały, jak tego mamy wyraźne dowody na ziemi Piktów, wszystkie stare wiary bez względu na lud, jaki mógł przybyć i osiedlić się dokoła nich.

Przykłady te dowodzą, że siła umiejscowienia w pierwotnych wierzeniach była bardzo ważną i trwałą potęgą. Badanie to możnaby rozszerzyć na inne gałęzi tego przedmiotu: na cześć gór, drzew, skał, lecz rozszerzenie takie tylko potwierdziłoby to, co, jak spodziewamy się, jest obecnie jasnym, że wielkie przedmioty natury, wspólne wszystkim miejscowościom, widome dla całego zamieszkującego je ludu, rodzą pewne wierzenia, które pozostają stale przytwierdzone do swych przedmiotów i tym sposobem dostarczają trwałego dowodu ciągłości wiar pierwotnych, nie zanikających przy zetknięciu z nowemi.

## ROZDZIAŁ V.

### **Genealogja etniczna w folklorze.**

---

Podobieństwa, zachodzące między zwyczajami dzikich, a folklorem europejskim, nasuwają nam pierwszy dowód istnienia pierwiastków etnicznych w folklorze. Czemże jest ten folklor, który nie da się odnieść do niczego poza nim w obrębie zwykłych wierzeń i zwyczajów krain cywilizowanych i który równoległym jest jedynie ze zwykłymi wierzeniami i zwyczajami dzikich? Klucz do rozwiązania tej zagadki otrzymaliśmy, wykazawszy, iż jest to zrównanie, zawierające z jednej strony obrządki religijne hinduskie, w których rasy aryjskie i niearyjskie mają swój względny udział, a z drugiej zwyczaje przeżytkowe wśród wieśniaków europejskich. Stąd wypływa, że wystąpienie czynnika rasowego na jednej stronie zrównania rodzi potrzebę wprowadzenia go również na drugiej i że przeto jest niezbędnym rozdzielić przedmioty folkloru, tak wyraźnie oznaczone, na grupy aryjskiego i niearyjskiego pochodzenia.

Z tego więc wynika, że zabytki *rozmaitych* ras znajdują się w folklorze krain, których główne cechy uczeni dotychczas odnosili do *jednej* rasy. Tak ważny wniosek wymaga dalszego badania tych przedmiotów folkloru na europejskiej stronie zrównania, którym przyznano pochodzenie różnorasowe, i można napewno twierdzić, iż muszą one posiadać jakąś właściwość, która sama przez się, skoro już mamy klucz, pomoże do sprawdzenia ich niearyjskiego lub aryjskiego rodowodu. Lecz nie powinniśmy polegać we wszystkim na metodzie porównawczej. Wierzenia i zwyczaje aryjskie, acz niezaprzeczenie trudne do odróżnienia w pewnych razach od wierzeń i zwyczajów niearyjskich, w innych zaznaczają się stanowczo i wyraźnie zarówno w teorii, jak i praktyce. W folklorze przeto różnica ta wystąpiłaby także, jeżeli hipoteza co do pochodzenia jest prawdziwą. Muszą przynajmniej istnieć pewne wierzenia i obyczaje, niezgodne z odpowiednimi wierzeniami i obyczajami Arjów, a sprzeczność ta, nie przedstawiająca może na ostatnim stopniu przeżytku zbyt wielkiego znaczenia dla wieśniaków, wśród których folklor się utrzymuje, śledzona wstecz do początków, może się okazać ważnym czynnikiem w rozwoju pierwotnych mniemań i zwyczajów aryjskich.

Usiłując tedy wykryć pierwociny nowożytnego folkloru, należy oczywiście starannie rozważyć jego sprzeczności. W celach zagaśnienia, które rozbierać mamy, musimy zaznaczyć te sprzeczności, ażeby się przekonać, czy dadzą się zestawić z dwoma odrębnymi kierunkami pierwotnych zwyczajów i wierzeń. Po



jednej stronie ciągnęłaby się linja równoważników nowożytnej dzikości, t. j. gdzie folklor stoi na tym samym poziomie rozwoju kultury ludzkiej, co zwyczaj i wierzenia dzikich; po drugiej szedłby szereg równoważników o wiele wyższej kultury, niż u dzikich. Jeżeli te obie sprzeczne drogi rozwoju przejawiają się w folklorze, chociaż w duchu przeciwne sobie, to zyskujemy dowód, że w folklorze dadzą się wykryć co najmniej dwie oddzielne linje pochodzenia. Musiała je wytworzyć tam, gdzie istnieją, obecność odrębnych ras, żyjących razem w stosunku zwyciężonych i zwycięzców; musiały być one następnie przekazywane z pokolenia na pokolenie wśród tych samych ras; nakoniec musiały być przechowywane przez wieśniaków długo jeszcze po zaniechaniu odróżniania rasowego w Europie, jako proste przestrzeganie zwyczaju, gdyż jako takie zrosły się one z rdzeniem działań życiowych, nie wyparte przez nic wyższego w religji lub kulturze, pozostające na swym dawnym stanowisku rok za rokiem, dziesiątek lat za dziesiątkiem, jedynie dlatego, że ich ubytek, bez dostatecznego zastąpienia z innych źródeł, stworzyłby próżnię, obcą zarówno naturze człowieka, jak naturze otaczającego go świata.

Mamy więc wysledzić dwa odrębne szeregi równoważników, — jeden odpowiadający dzikości, a drugi wyższej kulturze. Zadania tego nie można spełnić odrazu. Folklor posiada, rzec można, genealogję, gdzie ogniwami są rozmaite zmiany, wynikające niezbędnie ze stanowiska przeżytku.

Powiedziałem, iż w folklorze niema rozwoju. Wszelkie warunki rozwoju zniknęły z chwilą, gdy

pierwiastki, obecnie zaliczone do folkloru, utraciły stanowisko plemiennego lub narodowego zwyczaju i wierzenia, a przeszły w stan tolerowanego przesądu wiejskiego. Nie znaczy to jednak, ażeby nie zaszła żadna zmiana. Objawy upadku, poniżenia i błędnego stosowania zajęły miejsce zmian drogą rozwoju.

Wybitne rysy tych zmian nadają się do klasyfikacji: nazwiemy je symbolizmem, podstawieniem i mieszaniem. Pewien zwyczaj, istniejący pierwotnie w jakiejś szczególnej formie, bądź przybiera inną, która jednak symbolizuje jego pierwowzór, bądź przenosi się na inny przedmiot albo zbiór przedmiotów; bądź też łączy się z innymi zwyczajami i wierzeniami, wytwarzając na tej drodze nową mieszaninę. Wszystkie te procesy wykazują zmiany, wynikające z upadania przeżytków, nie zaś zmiany wytworzone przez rozwój; przy kreśleniu też rodowodu folkloru, należy zmiany, powstałe z upadku, uważać za stopnie pochodzenia. Kiedy dzieci w połowie lata przeskakują rozniecone ognie na szczęście, jest to usymbolizowana w folklorze ofiara ludzka; kiedy krwią koguta, jak we Francji, skrapiają kamienie nowej budowli, przedmiot zwierzęcy ofiary podstawiony został w miejsce ludzkiego; a gdy wróż wiejski w Yorkshire przybiera częściowo charakter czarodzieja, czarownika, jasnowidzącego, czarnoksiężnika, zaklinacza, lub rzucającego uroki, przedstawia mieszaninę cech i władzy kilku postaci kapłaństwa pogańskiego. I tak, poprzez wszystkie te zmiany, musimy prowadzić staranne poszukiwania krok za krokiem do formy pierwotnej. Jeżeli formę tę odtworzymy, to ukaze nam ona praw-

dziwy przeżytek, przechowany w folklorze, i, stosownie do jego zrównania z dzikością lub z pewnym szczeblem dzikich pierwiastków, można będzie rozstrzygnąć, której z dawnych ras należy go przyznać, czy wyżej zorganizowanej aryjskiej, zdolnej do kultury równej jej mowie, lub też bardziej nieokrzesanym i dzikim poprzednikom ludu aryjskiego.

Przytoczę obecnie niektóre przykłady etnicznego rodowodu pierwiastków folkloru w kierunkach tylko co skreślonych. Nie są to przykłady, wybrane wyłącznie w celu dowiedzenia jakiegoś faktu, lecz jako świadectwo, czego może dokazać dokładne badanie folkloru w szczegółach i stosunkach do rozmaitych składających go żywiołów, jeżeli jest systematycznie i ściśle prowadzone. Poszukiwanie jest mozolnym, lecz jego wyniki posiadają odpowiednią trudom wartość, zwłaszcza, gdy się okazuje, że od żadnej innej gałęzi wiedzy nie możemy się spodziewać otrzymania wiadomości o tym, jak przodkowie nasi myśleli i w co wierzyli.

1 Do czarów używano w północno-wschodniej Szkocji ziemi z cmentarza, znanej pod nazwą „meels“, rzucając ją pod obrót młyński dla zatrzymania koła <sup>1)</sup>. Że nie dlatego posługiwano się tą ziemią, iż stanowiła poświęconą część cmentarza, dowodzi szkodliwość zamierzonego skutku, a jej związek z umarłymi jest jedyną możliwą przyczyną jej używania, nasze więc badanie tego zabobonnego zwyczaju wykazuje

---

1) Gerog, *Folklore*, str. 216.



jakieś dotąd niewyjaśnione zastosowanie rzeczy, ściśle związanych z umarłymi. O ważności tego wniosku świadczy zwyczaj irlandzki: lud bierze glinę, lub ziemię z grobów księży, i gotuje ją z mlekiem, jako odwar, leczący choroby <sup>1)</sup>. Na Szetlandach znowu ból w boku leczą okładami z ziemi, ukopanej na grobie i ogrzanej, a główny warunek ceremonji stanowi to, żeby ziemię odnieść napowrót przed zachodem słońca <sup>2)</sup>. W pierwszym z tych wypadków ziemię z grobu używają za pokarm i tę to okoliczność bardziej, niż sprowadzanie wrzekomych uzdrowień, należy przyjąć za najniższy punkt w genealogji tego objawu folklorystycznego.

Następne ogniwo tego rodowodu świadczy, że używanie ziemi z grobu zastępuje tylko zużytkowanie samego trupa. Irlandczycy mają przesąd, że zanurzenie lewej ręki trupa w naczyniu z mlekiem sprowadza większą wydajność mleka, czyni je lepszym i tłustszym <sup>3)</sup>. Z rozbioru tej formy zwyczaju otrzymujemy, jako nowy pierwiastek, to, że skutek dotyczy nie leczenia chorób, ale wzrostu produkcji mlecznej. Ograniczenie się do szczególnych części ciała zmarłego, np. lewej ręki, znika w zwyczaju, istniejącym ongi w Oran (w Roscommon). Tutaj odkopano

---

<sup>1)</sup> Wilde, *Beauties of the Boyne* str. 45; Croker, *Researches in South of Ireland*, str. 170; porównaj *Rev. Celt.* V. 358. Rosa, zebrana z grobu człowieka, pogrzebanego na cmentarzu, uzdrawiająca wole, może jest pozostałością tej klasy wierzeń. Zwyczaj ten istnieje w Launceston.-Dyer, *Englisch Folklore*, str. 150.

<sup>2)</sup> Rogers, *Social Life in Scotland*, III. 226.

<sup>3)</sup> Croker, *tamże*, str. 234.

dziecko i odcięto mu ręce dla użycia przy dopełnieniu pewnych obrządków mistycznych, których natury na nieszczęście nie opisał autor, z jakiego czerpie <sup>1)</sup>). Czarownice szkockie miały otwierać groby i odejmować ciałom zmarłych stawy palców u rąk i nóg wraz z odrobina szat śmiertelnych, ażeby z tego przygotować proszek dla swych celów magicznych <sup>2)</sup>). W Lincolnshire zabrano z grobowca kawałek czaszki ludzkiej i utarto go, ażeby wypić w miksturze dla wyléczenia spazmów <sup>3)</sup>). Podobny zwyczaj występuje niedaleko Kirkwall, gdy w Caithness i na zachodnich wyspach leczą epilepsję, dając choremu do picia z czaszki samobójcy <sup>4)</sup>).

Nowe światło padło na naturę praktyk magicznych, wspomnianych w tych przykładach, dzięki dowodom, zaczerpniętym z sądów próbnych czarownictwa w Szkocji. Z procesu Johna Brugha, 24 listopada 1643, okazuje się, iż przychodził on na cmentarz Glendovański w trzech rozmaitych wypadkach i za każdym razem unosił trupa, a części jego były kładzione na gumnach pewnych osób, ażeby zniszczyć ich bydło <sup>5)</sup>). Zwyczaj ten, poddany analizie, składa się z dwu głównych części:

(1) Rozdzielenia ludzkiego ciała między właścicieli bydła.

(2) Celu tego podziału, jakim jest uszkodzenie tymże właścicielom bydła.

Zbliżyliśmy się tedy, krok za krokiem, do użycia

---

<sup>1)</sup> Wilde, *Irish popular Superstitions* str. 28.

<sup>2)</sup> Brand, *Pop. Antiq.*, III. 10.

<sup>3)</sup> Dyer, *English Folklore*, str. 147.

<sup>4)</sup> Rogers, *Social Life in Scotland*, III. 225.

<sup>5)</sup> Dalzell, *Darker Superstit. of Scotland*, str. 379.

ciała zmarłych do pewnych nieokreślonych przedsięwzięć. Inna grupa tych zwyczajów, przechowana w folklorze, przedstawia dalszy stopień rodowodu. Wzmianka biskupa White Kennet'a mówi o „zwyczaju który niedawno panował w Amersden (w hr. Oxford), gdzie przy chowaniu każdego ciała, przynoszono zaraz po pogrzebie księdzu ciasto i butelkę piwa do przedsiönka kościelnego”.<sup>1)</sup> To, zdaniem autora, jest pozostałością zwyczaju spożywania grzechów, prawdopodobnie słuszne przypuszczenie. Aubrey tak opisuje zwyczaj zjadania grzechów: „W hr. Hereford istniał stary zwyczaj zgromadzania przy pogrzebie biednych ludzi, którzy przyjmowali na siebie wszystkie grzechy nieboszczyka. A to w ten sposób, że skoro *ciało* wyniesiono z domu i złożono na marach, zjadaczowi grzechów wręczano bochenek chleba nad ciałem, a także czaszę klonową, napełnioną piwem, które wypijał, i przytym sześć pensów pieniędzy w tym mniemaniu, że jeżeli wziął na siebie (ipso facto) wszystkie winy zmarłego, to uwolnił go lub ją od chodzenia po śmierci”<sup>2)</sup>. Aubrey szczegółowo wymienia osady Hereford, Ross, Dynder i „inne miejscowości tego hrabstwa“, a także Llangors, (hr. Brecon), „gdzie ksiądz Gwin około 1640 r. nie mógł wam zabronić dopełnienia tego starożytnego zwyczaju”, oraz północną Walję, gdzie zamiast „czary piwa podawano czarę mleka”.

Opis ten jest dość drobiazgowy. Bagford w swym znanym liście do Hearne'a (1715) wspomina o istnie-

---

<sup>1)</sup> Aubrey, *Remaines of Gentilisme*, str. 24.

<sup>2)</sup> Aubrey, *loc. str.* 35, 36.



niu tego samego zwyczaju w Shropshire „we wsiach, graniczących z Walją”. Opowiada on: „Skoro ktoś umrze, donoszą o tym staremu jegomości (gdyż tak go nazywają), który niezwłocznie przybywa na miejsce, gdzie leży nieboszczyk, i staje przed drzwiami domu. Ktoś z rodziny wychodzi i podaje mu krzesło, na którym on siada, zagradzając drzwi. Wtedy dają mu cztery pensy, które chowa do kieszeni, skórkę chleba, którą zjada, i pełną czarke piwa, które wypija jednym haustem. Poczem wstaje z krzesła i z poważnemi gościami ogłasza spokój i odpoczynek duszy zmarłego, za którą da w zastępstwie duszę własną<sup>1)</sup>.” Znajdujemy, zdaje się, pewne dane, co do istnienia zwyczaju w Llandebie (przy Swansea), prawie do 1850 r. <sup>2)</sup>, gdzie ceremonia nie różniła się od dokonywanej w Szkocji zachodniej. „Były tam osoby, mówi Napier, które same nazywały się zjadaczami grzechów; gdy ktoś umarł, posyłano, aby przyszły i spożyły winy nieboszczyka. Skoro przybyły, ich *modus operandi* polegał na umieszczeniu talerza z solą i talerza z mlekiem na piersiach trupa i powtarzaniu szeregu zaklęć, poczym zjadały zawartość talerzy i uwalniały tym sposobem nieboszczyka od takich grzechów, które zmuszałyby go błąkać się w pobliżu

---

<sup>1)</sup> Leland, *Collectanea*, I, XXVI.

<sup>2)</sup> *Archaeologie Cambrensis*, III. 330; *Journ. Antrop. Inst.*, V. 423; Wirt Sikes, *British Goblins* str. 326, 327. Zwyczaj walijski rozdawania przez krewnych zmarłego chleba i sera biednym *над trumną*, zdaje mi się, potwierdza istnienie w Walji zjadania grzechów. Jedna z ustaw Elfryka mówi, *inter alia*, „nie jeść i nie pić nad ciałem w sposób pogański.“ Wilkins, *Concilia*, I. 255.

krewnych, straszyć ich swą niedość oczyszczoną duszą, ku ich wielkiemu udręczeniu i bez zadowolenia dla siebie" <sup>1)</sup>). Zwyczaj walijski, jak go opisuje Moggridge, dodaje ważny szczegół, nie zaznaczony odnośnie do innych zwyczajów, a mianowicie, że po ceremonji zjadacz grzechów „znikał, o ile można najspieszniej, z oczu widzów”.

Główne punkty tych wybitnych zwyczajów są:

(1). Przesuwanie pokarmu ponad trupem, jak gdyby dla zaznaczenia przez to związku z nim.

(2). Zniknięcie natychmiastowe zjadacza grzechów i

(3). Cel obrządku, ażeby zapobiec trapieniu żyjących przez ducha nieboszczyka.

W zwyczajach tych rzekome zjadanie grzechów nieboszczyka oczywiście winno być czegoś symbolem. Fraser zauważył odnośnie do tych zwyczajów, że „pojęcie grzechu nie jest pierwotnym” <sup>2)</sup>). Nie sądzę wraz z nim, żeby dawniejsza idea polegała na

---

<sup>1)</sup> Napier, *Folklore of the West of Scotland*, str. 60. Nie zadawała mnie całkiem ten przykład. Napier widocznie nie opisał drobiazgowo rzeczywistej obserwacji i w swym dziele często powołuje się na zwyczaje, gdzieindziej istniejące. W tym wypadku, zdaje się, ma on na myśli jedynie zwyczaję szkockie i trzeba zaznaczyć, że w szczegółach różni się z Aubreyem i Bagfordem; nie mogę poprzeć powagi jego doniesień, z wyjątkiem jego własnych spostrzeżeń, chyba opisem Moggridge'a w *Arch. Cambr.*, z którym jednakże nie zgadza się ściśle. Jest on tak pewny co do wszystkich swych wiadomości, że nie wątpiłbym o nich, gdyby nie zbyt ogólnikowe wyrażenia.

<sup>2)</sup> Fraser, *Golden Bough*, II, 152. *uwaga*; miss Burne także, zdaje się, podziela to mnieinanie (*Shropshire Folklore*, str. 202).

tym, iż usuwano tym sposobem śmierć od pozostałych przy życiu. Coś mniej subtelnego, aniżeli ta myśl, musiało dać początek wszystkim tym zwyczajom; inaczej nie mogłyby one utrzymać się w tak materjali- stycznej formie. Folklor w miarę upadku dąży do stania się coraz mniej materialnym, przechodzi on prawie w mgliste pojęcia, a nie w zwyczaje, które same przez się są okropne i oburzające. Zwyczaje te przeto muszą być wskazówką, która dopomoże nam przełożyć symbolizm folkloru na obyczaj życia pierwotnego. Rozmaite postacie przeżytków zdają się wskazywać, iż posiadamy tu grupę zwyczajów i wie- rzeń, wiążącą się z jakimś nieznanym kultem zmar- łych, kultem, który skoro został usuniętym na stano- wisko przeżytku przez jakąś obcą siłę, powstrzymu- jącą jego rozwój i prowadzącą jedynie do upadku i zmiany, nie wzbił się do wyższego pojęcia przy- szłej szczęśliwości zmarłych w krainie duchów; kul- tem, który był dzikim w pojmowaniu, dzikim w sposo- bach przeprowadzania ożywiającej go idei zasadni- czej, dzikim nadto w wynikach, które musiały z niego wypływać i oddziaływać na umysły i skojarzenia jego czynników.

Jakimże jest to dzikie pojęcie, złączone z umar- łym, które spoczywa na dnie tych ponurych i wstręt- nych zwyczajów, przechowanych w folklorze? Przy- toczę słowa Strabona, dotyczące zwyczajów pierwot- nej, dzikiej Brytanji. Mieszkańcy Irlandji byli ludo- żercami; także „uważali za zaszczyt jedzenie ciał swych zmarłych krewnych”<sup>1)</sup>. Obecnie zjedanie

---

<sup>1)</sup> Strabo, ks. IV., roz. V., sek. 4.



zmarłych krewnych jest obrządkiem, dopełnianym przez dzikich w wielu częściach świata, i opierało się pierwiastkowo na strachu, jakiego dziki człowiek doznaje wobec duchów osób zmarłych.

Pojęcie bojaźni w związku z umarłym dotąd utrzymało się w folklorze; miss Burne z wielką słusznością przypisuje często tak pospolity wstręt do niesienia trupa drogą zwykłą obawie, ażeby umarły nie powrócił nazad drogą, jaką przebyło ciało <sup>1)</sup>. W Szkocji tenże sam strach wyraża się w ciekawym zwyczaju przewracania do góry nogami wszystkich krzesel w pokoju, z którego dopiero co wyniesiono nieboszczyka <sup>2)</sup>; w Anglii zaś w zwyczaju zdejmowania z zawias bramy i umieszczania jej w poprzek wejścia i w niesieniu trupa do grobu krętą drogą <sup>3)</sup>. Istnieje również w Szkocji zwyczaj tańczenia przez całą noc po pogrzebie <sup>4)</sup>, co wobec podobnego zwyczaju wśród Nagów Indji trzeba przypisać pragnieniu uwoinienia się od ducha zmarłego <sup>5)</sup>. Szkoci Caithnessey nadto dzielą z niektórymi plemionami Afryki południowej głęboko zakorzenioną odrazę mówienia o umarłych <sup>6)</sup>. Przyczyną owych zwyczajów jest to, że powracające upiory są wrogie dla swej ziemskiej

---

<sup>1)</sup> *Shropshire Folklore*, str. 303.

<sup>2)</sup> *Folklore Record*, II. 214.

<sup>3)</sup> Fraser, w *Jour. Anth. Inst.*, XV. 72.

<sup>4)</sup> Napier, *Folklore of West of Scotland*, str. 66; *Folklore Journal*, III. 281; Pococke, *Tour through Scotland*, 1760, str. 88.

<sup>5)</sup> Owen, *Notes of the Naga Tribes*, str. 23.

<sup>6)</sup> *Jour. Anth. Inst.*, XX. 121; Lubbock, *Prehistoric Times*, str. 471. To podanie zachowują Australczycy. — *Trans. Ethn. Soc.*, I. 299; III. 40.

rodziny. Nie przedstawiają one przyjaznych cieniów przodków, które w swej świeżo przybranej postaci duchowej dopomagać będą krewnym na ziemi do przebycia cierpień życiowych. Sama obawa duchów, będąca punktem wyjścia zabobonów nowożytnych, nie objaśnia tych zwyczajów, gdyż nie rozciąga się do tych granic, w jakich one ogarniają życie dzikich, co tak umiejętnie wyłożył Fraser. W związku z tym nadmienię, że sama idea bojaźni upiorów, skojarzona z wyrzutkami społecznymi i zbrodniarzami, występuje jeszcze widoczniej i nasuwa dalszy domysł, że w tym wypadku posiadamy dowody istnienia pewnej poniżonej warstwy wśród teraźniejszej ludności, która w umyśle wieśniaków, czyli w umyśle tych, którzy przechowali najstarsze instynkty czasów przedhistorycznych, zlała się z pojęciami i zwyczajami, niegdyś należącymi do upadłej i spodlonej rasy, wśród nich żyjącej. Dla obecnego mego celu przytoczę następny ustęp Atkinsona: „Nie ulega wątpliwości, że samobójcę lub sprawcę niegodnego, gwałtownego czynu, mordercę albo rozpustnika, grzebano w odludnym miejscu, na rozstajnych drogach, lub na skraju dzikich lasów i dębowym, a częściej tarniowym, palem przebijano mu piersi. Takie osobniki nie mogły spoczywać w swych grobach. Musiały błąkać się dokoła widowni swych przestępstw lub miejsca, gdzie ich grzeszne ciało było złożone, chyba, że temu zapobieżono. W tym celu posługiwały się one swym podobieństwem, *simulacrum*, lotną substancją swych ciał; dla tego zabezpieczano trupy, przytwierdzając je do dna grobu za pomocą wbitego pala. Istniały jeszcze inne sposoby, stosowane w tym wypadku. Odcinano głowę od ciała i umieszczano ją między nogami lub pod ra-

mieniem, t. j. między bokiem a ręką; albo też związywano razem stopy i golenie silnym powrozem; albo znów trup bywał pocięty i włożony do wydrążonego naczynia, mogącego objąć wszystkie kawałki, wyniesiony całkiem poza obręb wsi i złożony w bagnie lub oparzelisku”<sup>1)</sup>). Te straszne ceremonje rzucają wiele światła na starą wiarę ludową, dotyczącą umarłych. To, co dziś wyłącznie stosują do samobójcy lub zbrodniarza w różnych okolicach Anglii, jest pokrewnym z obrządkami, dopełnianymi przez dzikie plemiona względem wszystkich swych zmarłych, i niepodobna pozbyć się domysłu, że mamy w tym częściowym przeżytku zabytek pojęcia o umarłych, które należało niegdyś do pewnej etnicznej grupy, a nie do kasty, wytworzonej przez prawo.

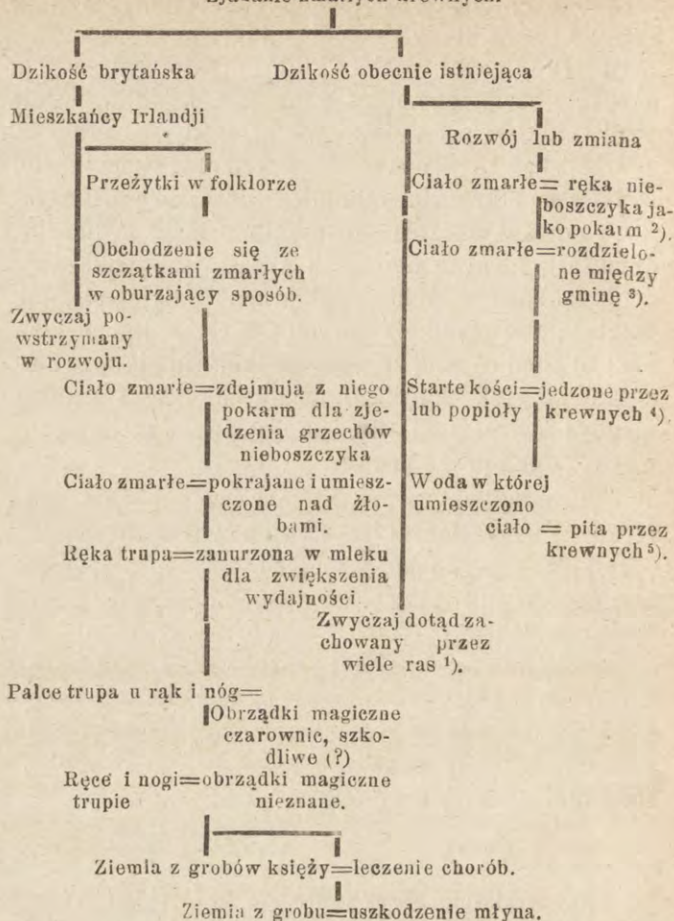
Pragnąłbym, przy tej pierwszej próbie ostatecznego nakreślenia genealogji pewnego pierwiastka w folklorze, wykazać jasno, że moje postępowanie jest usprawiedliwionym. Niepodobna dokonać tego we wszelkich wypadkach, częścią z powodu miejsca, a częścią dla szczególnej różnorodności dowodów. Lecz w tym razie próba może się uda: naprzód zestawię w zwykły sposób genealogiczny różne stopnie, już zaznaczone w tej sprawie, a potem podam równoległy rodowód, zaczerpnięty z dzikości.

---

<sup>1)</sup> Atkinson, *Forty years in a Moorland Parish*, str. 217, 218. Nowożytną przyczyną tych czynów jest pojęcie „hańby i odrazy, przekleństwa, lub czegoś podobnego“.



Zjadanie zmarłych krewnych.



<sup>1)</sup> Starożytni Peruwiańczycy (Dormer, *Origin of Primitive Superstitions*, str. 151. Hakluyt, *Rites of the Incas*, str. 94); Battakowie z Sumatry (Featherman, *Soc. Hist.*, II. 336. *Jour. Ind. Arch.* [II. 241; Marsden, *Su-*

Rodowód ten wydaje mi się jasnym i określonym, a jego układ jest zupełnie wolny od jakiegokolwiek sztucznego naciągania. Rozpatrując go z punktu widzenia geograficznego, spostrzegamy, iż ta grupa zwyczajów folklorystycznych znajduje się odosobniona w zewnętrznych częściach kraju. Znaczenie jej rozmieszczenia w pewnych okolicach należy przyjąć w rachubę, a także zwrócić uwagę na odosobnienie wielu przykładów. Nie przedstawia ona oczywiście kultu zmarłych, ogólnie panującego w umysłach wieśniaczych. Dlatego winniśmy zbadać inny całkiem odmienny zbiór wierzeń; zwrócę się do nich obecnie z powodu tej sprzeczności w folklorze, która, jak twierdziłem, wykazuje odrębne pochodzenia etniczne. Fakty tedy ułożą się tak: z jednej strony występuje określony objaw kultu umarłych, oparty na

---

*matra*, str. 390); wyspiarze filipińscy (*Featherman*, l. c., str. 496); Gondowie i Kukowie Indji (*Rowney, Wild Tribes of India*, str. 7; *Jour. As. Soc. Beng.*, XVI. 14). Queensland, (*Jour. Anth. Inst.* II. 179; VIII. 254; J. D. Lang *Queensland*, str. 333, 355, 357); Wiktorja (*Smyth. Abor. of Victoria*, I. str. XXIX. 120); Maorowie (*Taylor, New Zealand*, str. 221). Wszystkie te przykłady, przyznać należy, nie są przypisywane obawie zmarłych krewnych; lecz co się tyczy ich pochodzenia, popierają one nasz wywód w sposób oczywisty. Nie wyczerpują one spisu, ale są najbardziej typowe.

<sup>2)</sup> Kangrowie Indji, *Punjab N. et Q.*, I. 86.

<sup>3)</sup> Koniagowie (*Spencer, Principles of Sociology*, str. 262). Zaznaczyć trzeba, że ten zwyczaj jest odmianą zanurzania ciała zmarłego i picia wody; Australczycy (*Smyth, Abor. of Victoria*, I. 121; *Featherman*, l. c., str. 157, 161).

<sup>4)</sup> Tarianowie i Tukanowie, *Spencer, l. c.*, 262.

<sup>5)</sup> Koniagowie (Patrz przypisek 3).

bojaźni zmarłych krewnych i istniejący w odosobnionych zakątkach kraju; z drugiej mamy określony objaw czci umarłych, oparty na przywiązaniu do zmarłych krewnych i przeważający powszechnie w kraju.

Przeżytki tego kultu w folklorze są liczne. Skoro tylko ktoś umrze, otwierają drzwi i okna, ażeby ułatwić duszy przejście do przybytku zmarłych przodków <sup>1)</sup>; usuwają zwierzęta domowe z mieszkania <sup>2)</sup>; pszczołom dają niektóre potrawy pogrzebowe i najbliżsi krewni uroczyście mówią im o śmierci gospodarza <sup>3)</sup>; gaszą ognisko domowe <sup>4)</sup>; strzegą starannie trupa aż do pogrzebu <sup>5)</sup>; przygotowują i jedzą ciasta nabożeństw żałobnych <sup>6)</sup>.

Panuje szczególna jednomyślność co do przyczyn tych zwyczajów, które wogóle można zawrzeć w pragnieniu zapewnienia duszy bezpiecznego i szybkiego przejścia do krainy duchów, czyli, jak mówią w nowożytnym folklorze, „aby osoba zmarła nie dostała się w moc złego“ <sup>7)</sup>.

W usuwaniu zwierząt domowych możemy wykryć stary obrządek ofiar pogrzebowych. Pierwotnie, mówi Napier, przyczyna wypędzania psów i kotów

---

<sup>1)</sup> Brand, II. 231; Henderson, *Folklore of Counties*, str. 53, 56; Dyer, *English Folklore*, str. 230.

<sup>2)</sup> Napier, *l. c.*, str. 60.

<sup>3)</sup> Przykłady tego zwyczaju są bardzo liczne, główne w *Folklore*, III. 12.

<sup>4)</sup> Pennant, *Tour in Scotland*, I. 44.

<sup>5)</sup> Napier, *l. c.*, str. 62.

<sup>6)</sup> Brand, I. 392; II. 289.

<sup>7)</sup> Napier, *l. c.*, str. 60, 62.



powstała z wiary, że gdyby któreś z tych zwierząt przeskoczyło przez trupa i pozwolono mu żyć, to zły duch zyskałby władzę nad zmarłą osobą. W Northumberland ten ujemny sposób wnioskowania zastąpiono pozytywnym opisem ofiary zwierząt, które przeskoczyły trumnę <sup>1)</sup>. Prawdopodobnie ofiarę ludzką, ten pożałowania godny sposób okazywania uczuć umarłym, symbolizują zwyczaje pogrzebowe w Szkocji północnej w Highlandzie, gdzie przyjaciele zmarłego walczą aż do rozlewu krwi.—rozlew krwi uważają za rzecz główną <sup>2)</sup>. Tylor <sup>3)</sup> dowiódł realnego znaczenia ciast pogrzebowych, jako ostatniego śladu starożytnego obrządku ofiar żałobnych, składanych cieniom zmarłego. Uderzający zwyczaj gaszenia ognia objaśniają, jako chęć niezatrzymywania duszy przy ołtarzu bogów domowych, gdzie czczono duchy ubóstwionych przodków. Powiadomienie zaś pszczół, jak sądzę, najlepiej tłumaczy się tym, że udzielano im wieści, jako skrzydlatym posłańcom bogów <sup>4)</sup>, ażeby mogły zanieść do krainy duchów nowinę o rychłym pojawieniu się nowego przybysza.

Wszystkie te uroczystości świadczą bardzo wyraźnie, że mamy tu do czynienia z przeżytkami w fol-

---

<sup>1)</sup> Henderson, str. 59. Koty zamykane są na klucz, gdy trup spoczywa w domu, na Orkadach (Gough, *Sepulchral Monuments*, I. XXV) i w Devonshire (Dyer, *English Folklore*, str. 109).

<sup>2)</sup> *Folklore Journal*, III. 281

<sup>3)</sup> *Primitive Culture*, II. 38.

<sup>4)</sup> Pszczoły dostarczały świętego miodu, były tedy w bezpośrednim zetknięciu z bogami. Porównaj Schrader, *Prehistoric Antiquities of the Aryans*, str. 321.

klorze aryjskiej czci zmarłych przodków, co stanowi jeden z najogólniej przyjętych wniosków nauki o porównawczej kulturze <sup>1)</sup>. Zaledwie potrzebuję wskazywać, jak dalece odsunęły się one, jako ogniwo rozwoju kulturalnego, od jeszcze wcześniejszego, — bojaźni zmarłych krewnych. Cześć cieniów, opartą na tej obawie, znaleziono w wielu szczepach pierwotnych <sup>2)</sup>, jak również cześć bóstwa domowego, opartą na jego skutecznej pomocy <sup>3)</sup>; lecz, z wyjątkiem ludów aryjskich, nie zdaje się, ażeby te dwa kulty połączyły się w religję rodzinną. Tej religji rodzinnej, ześrodkowanej wokół ogniska domowego, gdzie przebywał bóg-przodek, obawa zmarłych krewnych nadała określony kierunek przez uwydatnienie pojęcia zmarłego

---

<sup>1)</sup> Hearn, *Aryan Household*, str. 54; Maine, *Ancient Law*, str. 191; Spencer, *Principles of Sociology*, str. 314—316; De Coulanges, *Cité Antique*, str. 33, 71; Kelly, *Indo-European Folklore*, str. 45; *Revue Celtique*, II, 486; Cox, *Introd. to Myth. and Folklore*, str. 168; Elton, *Origins of Engl. Hist.*, str. 211, są źródłami najprzystępniejszymi, do których mógłbym dodać moje *Folklore Relics of Early Village Life*, str. 90—123. Rogers w swym *Social Life in Scotland*, III, 340, 341, robi ciekawą uwagę co do *Lares familiares* albo *wraiths* (widmach) górali szkockich, łącząc je z duchami zmarłych przodków. Zaznaczam zarzut Schradera w *Prehistoric Ant. of the Aryan Peoples*, str. 425, że niezadawalający stan świadectw greckich nie pozwala mu przyjąć jakiegoś ogólnego poglądu, lecz sądzę, że rozległość dowodów przemawia przeciw temu zarzutowi.

<sup>2)</sup> Tylor, *Primitive Culture*, II, 103—109; Spencer, *Principles of Sociology*, str. 304—313.

<sup>3)</sup> Porównaj moje *Folklore Relics*, str. 85—90.

protoplasty, który „przeszedł w bóstwo, nadal bronił własnego rodu, odbierał prośby i usługi od niego jak dawniej; zmarły wódz ciągle czuwa nad własnym plemieniem, ciągle zachowuje swą powagę, pomagając przyjaciołom, a szkodząc wrogom, ciągle nagradza słuszość, a surowo karze bezprawie“ <sup>1)</sup>. A tymczasem okropne zwyczaje i teorje dzikich, które poprzednio badaliśmy, przeciwstawiają się ceremonjom pogrzebowym w kulturze aryjskiej, gdzie krewni zmarłego dopełniają ostatniego obrządku, oraz teorji, że te obrządki są niezbędne dla zapewnienia miejsca ciałom zmarłego w świetlanym przybytku ubóstwionych przodków <sup>2)</sup>; zarówno zwyczaj, jak teorja folkloru bezwzględnie zakazują niepokojenia grobów osób zmarłych <sup>3)</sup>.

Istotnie, te fakty życia aryjskiego doprowadzają nas do ostrego przeciwieństwa z życiem dzikich we właściwym mu pojęciu rodziny. Jeżeli przodkowie są szanowani, a ta cześć znajduje wyraz w naturze zwyczajów pogrzebowych, to również dzieci bywają wprowadzane do zagrody rodzinnej za pomocą zwyczajów, ujawniających się w pewnych, uświęconych ceremonjach, które łączą nowego mieszkańca domu z bóstwami rodziny. Zgadzam się z Kelly'm w jego wykładzie opowieści o karmieniu maleńkiego Zeusa

---

<sup>1)</sup> Tylor, *Primitive Culture*, II. 103.

<sup>2)</sup> Jest to pojęcie wspólne Grekom i Hindom. *Odyss.* XI. 54; *Ilias* XXIII. 72; Monier Williams, *Indian Wisdom*, str. 206, 255.

<sup>3)</sup> *Choice Notes (Folklore, str. 8).*



słodyczą ze świętego jesiona i miodem pszczoł. „U starożytnych Giermanów, mówi Kelly, ten święty pokarm był pierwszym, jaki kładziono do ust nowonarodzonego dziecka. Nie inaczej działa się wśród Hindów, jak się okazuje z ustępu jednej z pośród ich świętych ksiąg. Ojciec przykłada usta do prawego ucha noworodka i szepcze trzykrotnie: „mów! mów!“. Poczym nadaje mu imię a następnie miesza zsiadłe mleko, miód i masło i karmi dziecko ze szczerozłotego naczynia. Zwyczaj ten przybiera dziwną postać u jednego z ludów celtyckich. Lightfoot opowiada, że w Szkocji północnej przy urodzeniu dziecka mamka bierze zielony pręt jesionu, jeden jego koniec kładzie w ogień, a z drugiego, podczas gdy się smaży, zbiera w łyżkę sok, który się sączy i daje go dziecku, jako pierwszy pokarm. Przed wielu tysiącami lat przodkowie tej góralki znali *fraxinus ornus* w ojczyźnie Arjów, a obecnie ich potomkini, naśladowując ich zwyczaj na zimnej północy, lecz całkiem nieświadoma jego prawdziwego znaczenia, wlewa mdły sok rodzimego jesiona w usta swego nieszczęśliwego wychowanka”<sup>1)</sup>. Przytoczyłem ten przydługi ustęp, ponieważ wykazuje on, jak się wyraża Kelly, „zdumiewającą wytrzymałość ludowej tradycji“ i zarazem przeciwieństwo z dzikim zwyczajem irlandzkich matek, poświęcających swe dzieci mieczowi. Salinus opowiada nam, że matka podaje pierwszy pokarm nowonarodzonemu synowi na mieczu swego małżonka i, lek-

---

<sup>1)</sup> Kelly, *Indo-European Folklore*, str. 145, 146.

ko wsuwając mu go do ust, wyraża życzenie, ażeby nigdzieindziej nie spotkała go śmierć, jak w wojnie i pośród \*szczęku orężów. Nawet po wprowadzeniu chrześcijaństwa straszne obrządki wojenne utrzymały się przy ceremonjach dzieciństwa. Train mówi, że jednakowy zwyczaj z tylko co przytoczonym z Solinusa zachowywano przed zjednoczeniem w Annandale i innych miejscach na pograniczu szkockim<sup>1)</sup>, a Camden wspomina, iż nie chrzczono prawego ramienia dziecka, ażeby mogło zadawać jak najśmiertelniejsze ciosy<sup>2)</sup>. Ten sam zwyczaj, dostrzeżony na pograniczu Anglii i Szkocji<sup>3)</sup>, jest bezwątpienia pokrewny z ogólniejszym zwyczajem północnej Anglii niemycia prawej ręki noworodka, żeby mógł lepiej zdobywać dostatki<sup>4)</sup>.

Te dzikie obrządki nie tylko pozostają w bezpośredniej sprzeczności z obrządkami karmienia w ceremonjale narodzin u Arjów pierwotnych, ale również przeciwne są zabytkom aryjskiego obchodu rodowego narodzin, przechowanego w folklorze i ześrodkowującego się przy ognisku domowym<sup>5)</sup>. Dziecko, położone na płachcie, rozciągniętej na koszu, zawierającym żywność, przesuwają trzykrotnie w około grzbietu komina w tych miejscowościach, gdzie ognisko jest

---

1) *History of Isle of Man*, II. 84, uwaga I.

2) *Britannia*, art. „Irlandja“.

3) Guthrie, *Old Scottish Customs*, str. 144.

4) Henderson, *Folklore of Northern Counties*, str. 16.

5) Hearn, *Aryan Household*, str. 73.

jeszcze na środku izby, lub przenoszą przez ogień<sup>1)</sup>. W Shropshire pierwszym pokarmem dziecka jest pełna łyżka masła i cukru<sup>2)</sup>. Można wskazać inne jeszcze przeciwieństwo. Ojciec, według Pennanta, przygotowuje koszyk z żywnością i umieszcza go nad ogniem, w pierwotniejszych zaś obyczajach aryjskich miesza on poświęcone jedzenie i pierwszy karmi dziecko. W obrządkach irlandzkich, tylko co zaznaczonych, matka spełnia rolę kapłana domowego. Kontrast ten jest nader ważnym. Zasada matrijarchatu w rodzinie jest pierwotniejsza niżeli patrijarchatu i może świadczyć o różnicy rasy. Stanowisko matki w irlandzkich obrządkach narodzin nie jest przypadkowym. Występuje ono stale jako pierwiastek folkloru. Matki w wielu miejscach zatrzymują do dziś swe panięskie nazwiska<sup>3)</sup>, a to każe się domyślać, iż dzieci za dawnych czasów, jeżeli nie obecnie, przyjmowały raczej matczyne niż ojcowskie nazwiska i roty. Ważność tych względów w związku z ceremoniami przy urodzeniu jasno występuje w fakcie przeżytku szczególniejszego zwyczaju, „kuwady“, gdy małżonek, po urodzeniu się dziecka, kładzie się do łóżka i udaje chorego. „Dziwny zwyczaj kuwady, mówi prof. Rhys, znany był w Irlandji, przynajmniej w Ulster, podczas bowiem wielkiego najazdu na tę

<sup>1)</sup> Gordon Cumming, *In the Hebrides*, str. 101; Dalzell, *Darker Superstitions of Scotland*, str. 176; Pennant, *Tour in the Highlands*, III. 46.

<sup>2)</sup> Burne, *Shropshire Folklore*, str. 284.

<sup>3)</sup> W Athlone (Mason, *Stat. Acc. of Ireland*, III. 72); w Knockando, Elginshire (*New. Stat. Acc. of Scotland*, XIII. 72).



provincję, pod wodzą Aililla i Medba, Firbolgów i innych sił, wszystkich dorosłych mężczyzn królestwa znalezioneleżących, tak że żaden nie mógł poruszyć się w obronie kraju przeciw napaści, z wyjątkiem samego Cuchulaina i jego ojca<sup>1)</sup>). Niewątpliwie legiendata przenosi nas w dziedzinę mitologii, do walk i czynów raczej bogów, niż ludzi, lecz profesor Rhys wykazał słuszny powód do mniemania, że mitologiczna przyczyna śmierci lub bezczynności bohaterów ultońskich przestała być zrozumiałą wcześniej, „prawdopodobnie dawniej, zanim jakikolwiek wędrownik aryjski wylądował na te wyspy“, i tym sposobem trwałość mitu o bezczynności ultońskiej zaczęto z natury rzeczy, prędzej lub później, objaśniać za pomocą jedynego zwyczaju, który zdawał się ją wyświeślać, mianowicie kuwady. Pomijając mitologję, złączoną z tym szczególnym wypadkiem, sam zwyczaj występuje tu jasno i wyraźnie, a jego trwanie przez „cztery dni i pięć nocy“ może być okresem, wskazanym w pierwotnym obrządku kuwady. Można wykryć go również w Szkocji. Mężczyzna, który zasłużył na zemstę Małgorzaty Hutchesone, „zasłał tej samej nocy i cierpiał, jak kobieta w połogu”<sup>2)</sup>). Na pograniczu Szkocji jeszcze w 1772 r. pokazywano Pennantowi potomstwo kobiety, której bóle lekarka przeniosła na jej męża. Legiendata o świętych opowiada, że Merinus, przyszedłszy biskup, doznawszy wzgardliwego obejścia

1) *Celtic Heathendom*, str. 627, porównaj str. 140, 363, 471, 482, 627, 646.—*Rev. Celt*, VII, 227.

2) Przytacza Dalzell w *Darker Superstitions*, str. 133.

i nie wpuszczony do zamku pewnego magnata irlandzkiego, którego żona odbywała słabość, zaczął się modlić, ażeby jej bóle przeszły na męża, co stało się niezwłocznie <sup>1)</sup>. W Yorkshire nadto istnieje lub istniał zwyczaj, który zdaje się być napewno przeżytkiem tego szczególnego obrzędu. „Skoro przyjdzie na świat nieprawe dziecko, punktem honoru jest dla dziewczyny nie wydać ojca, lecz jej matka idzie go szukać, a będzie nim pierwszy mężczyzna, którego znajdzie leżącym w łóżku“ <sup>2)</sup>. Są to, zarówno w zwyczaju, jako też w tradycji, resztki osobliwego symbolicznego postępowania, właściwego pewnej formie społeczeństwa, tej, gdzie macierzyństwo, a nie ojcostwo było punktem wyjścia praw rodowych. Zdaniem pewnej liczby autorów, obeznanych z przedmiotem, ma ono pochodzenie niearyjskie. Zdanie to znajduje poparcie w panowaniu tego zwyczaju wśród dzisiejszych Basków, podczas kiedy gdzieindziej w Europie odnaleźć go można, jedynie szperając w całej dziedzinie folkloru, i to tak odosobnionym, że nie może on należeć do zasadniczego wątku życia tradycyjnego wieśniaków.

Tak tedy w zwyczajach, zarówno wiążących się ze śmiercią, jak z urodzeniem, mamy nie jeden, lecz dwa potoki wyobrażeń. Jeden dziki, a drugi aryjski. To, że oba występują w folklorze, wskazuje, że były powstrzymane w swym rozwoju przez jakieś wrogie

---

<sup>1)</sup> Pennant, *l. c.*, str. 79.

<sup>2)</sup> *Academy*, t. XXX, str. 112. Na nieszczęście, nie oznaczono ściśle miejsca w Yorkshire, gdzie ten zwyczaj panuje.

im siły i odepchnięte, ażeby istnieć, jako przeżytki, jeżeli w ogóle miały istnieć. W chwili tego zatamowania jeden musiał być udziałem dzikich, a można przypuścić, iż siłą powstrzymującą było najście kultury aryjskiej; drugi musiał być udziałem Arjów, a można mniemać, iż jako siła powstrzymująca działało chrześcijaństwo. Tak więc dane folklorystyczne dowodzą obecności dwu kultur: dzikiej i aryjskiej, których przedstawicielami są dzicy i Arjowie<sup>1)</sup>.

2. Kult zmarłych, tylko co opisany w swej podwójnej linii genealogicznej, da się porównać ze zwyczajem, dotyczącym postępowania z żyjącymi. Życie ludzkie dzicy cenią o tyle, o ile posiada wartość dla plemienia. Dzieci płci żeńskiej, zarówno jak starcy i kaleki, są poświęcane pierwotnemu prawu ekonomji i żadne drogie węzły pokrewieństwa nie powstrzymują srogich konieczności życia dzikiego.

Za pamięci wiarogodnych świadków, powiada miss Burne, znano czułych krewnych, przyśpieszających chwilę zgonu; na poparcie swego zdania przytacza ona szczególny wypadek uduszenia<sup>2)</sup>. Aubrey przechował starą angielską „bajkę wiejską o świętym szydle, które miało wisieć za drzwiami kościoła i którym, gdy ojciec doszedł do lat siedemdziesięciu, syn

---

<sup>1)</sup> Elton oświadcza się za pochodzeniem pra-celtyckim zwyczaju, między innymi, jedzenia grzechów. „Trudno je odnieść do innego początku, jak trwałość dawnych zwyczajów wśród potomków plemion siluryjskich“. *Origins of English History*, str. 179.

<sup>2)</sup> *Stropshire Folklore*, str. 297.



mógł uderzyć go w głowę, aby sprowadzić koniec człowieka nieużytecznego“<sup>1)</sup>. W romansach rękopiśmiennych z XV wieku sir Percival, podczas swych przygód przy poszukiwaniu świętego kielicha, czując się niedobrze, winał sobie, iż nie należy do tych ludzi z Walji, gdzie synowie wyciągają ojców z łóżka i zabijają dla oszczędzenia im hańby śmierci w łóżku<sup>2)</sup>. Mamy tu trzy różne świadectwa zwyczajnego zabijania starców i niepodobna, zdaje się, uniknąć przykrego wniosku, że ów zwyczaj nie tak dawno wygasł między nami<sup>3)</sup>. Sprzeczność jego z pojęciami aryjskimi o świętych węzłach pokrewieństwa nie potrzebuje dowodzenia; usiłowałem też wykryć pochodzenie pewnych szkockich i angielskich bajek, wysnutych z pierwszych aryjskich spostrzeżeń co do dziwnego zwyczaju wśród ich niearyjskich przeciwników<sup>4)</sup>.

3. Pragnę dowieść, że zwyczaje te, wykazujące stosunek nieprzyjaźni i obawy między człowiekiem i człowiekiem, a tym samym przeciwne teorii pokrewieństwa plemiennego, gdzie ludzie jednego rodu związani są węzłami, których jeżeli nie można scharakteryzować właściwie słowem „miłość“, w każdym razie łagodzą one uczucia nienawiści, — otóż te zwyczaje nabierają szczególnego znaczenia, jako próbierz

<sup>1)</sup> *Remaines of Gentilisme and Judaisme*, str. 19.

<sup>2)</sup> Nutt, *Legend of the Holy Grail*, str. 44.

<sup>3)</sup> Zwyczaj ten znaleziono w Prusach i Szwecji. Patrz Keysler, przytoczony przez Eltona, *Origins of Eng. Hist.*, str. 91, i Geiger, *Hist. Sweden*, str. 31 i 32.

<sup>4)</sup> Patrz *Folklore*, I, str. 206.

kultury danego ludu, skoro są poparte mnóstwem faktów. Jeżeli, gdy umierał krewny, obawiano się go, jako wroga; jeżeli, gdy przestawał być użytecznym gminie, wyprawiano go szybko do krainy duchów; wówczas mamy w części to samo zachowanie się człowieka względem człowieka, jak kiedy usiłowano sprowadzić chorobę szatańskimi praktykami ludzi i uśmierzyć ją ofiarą jednej istoty ludzkiej za drugą. Przy podobnych praktykach nie istniało żadne uświęcone życie plemienne, zachowywane i pielęgnowane, jak w społeczeństwie aryjskim, i zdaje się być pewnym, że ta grupa zwyczajów i wierzeń należy do niższego poziomu kultury, niż aryjska. Muszę tedy zbadać dowody poświęcenia na ofiarę istot ludzkich dla leczenia choroby.

Naprzód pomówimy o zwyczaju, dopełnianym na zwierzętach, gdy jedno zwierzę ze stada poświęcano za całe stado. Ponieważ zwyczaj ten nie panuje pośród teraźniejszych dzikich plemion pasterskich, stąd więc powinniśmy rozpocząć nasze badanie; to bowiem każe się domyślać, iż zwyczaj ludowy nie występuje w swej pierwotnej formie i że użyte zwierzęta symbolizują coś, co gdyby zostało wysledzone, dałoby nam ową pierwotną jego formę<sup>1)</sup>.

Forbes Leslie <sup>2)</sup> i inni poważni pisarze zebrali pewną ilość faktów, które podane z dalszemi

---

<sup>1)</sup> Wielcy hodowcy bydła, plemiona Kafrów, Todów i in., chociaż dopełniają rozmaitych ważnych ceremonji w związku ze stadami, o ile jednak mogłem zbadać, nie poświęcają jednej sztuki w zastępstwie pozostałych.

<sup>2)</sup> *Early Races of Scotland*, I, 84 i następ.

objaśnieniami w następującym porządku. W promieniu 20 mil od stolicy Szkocji krewny prof. Simpsona dał żywą krowę na ofiarę duchowi zarazy bydłowej<sup>1)</sup>. Artur Mitchell zapisał drugi przykład w Moray<sup>2)</sup>. Grimm przytacza godny uwagi wypadek, jaki się zdarzył w 1767 r. na wyspie Mull. Wskutek choroby bydła ludność postanowiła dopełnić czarów, chociaż poczytywano to za rzecz zdrożną. Zaniesiono na szczyt Carnmooru koło i dziewięć wrzecion dębowych. Zgaszono wszelkie ognie we wszystkich domach, widzianych z pagórka, poczym zaczęto okręcać koło od wschodu na zachód na dziewięciu wrzecionach, dopóki nie wydobyto ognia przez tarcie. Jeżeli ogień nie ukazał się przed południem, czary traciły swój skutek. Następnie poświęcano jałowicę, pociętą na sztuki, a chore części palono jeszcze za życia zarzewiem. Ze stosu rozniecano własne ogniska i w końcu na uczcie spożywano resztki. Słowa zaklęcia powtarzał stary człowiek z Morven, który nie przestawał mówić dopóty, aż powstał ogień<sup>3)</sup>. Keating wspomina o tym zwyczaju, jako powszechnym w Irlandji, gdzie głównym celem ceremonji było zabezpieczenie bydła od chorób zaraźliwych w ciągu roku<sup>4)</sup>. Dalyell zaznacza z sądów próbnych szkockich, iż pewna kobieta, usiłując zapobiec postępowi

---

<sup>1)</sup> *Proc. Soc. Antiq. Scot.*, IV, 33.

<sup>2)</sup> l. c., str. 260; Gordon Cumming, *In the Hebrides* str. 194.

<sup>3)</sup> Grimm, *Teut. Myth.*, str. 608.

<sup>4)</sup> Forbes Leslie, *Early Races of Scotland*, I, str. 115.



choroby wśród bydła, spaliła razem, w głębokim dole w ziemi, żywego wołu, kota i pewną ilość soli, „jako ofiarę dla czarta”<sup>1)</sup>.

W Walji, gdy wybuchnęła gwałtowna choroba między bydłem rogatym, rolnicy okręgu, gdzie grasowała, zgodzili się dać na ofiarę byczka, którego zaprowadzono nad przepaść i w nią zrzucono. To nazywało się „cisnąć jeńca dyabłu”<sup>2)</sup>. W Szkocji, a także w Yorkshire, ofiarowaną krowę palono pod progiem obory<sup>3)</sup>. W Northamptonshire palono zwierzę „na szczęście”<sup>4)</sup>. W Kornwalji spalono cielę w 1800 r. dla powstrzymania zarazy na bydło<sup>5)</sup>. Dalzell wspomina o „świeżym przykładzie w sąsiednim królestwie”, prawdopodobnie więc w północnej Anglii, gdzie ktoś, straciwszy wiele sztuk ze swego stada, spalił żywe cielę dla zabezpieczenia reszty<sup>6)</sup>.

Wyłączając z tych zwyczajów dwa szczegóły, mianowicie, uśmiercanie przez ogień i strącanie w przepaść, zaznaczamy, że są to formy czynienia ofiar, specjalnie stosowane do istot ludzkich. Następnego ogniwa w rodowodzie tych zwyczajów do-

---

<sup>1)</sup> Dalzell, l. c., str. 186.

<sup>2)</sup> *Beauties of England and Wales*, 1812, XVII, I, 36.

<sup>3)</sup> Atkinson, *Forty Years in a Moorland Parish*, str. 62; Guthrie, *Old Scottish Customs*, str. 97.

<sup>4)</sup> Grimm, *Teut. Myth.*, str. 619.

<sup>5)</sup> Hone, *Everyday Book*, I, 431; Henderson, *Folklore*, str. 149; Hunt, *Popular Romances of West of England*, str. 212—214.

<sup>6)</sup> Dalzell, l. c., str. 184. Prof Rhys opowiadał mi, i to trafia się także na wyspie Man.

starczają wcześniejsze przykłady ze Szkocji. W 1643 r. John Brughe i Neane Nikclerith starali się ocalić wspólnymi siłami stado od choroby i spalili jedną sztukę żywcem „i resztę bydła przepędzili przez to miejsce“; a w 1629 r. właścicielowi owiec na wyspie Birsay doradzono „wziąć sztukę bydła na sobótkę i trzy krople jej krwi rzucić na ogień“.

W ostatnim przykładzie ofiara łączy się niezawodnie z domem,—z ogniskiem domowym. Poprzednim przeto okresem wydaje mi się składanie ofiary zwierzęcia nie z powodu choroby zwierząt, lecz ludzi. Ten okres w rzeczy samej przedstawiają zwyczaje szkockie. Kroniki Dingwallu pod 6 sierpnia 1673 r. zaznaczają procesy przeciw czterem Mackenzie „za ofiarowanie w sposób pogański byka na wyspie św. Ruffusa, popolicie zwanej Ellan Moury, w Lochew, dla odzyskania zdrowia Cirstana Mackenzie'go<sup>1)</sup>“. Wzmiankę o takiejże ceremonji zawiera próba sądowa, dokonana na Helenie Isbuster w 1635 r., gdzie stwierdzono, iż Adam Lennard wyzdrowiał z choroby, gdy krowy i woły pierwszej wyzdrowiały<sup>2)</sup>. W pewnym przykładzie irlandzkim wstawione bóstwo nie zasłania nam pierwotnego zwyczaju. Wizerunek z drzewa około dwóch stóp wysoki, wyrzeźbiony i pomalowany na podobieństwo kobiety, przechowywał ktoś z rodziny O'Herleby w Ballyvorney (w hr. Cork), a skoro ukazała się gdzieś ospa, posyłano po niego,

---

<sup>1)</sup> Dalyel, l. c., str. 185.

<sup>2)</sup> *Tamże*, str. 184.

<sup>3)</sup> *Proc. Soc. Antiq. Scot.*, IV, 258.

<sup>4)</sup> Dalyell, l. c., str. 182.

ofiarowywano mu owcę, w skórę zawijano osobę chorą, a rodzina zjadała mięso<sup>1)</sup>.

Okres „zwierzęcia za zwierzę“ poprzedzony jest tedy przez okres „zwierzęcia za człowieka“. Najdawniejszy zaś ze wszystkich okres, gdzie jedną istotę ludzką poświęcano za drugą, wyobrażają, jeżeli się nie mylą, bezecne zwyczaje, stwierdzone przez Artura Mitchella, gdy epileptycy kosztują krwi mordercy dla wyleczenia się z choroby<sup>2)</sup>. Tutaj zabójca i wyrzutek społeczny są przedmiotem szczególnie oburzających praktyk, które zapewne przekazano im podczas rozwoju bardziej ludzkich pojęć co do bliźniego. Końcowy wszakże okres rodowodu przedstawia się wyraźniej. Pomiędzy starszemi zabytkami czarownictwa w Szkocji ku końcowi XVI w., znajdują się niezaprzeczone dowody poświęcenia jednej istoty ludzkiej za drugą w razie choroby. 22 Lipca 1590 Hektor Monro, siedemnasty baron Fowlisu, był poddany próbie sądowej za „czary, zaklęcia, czarownictwo i zabójstwo“. Okazało się, że w 1588 r., będąc chorym, posłał po znaną czarownicę, która go objaśniła, że nie wyzdrowieje, chyba by „główna osoba z jego krwi umarła za niego“. Jerzego Monro, przyrodniego brata barona, wybrano na ofiarę. Czarownica i jej wspólnicy udali się o pierwszej po północy na miejsce w pobliżu poziomu najwyższego przyływu morskiego, gdzie była granica między gruntami królewskimi a biskupimi. Tu, zdjąwszy naprzód

---

<sup>1)</sup> Richardson, *The Great Folly, Superstition, and Idolatry of Pilgrimages.*

<sup>2)</sup> *Past in the Present*, str. 154.



starannie darninę, wykopali dość długi grób na pomieszczenie chorego Hektora Moiro. Położywszy go w mogile, przykryli zieloną murawą, przymocowaną prętami. Wówczas piastunka barona odbiegła na szerokość dziewięciu zagonów, a powróciwszy do grobu, spytała czarownicy: „kto był jej wybrańcem“ ta zaś odpowiedziała: „Hektor ma żyć, jego brat zaś Jerzy umrze“. Tę część ceremonji powtarzano trzy razy, a od zaczęcia do końca obrządku nie wymówiono żadnego innego słowa. Hektora wyjęto z grobu i odprowadzono napowrót do łóżka. Odzyskał on zdrowie, a brat jego zmarł<sup>1)</sup>.

Taki przykład, jak powyższy, nie może być wątpliwym. „Przytoczony czyn przenoszenia choroby lub bólu z jednej osoby na drugą, powiada Forbes Leslie, i tym sposobem dopomaganie pierwotnie cierpiącemu, jest jednym z najzwyczajniejszych artykułów oskarżenia w procesach czarownic... Że przelewanie chorób jest tylko modyfikacją mniemania, według którego poświęcenie jednego życia przyczynia się do ocalenia drugiego, widzimy to z zeznań Katarzyny Bigland, którą poddano próbie w 1615 r. za przeniesienie choroby z siebie na pewnego człowieka. Usłyszawszy oskarżenie, zawołała: „gdyby Wiliam Bigland żył, ona by umarła, a zatem Boże uchowaj, żeby żył“<sup>2)</sup>.

Rodowód tu się nie kończy. Zwyczaje czarownic szkockich ściśle trzymają się mniemań druidów,

---

<sup>1)</sup> Forbes Leslie, *Early Races of Scotland*, I, 79—82; Pitcairn, *Criminal Trials*, I, str. 191—204.

<sup>2)</sup> Forbes Leslie, l. c., I, str. 83.

którzy wierzyli, iż życie jednego człowieka może być jedynie odkupione życiem drugiego. Czarownica szkocka nie poczerpnęła swej wiary i obrządków z pism Cezara i Plinjusza; otrzymała je dziedzicznie ze zwyczajów druidystycznych, które Cezar i Plinjusz poświadczyli lub mogli byli poświadczyc.

Przypuszczać należy, że w społeczeństwie, gdzie stosowano ofiary ludzkie dla wyleczenia chorób, nie zawsze obrządek bywał dopełniany, a zwłaszcza jeżeli chory nie był bogaty i potężny. Prawdopodobnie jedynie względem wielkich wodzów przepis wykonywano według wszystkich zasad. W innych wypadkach przelewano cierpienie chorego na ofiarę ludzką mniej ostentacyjnie. I ta strona sprawy jest przedstawiona w folklorze.

Wyspiarze Orkadscy myją słabą osobę, poczym wodę wylewają w bramie, z tą wiarą, iż cierpienie opuści chorego, a przejdzie na tego, kto pierwszy przekroczy bramę <sup>1)</sup>). Przekazywanie bezpośrednie przy pomocy czarownic odbywa się w Szwecji górskiej, gdzie przedzę zaczarowaną umieszczają nad drzwiami, któremi ma przechodzić ofiara <sup>2)</sup>).

W Inrerkip, niedaleko Raisley, w 1694 r. okrawki paznokci, włosy z rzęs i ciemienia chorego, a także drobną monetę zaszywano w część ubrania i umieszczano tak, ażeby paczkę mógł podnieść ktoś, na kogo przeszlaby natychmiast choro<sup>3)</sup> ).

---

<sup>1)</sup> Rogers, *Social Life in Scotland*, III; 226, porównaj Dalyella, l. c., str. 104.

<sup>2)</sup> Dalyell, l. c., str. 106, 107.

<sup>3)</sup> Rogers, *Social Life in Scotland*, III, str. 317.  
Folklor w etnologji. 10



Przekazywanie chorób zwierzętom zdaje się być podstawieniem folklorystycznym ostatniej grupy przykładów. W Szkocji górskiej kapano kota w wodzie, która służyła do mycia kaleki, i puszczano go na wolność<sup>1)</sup>.

Wreszcie, przenoszenie choroby z jednego zwierzęcia na drugie występuje również w tej grupie. Dalzell opisał wypadek w Caithness przeprowadzenia części chorych bydła z domu jednego właściciela do mieszkania drugiego, którego było zachorowało i zdechło, podczas gdy należące do pierwszego wyzdrowiało<sup>1)</sup>.

Zwyczaj tedy poświęcania istoty ludzkiej dla wyleczenia choroby śledziliśmy przez wszystkie szczeble jego przeżytków. Jest on doskonałym przykładem tego, co nazwałem „podstawieniem“ w folklorze, ważnym, ponieważ dotyczy nie tylko ofiary, którą zdolano zastąpić, lecz całego obrządku, pierwotnie w kulcie druidów związanego z człowiekiem, a o ile wiemy, lub o ile poręczają domysły, tylko z człowiekiem, w folklorze zaś związanego ze zwierzętami. Odkryto nowe środki leczenia chorób u ludzi lub jakieś plemię napływowe wprowadziło nowe leki, a stary kult trwał dalej w innej sferze. Zdarza się częściej, niż ogólnie przypuszczają, że obrządki, kiedyś właściwe społeczeństwu ludzkiemu, skutkiem nowych wpływów przenoszą się na zwierzęta, zamiast być całkowicie zarzuconemi—i gdyby tę cechę folkloru miano stale

---

<sup>1)</sup> Dalzell, l. c., str. 104, 105, 108.

<sup>1)</sup> Dalzell, l. c., str. 108, 109.



na myśli przy badaniu go odnośnie do zwierząt, osiągnięto lepsze rezultaty, niżeli objaśniając podobne przypadki za pomocą wszelkiego rodzaju mitycznych urojeń z pominięciem wskazówek pierwotnej kultury.

4. Henderson opowiada, że rozbójnicy pograniczni robią gromnicę pogrzebową z tłuszczu zamordowanego nieprzyjaciela, a przynajmniej zabitego człowieka<sup>1</sup>).

Przytaczam to, albowiem ten zwyczaj szatański jest właściwy postępowaniu względem wrogów, co od razu każe się domyślać, że jedynie na gruncie dzikości da się on wytłumaczyć. Tymczasem należy zauważyć co do tego faktu, że stopień przejściowy od „nieprzyjaciela“ do „zabitego człowieka“ ledwie był dostrzegany, a jako drugi przykład służyć może zachowanie się wieśniaków wobec zamordowanego i jego zabójców, odpowiadające często o wiele starszym uczuciom istniejącym wśród członków klanu lub plemienia względem cudzoziemców, uważanych za nieprzyjaciół. Zanim spróbuję wyjaśnić, czym mogą być te uczucia, zobaczymy, o ile podania i zwyczaje rozszerzają znaczenie faktu, opisanego przez Hendersona. Odosobniona wzmianka, jasna, jako obraz zwyczaju niecywilizowanego, nie mówi nic więcej o swych dziejach, które możemy wszakże odtworzyć, notując inne fakty, dotyczące obchodzenia się z nieprzyjaciółmi. Jeżeli z samych okrucieństw wojny możemy wysnuwać teorię życia dzikich, podtrzymującą pewne

---

<sup>1</sup>) *Folklore of Northern Counties*, str. 54; porównaj str. 239 tego samego dzieła.

wylączne czyny, to przy pomocy tej teorii możemy także wykryć związek między zwyczajem zbójów pogranicznych, a praktykami dzikich.

Czasy nowożytne dostarczają dowodów dzikiego zwyczaju względem wroga, pozwalających wyjaśnić stanowisko w folklorze gromnicy rozbójników. Za panowania Jakóba VI w Szkocji, Mac Donaldowie zabili naczelnika klanu Drummondów z Drummondernoch i odcięli mu głowę, a odezwa królewska opisuje zachowanie się morderców. Że przysięganie na czaszkę, które wtedy miało miejsce, nie było odosobnionym czynem barbarzyńskim pojedynczego klanu bez uświęcenia zwyczajowego, wykazuje, sądzę, zabobon bardzo powszechny, jak mówią, w Mayo, w Irlandji, przysięgania na czaszkę w celu dowiedzenia się, kto wykopał świeżo pogrzebanego trupa i odciął mu głowę<sup>1)</sup>.

Wiele barbarzyństw mieści się w legendowych dziejach wojowników irlandzkich. W następujących szczegółach tkwi, zdaje się, dowód zwykłej dzikości, która dostatecznie wyjaśnia krótki, chociaż wymowny, opis pogranicznych zwyczajów wojennych. Wojownik irlandzki, po zabiciu nieprzyjaciela, roztlukiwał jego czaszkę, wyjmował mózg, mieszał dobrze całą masę i z tej mieszaniny urabiał kulę, którą starannie suszył na słońcu, poczym wystawiał ją jako trofeum przedniej wartości i wróżbę przyszłego zwycięstwa. „Wyjmij zatem jego mózg—były słowa Conalla do

---

<sup>1)</sup> *N. and Q.*, V, 547.

<sup>1)</sup> *N. and P.*, V, 485.



giermka, który oświadczył, że nie mógł przynieść głowy Mesgegra — ugodź go mieczem i przynieś z sobą i zmieszaj go wnet z wapnem i zrób zeń kulę“. Te trofea są opisywane jako przedmioty dumy i współbiegania się między wodzami, a mózg Mesgegra, zdobyty przez Ceta na Conallu, został porzucony w Conchobar i spowodował jego śmierć <sup>1)</sup>.

Dalej mamy opisany zwyczaj odcinania każdemu zamordowanemu człowiekowi końca języka i noszenia go w torbie <sup>2)</sup>.

O przywiązywaniu głów osób zabitych do pasa, zaznaczonym naprzód przez Strabona i Diodora Sycylijskiego, wyraźnie mówi saga, którą Whitley Stokes przetłumaczył z pewnej kopji z dwunastego wieku <sup>3)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Otway, *Sketches in Erris and Tyrrawly*, str. 17; O'Curry, *MS. Materials for Irish Hist.*, str. 270, 275, 640; *Manners and Customs of Anc. Irish*, II, 107, 290; Rhys, *Celtic Heathendom*, str. 136; *Rev. Celt.*, VIII., 63. Whitley Stokes mówi, że bohaterowie tej opowieści „mieli żyć w pierwszym stuleciu ery chrześcijańskiej, a możliwe wypadki sagi są takie, jakie mogły istotnie zachodzić w okresie heroicznego barbarzyństwa“.

<sup>2)</sup> Whitley Stokes, w *Rev. Celt.* I, 261; V. 232. Porównaj opowiadanie Williama z Newbury o wodzu Gallowayskim, który uwięził kuzyna Henryka II, wyłupił mu oczy „et testiculos et linguam absciderunt“. *G. Nubigen-sis*, str. 281.

<sup>3)</sup> Strabo, IV. 302; Diod. Sic. V. 20; *Rev. Celt.* VIII. 59. Inne opowiadanie, przytoczone przez Rhysa (*Celtic Heathendom*, str. 513). Źródłami tych samych dowodów. Może być, że ciekawe okazy czaszek magicznych, przechowywanych w niektórych staroświeckich domach Anglii, pochodzą od tych dzikich praktyk.



Epizod, mieszczący się w historii Kulhwcha w „Mabinogion“ odsłania, mówi prof. Rhys, widok starożytnej dzikości, z którego mogę przytoczyć ustęp, opisujący, jak Gwyn „zabił Nwythona, wyjął jego serce zmusił Kyledra do zjedzenia serca ojcowskiego; Kyledr stał się więc dzikim i opuścił siedziby ludzkie” <sup>1)</sup>. Giraldus Cambrensis wspomina, że za czasów Fitzstephena piechota irlandzka zebrała około dwustu głów nieprzyjacielskich i złożyła je u stóp Dermotusa, księcia Leinsterskiego. „Między nimi była głowa tego, którego śmiertelnie nienawidził ponad wszystkich innych, a podniósłszy ją za uszy i włosy, szarpał zębami nozdrza i wargi w sposób najdzikszy i nie-ludzki“ <sup>2)</sup>.

Nawet między samymi rozbójnikami, których zwyczaje próbowaliśmy wyjaśnić, zdarzają się wypadki, tak w historii, jak w podaniach, jedzenia przez nich ciała i picia krwi wrogów, a niejakiego lorda Soulis żywcem ugotowano, sprawcy zaś morderstwa pili potem wodę <sup>3)</sup>.

Isnieje przynajmniej jeden ustęp w dawnych rękopisach historycznych, który przyznaje poświęcanie irlandzkiej bogini bitw głów ludzkich. Komentarz w „Lebor Buidhe Lecain,“ mówi profesor Whitley Stokes, określa *Macha*’ę jako „nędzną wronę“; lub jest ona trzecią Morrigan (wielką królową); zebrane plony

---

<sup>1)</sup> Rhys, *Celtic Heathendom*, str. 561.

<sup>2)</sup> *Conquest of Ireland*, ks. I. roz. IV.

<sup>3)</sup> *Denham Tracts* (Folklor Society), I, 155.

Macha'y to głowy ludzi zamordowanych<sup>1)</sup>. Jeśli związać to z dawnymi zwyczajami Irlandczyków, jak je opisali autorowie klasyczni, oraz ze zwyczajami tak często przyznawanymi bohaterom irlandzkim w legendach, tradycjach i starych rękopisach<sup>2)</sup>, to myśl i znaczenie wydają się do c jasne, chociaż nie zdołam wykry , żeby uczeni irlandscy tak je tłumaczyli. Historia g wy Brana, odciętej przez siedmiu ocalaonych z jego armji i zaniesionej przez nich do w snego kraju, gdzie ją przechowywano i uctowano przy niej, więcej wskazuje na dziko c zwyczaju ni  na idee mityczne<sup>3)</sup>, historia za  g wy Lomna, odr banej i zatknijetej na lancy podczas gotowania jedzenia przez jego zabójców, posuwa się jeszcze dalej w tym kierunku z powodu zawartego w niej zwyczaju, związanego z osnow  umieszczania pokarmu w ustach g wy zmarlego<sup>4)</sup>.

Jeżeli więc g wy zabitych poświęcano bogini bitwy, musiano je umieszcza  w jej  wi tyni. Z tym przedwstępnym założeniem przechodz  do faktu archeologicznego pewnej donios ci. Gdy Malkolm II szkocki pokona  Duńczyków, to dopełniając ślubu, wzniósł

---

<sup>1)</sup> *Rev. Celt.* I. 36; Stokes, *Three Irish Glossaries*, str. XXXV.

<sup>2)</sup> Tak g w  Cuculaina, wziął w odwecie Era Mac Cairpre za g w  swego ojca (*Rev. Celt.* I, str. 51; III, 182). onall zwycięzca odciął g w  Lugaida (*Rev. Celt.*, III, 184).  mier  i ścięcie Cormaca opisuje Whitley Stokes w *Three Irish Glossaries*, str. XI.

<sup>3)</sup> Rhys, *l. c.*, str. 96.

<sup>4)</sup> Rhys, *l. c.*, str. 99; Stokes, *Three Irish Glossaries*, str. XLVII.



kościół św. Mortlacha czy Molocha w Kaith i zamurował w ścianach świętego przybytku głowy zabitych w bitwie <sup>1)</sup>. Na wyspie Egg, Martin odnalazł cmentarz, wypełniony kośćmi ludzkimi, lecz czaszek nie napotkał, a krajowcy przypuszczali iż były one odcięte „i zabrane przez nieprzyjaciół“ <sup>2)</sup>, Podobnie w długich kurhanach znajdowano często kadłuby bez głów, a także głowy grzebane oddzielnie <sup>3)</sup>.

Szymon z Durhama <sup>4)</sup> opowiada, że gdy Dunkan, król Szkotów, oblegał Durham i został pobity, oblegani wymordowali całą jego piechotę, a z odciętych głów ułożyli stos na rynku <sup>4)</sup>.

Na szczęście, niektóre zwyczaje, świadczące o dzikości pierwotnych Brytańczyków, są wyraźne i jasne. Poza ogólnymi rysami, które może byłoby trudno ściśle ukłasyfikować w rozwoju kultury, istnieją pewne rysy specjalne, dające się uszeregować prawie napewno. Ludność, która zjednywała swych zmarłych krewnych, gromadziła głowy i piła krew swych nieprzyjaciół, tatuowała się wizerunkami zwierząt, poświęcała na ofiarę istoty ludzkie i zezwalała na obrządki rozpustne u ołtarzy fetyszów, ludność taka znajduje się w obrębie poszukiwań etnograficznych. Zbadajmy przyczynę tych dzikich obyczajów. Ludzie, postępujący w ten sposób, ulegali jakiejś teorii życia, która wszystkie te bezecne praktyki

---

<sup>1)</sup> *Antiquary*, V. 77.

<sup>2)</sup> Martin. *Western Islands*, str. 278.

<sup>3)</sup> *Journ. Anthr. Inst.* V, 146, 147.

<sup>4)</sup> Roz. 33.



czyniła dobremi lub w każdym razie koniecznemi w oczach ich rodaków; jeżeli chcemy lepiej poznać lud, który przekazał nowożytnym badaczom szczątki swej dzikości, musimy sprawdzić, jaką była jego teoria życia. Tego zaś nie znajdziemy w dziełach Strabona, Cezara, Plinjusza i innych przytaczanych powag, ale w dziejach nowożytnej dzikości, gdzie zwyczaje, które trwożyły i oburzały dawnych spozstrzegaczów, dotąd istnieją i na skutek rozbioru naukowego dostarczają wskazówek co do życia ludzkiego, napawających nas uczuciem zgrozy. Nawet zwyczaje, zachowywane podczas burzliwych objawów wojny i zemsty, są w pewnym stopniu wynikiem pierwotnej teorii życia, która przyczyniała się do ich spełniania; starać się przeto będą wysledzić w dzikości nowożytnej, co skłaniało pierwotnego człowieka do rozpasania w czynach, które właśnie opisaliśmy na podstawie faktów folklorystycznych.

Dziki obchodzenie się z wrogami, występujące w zwyczajach ubiegania się o głowę, picia krwi i smarowania nią własnych twarzy, wypływa z szeroko rozpowszechnionego pojęcia pierwotnego, że zjadając ciało lub jakąś szczególną jego część, uznaną za siedlisko siły, albo też pijąc krew drugiej istoty ludzkiej, człowiek wchłania w siebie naturę, czyli życie zmarłego.

Italonowie z wyspy Luçonu, po zabiciu nieprzyjaciela, piją jego krew i pożerają płuca, tylną część mózgu itd., wierząc, że to okropne pożywienie doda im męstwa i odwagi na wojnie <sup>1)</sup>). Wyspiarze z Naka-

---

<sup>1)</sup> Featherman, *Social History*, dział II, 501.

hiwy odcinali głowy zabitych nieprzyjaciół, pili krew i zjadali natychmiast część mózgu <sup>1)</sup>).

Wielu Maorów żłopie krew zabitego, jako esencję życia i źródło działalności ludzkiej, i wogóle oddzielają oni głowę od ciała i przechowują jako trofeum <sup>2)</sup>). Gallego wspomina w 1566 r., że oddział pięciu białych i pięciu murzynów, wylądowawszy na jednej z wysp grupy Solomona, został pojmany przez krajowców i wycięty w pień z wyjątkiem jednego murzyna.

„Wszystkich pozostałych rozsiekali na kawałki, odrąbali im głowy, ręce i nogi, wyszarpali języki i zjedli mózgi z wielkim okrucieństwem” <sup>3)</sup>). U Lusa-jów Indji zwyczaj każe młodemu wojownikowi zjeść kawałek wątroby pierwszego człowieka, którego zabije, co, powiadają, umacnia serce i dodaje odwagi <sup>4)</sup>). Śród krajowców Wiktorji panuje silna wiara w możliwość udzielania zalet przez natarcie ciała tłuszczem nieboszczyka; mniemają też, że jego sił i męstwa nabędą ci, którzy dopełnią obrządku <sup>5)</sup>).

Teraźniejsi ludożercy nowo-irlandscy lubią mieszanie z saga, orzecha kokosowego i mózgu ludzkiego <sup>6)</sup>). Zemstę krwawą Garów Indji wyraża zwyczaj nie o wiele lepszy. Gdy spór wybuchnie, „obie

---

<sup>1)</sup> Tamże, *Oceano-Melanesians*, str. 91.

<sup>2)</sup> Tamże 204, 205.

<sup>3)</sup> Guppy, *Solomon Islands*, str. 225.

<sup>4)</sup> Lewin, *Wild Races of S. E. India*, str. 229.

<sup>5)</sup> Smyth *Aborigines of Victoria*, I, XXIX; co do odcinania głowy wrogom, patrz tamże 161, 165.

<sup>6)</sup> Romilly, *Western Pacific*, str. 58.



strony sadzą natychmiast drzewo, wydające cierpki owoc, i czynią uroczysty ślub, że skorzystają z pierwszej nadarzającej się sposobności spożycia tego owocu z sokiem głowy przeciwnika. Strona, która zdoła pomścić się na wrogu, odcina mu głowę, wzywa swych przyjaciół, gotuje z niemi ową głowę wraz z owocem z drzewa, rozdziela między nich zmieszany sok i sama go popija. Poczym ścinają drzewo i waśń się kończy”<sup>1)</sup>.

U Aszantów, jednego z ludów afrykańskich, mówiących językiem *Czy*, wiele serc nieprzyjacielskich wycinają kapłani, towarzyszący armji, a krew i kawałeczki mieszają (przy wielkiej ceremonji i zaklęciach) z różnemi świętymi ziołami; nikt nie zabił wroga, nie zjadłszy jakiejś części, albowiem wierzą, że gdyby tego nie uczynił, jego dzielność i odwaga zostałyby tajemnie unicestwione przez straszącego ducha nieboszczyka. Mówią, iż król i wszyscy dygnitarze dzielą się sercem każdego sławnego nieprzyjaciela i noszą drobniejsze stawy, kości i zęby zabitych monarchów. Beecham opowiada, że serce zjadali wodzowie, a ciało „po wysuszeniu dzielono wraz z kośćmi między znakomitych ludzi w wojsku, którzy przypadające im w udziale części zatrzymywali przy sobie, jako przedmioty czarodziejskie, mające natchnąć ich odwagą”<sup>2)</sup>.

---

1) *Journ. Anthropol. Inst.*, II. 396.

2) Bowdich, *Mission to Ashantee*, str. 300; Ellis *Tshi-speaking Peoples*, str. 266, Beecham, *Ashantee*, str. 76. „Doniesiono, że serca (wysłanników) zostały pożarte przez Braffów jeszcze drgające”. *Tamże*, str. 11.



Przechowywanie głów pokonanych nieprzyjaciół, jako trofeów domowych, spotyka się u wielu plemion, już wspomnianych z innego powodu. Battakom z Sumatry przestrzeń pokryta dachem w domu wioskowym służy do składania świętych relikwji gminy i tam znaleźć można czaszki nieprzyjaciół zabitych w bitwie <sup>1)</sup>. Monteskwowie i Italonowie przechowują czaszki wrogów w swych domach jako trofea <sup>2)</sup>; podobnie postępują Maorowie <sup>3)</sup>. Wyspiarze Solomonscy wystawiają parę czaszek swych nieprzyjaciół na miejscu, skąd spuszczaają czółno, a ich łodzie z domkiem na pomoście przybrane bywają rzędami czaszek <sup>4)</sup>. Niektóre z plemion tuziemnych Indji zachowują ten zwyczaj. I tak Lusajowie i Kukowie noszą głowy zabitych w skórzanych workach i starają się, o ile można, zachować ręce niemyte i okrwawione, a gdy zwycięzcy przybędą do swojej wsi, zbierają się przed domem wodza i układają piramidę z głów przyniesionych. Naczelnicy plemienia przytwierdzają do tyk bambusowych głowy nieprzyjacielskie i umieszczają na grobach swych przodków <sup>5)</sup>. Najbardziej ude-

---

<sup>1)</sup> Featherman, *Malayo-Melanesians*, str. 318, 335.

<sup>2)</sup> *Tamże*, str. 502; Morga *Philiphine Islands*; (16 cent. *Hakluyt*), str. 272.

<sup>3)</sup> Featherman, *Oceano-Melanesians*, str. 204.

<sup>4)</sup> Woodford, *Naturalist among the Head Hunters*, str. 92, 152; Guppy, *Solomon Islands*, str. 16.

<sup>5)</sup> Lewin, *Wild Races of S. E. India*, str. 266, 279; *Asiatic Researches*, VII. 188; Woodthorpe, *Lushai Expedition*, str. 136: „Lusajowie mają przesąd, że jeżeli głowa człowieka zabitego w bitwie wpadnie w ręce jego nieprzyjaciela, staje on się niewolnikiem zwycięzcy w życiu pozagrobowym”. *Journ. Ind. Arch*, II, 233.

rza cudzoziemca, powiada naoczny świadek, przy wejściu do siedziby wodza u góralskich plemion Naga, zbiór czaszek ludzkich z pola walki, pozawieszanych dokoła ścian wewnątrz; tu spoczywają głowy wodzów, zabitych w bitwie albo też może zdradziecko za wyrządzenie krzywdy rzeczywistej lub urojonej ich szczęśliwemu przeciwnikowi <sup>1)</sup>. Samoanccy „uważali za zaszczyt odznaczać się liczbą głów, jaką mogli złożyć przed wodzami”. Te głowy układano w stos w *malae*, czyli domu gminnym, a głowę najznakomitszego wodza umieszczano na szczycie <sup>2)</sup>. Plemiona afrykańskie, mówiące językami *Czy*, zbierają szczęki zabitych nieprzyjaciół, a dla utrwalenia suszą je i wędzą, głowy zaś wodzów nieprzyjacielskich zachowują w całości i obnoszą oddzielnie, jak oznaki zwycięstwa <sup>3)</sup>.

Z tego przeglądu zwyczajów dzikich względem nieprzyjaciół widzimy jasno, że mieści się w nich coś więcej, niż samo okrucieństwo, i moglibyśmy teraz pokusić się o wyjaśnienie gromnicy, ulanej z tłuszczu zamordowanego wroga, której opisem rozpoczęliśmy ten paragraf. W mniemaniu dzikich, tłuszcz nieprzyjaciela ma wartość dla żyjących. Bardzo nieznaczne rozszerzenie tego pojęcia doprowadza do wniosku, że

---

<sup>1)</sup> Owen, *Naga Tribes* (Kalkuta, 1844), str. 12; Hunter, *Stat. Account of Assam*, II. 384; *Journ. Anthropol. Inst.* III., 477; *Journ. Ind. Arch.*, II, 233.

<sup>2)</sup> Turner, *Samoa*, str. 193; Wilkes *U. S. Explor. Exped.*, II. 139.

<sup>3)</sup> Ellis, *Tshi speaking Peoples*. str. 266, 267, Beecham, *Ashantee*, str. 81, 211.



mógł on być użytecznym dla umarłych. Zdaje się, że gromnica powinna się palić przez całą noc i że powodem ku temu może była chęć dopomożenia duszy zmarłego za pomocą światła w przejściu do jej ostatniego miejsca spoczynku w krainie cieniów. W świecy, użytej na ten cel, a zrobionej z tłuszczu zabitego wroga, który już przebył tę drogę, można wykryć ciekawe pojęcie, wcielone w przesądzie australskim, że siła zabitego nieprzyjaciela przechodzi w zabójcę, jeżeli on wytrze się jego tłuszczem. W zwyczaju angielskim siły nieprzyjaciela używają do przyświecania odchodzącemu duchowi zabójcy na wieczny spoczynek, a światło z siły wroga, przebywającego w krainie duchów, musi być pewniejszym przewodnikiem, niż jakiegokolwiek inne. Takiego objaśnienia, moim zdaniem, dane ze zwyczajów dzikich dostarczają faktom folklorystycznym, a rodowód tego szczegółu jest bardzo niedaleki, zaledwie jedno ogniwo dzieli go od dzikości. Zachodzi pytanie: czy jest on aryjskim lub niearyjskim?

Odpowiedzieć na to możemy jedynie, starając się wykryć, czy Arjowie pierwotni posiadali tę okropną wiarę, która uczyła wojownika spożywać lub zachowywać, jako trofea, części ciała jego zmarłego nieprzyjaciela, ponieważ to miało przelewać nań jego zalety lub też skutecznie zabezpieczać przeciwko krzywdom ze strony ducha zmarłego wroga. Językoznawstwo milczy co do tego punktu, chociaż oglądzone zwyczaje gościnności, ujawnione w mowie <sup>1)</sup>, dowodzą

---

<sup>1)</sup> Schrader, *l. c.* str., 351.



pewnych wyższych wyobrażeń. Nadto zwyczaje porównawcze zdają się wskazywać, że trofea dzikiego, bojącego się ducha swego zmarłego nieprzyjaciela, stały się, w wyższym rozwoju kultury, trofeami zalonego wojownika, który wystawiał je poprostu, jako dowody swej własnej wartości <sup>1)</sup>, a porównawcze wierzenia dostarczają szczególnie wymownego przykładu, zapisanego przez Grimma, że „serce człowieka umierającego może przejść w żyjącego, który wówczas okazuje dwa razy więcej odwagi” <sup>2)</sup>.

Po tych przedwstępnych uwagach powrócimy do folkloru. Podania Arjów hinduskich przechowały wspomnienia o wrogiej klasie istot, które chodziły z otwartymi ustami, wężąc za ciałem ludzkim, i które unosiły zdobycz ludzką, rozdzierały żyjące ciała i twarzę zanurzone we wnętrzościach, ssaly ciepłą krew, wytryskującą z serca <sup>3)</sup>. Podania Arjów celtyckich są takie same. Wroga rasa wielkoludów, posiadająca szczególnie czuły węch na woń ciała ludzkiego, zjadała swych jeńców i wyprawiała uczty z ich krwi. „Fee-fo-fum” z Kornwalji brzmi „Fiaw-fiaw-foaghric” w Argyllu, a te dźwięki, powiada Campbell, mogą być prawdopodobnie skażeniami mowy rzeczy-

---

<sup>1)</sup> Spencer, *Ceremonial Institutions*, str. 36—49: tarcze, przyozdobione rysunkami emblematycznymi, wyobrażającymi czyny swych właścicieli, przystrajały ściany domów skandynawskich. Mallet, *Northern Antiq.*, I., 241.

<sup>2)</sup> Grimm, *Teut. Myth.*, IV, 1548.

<sup>3)</sup> Monier Williams, *Indian Wisdom*, str. 312—313; Temple, *Wide-awake Stories*, str. 395.

wistych rosłych dzikich, następnie wywyższonych na olbrzymów <sup>1)</sup>).

Na nieszczęście, mitologowie poznali odpowiednie podanie indyjskie. Objaśniają oni je jako mit Arjów pierwotnych o burzy. Mitologowie wszakże powinni uwzględnić rozbiór świata olbrzymów, dokonany przez Campbella i oprzeć się na faktach, że olbrzymi nie byli tak ogromni, gdyż ich zwycięzcy nosili ich odzież, ani tak silni, ażeby ludzie nie zdołali zmóc ich podstępem; że ich sztuki magiczne były zawsze w końcu pokonane przez ludzi, i wywnioskować z tych faktów, że „olbrzymami była poprostu najbliższa rasa dzika, prowadząca wojnę z rasą, opowiadającą baśnie” <sup>2)</sup>. Najbliższymi rasami dzikimi w Indjach są górskie plemiona, które, jak Lusajowie, nakłaniają swych młodych wojowników do zjedzenia kawałka wątroby z pierwszego człowieka, jakiego zabijają, ażeby umocnić swe serce, i do unoszenia głów zabitych, starając się przytym zachować ręce niemyte i okrwawione; dalej Nagowie, zdobiący swe domy głowami nieprzyjaciół, lub Garowie, którzy sadzą drzewa i korzystają z pierwszej nadarzonej sposobności, ażeby spożyć jego owoc wraz z sokiem z głowy przeciwnika <sup>3)</sup>. Najbliższymi rasami dzikich w Brytanji celtyckiej były plemiona Irlandji, które.

---

<sup>1)</sup> *Highland Tales*, I, XCVIII.

<sup>2)</sup> Campbell, *Tales of West Highland*, s. I, XCIX.

<sup>3)</sup> Wypada zaznaczyć, że sadzenie drzewa, gdy bohater wyrusza na wyprawę wojenne, jest zdarzeniem w baśniach ludowych, łączącym się zadziwiająco ze zwyczajem Garów.



jak nas Solinus poucza, piły krew pokonanych nieprzyjaciół, a potem mazały nią swe twarze, i plemiona Brytanji, które, na wiarę słów Strabona i Diodora Sycylijskiego, zabierały głowy wrogów, zawieszały je na łąku, unosiły z sobą i przybijały w przedsionkach swych domów <sup>1)</sup>. Te plemiona niearyjskie w rzeczy samej, jak i w Indjach, pozostawiły szczątki swych zwyczajów wśród pogranicznej ludności Anglji i Szkocji.

5. W Yorkshire lud okoliczny nazywa nocne ćmy „duszami” <sup>2)</sup>. Jeżeli zapytamy, czy to nie jest jedynie ładnym obrazem poetycznym, musimy dalej zapytać, czy taka poezja nie opiera się na niewygasłych wierzeniach tradycyjnych, posiadających ważny rodowód etniczny. Grimm w każdym razie popiera taki pogląd na zasadzie badania pokrewnych wierzeń teutońskich <sup>3)</sup>; a sędzę, że za pomocą rozbioru możemy wysledzić zaród tego pojęcia w folklorze angielskim.

Między motylem a ćmą zachodzi niewielka różnica z punktu widzenia wyobraźni poetycznej. W parafji Ballymoyer w Irlandji motyle „mają być duszami praocjów” <sup>4)</sup>. Lecz bajka poetycka znika, skoro odkrywamy, że to samo pojęcie istnieje w różnych miejscach, przywiązane do ptaków i zwierząt. W pew-

1) *Strabo*, IV, 302; *Diod. Sic.*, V, 29.

2) *Choice Notes, Folklore*, str. 61.

3) *Teut. Myth.*, II, 826.

4) *Masons, Stat. Acc. of Ireland*, II, 83; *Hall, Ireland I*, 394; *N. et Q.*, serya V, VII, 284.



wnym wypadku w Londynie wróbla poczytywano za ducha zmarłej osoby <sup>1)</sup>.

W hrabstwie Mayo wierzą, że dusze dziewięć, odznaczających się czystością życia, przybierały po śmierci postać łabędzi <sup>2)</sup>. W Devonshire istniała znana rodzina Oxenham'ów, której dusze po śmierci miały przechodzić w ptaka <sup>3)</sup>; w Kornwalji mniemają, że król Artur żyje dotąd pod postacią kruka <sup>4)</sup>. Lud okoliczny w Nidderdale utrzymuje, że dusze dzieci niechrzczonych wcielają się we wrony <sup>5)</sup>.

Najwybitniejsze przykłady dusz, przyswajających sobie kształt zwierząt, trafiają się u rybaków kornwalijskich, którzy wierzą, że niekiedy widują swych utopionych towarzyszków pod tą postacią <sup>6)</sup>. Na Hebrydach, jeżeli ktoś powoli marnieje z wyniszczenia, powiadają, że czarodziejki czatują, ażeby skraść jego ducha i zaraz dać życie jakiemuś innemu ciału <sup>7)</sup>. W Lancashire osoba, która przyjęła w swe usta ostatnie tchnienie umierającego, wyobraża sobie że jego dusza przeszła z nim w jej ciało <sup>8)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Kelly, *Curiosities of Indo-European Folklore*, str. 104, 105.

<sup>2)</sup> Swainson, *Folklore of Birds*, str. 152; według mitycznych wierzeń irlandzkich dusze ludzi cnotliwych ukazują się jako gołębie. *Rev. Celt.*, II, 200.

<sup>3)</sup> Howell, *Familiar Epistles*, 3 lipca 1632; Chambers, *Book of Days*, II, 731; *Gent. Mag.*, 1862, str. 481—483.

<sup>4)</sup> *Notes and Queries*, ser. I, VIII, 618.

<sup>5)</sup> Swainson, l. c., str. 98.

<sup>6)</sup> *Folklore Journal*, V, 189.

<sup>7)</sup> Gordon Cumming, *Hebrides*, str. 267.

<sup>8)</sup> Harland and Wilkinson, *Lanc. Folklore*, str. 8.

Przekonany jestem, że te przykłady przedstawiają ostatnie ogniwa w rodowodzie nauki o metempsychozie, jak ona przetrwała w folklorze. Poezja może zachować żywo pojęcie wcielenia się ducha w motyla lub ćmę, lecz go nie wytworzyła, albowiem okazuje się, że ono obejmuje również inne stworzenia, mniej przydatne dla wyobraźni poetycznej. Skoro dochodzimy do przesądu z Lincolnshire, że „duch śpiącego towarzysza obiera sobie czasowo mieszkanie w pszczołach”<sup>1)</sup> zbyt zbliżamy się do „teorii dzikich, ażeby mogła istnieć jakakolwiek wątpliwość, gdzie powstały pierwsze ogniwa rodowodu. Za ledwie trzeba zwracać uwagę na ich charakter niechrześcijański, prócz tego, że folklor, w przykładzie z Niddedale, zachował dowody powstrzymującej ręki, jaką chrześcijaństwo kładło na te wierzenia. Istnieje tu wszakże coś starszego, niż chrześcijaństwo, jako siła powstrzymująca, i powracam do przykładu hebrydzkiego dla dowiedzenia, że za sprawą nieprzyjemnych czarodziejek duchy były zmuszone do przechodzenia w inne ciała. Panna Gordon Cumming, mówiąc o tej wierze, opisuje godną uwagi ceremonję dla przeszkodzenia czarodziejkom w spełnieniu kradzieży. Stare kobiety, powiada ona, obrzynają choremu paznokcie, ażeby związać okrawki w kawałek szmatki i powieść tym cennym czarem trzykrotnie dokoła jego głowy koleją słońca. Mamy tu niewątpliwą ofiarę części ciała zamiast całego, co spotyka się tak często w religii pierwotnej<sup>2)</sup>, i jeżeli się nie mylę w objaśnieniu

---

<sup>1)</sup> *N. et Q.*, II, 506; III, 206.

<sup>2)</sup> Porównaj Robertsona Smitha *Religion of the Semites*, IX; Frazera *Golden Bough*, I, 198 i następ.



wierzeń czarodziejskich, jest to ofiara, czyniona duchom niearyjskim. Ze względu na to należy pamiętać, że w mniemaniu Hebrydczyków przechodzenie ducha w drugie ciało jest dziełem wrogich potęg, a dla tej, jak i dla innych gałęzi kultu czarodziejskiego, moim zdaniem, mamy w folklorze zamierające tradycje wpływu ludu niearyjskiego na jego zwycięzców aryjskich.

Wnioski te, wyciągnięte z ogniw rodowodu tej grupy folkloru, są potwierdzone wnioskami, płynącymi z nauki o dziejach kultury odnośnie do metempsychozy. Ma ona należeć do tej „niższej psychologii”, która nie przeprowadza wyraźnej linii między duchami ludzi a zwierząt i rozporządza jedynie przykładami zebranymi wśród ras dzikich<sup>1)</sup>. W swym surowym stanie nie była według Tylora „prawdopodobnie przyjętą przez pierwotnych Arjów“<sup>2)</sup>. Nie wchodzi w skład wiary Arjów europejskich, a gdy ją znajdujemy na wyższych poziomach kultury, teoria wtórnego wcielania się ducha „występuje w silnym i odmiennym rozwoju”. Wszystkie późniejsze poszukiwania Gruppe’go i innych powag nie wstrząsnęły, zdaje się, tym zdaniem, odmawiającym Aryjczykom wiary w przyszłe istnienie duszy. Potwierdzają one moją hipotezę, mianowicie, że w dowodach metempsychozy, pochodzących z jej przeżytków w folklorze, nie ma rozwoju poza dzikością; niema jego śladu po jej

---

<sup>1)</sup> Tylor, *Primitive Culture*, II. 6, 7, zgromadził je razem.

<sup>2)</sup> Tylor, *tamże*; patrz Monier Williams, *Indiar Wisdom*, str. 65.



przyswojeniu i przystosowaniu przez lud wyższy, niż dzicy, a więc stan jej powstrzymanego rozwoju musiał być wytworzony przez przyjście Arjów.

6. Dane folkloru, których rodowód etniczny starałem się dotąd śledzić, opierają się wszystkie na pokrewieństwie człowieka z człowiekiem, a warto zaznaczyć, że dokładne rozważenie całej tej grupy i związanych z nią szczegółów rzuciłoby wiele dodatkowego światła w kwestji ich pochodzenia niearyjskiego. Jest to wszakże ważnym, ażeby obecnie podał niektóre przykłady folkloru, objaśniające powinowactwo człowieka z innymi przedmiotami. Przy wyborze okazów trudno całkiem uniknąć klasyfikowania według rubryk, których dostarcza badanie dróg i metody myślenia człowieka pierwotnego; lub niepodobna ściśle tego dopełnić, dopóki życiorys każdego szczegółu folkloru nie zostanie tak opracowany, jak są opracowane życiorysy wyrazów. Wówczas, i dopiero wówczas, będziemy mogli ocenić nie tylko, jakie pierwiastki pierwotnej wyobraźni folklor nowożytny przedstawia, ale też jakich nie przedstawia. I wtedy zaledwie będziemy mogli pokusić się o oznaczenie tych przerw i o to, czy potok cywilizacji aryjskiej je zapełnił.

W Irlandji, ostatniej nocy roku, w każdym domu ojciec rodziny wyrzuca za zewnętrzne drzwi ciasto dla niedopuszczenia głodu w ciągu następnego roku <sup>1)</sup>. Ważnymi punktami do zaznaczenia w tym zwyczaju jest stanowisko głowy rodziny, jako chwilowego kapłana, i drzwi wchodowych domu, jako miejsca

<sup>1)</sup> Croker, *Researches in South of Ireland*, s. 233.

ceremonji. Dwa inne pierwiastki: mianowicie, użycie ciasta i cel obrządku—niedopuszczenie głodu—są podstawieniami wzamian jakichś starszych pierwiastków, powstałymi wskutek podupadnięcia sił. Następnego ogniwa genealogji dostarcza również folklor irlandzki. W St. Peter (Athlone) każda rodzina wiejska w dzień św. Marcina zabija jakiegokolwiek zwierzę: bogaci krowę lub owcę, inni gęś lub indyka, a biedni kurę lub koguta. Krwią zwierzęcia skrapiają próg, a także cztery rogi domu, „dopełniają zaś tego dla odpędzenia wszelkich złych duchów z mieszkania, gdzie dokonano ofiary, aż do powrotu tego samego dnia w następnym roku“<sup>1)</sup>.

Cofnęliśmy się tutaj niewątpliwie, z pomocą tylko dwóch ogniwi, do pierwotnego obrządku wyganiania złych duchów, który stanowi część studjów Frazera nad dawnym rytuałem. Prawie wszystkie przytoczone przezeń przykłady, wszystkie rzeczywiście wyborne, są pochodzenia dzikiego, a „budowa umysłu, składającego się do tak ryczałtowego uprzątnięcia złych duchów“, da się również objaśnić jedynie dzikością. Im Thurn dostarcza potrzebnych danych<sup>2)</sup>. Najściślejsze jednak podobieństwa z przykładem irlandzkim widzimy u starożytnych Peruwianczyków. Nie

---

<sup>1)</sup> Mason, *Statistical Account of Ireland*, III. 75. „Jakieś zwierzę trzeba zabić w dzień św. Marcina, ponieważ krew musi być rozlaną“,—jest ogólnym przepisem folkloru irlandzkiego.—*Folklore Record*, IV. 107; Dalryell, *Darker Superstitions*, str. 191.

<sup>2)</sup> Przytoczonych przez Frazera, *Folden Bough*, II. 157 i następ.



będziemy opisywali ciekawych ceremonji w całym ich przebiegu. Dla mego celu najważniejszą częścią obrządku jest przygotowanie grubego ciasta z kukurydzy i użytek, jaki z niego czyniono. Trochę ciasta zagniatano z krwią dzieci od pięciu do dziesięciu lat, krew brano z pomiędzy brwi. Każda rodzina zgromadzała się w domu najstarszego brata na obchód święta. Po natarciu głów, twarzy, piersi, pleców, rąmion i nóg odrobiną zarobionego krwią ciasta, głowa rodu namaszczał nim próg i zostawiał je tam, jako znak, że domownicy dopełnili swych ablucji<sup>1)</sup>.

Niepodobna złączyć tego rytuału z jakimkolwiek znanym zwyczajem aryjskim, a jego zależność od pierwotnej doktryny rojenia się całego świata duchami, szkodliwymi dla człowieka, oraz wynikająca z niej doktryna obawy, jako przewodniczka życia religijnego, nie pozwalają bezwarunkowo na taki związek.

7. Stwierdzono już, że święte kamienie posiadają określone stanowisko w religjach niearyjskich świata, lecz uczyniono niewiele ażeby rozklasyfikować święte kamienie ludów europejskich według wierzeń, które dotąd przetrwały w folklorze<sup>2)</sup>. Spróbuję teraz wyprowadzić dowód tej ważnej grupy folkloru

---

<sup>1)</sup> Hakluyt, *Rites and Laws of the Incas*, str. 24; Frazer, *Golden Bough*, II, 167, 168.

<sup>2)</sup> Miss Gordon Cumming usilnie dowodzi, że 360 krzyżów kamiennych Jony prawdopodobnie wywodzi się od monolitów przedhistorycznych, podobnych do tych, jakich używają nie-Arjowie Indji, *In the Hebrides*, str. 65—67.



w Brytanji. Naprzód rozważyć musimy te wypadki, gdzie przypuszczano, że kamienie posiadają pewne władze magiczne, których objawieniu nie towarzyszy żaden szczególny obrządek; powtóre, wypadki, gdzie zachowywany rytuał dla wywołania działalności tych władz nosi taki charakter, że wskazuje naturę czci, oddawanej bóstwom kamiennym.

Na ołtarzu kościoła zwanego Kil-chattan, na wyspie Gigha, znajduje się „chrzcielnica kamienna bardzo wielka, mająca mały otwór w środku, przechodzący na wskróś“<sup>1)</sup>. Przechowywano dawniej w katedrze na Jonie czarny kamień i tak go czczono, że odbierano na nim solenne przysięgi i potwierdzano umowy. Podobny kamień na Hebrydach uchodził za wyrocznie i miał odpowiadać na wszelkie zadane mu pytania. Leżał on na brzegu morza, a ludność nigdy się do niego nie zbliżała bez pewnych uroczystości. Na ołtarzu kaplicy św. Fladdy, na wyspie Fladdahman, spoczywa okrągły błękitnawy kamień, który był zawsze wilgotnym; jeżeli rybaków zatrzymały tu niepomyślne wiatry, obchodzili oni naprzód koleją słońca kaplicę, potym wylewali wodę na ten kamień, a sprzyjający powiew powstawał na pewno. Kamień prócz tego leczył choroby i ludność uroczyście nań przysięgała. Podobny kamień znajdował się na wyspie Arran, był zielonego koloru, objętości jajka gęsiego; znano go jako kamień św. Molingusa, i został pod strażą klanu Chattanów. Wierzono ogólnie,

---

<sup>1)</sup> Martin, str. 228.

<sup>1)</sup> Gordon Cumming, l. c., str. 70, 167; Martin, *Western Islands*, str. 166, 226.

że nie tylko leczył choroby, ale że gdyby go rzucono na zbliżających się nieprzyjaciół, powstałby wśród nich popłoch i odwrót, służył także, jako rzecz święta, do wykonywania na nim przysięgi. Pieczę miała nad nim pewna kobieta, przechowywano go zaś „obwiniętym w piękne lniane płótno, a to wszystko w kawałek materji wełnianej”.

Na wyspie North Ronaldsay znajduje się wielki kamień około 3—10 stóp wysoki, a czterech szeroki, stojący prosto na równinie, ale nie zachowało się żadne o nim podanie. W dzień Nowego Roku mieszkańcy zbierają się tam i tańczą przy świetle księżycy bez innej muzyki prócz własnego śpiewu <sup>1)</sup>).

W Benbecula „lud zachował zwyczaj odbywania wędrówek religijnych dokoła“ rozmaitych wielkich kamieni na wschodniej stronie wyspy w niedziele i święta <sup>1)</sup>). To samo zapisano o wyspach Kismul, Skye, Jura i Egg <sup>2)</sup>).

Kilka ważnych faktów należy zaznaczyć na tym stopniu rodowodu. Mianowicie:

(1) Lanie wody na kamień dla sprowadzenia pomyślnego wiatru.

(2) Zawijanie kamienia w tkaninę.

(3) Czuwanie nad kamieniem przez pewien jeden klan.

Wszystkie one wykazują rysy specjalnego kultu, a nadto pozwalają wyciągnąć wnioski z objawów

---

<sup>1)</sup> Sinclair, *Stat. Acc. of Scotland*, VII, 489.

<sup>1)</sup> Martin, l. c., str. 85.

<sup>3)</sup> Martin, l. c., str. 97, 152, 241, 277.



czci i z procesji, będących powszechniejszemi. Przypomnijmy to sobie, że w wypadku czci źródeł otrzymanie sprzyjającego wiatru było jedną z pośrednich form między ogólniejszemi aktami poszanowania i czci, oraz uznania źródła za miejsce pobytu boga deszczu. W podobny sposób te same ogniwa w genealogji dadzą się wykryć co do kamieni.

I tak, w Szkocji, w szesnastym stuleciu powstała nawałnica po zanurzeniu w wodzie szmatki i trzykrotnym uderzeniu nią o kamień w imię szatana.

Biję szmatą w ten kamień,  
By powstał wiatr w imię szatana;  
Nie spocznie on, aż znowu zechcę.

Wysuszenie szmatki wraz z innym zaklęciem uspokajało burzę<sup>1)</sup>. Na wyspie Uist mieszkańcy wznosili „krzyż wodny“, kamień w kształcie krzyża naprzeciw kościoła Panny Marji dla sprowadzenia deszczu, a gdy go dosyć upadło, kładli napowrót kamień płasko na ziemi.

W tych przykładach kamienie przedstawiają boga deszczu, a obrządek szmatkowy, przytoczony przez Dalryella, można bez wielkiej trudności uznać za przedstawiający obwijanie w przykładzie arrańskim. Naj-

---

<sup>1)</sup> Martin, *Western Islands*, str. 59. Nie mogę oprzeć się uwadze, że opisany przez Roberts'a w *Old English Customs and Charities*, str. 100, dziwaczny zwyczaj mycia figury kamiennej w kościele Glentham, znanej jako „Molly Grima“ (brud Marysi), wodą ze źródła Newell, należy do tej samej grupy zwyczajów, zwłaszcza, że posiada równoważnik w myciu figury drewnianej św. Fumaka wodą ze świętego źródła w Botriphnie blisko Keith. *Proc. Soc. Antiq. Scot.*, XVII, 191.



wymowniejsze jednak z tych wierzeń odkryto na pewnej wyspie u pobrzeży Irlandji; zamierzam opisać je w zupełności, jak zostało podane przez naocznego świadka, chociaż może niezbyt właściwego.

W odległości około 7 mil od Bingham Castle na Atlantyku leży wyspa Inniskea, posiadająca blisko 300 mieszkańców. Mają oni bardzo małe stosunki z lądem. Kamień, zawinięty we flanelę, wynoszą w pewnych okresach czasu dla uczczenia go przez mieszkańców. Gdy zerwie się burza, błagają tego boga o zesłanie rozbitego okrętu na pobrzeża. Kamień znajduje się na południu wyspy w domu człowieka, zwanego Monigan, i nazywa się po irlandsku Neevougi. Z pozoru podobny jest do grubego zwoju flaneli roboty domowej, co wypływa ze zwyczaju ofiarowywania mu odzienia z tego materiału przy szukaniu jego pomocy. Te szaty szyje stara kobieta, jego kapłanka, mająca go w szczególnej pieczy. Władza jego ma być ogromna. Modlą się do niego w chorobie, wzywają, pragnąc, by burza rozbiła jakiś nieszczęśliwy okręt na ich wybrzeżach, to znów żądają objawienia się jego mocy dla uciszenia rozgniewanych fal podczas rybołówstwa lub wycieczki na ląd.

Wszyscy mieszkańcy mówią po irlandsku i są wśród nich ślady tego rzędu wodzów, jaki za dawnych czasów istniał w Irlandji. Obecnym wodzem, czyli królem Inniskea, jest inteligientny wieśniak, Cain. Władzę jego uznają powszechnie, a załatwianie wszelkich sporów poddają jego wyrokom. Wyspiarze ci, chociaż są z imienia katolikami, nic nie wiedzą o nauce tego kościoła, a ich religja zasadza się na zebraniach w potrzebie w domu wodza wraz z odwiedzeniem świę

tego źródła, zwanego w ich języku narodowym Derivla <sup>1)</sup>.

Wszystkie te zwyczaje cofają nas ku pierwotnemu pojęciu sprowadzania deszczu przez magję sympatyczną, co występuje tak wyraźnie w praktykach dzikich. Można by wyliczyć wiele przykładów, dostarczających bardzo ścisłych równoznaczników z tylko co zbadanymi. U plemienia Ta-ta-thi w Nowej Walji południowej twórca deszczu odłamuje kawałek kryształu kwarcu i wypluwa go w powietrze, reszta bywa obwinięta w pióra emu, umaczana w wodzie i zachowana <sup>1)</sup>.

U Lampongów na Sumatrze, znajduje się jeszcze ściślejszy równoznacznik. Lud mniema, że długi kamień, stojący na drugim płaskim, posiada nadzwyczajną moc i skuteczność. Opowiadają, że razu jednego wrzucono go w wodę, a on podniósł się sam do pierwotnej pozycji, wzburzywszy jednocześnie żywioły straszną nawałnicą. Zbliżenie się do niego bez uszanowania ma być źródłem nieszczęścia dla zuchwalca <sup>3)</sup>. Nadto na Samoa istnieje uderzająco blizki

---

<sup>1)</sup> Lord Roden, *Progress of the Reformation in Ireland*, 1851, str. 51—54.

<sup>2)</sup> Labat, *Relation hist. de l'Ethiopie occidentale*, II, 180; Frazer, *Golden Bough* II, 14. Na ołtarzu kościoła na wyspie Icolmkill znajdował się kamień, z którego „lud odkruszał kawałki w celu użycia ich, jako lekarstwa dla ludzi i zwierząt w wielu chorobach, a zwłaszcza w biegunce“. Poccoke *Tour trough Scotland*, 1760, (*Scottish Hist. Soc.*), str. 82.

<sup>3)</sup> Marsden, *Sumatra*, str. 301.



równoznacznik z kultem na w. Inniskea. W porze zbyt wilgotnej, kamień, wyobrażający boga, twórcę deszczu, kładą przy ogniu i grzeją, dopóki nie ustali się pogoda; natomiast podczas suszy, kapłan i jego współwyznawcy, przybrani w cienkie maty, idą procesją do strumienia, zanurzają kamień i proszą o deszcz <sup>1)</sup>.

Te przykłady etnologicznego rodowodu folkloru ograniczają się przedmiotami, znamionującymi wyraźnie dwie przeciwległe fazy pierwotnej myśli, które uznano jako kulturę dziką lub jako aryjską na zasadzie tego, co uczeni zgodzili się w pewnej mierze mianować aryjskim. Na nieszczęście zakres objęty tą zgodą nie jest bardzo rozległy, a zdania nie są ustalone. Dotąd jest przyjętym, że istnieje pewien poziom, poniżej którego niepodobna wykazać, żeby istniała kultura aryjska, a tego właśnie poziomu dosięgają przykłady przez nas badane. Niewątpliwie, kultura aryjska pochodziła od pra-starych faz kultury dzikiej, lecz w tym okresie lud aryjski nie rozpoczął jeszcze wędrówek po powierzchni ziemi.

Możnaby rozszerzyć badanie nasze na przedmioty, w których próba odnalezienia aryjskości daje mniej pewne rezultaty, a tym sposobem umożliwić folklorowi oparcie się na niektórych nierozstrzygniętych zagadnieniach historii Arjów. Schrader opisuje np., że ofiary ludzkie zajmowały wydatne miejsce wśród ofiar, składanych niebu przez Arjów <sup>2)</sup>;

---

<sup>1)</sup> Turner, *Samoa*, str. 45.

<sup>2)</sup> *Prehistoric Antiquities of Arian Peoples*, str. 420.



ciągłość życia po śmierci, które w niższej kulturze było prostym powtórzeniem zdarzeń doczesnych w nieznaney siedzibie, występuje, według Tylora, w nauce aryjskiej o nagrodzie moralnej<sup>1)</sup>, czego wszakże Schrader nie uznaje, jeżeli uwzględnimy jego opowieść o pesymistycznych wyobrażeniach aryjskich. Profesor Rhys często zaznacza wypadki, w których pogaństwo celtyckie zdaje się zbaczać od kultury aryjskiej ku dzikiej kulturze ludów niearyjskich; szczególne zwyczaje, jak np. podany przez Giraldusa, a zachowany w Irlandji, barbarzyński obrządek obiadu króla, — te zwyczaje i inne, Elton uważa za należące do nie-Arjów<sup>2)</sup> podczas gdy panna Buckland słusznie, zdaniem moim, przeczy, żeby użycie różdżki czarodziej-skiej właściwe było Arjom<sup>3)</sup>. Jestem przekonany, że gdybyśmy musieli ostatecznie pójść śladami Gruppe'go, wiele z tego, co dziś poczytujemy za zwyczaj lub wierzenie aryjskie, zostałoby porzuconym, a na mocy moich własnych poszukiwań, przygotowany jestem na takie pozbycie się ładunku. Wskazówki osiągnięte z najnowszych dociekań, przekonywają nas, że pole badania, zakreślone na tych stronicach, będzie się raczej rozszerzało, niż zacieśniało.

---

1) *Primitive Culture*, II. 86, 88. W kazaniu Dra Pemble z szesnastego wieku (Oxford, 1659), znajduje się wzmianka o człowieku, który, umierając, powiedział o swej duszy, że była ona wielką kością w jego ciele, o tym zaś co się stanie z duszą po jego śmierci, jeżeli dobrze czynił w życiu—że przebywać będzie ona na milej, zielonej łące.

2) *Origins of English History*, st. 176 i nast.

3) *Journ. Anthropol. Inst.*

## ROZDZIAŁ VI.

### Ciągłość ras.

---

Na poprzednich stronicach doszliśmy do wniosków, że przeżytki wierzeń i zwyczajów niearyjskich istnieją w folklorze i że warunki, w jakich te przeżytki odnajdujemy, świadczą, iż pochodzą one z czasów dawniejszych, niż przyjście Celtów do swego kraju, w istocie z czasów przedhistorycznych. Wnioski takie niewątpliwie wydawać się muszą nieco trudne do przyjęcia tym, których studja nie zmuszały do zastanawiania się nad „zdumiewającą statecznością tradycji“, i tym, którzy nie wydalali się nigdy poza utarte ścieżki metod historii chronologicznej. Kwestjonować je wszakże mogą również badacze kultury porównawczej na tej zasadzie, że wier i zwyczajów, znalezionych w krajach aryjskich, niepodobna uważać za pochodzące od ludu niearyjskiego, chybaby udowodniono, że przeniesione zostały za pośrednictwem tego samego ludu, do którego należały początkowo.



Jeżeli w celach obecnego badania roztrząsanie zarzutów, opartych na całkiem przeciwnej metodzie poszukiwań, nie wydaje się koniecznym, to przystać trzeba, że zarzut, oparty na tej samej metodzie, nie może być pominiętym lub lekceważonym, zwłaszcza że dwie świeżo wydane prace J. B. Jevonsa i D-ra Winternitza rozbierają pewne przeżytki aryjskie w folklorze na podstawie filologii porównawczej. Prace te podjęto z zamiarem wyznaczenia wspólnych pierwiastków wśród ludów aryjskich i stwierdzenia ich obecności wśród niearyjskich zgodnie z teorią, iż te ostatnie musiały je zapożyczać od pierwszych. Przekonamy się, że metoda, którą przyjąłem, sprzeciwia się nieodzowności przypuszczenia, ażeby zwyczaj lub wierzenie, wspólne nawet wszystkim krajom z mową aryjską, miały być aryjskimi. Można przyjąć, że istniał jakiś wspólny zwyczaj niearyjski, zapożyczony lub uznany przez Arjów. Weźmy np. cześć kamieni. Znajdujemy ją we wszystkich okolicach, mówiących językiem aryjskim; jedynie w Indjach stanowi ona wyłączny rys plemion niearyjskich, dotąd istniejących, a ten dowód etnograficzny w połączeniu z wnioskami kultury porównawczej nasuwa domniemanie, że cześć kamieni jest przeciwną ogólnym podstawom kultury aryjskiej. Z tego samego stanowiska byłbym skłonny oświadczyć się przeciw przyjęciu przez Schradera ofiar ludzkich za aryjskie. Stąd wynika, że kwestja ciągłości ras, po ich nominalnym wygaśnięciu ma pewne znaczenie dla mej teorii. Jeżeli pokrewieństwo danego szeregu zwyczajów i wierzeń można słusznie ustalić, jako niearyjskie, w jaki sposób wyprowadzimy pochodzenie, nie odwołując się do



ludu niearyjskiego, który wraz z krwią przeniósłby zwyczaje i wierzenia swej rasy? Oczywiście, że te zwyczaje i wierzenia niearyjskie, poruczone jedynie pieczy nowonawróconych Arjów, zmieniłyby się do niepoznania; powstrzymanie ich rozwoju przez rozlanie się kultury aryjskiej byłoby identyczne z ich wygaśnięciem.

Zwrócę przeto uwagę na świeże dociekania, które dowodzą byłego, nie zaś obecnego istnienia potomków przedhistorycznej ludności niearyjskiej w Brytanji. Rzecz naturalna, zaczniemy od najtrudniejszego ze wszystkich przedmiotów, od danych filologicznych. Ktokolwiek śledził badania prof. Rhysa mowy celtyckiej, musi przyznać, że wykazał on silny napór wpływów niearyjskich, odrębnej i określonej natury, na języki celtyckie Brytanji, i wydaje się obecnie pewnym, że Piktowie ze Szkocji i Szkoci z Irlandji byli ludami niearyjskimi. „Gdy Bryt, powiada on, mógł nazywać krajowca niearyjskiego Irlandji, który bywał niepożądanym gościem w tych stronach, Szkotem, ten Szkot nauczył się niebawem mowy celtyckiej i usilnie się starał uchodzić istotnie za Celta, za Gaela; w ten sposób sędzę, *Scotus* stał się wyrazem używanym dla określenia Gaela“<sup>1)</sup>.

Wprowadza to ważny szczepek pokrewny ludów niearyjskich prawie w zaraniu historii, a że nie był nigdy wytępionym jako rasa, dowodzą poszukiwania d-ra Beddoe i innych, które wykazują, że dotąd można

---

<sup>1)</sup> *Rhind Lectures*, str. 53.

wysledzić rysy ciemno-brunatnych Silurów niearyjskich Walji starożytnej u ludności Glamorgana, Brecknocku, Monmouthu, Radnoru i Herefordu; w niektórych okolicach Pembroke, Lancashire, Yorkshire, Kornwalji, Devonu, Gloucestershire, Wiltsu i Somersetu występują też same cechy rasowe <sup>1)</sup>.

Tak więc, gdy filologja cofa nas do Arjów przedhistorycznych, fizjologia prowadzi do ich nowożytnych potomków. Może należałoby tedy posunąć badania nieco dalej i upewnić się, czy położenie tych nowożytnych potomków nie mogłoby nam dopomóc w pochwyceniu faktu, że rasy niearyjskie, tak w Brytanji, jak w Indjach, są żyjącym czynnikiem, z którym należy się liczyć przy roztrząsaniu zagadnienia pochodzeń?

Często krytykowano nierozsądne i bezcelowe burzenie starożytnych pomników, lecz na zachowanie ich zwracano zaledwie małą uwagę. Kto był ochraniającym i komu uczeni dziewiętnastego wieku głównie zawdzięczają dochowanie przedhistorycznych grobowców i kopców grzebalnych, otoków kamiennych i nasypów ziemnych, Stonehenge'u i Maeshowu? Czym się to dzieje, że Kamień Londyński dotąd posiada znaczenie dla londyńczyków, a Kamień Koronacyjny dla narodu? Odpowiemy, że wśród burzliwych i barbarzyńskich czasów przeszłości, gdy niszczone i znieważano opactwa, kościoły, zamki i dwory, te zabytki przedhistoryczne pozostały świętymi w oczach wie-

---

<sup>1)</sup> Patrz Beddoe'a *Races of Britain* i Eltona wyborne streszczenie wszystkich danych w jego *Origins of English History*, roz. IV.



śniactwa, strzeżone przez nieznanne, lecz czezone istoty ze świata duchów i uświęcone tradycjami wieków. Legiendy o usunięciu kamieni i ich cudownym przywróceniu, mniemania, poczytujące nasypy i kopce grobowe za przybytki czarów i duchów, objawy niechęci ludu do zamącania spokoju tych nieznanych pamiątek przeszłości są nazbyt dobrze wiadome, aby wymagały tutaj wyjaśnień. Muszę jednak zaznaczyć, że przedmioty całej tej czci są zabytkami głównie ludności niearyjskiej, i nadmienić, że trwanie tych szczątków pomnikowych na mocy wierzeń tradycyjnych dowodzi nieomylnie żywego i ciągłego wpływu ludu, który zbudował owe pomniki. Jest to przedmiot niezmiernie zajmujący, a opracowany należycie, wykazuje dokładnie, jak materialne i niematerialne zabytki wieków ubiegłych są uzupełniającymi pośrednikami w ustaleniu wpływu starych ras ludzkich.

Rozważyć wszakże musimy mniej przyjemne obrazy, niż wyżej przytoczone. Rasy niearyjskie wprowadziły przeżytki dzikiej kultury do naszego folkloru, a nie dokonały tego bez pozostawienia innych oznak swej dzikości: Elton zwrócił uwagę na fakty, popierające opowieść Giraldusa z Cambridge, uznane za prawdziwe w pewnych okolicach Irlandji, a tworzące niejako małe pólka dzikości pośród najpłodniejszych niw cywilizacji. Giraldus twierdzi, że słyszał majtków opowiadających, jak ich zapędziła burza do wysp północnych, a szukając schronienia, ujrzeli małe czółno płynące ku nim. Było wąskie i podługowate, uplecione z witek łoziny, a pokryte i obszyte niewyprawionymi skórami zwierzęcemi. Znajdowało się w nim dwóch ludzi nagich, opasanych tylko



koła bioder szerokimi pasami ze skóry jakiegoś zwierzęcia. Mieli żółte włosy, jak Irlandczycy, spadające poniżej łopatek i zakrywające większą część ich ciał. Majtkowie przekonali się, że ludzie ci przybyli z jakiejś części Connaughtu i mówią po irlandsku. Dziwili się okrętom, które widzieli, objaśniając, iż w ich kraju nie znają wcale tych rzeczy <sup>1)</sup>

Podróżujący wśród takiego ludu spotyka zupełnie to samo, co podróżnik wśród tubylców krain niecywilizowanych. Ostatni bardzo często widuje w wioskach lub chatach „młode dziewczęta całkiem nagie, mielące pewnymi kamieniami zboże, ażeby z niego zrobić placki“. Zarówno brak odzienia, jak używanie dwóch kamieni do gniecenia ziarna, świadczą o dzikim stanie kultury. A jednak powyższy fakt opowiadał o dziewczętach z Corku w r. 1603 podróżnik Fynes Moryson, który na poparcie swego opisu, dodawał: „widziałem (je) temi oczami” <sup>2)</sup>. Pewien ksiądz włoski, podróżując po Armagh, miał napisać dwuwiersz łaciński o nagości kobiet <sup>3)</sup>. Ten sam autor przytacza jeszcze nawet bardziej zdumiewające zdarzenie o szlachcicu czeskim, ugaszczanym przez wodza O’Kane’a. „We drzwiach spotkało go szesnaście kobiet, zupełnie nagich, tylko okrytych luźnymi płaszczami; z nich ośm lub dziesięć było bardzo ładnych, a dwie wydawały się bardzo zalotne. Olśnio-

---

<sup>1)</sup> *Topography of Ireland*, ks. III., roz. XXVI.

<sup>2)</sup> Moryson, *Hist. of Ireland* II, 372; porównaj B. Rich’a, *Description of Ireland*, 1610, str. 40.

<sup>3)</sup> Moryson, *l. c.*, II., 377.

niego tym dziwnym widokiem wprowadziły do domu i tam zasiadły przy ognisku ze skrzyżowanymi nogami, jak krawcy, i tak nisko, że obrażały skromność, żądając, żeby usiadł wraz z nimi. Niebawem O'Kane, władca kraju, wszedł całkiem nagi, mając na sobie luźny płaszcz i trzewiki, które zdjął zaraz po przyjsciu, i najswobodniej zaczął po łacinie rozmawiać z baronem, domagając się, aby ten zdjął ubranie, które, według niego, musiało być dlań ciężarem" <sup>1)</sup>).

Spencer opisuje prawie jednocześnie z Morysonem przestronne płaszcze, które służą „im za domy, łóżka i odzienie" <sup>2)</sup>). Musiały one być niewątpliwie podobne do płaszczów Todzianek z pasma Nilgirijskiego w Indjach. Ludność ta ma nosić prostą szatę, zarzuconą na ramiona, a z przodu przytrzymywaną rękami, która często bywa otwierana dla swobodnego wyciągnięcia obu rąk i poprawienia jej na plecach <sup>3)</sup>).

William Lithgow, będąc w Irlandji w 1619 r., opisuje, że „widział kobiety, które pracowały lub zajmowały się czymś w domu, nosząc dzieci na karku, a założywszy piersi na ramiona, dawały im ssać z tyłu pleców, nie biorąc ich na ręce. Te piersi (były) blisko łokieć długie" <sup>4)</sup>). Podobny widok poświadczają często nowożytni badacze ras dzikich. Kobiety bejarskie z Nowej Brytanji noszą swe dzieci „na

---

<sup>1)</sup> Moryson, *Travels*, str. 181.

<sup>2)</sup> *View of the State of Ireland*, str. 47.

<sup>3)</sup> King, *Aboriginal Tribes of Nilgiri Hills*, str. 9.

<sup>4)</sup> Lithgow, *Travels*, str. 10.

grzbiecie w worku siatkowym, przywiązany do pasa przepaską, piersi ich są tak niezmiernie przedłużone, że mogą je przewiesić przez ramiona, ułatwiając dziecku pochwycenie brodawki bez zmiany położenia<sup>7</sup>. Tasmanki nosiły swe dzieci obwinięte w skórę kangura i zawieszane na plecach, a chcąc je nakarmić, „potrzebują tylko zarzucić na ramiona piersi, które są nadzwyczaj długie“<sup>4</sup>). Niewątpliwie, pewne znaczenie w odniesieniu do faktów, o których mówiliśmy, ma to, że Broughton, w okręgu Maelor Saesneg (hr. Flint gmina Threapwood) od niepamiętnych czasów była miejscem schronienia dla płochych kobiet, które obiebrały tu sobie chwilowe mieszkanie potajemnie, żeby się uwolnić od następstw zakazanej miłości. „Wiele domów, powiada Pennant, jest rozrzuconych po gminie na ich przyjęcie. Miejscowość ta, aż do ostatnich czasów, na swe nieszczęście, wyłączona była z parafji. Mieszkańcy przeto uważali, że stoją poza obrębem prawa, opierali się wszelkiej władzy, a nawet powstawali przeciw ustawom podatkowym, aż ich zmuszono do poddania się, nie bez rozlewu krwi jednak przy tej sposobności. Nazwa Threapwood pochodzi od anglo-saksońskiego Threapian; słowo to threap, będące dotąd w użyciu, znaczy wytrwać w rzeczy lub dowodzeniu słusznym lub błędnym. Threapwood znajduje się między parafjami Malpas, Hanmer i Worthenbury, lecz nie należało do żadnej z nich, dopóki niedawne przepisy milicyjne (Militia Acts) nie przysądziły go ostatniej, ale jedynie pod

---

<sup>2</sup>) Featherman, *Races of Mankind*, II. 51, 105.



względem milicyjnym; ustawa zaś o zaburzeniach (Mutiny Acts) włączyła go do parafji Malpas. Dotąd pozostaje wątpliwym wykonywanie różnych praw w obrębie tego obwodu<sup>1)</sup>. Wypadki historii miejscowej, jakkolwiek urozmaicone i wpływowe, nie wystarczają do wyjaśnienia podobnego stanu rzeczy. Wytrwałość starego obyczaju, wypędzonego z miast, i zewsząd, gdzie przeniknął kościół i państwo, tłumaczy nam atmosferę obyczajową Threapwoodską i jej szczególną nieruchomość, oraz podaje przykład sił działających w przewlekłej walce dzikości z cywilizacją. Gdy Pennant opisywał Threapwood, walka była już bliska końca. Niesforny motłoch, jaki on widział, nie obdarzyłby nas zapewne szerokim i miłym obrazem starodawnego życia. Ale przynajmniej posiadamy przykład, który nie jest wcale świadectwem moralności i cywilizacji. Czy dowody takie dadzą się pomnożyć, oto jedyne pytanie?

Niepodobna rozszerzyć ich o wiele poza obecny wypadek. Jest to przedmiot, wymagający uwagi ze strony tych, którzy badają zabytki przeszłości. My w naszym wieku tak przywykliśmy do zwrotów i wyników cywilizacji, że jest dla nas nadzwyczaj trudnym zrozumienie prostszych warunków, chociażby z przed stu laty. Poświęcę więc parę stronic temu przedmiotowi, wybierając takie fakty, które posłużą, jako przykłady tego, co wykaże dalsze badanie. W Irlandji, po zwycięstwie za Henryka II, zapędzono krajowców w lasy i góry i, jak mówi Boate w r.

---

<sup>1)</sup> Pennant, *Tours in Wales*, I, 290.

1652, „zwano ich dzikimi Irlandczykami, ponieważ z całego dzikiego zachowania się można ich przyrównać do najbardziej barbarzyńskich narodów na ziemi”<sup>1)</sup>. Jakkolwiek dzicy, odzyskali oni wszakże stopniowo znaczną część swego terytorjum, a pozostali na nim Anglicy „łączyli się z Irlandczykami i przybierali dzikie formy i mowę”. Spencer opowiada nam, że „jest wiele rozległych miejscowości w Irlandji, gdzie prawa angielskie nigdy się nie ustaliły... gdyż osiedlając się, jak to czynią całe ludy i pokolenia irlandzkie razem, bez żadnego pośród nich Anglika, mogą robić, co chcą”. „Żyją oni większą część roku w swych szałasach, pasą po górach trzody i pustoszą dzikie okolice, przenosząc się do nowych krain po wypasieniu poprzednich“, a dalej mówi, że „wskutek tego życia szałasowego wzrasta wiele zdrożności; bo naprzód niejeden wyrzutek lub włóczęga znajdują pomoc i wsparcie jedynie w owych szałasach; nadto ludność, przebywająca w tych schroniskach, wzrasta w barbarzyństwie i żyje rozwięzlej, aniżeli mogłaby żyć w miastach”<sup>2)</sup>.

Jest to obraz niecywilizacji w Irlandji. Nie przedstawia on widoku biednej, poniżonej ludności, która wpadła w złe nawyknięcia z poprzedniego stanu zgody z ogólnym prawem. Jest to obraz ludu, który jeszcze nigdy nie dźwignął się z poziomu niecywilizacji. Lepiej może to objaśni następny opis pewnego

---

<sup>1)</sup> *Ireland's Natural History*, dział V.

<sup>2)</sup> Pogląd na stan Irlandji, *Tracts and Treatises*, I, 421.



określonego przykładu przebywania w boolies (szalaszach), istniejącego dotąd.

Wiele jest wsi w Achill, zwłaszcza Keeme i Ke-ele, gdzie wszystkie chaty mieszkańców są okrągłe lub owalne, zbudowane po największej części z okrągłych, wodą wymytych kamieni, zebranych z wybrzeży i ułożonych bez wapna lub innego spoidła. Podczas wiosny cała ludność wiosek w Achill zamyka swe domy zimowe, przywiązuje niemowlęta na plecach, zabiera nieco ziarna, kartofli, parę garnków i narzędzia kuchenne, pędzi przed sobą bydło i wędruje w góry, gdzie znajduje świeże pastwisko dla trzód. Tam budują proste chaty, czyli domy letnie, z darni i łoziny, zwane boolies, a potem uprawiają i obsiewają ziarnem nieliczne żyzne kawałki na sąsiednich dolinach. Tak pozostają na miejscu około dwóch miesięcy wiosny i wczesnego lata aż do wysiewu ziarna. Po wyczerpaniu zapasu żywności i spożyciu paszy przez bydło, wracają na pobraża dla rybołówstwa. Nie troszczą się bynajmniej o zasiewy, do których powracają na jesień w podobny sposób, jak podczas wędrówki wiosennej <sup>1)</sup>.

Zapewne nie można powiedzieć, żeby pas pograniczny między Szkocją a Anglią ucywilizował się późno dopiero w historii. Redesdale, twierdzi Robertson, było niedawno bardzo odosobnioną doliną, otoczoną bagnami i oparzeliskami, porośłą w znacznej mierze karłowatym lasem. Dopóki wszechzdobywczy Rzym nie zatknął tam swego sztandaru, Redesdale

---

<sup>1)</sup> Wilde, *Beauties of the Boyne*, str. 89.



musiało być szczególnie niedostępne dla świata zewnętrznego. Po skończeniu się panowania rzymskiego, okrąg ten pozostał, zdaje się, niezakłóconym ani przez Saksonów ze wschodu, ani przez Normandów z zachodu. W owych twierdzach leśnych mieszkańcy przechowywali swą własność, nawet od wielu pokoleń nie trudnili się niczym więcej, krom plondrowania i grabieży swych spokojnych sąsiadów. Ponieważ Redesdale było królewszczyzną, w której od wieków panował lord najwyższego manoru, przekonano się tedy, że rozkazy królewskie tam nie dochodziły. Do czasów Bernarda Gilpina, „Cheeves“ t. j. Redesdalczyki byli prawdopodobnie zaledwie chrześcijanami z nazwiska. Biskup Fox w r. 1498 opisuje ich duchowieństwo i nauczycieli, jako zupełnych nieuków; ksiądz, wyświęcony od dziesięciu lat, nie umiał odczytać rytuału. Pośród tej społeczności ograniczonej, rozpustnej, przywykłej do zbrodni, usuniętej od swobodnego mieszania się z sąsiadami przez prawa, specjalnie przeciwko niej wymierzone, posiadającej jedynie słabą łączność ze światem poza doliną okrążoną moczarami i żeniącej się między sobą—pośród takiej społeczności można się spodziewać, że stare zwyczaje i zabobony przetrwają dłużej, niż gdzieindziej <sup>1)</sup>).

---

<sup>1)</sup> *Berwickshire Naturalists, Field Club*, IX. 512.  
„Podanie nie poparte przez żadną powagę historyczną, mówi, że więzienie czworoboczne, czyli zamek Crawley, był zbudowany przez sławnego „Jeźdźca“, zwanego Crawley; stąd miejsce to nosi jego imię. W późniejszym czasie zamek był siedzibą rodziny Harrowgate, o której dotąd krąży wiele anegdot, a między innymi następująca. Pan Harrowgate posiadał szczególnie pięknego białego konia, na

Przytoczę obecnie opis dzikiej ludności, zamieszkującej niegdyś Walję, poczerpnięty z wiadomości, zebranych na miejscu dla pewnego autora pisującego do „Gentleman's Magazine“.

„Dowiaduję się z listu, jaki otrzymałem, że istnieje pewna ryza, atletyczna rasa około Cayo i Pencaregui, w hr. Carmarthen, zwana Cochion (t. j. czerwieniami). Główną osobą w rodowodach jest Meirig Goch lub Meirig Czerwony, od którego wiele rodzin wywodzi swe pochodzenie. Cochioni z Pencaregu odznaczali się za dawniejszych czasów osobistą siłą i kłótlivością na jarmarkach okolicznych, gdzie niekiedy bywali nie tylko postrachem dla innych, lecz dla siebie nawzajem, gdy nie było kogo innego, z kim mogliby wejść w zapasy“. Z listu znów drugiej osoby mieszkającej w innej stronie kraju i piszącej całkiem niezależnie od poprzedniej, dowiaduję się, że

---

którym wyprzedzał sąsiadów w wyprawach na północ Cheviotu, a ówczesny właściciel majątności Crawley tak bardzo upodobał sobie tego ślicznego rumaka, że przekonawszy się, iż nie skłoni Harrowgate'a do sprzedania go za pieniądze, ofiarował mu całe te piękne dobra wzamian za konia, lecz p. H., jako prawdziwy syn pogranicza, dał mu śmiałą odpowiedź: „Mogę znaleźć ziemię, jeżeli jej będę potrzebował, lecz niema takiego bydłęcia (konia) ani z tej, ani z tamtej strony Cheviotu. Więc się z nim nie rozstanę, chociażby Crawley był nkuty ze złota“. Okazuje się z tego, jak mała była wartość własności ziemskiej w tym okresie zamieszek i niepokoju, oraz o ile nie zważano na dostatek następnych pokoleń. Doświadczona zbroja, zwinny i rączy koń stanowiły wówczas dla mieszkańca pogranicza jedyną własność wartościową i te tylko, zdaje się, rzeczy cenili stary szlachcic“—*Denham Tracts*, 17.



„odnośna rasa ludzi żyła przed 70—80 laty w parafjach Cemaes i Mallwyd, pierwsza w tym hrabstwie a ostatnia w hr. Merioneth. Zwano ich „Y Gwylled Cochion“. Gwylled według Ryszarda of Coychurch (w jego „Thesaurus“) znaczy duchy, upiory, djabliki“, a Gwyll czarownika. „Czerwoni czarodzieje“ stanowiłoby, sądzę, najwłaściwszy przekład. Byli oni silnemi ludźmi i żyli przeważnie z rabunku. W Cemaes w niektórych chatach kładą do kominów kozy, ażeby zapobiec wejściu rozbójników, dotąd widywanych“. W następnym liście donoszą mi: „Przy dalszym badaniu przekonałem się, że ślady rasy „Gwylled Cochion“ można odnaleźć w r. 1654, kiedy byli potężnym plemieniem, mającym główną siedzibę w pobliżu Dinas (miasto), Mallwyd (Merionethshire). Najliczniejszemi byli w „Coed y Dugoed Mawr“ (dosłownie „las bardzo ciemny, czyli czarny las“). Domów nie budowali i uprawiali zaledwie kilka umiejętności życia cywilizowanego. Władali bardzo umiejętnie strzałami i kamieniami, a nigdy nie chybiali celu. Posiadali przez siebie ustanowionego wodza i uparczywie trzymali się razem, mając tylko ograniczone stosunki z otaczającym ich sąsiedztwem, wyjąwszy podczas grabieży, kiedy uchodzili za bardzo niepożądanych gości. Bez wahania zapędzali mnóstwo owiec i bydła do swych jaskiń“. Korespondent walijski pisze do mnie: „Opodatkowywali w biały dzień bez skrupułu swych sąsiadów i obchodzili się ze wszystkimi i wszystkim, jak im się podobało, aż nakoniec wysłano Johna Wynn ap Meredydd i barona Owena, którzy przybyli ze znacznemi siłami w noc Bożego Narodzenia 1534 r. i zgładzili przez powieszenie



przeszło stu z nich. Istnieje podanie, że przebaczo-  
no niektórym kobietom; pewna matka prosiła bardzo  
usilnie, aby oszczędzono jej syna, a gdy jej odmówio-  
no, odkryła piersi i rzekła, że one wykarmiły synów,  
którzy jeszcze umyją ręce w krwi barona Owena. Po-  
stanowiwszy zemścić się, pilnowali czujnie barona,  
a gdy udawał się na trybunał w Montgomery, zastą-  
pili mu drogę i spełnili rzeczywiście groźbę starej ko-  
biety. Miejsce to nazywa się dotąd Llidiart y Barwn  
(brama barona), a podanie jest całkiem świeże w oko-  
licy. Powiada on, że „Dugoed mawr“ zniknął od-  
dawna i hrabstwo jest o wiele mniej lesiste, niż przed  
laty. Ponieważ jednak domyślam się, że Panu bar-  
dziej zależy na charakterystyce rasy, niż na historii  
jej czynów, przeprowadziłem na tym punkcie badania  
i przekonałem się, że Gwylliedzycy byli roslým, atle-  
tycznym plemieniem, podobnym nieco do Patagończy-  
ków Ameryki. Mówili po walijsku. Udało mi się wy-  
naleźć potomków Gwylliedów z linii macierzystej w mej  
rodzinnej parafji Llangurig. Ci Kaffirowie walijscy,  
wydaleni z Mallwyd, błakali się tu i owdzie; nad nie-  
którymi kobietami ulitowali się fermerzy, przyjęli je  
do swych domów i nauczyli pracować. Jedna z nich  
wyszła za męża za kogoś z sąsiedztwa, a jej potomkowie  
żyją dziś w Bwlchygarreg (Llangurig). Znałem starca  
dobrze. Było w nim niezawodnie coś osobliwego, miał  
około siedemdziesięciu lat, gdy ja byłem chłopcem  
piętnastoletnim; miał on włosy ciemne, cienkie, mocno  
czerwonawą skórę, zęby zaś wystające bardzo i czoło  
cofnięte. Nigdy nie słyszałem, ażeby powątpiewano  
o jego uczciwości, ale umysłowo uważano go o wiele  
niżej miary przeciętnej. Dzieci uchodziły również za

całkiem niezdolne. Mówiono mi, że nie wyszydzano ich pochodzenia od „czerwonej krwi“ i dopiero niedawno dowiedziałem się, że byli w jakimś stopniu spokrewnieni z Gwylliedami<sup>1)</sup>).

Gdy zwrócimy się do Anglii, nie jesteśmy bliżsi cywilizacji, o ile rozważamy dowody, jakie utrzymały się tak licznie w jej głębi. Artur Mitchell słusznie zauważył, że jeżeli nie znaleziono w Anglii faktów podobnych do pojawiających się w Irlandji i Szkocji, to prawdopodobnie dla tego, że ich nie szukano<sup>2)</sup>).

Historja przechowała fakt, że w bitwie pod Hastings, zastępy Harolda używały maczug kamiennych, które miotano na nieprzyjaciela. Takie wszakże świadectwa przeoczą historycy, którzy opowiadają o wielkiej bitwie i przeciwnych siłach temi samemi wyrazami, co o bitwie pod Waterloo. Broń kamien-  
na, która przetrwała w użyciu do celów wojennych, wskazuje, że pojęcia wieku kamiennego mogły przetrwać w zastosowaniu do codziennych celów życia społecznego. Jedno od drugiego trudno oddzielić i z pewnością przypisanie kultury wieku kamiennego wieśniakom brytańskim czasów anglo-saskich wydaje mi się o wiele łatwiejszym do pojęcia, niż napół poetyckie opisy, które, gdy mają obowiązywać cały naród, muszą być błędne, nawet jeżeli są prawdziwe co do klas rządzących.

---

<sup>1)</sup> *Gentleman's Magazine*, 1852, część II, str. 589.  
O ludności walijskiej artykuł w *Transactions of Cymmro-  
dorian Society*, I. 79.

<sup>2)</sup> *The Past in the Present*, str. 279.



Może to nieroztropnie opierać się na dokumentach politycznego znaczenia, lecz obraz, skreślony przez Dudleya Carletona wr. 1606, jest bardzo wymowny. Odnosi się on do rozprawy w parlamencie nad tytułem, przybranym przez Jakóba I, i opowiada, że „Sir W. Morrice popierał gorąco wniosek zatwierdzenia tytułu króla W. Brytanji uchwałą parlamentu, ale odpowiedział mu niejaki James, który zakończył długą przemowę oświadczeniem, że Bretonowie byli przedewszystkim ludem bałwochwalczym i czcicielami złego ducha. W początkach chrześcijaństwa, wyparci w góry, żyli oni tam długo jako złodzieje i rabusie, i są dotąd najnikczemniejszym zdrazieckim ludem świata“<sup>1)</sup>).

Pani Bray wspomina o dzikich z Devonshire w swych listach do Southeya. Obraz rodziny Dartmoor i chaty w jej drugim liście zgadza się ściśle z opisem mieszkańców wioski, zwanej Gubbins, których Fuller określił w swych *English Worthies*, jako „bezprawny scytyjski rodzaj ludności“. Za czasów pani Bray, nazwa Gubbins była jeszcze znaną w sąsiedztwie Heathfield, chociaż stosowano ją do ludzi, a nie do miejsca. Dotąd słyną oni, iż byli barbarzyńską i prawie dziką rasą, a nie tylko tę, lecz inną nazwę — „zjadaczy podpłomyków“ — nadawano im w znaczeniu obelżywym. Zamiast kołaczy, które zwykle jedzą podczas biesiad wiejskich w Zachodniej Anglii, mieszkańcy okręgu Brent Tor nie umieli przy-

---

1) *Domestic Papers, James I, 1606.*



rządzić nic lepszego jak podpłomyki, gorszy gatunek ciasta, i dla tego tak ich przezywano <sup>1)</sup>).

Mało co odmienny obraz podał jeden z reformatorów rolnictwa w początkach bieżącego stulecia. Mówiąc o błotach w Cambridgeshire, powiada on, że „robotnicy są o wiele mniej pilni i zacni, niż w licznych hrabstwach. Śród błot łatwo to się objaśnia; nigdy oni nie widzą wnętrza kościoła, a każdy w niedzielę poprzestaje na towarzystwie w szynku. Na moje zapytanie o drogę nad wieczorem do tych błot, człowiek, który udzielał mi wiadomości, zwrócił moją uwagę, czy się nie obawiam udawać do kopiących tam rowy. Dowiedziałem się, że ci kopacze rowów byli mało co lepsi, niż dzicy“ <sup>2)</sup>). W dalszym ciągu dowodów możemy przytoczyć bardzo wymowny przykład z Sussexu, jak mały wpływ na mniej uczęszczane części kraju wywarły wielkie wypadki polityczne. Nadto trzeba wykazać, że milczenie *Domesday'u* o okręgach leśnych wynika z faktu, że wysłańcy Wilhelma nie przeniknęli tych puszczy, a przed kilku laty dwaj znakomici geologowie, podróżując tam, zdumieni się, usłyszawszy robotnika z Sussexu, mówiącego o Wilhelmie Zdobywcy, jako „księciu Wilhelmie“ i to naprzeciw Senlac'u.

Nie sądzę, ażebym zbyt wiele uwagi poświęcił tej części przedmiotu, chociaż on już zamyka nasze badania. Kwestja, jak lud postępuje, żyje, je i śpi, wiąże się ściśle z kwestją, jak on myśli i wierzy. Rozumie się, podane przeze mnie przykłady nie

---

<sup>1)</sup> Gooch, *Agric. of Cambridgeshire*, str. 289.

<sup>2)</sup> *Jour. Anthropol. Inst.*, III, 52.

wyczerpują rzeczy, lecz mniemam, że ją dokładnie przedstawiają i pomagają nam zrozumieć, jakim sposobem przeżytki dzikich myśli i wierzeń możnaby tu i owdzie wysledzić i stwierdzić, jako świadectwa rasy, która nigdy nie wzniosła się do poziomu cywilizacji celtyckiej, teutońskiej lub chrześcijańskiej.

Zdaje się, że obrządki ludożercze trwały na tych wyspach aż do czasów historycznych; że nagi lud żył ciągle pod naszym zwierzchnictwem aż do epoki, która oglądała wielkość Szekspira; że polowanie na głowy i inne znamiona dzikiej kultury nie ustały z wystąpieniem wpływów cywilizacyjnych; że obyczaje, pomagające nam sprawdzić, że pewne stare plemiona brytańskie były dzikimi, pomagają nam również wykazać, że dzikość nie wygasła odrazu i wszędzie oraz że, jak przekonywają pomniki historii, musiały pozostać nieliczne okruchy dzikości pod powierzchnią którą nam przedstawiają historycy, opowiadając o czynach Alfreda, Harolda, Wilhelma, Edwarda lub Elżbiety. Rzeczywiście, wydaje się to trudnym do pojęcia, ażeby tacy monarchowie posiadali w swym, władztwie gromady ludzkie, pozostające w stanie dzikości; trudno pojąć, ażeby Spencer i Raleigh istotnie zetknęli się z okazami dzikości irlandzkiej; niepodobna czytać ognistych stronnic Kemble'a, Greena i Freemana bez uczucia, że oni opowiadają nam jedynie o bardziej posuniętych w rozwoju zastępach narodu, niż on był faktycznie. Taki jednak widok otwiera nam folklor. Choć trudno to uznać, jest przecież niewątpliwie pewnym, że zabytki niecywilizacji są również realne, jak zabytki cywilizacji, oraz, że jedno i drugie mieszczą się w tym samym obrębie

gieograficznym. Trudność ta wynika nie z lekceważenia mniej przyjemnych a wywyższania przyjemniejszych z pośród tych dwóch rodzajów zabytku. Spotyka ona nas przy starannym badaniu zjawisk, przy prawidłowym objaśnianiu rozmaitych pierwiastków i ich wzajemnego do siebie stosunku. Przykłady nieokrzesanej ludności, które wydobyły się zpod fatalnego milczenia historii, wykazują przynajmniej, że jeżeli istnieją dowody dzikich zwyczajów i wierzeń w folklorze, istnieją również dowody dzikiego ludu, który umiał, o ile przekonywa miara jego kultury, przechować zwyczaje i wierzenia dalekich przodków.

---

---

Arkusze 4, 5 i 6, z powodu nieobecności wydawcy a zarazem korektora, różnią się w pisowni i zawierają błędy, które sprostowane zostały na końcu książki.



## SPIS RZECZY.

---

	Przedmowa.		
Rozdział	I. Przeżytki i rozwój . . .	str.	5—24
"	II. Pierwiastki etniczne w zwyczajach i obrządkach . . .	str.	24—44
"	III. Wpływ mitów rasy zdobytej	"	44—70
"	IV. Umiejscowienie wierzeń pierwotnych . . . . .	"	70—112
"	V. Genealogja etniczna w folklorze . . . . .	"	112—175
"	VI. Ciągłość ras . . . . .	"	175—194

---

## Sprostowania.

---

			<i>Wydrukowano:</i>	<i>Powinno być:</i>
str. 50	wiersz 14	od góry	na	w
" 59	" 1	"	Camphell	Campbell
" 59	" 2 i 8	od dołu	witeh	witch
" 62	" 12	od góry	Cesar	Cezar
" 64	" 9	"	ludzkimi	ludzkiami
" 64	" 15	od dołu	ofiarze	ofierze
" 66	" 5	"	of	on
" 66	" 11	"	zbadanymi	zbadanemi
" 68	" 7 i 8	od góry	wszelkimi	wszelkiami
			starymi	staremi
			przywiązanymi	przywiązanemi
" 71	" 11 i 12	od dołu	pierwotnymi	pierwotnemi
			miejscowymi	miejscowemi
			plemiennymi	plemiennemi
" 72	" 10	"	oddzielnymi	oddzielnemi
" 72	" 4	"	przebywające	przebywając
" 73	" 10	od góry	wyższymi	wyższemi
" 85	" 3	od dołu	Klasztornymi	Klasztornemi
" 36	" 8	"	tentońskie	teutońskie
" 89	" 7	"	Ta	Tu
" 92	" 13	"	przewodniczkę	przewodniczką
" 95	" 3	od góry	liściowy	liści



# Do nabycia w handlu księgarskim:

(Skład główny w księgarni Gebethnera i Wolffa).

Hertz D-r Karol. NAJNOWSZE BADANIA NAD PRZESTRZENIĄ. Warszawa, 1897. str. 42. Cena 20 kop. (Na wyczerpaniu).

Kramsztyk St. OSTATNI Z NIEWAŻNIKÓW. Eter i jego znaczenie w fizyce dzisiejszej. Warszawa, 1897, str. 79. Cena 35 kop. (Na wyczerpaniu).

Tyndall John. SZEŚĆ WYKŁADÓW O ŚWIETLE, WYGŁOSZONYCH W STANACH ZJEDNOCZONYCH W 1872—3 r. Z piątego wydania przełożył Wiktor Biernacki. Warszawa, 1899, str. 249. Z portretem autora i licznymi rysunkami w tekście. Cena 30 kop. (Wydane z zapomogi d-ra J. Chwiećkowskiego).

Silberstein L. WSTĘP DO DZIEDZINY ZJAWISK ELEKTRO-MAGNETYCZNYCH. Część I. Niezmiennie pole magnetyczne, z 61 rys. Warszawa, 1901. Str. 192. Cena 1 rub.

Nusbaum Józef. DZIEDZICZNOŚĆ W ŚWIETLE BADAŃ DZISIEJSZYCH. Warszawa, 1897, str. 84. Cena 40 kop.

Bordier A. MIKROBY I TRANSFORMIZM. Przełożył z francuskiego D-r L. Wolberg. Warszawa, 1898, str. 48. Cena 20 kop.

Ludwik Krzywicki. KURS SYSTEMATYCZNY ANTROPOLOGJI. I. Rasy fizyczne. Warszawa, 1897, str. 166 z 79 rysunkami, mapami i schematami. Wydane z zapom. d-ra J. Chwiećkowskiego. Cena 50 kop. (Wyczerpana).

Tenże. CEREBRACJA ŻYWIŁOWA. PRZYCZYNEK DO PSYCHOLOGJI SPIRYTYZMU. Warszawa, 1899, str. 83. Cena 35 kop.

Clifford W. K. SZKICE FILOZOFICZNE. Warszawa, 1899, str. 115. Cena 45 kop.

Wells D. A. POSTĘP TECHNICZNY W PRZEMYSŁE WSPÓŁCZESNYM, W STRESZCZENIU M. SCHIPPLA. Przekład z niemieckiego. Warszawa, 1897, str. 40. Cena 15 kop.

Herrmann E. PRZYCZYNEK DO PSYCHOLOGJI LUDÓW. (Sein und Werden in Raum und Zeit), w popularnym wykładzie prof. I. J. Janzuła, przekład J. Winnickiego. Warszawa, 1898, str. 51. Cena 20 kop.

Marchlewski J. B. D-r. FIZJOKRATYZM W DAWNEJ POLSCE. Warszawa, 1898, str. 70. Cena 35 kop. (Odbitka z „Bibliot. Warszawskiej“).

Mataja Wiktor. WIELKIE MAGAZYNY I DROBNY HANDEL. Warszawa, 1900, str. 127. Cena 50 kop.

Schoenlank Bruno D-r. KARTELE I SYNDYKATY. Warszawa, 1897, str. 59. Cena 30 kop.

Ochorowicz Julian. BEZWIEDNE TRADYCJE LUDZKOŚCI. Studium z psychologii historii. Warszawa, 1898, str. 230. Cena kop. 80.

Tylor E. B. O METODZIE BADAŃ ROZWOJU INSTYTUCJI W ZASTOSOWANIU DO PRAW MAŁŻEŃSTWA I POCHODZENIA. Przekład z angielskiego A. Bąkowskiej. Warszawa, 1897, str. 45. Cena 20 kop. (odbitka z „Wisły“).

F. S. SZKICE Z DZIEJÓW FILOZOFJI. Zestawił F. S. Warszawa, 1900, str. 89. Cena 40 kop.

Doroszewicz W. SACHALIN. Przekład Z. Pietkiewicza. Warszawa, 1899. 2 tomy z ilustracjami, str. 235 i 256. Cena tomu 80 kop. (Na wyczerpaniu).

Gomme H. L. FOLKLOR W ETNOLOGJI, w tłum. A. Bąkowskiej. Cena 80 k.



**W PRZYGOTOWANIU:**

**Brückner A.** CYWILIZACJA I JĘZYK. (Szkice z dziejów obyczajowości polskiej).

**Kowalewski M.** ZARYS POCZĄTKÓW I ROZWOJU RODZINY I WŁASNOŚCI (Wykłady w uniwersytecie w Sztokholmie). Przekład z francuskiego Marji. Gomólińskiej.

**Krzywicki Ludwik.** KURS SYSTEMATYCZNY ANTROPOLOGJI. Część I. Rasy fizyczne. 2 wydanie.

Tenże. KURS SYSTEMATYCZNY ANTROPOLOGJI. Cz. II. Rasy psychiczne. Książka ozdobiona wielu mapami.

Tenże. KURS SYSTEMATYCZNY ANTROPOLOGJI. Cz. III. Typy zawodowe.

Tenże. KURPIE. (praca nagrodzona przez Kasę im. d-ra Mianowskiego nagroda im. J. Natansona). Wydanie 2-gie.

**Bücher K.** SZKICE EKONOMICZNE. [1. Powstanie gospodarstwa narodowego i 2. Systemy przemysłowe w swym rozwoju historycznym], w tłum. M. Gomólińskiej.

**Aveling E.** TEORJA DARWINA.

**Krzywicki L.** KWESTJA AGRARNA.

**Loria A.** EKONOMICZNE PODSTAWY NIEWOLNICTWA.

**Grosse E.** POCZĄTKI SZTUKI.

**Toynbee A.** PRZEŁOM PRZEMYSŁOWY W ANGLJI.

---

POD PRASĄ:

# CYWILIZACJA i JĘZYK.

SZKICE Z DZIEJÓW

OBYCZAJOWOŚCI POLSKIEJ

przez

**Prof. A. Brücknera.**

<http://rcin.org.pl>