

# Między diabłem a hostią. Czary i czarownice w wyobrażeniach mieszkańców i mieszkanki Rzeczypospolitej w XVI–XVIII wieku

Michael Ostling

Tłumaczenie z języka angielskiego: Łukasz Hajdrych

Publikowany przekład fragmentów *Between the Devil and the Host: Imagining Witchcraft in Early Modern Poland* (Oxford University Press, 2011) powstał w ramach prac nad wydaniem polskiego przekładu książki, która ukaże się nakładem wydawnictwa Lupa Obscura

## Przedmowa

Pierwszego dnia zajęć poświęconych czarom, które prowadzę na Central Michigan University, rozdaję studentom kartki i proszę o narysowanie na nich jednorożca. Biorąc pod uwagę ich nierówny poziom zdolności artystycznych i zróżnicowaną szczegółowość rysunków, można powiedzieć, że wszyscy uczestnicy kursu rysują to samo: konia z długim, spiralnym rogiem wyrastającym z czoła. Następnie pytam studentów, skąd wiedzą, jak wyglądają jednorożce, skoro – jeżeli wykluczmy indyjskie nosorożce – takie stworzenia nie istnieją. Jeśli wszystko przebiega, jak należy, po krótkiej dyskusji grupa dochodzi do wniosku, że o jednorożcach da się powiedzieć wiele rozmaitych rzeczy. Pomimo faktu, że są one wymyślonymi stworzeniami, można przesledzić ich historię od Księgi Hioba aż po *The Unicorn Song* (Piosenkę o jednorożcach) spopularyzowaną przez zespół muzyki folk The Irish Rovers w latach 60. zeszłego stulecia. Z powodzeniem można badać wizerunki jednorożców w sztuce, poezji i folklorze, a także teoretyzować na temat ich fallicznej symboliki czy ich szczególnej predylekcji do dziewic. O jednorożcach wiemy w gruncie rzeczy bardzo dużo, chociaż nikt żadnego nigdy nie widział.

Gdy proszę studentów o narysowanie czarownicy, ci wiedzą już, o co chodzi. Czarownice, podobnie jak jednorożce, nie istnieją. One również są wyłącznie wymyślonymi istotami, aczkolwiek i w ich przypadku można badać to, jak przedstawiane są w sztuce, literaturze, teologii czy prawie.

Czarownice różnią się jednak od jednorożców w jednym zasadniczym aspekcie: posiadanie wyobrażonych, nadprzyrodzonych mocy można bowiem nadać istniejącym w rzeczywistości kobietom i mężczyznom. W Polsce, podobnie jak w Europie i europejskich koloniach, we wczesnej nowożytności ludzie wyobrażali sobie, z tragicznymi zresztą skutkami, że czarownicami są ich sąsiadki. Książka ta jest opowieścią o tym, jak wyobrażano sobie polskie czarownice – w jaki sposób zwykła chłopka mogła dać się uwikłać w sieć podejrzeń i oskarżeń, które ostatecznie prowadziły do tego, że na torturach przyznawała się do popełnienia najohydniejszych zbrodni. Dzięki szczególnej analizie oskarżeń oraz zeznań sądowych książka ta pokazuje jednocześnie, w jaki sposób czarownice myślały o sobie samych oraz o swojej religijności. Paradoksalnie bowiem ich opowieści o dzieciobójstwie i bezczeszczeniu hostii odkrywają przed nami świat głębokiej katolickiej pobożności, a historie o stosunkach seksualnych z diabłami i duchami nieochrzczonych dzieci przynoszących skarby wprowadzają nas w krąg niezwykle bogatego folkloru, funkcjonującego na marginesie katolickiej ortodoksji. Znalazszy się w pułapce pomiędzy diabłem i hostią, polskie czarownice stanowiły odbicie religijności swego miejsca i swoich czasów, choć same oskarżane były o to, że wyznawaną przez siebie religię zdradziły.

Książka ta składa się z trzech części, z których każda dzieli się na kilka rozdziałów. Część pierwsza – zatytułowana *Historia* – przedstawia społeczne, kulturowe i prawne konteksty funkcjonowania polskich czarownic

na przestrzeni wieków. Prawdopodobnie najbardziej interesująca okaże się ona dla historyków społecznych i historyków prawa; pozostali czytelnicy mogą bez obaw pominąć część pierwszą, przechodząc do rozważań nad zagadnieniami związanymi z religijnością i folklorem, zawartych w częściach drugiej i trzeciej.

Część druga – *Religia* – śledzi wyobrażone praktyki polskich czarownic w kontekście rzeczywistych praktyk ich oskarżycieli i nauk Kościoła katolickiego. Prawdziwe czarownice nigdy nie istniały, wszyscy wiedzieli jednak, jak wyglądały czary. Zaklęcia i rytuały przypisywane czarownicom stanowiły bowiem zmodyfikowane – bądź odwrócone – prawdziwe zaklęcia, modlitwy i antymagiczne obrządków, stosowane na co dzień przez zwykłych mieszkańców Rzeczypospolitej. Pod wpływem tortur kobiety oskarżone o bycie czarownicami opowiadały zatem o praktykach, w których prawdziwość wierzyli wszyscy członkowie ich społeczności. Gdy w zeznaniach czytamy o zbrodniach polegających na kradzieży i bezczeszczeniu hostii, dopatrywać możemy się w nich świata na opak: odwróconej potrydenckiej pobożności, stanowiącej rzadką sposobność ku temu, aby móc się przyjrzeć bliżej życiu przeciętnych wczesnonowożytnych chrześcijanek.

Część trzecia, pod tytułem *Demonologia*, eksploruje świat wyobrażonych relacji pomiędzy czarownicami a diablami. W polskich procesach o czary rodzime duchy domowe i duchy natury przybierały postać chrześcijańskiego diabła. Ale co interesujące, w stopniu niespotykanym nigdzie indziej w Europie proces ten działał w dwie strony: podczas gdy duchy domowe były demonizowane, sam diabeł stawał się udomowiony.

Ostatni rozdział książki to rozważania nad kwestiami wzajemnej przekładalności, porównywalności i przenikalności dwóch światów – kosmopolitycznego i tubylczego. Polska czarownica rodzi się na rozdrożu, jest ona bowiem wynikiem skrzyżowania ogólnoeuropejskiego chrześcijaństwa i lokalnego folkloru, wiejskiej polityki i prawa rzymskiego. Zrodzona pośród tych rywalizujących ze sobą koncepcji, wyobrażona czarownica była jednak także prawdziwą kobietą; samą w sobie konkretną, a jednocześnie wyobrażoną: przez Kościół, władze miejskie, sąsiadów, wrogów, krewnych, wreszcie – przez samą siebie. Osobiście staram się słyszeć jej własny głos, nie mniej autentyczny i osobisty niż inne, tak jak i one stanowiący artefakt kultury, religii oraz języka, poprzez który znajduje on swoje ujęcie w słowach wyznanych podczas tortur lub w tym, co się za nimi kryje. Podobnie jak w przypadku wielu innych rozpraw na temat czarów, także to opracowanie jest ćwiczeniem w twórczym przekładzie ówczesnych wyobrażeń na język współczesny.

## Wstęp

W przeddzień niedzieli Wniebowstąpienia Pańskiego, 24 maja 1511 roku, *vetula combusta [est] in campo extra oppidum Valischewo* – „spalono czarownicę na polu, poza granicami miasta Waliszewo” (lub Chwaliszewo), na przedmieściach Poznania. W ten sposób opisana została najstarsza znana egzekucja za uprawianie czarów

wykonana w Polsce. Nie dysponujemy zapisem samego procesu, a i o zbrodniach popełnionych przez oskarżoną czarownicę wiadomo bardzo mało. Wiemy, że oskarżono ją o to, iż swoimi działaniami zrujnowała kilka browarów – prawdopodobnie poprzez zepsucie zacieru. Informacja ta dotrwała do naszych czasów dzięki oskarżeniu o zniesławienie wniesionemu do sądu kościelnego w Poznaniu: mieszkaniec Chwaliszewa opowiedział kanonikowi poznańskiej katedry o niedawnym spaleniu czarownicy. Kapłan odpowiedział, że należałoby w ten sposób spalić wszystkich chwaliszewskich mieszczan. Przed sądem kanonik wyjaśnił, że tylko żartował, a sprawę zamknięto (Waliszewo 1511)<sup>1</sup>.

W 1761 roku, dwa i pół wieku po spaleniu anonimowej kobiety z Waliszewa, jeden z ostatnich procesów o czary w Rzeczypospolitej przybrał całkowicie inną postać. Na zaproszenie szlachetnie urodzonych braci Szeliskich, właścicieli wsi Gorzuchów, został tam sprowadzony sąd z niewielkiego prywatnego miasta Kiszkowa. Kiszkowski wójt, trzech radnych, pisarz sądowy, dwóch katów i ich pomocnik zjechali do Gorzuchowa na koszt braci Szeliskich, by wysłuchać oskarżenia wysuniętego pod adresem pięciu kobiet mieszkających w wiosce. Nim proces dobiegł końca, dziesięć kobiet oskarżono o ohydne zbrodnie, których lista była bardzo długa; wykraczały one daleko poza standardowe oskarżenia o *maleficium*. Według wyroku sądu oskarżone, „zapomniawszy Bojaźni Boskiej”, wyrzekły się swojego chrztu i „przywiązawszy się do czarta”, obrały go za pomocnika „niecnót swoich” (tzn. miały z nim stosunki seksualne). Spotykały się na „Łysej Górze”, „Najświętsze Sakramenta po kościołach kradły, na proszki paliły po różnych chlewach i różnych miejscach nieuczciwych siekły, krew Przenajświętszą z komunikantów, raz na okup ludzkiego narodu przez Zbawiciela świata wylaną, drugi raz toczyły, różne Inkantacje i czary z proszków kobylich łbów, żmijów, węży i wilczej łapy [...] na wyniszczenie ludzi i bydła czyniły i po różnych miejscach zakopywały i zakładały”. Co jeszcze gorsze: „komunikanty dwa w szkapiej głowie pod wschodami we dworze, drugie dwa pod progiem idąc do stołowej izby zakopały”, aby szkodzić zdrowiu i całemu domostwu swoich panów. Cała dziesiątka została spalona na stosie na granicy wsi (Kiszkowo 1761).

W czasie tych 250 lat, które dzielą proces jednej kobiety w Waliszewie i proces dziesięciu kobiet w Kiszkanie, zmienił się charakter zarówno polskich czarów, jak i procesów w tych sprawach. Rzadko spotykane na początku XVI wieku przestępstwo, do połowy XVII wieku stało się tematem, który zaprzętał głowy wszystkich. Jak pisał autor pamfletu *Czarownica powołana*: „na posiedzeniu i schadzkach zwyczajnych o żadnej materzey wiecey

1 Procesy o czary uwzględnione w mojej bazie danych (większość z nich omawiam w tej książce) cytuję, podając miejsce i rok procesu, np. Waliszewo 1511, Kiszkowo 1761. W *Dodatku* znajdują się odnośniki do publikacji dotyczących danego procesu i, tam gdzie było to możliwe, informacje o miejscu przechowywania materiałów źródłowych.

nieusłyszysz iako o czarownicach” [*Czarownica powołana* 3]<sup>2</sup>. Wyrastające z wróżenia, zielarstwa, tworzenia amuletów i zaklęć miłosnych – a w najgorszym razie: psucia mleka [Koranyi 17; Bylina 41-42, 45; Adamczyk] – czary stały się z czasem znacznie bardziej złowrogie. Miejsce półprofesjonalnych uczonych bab, których znajomość tematyki leczenia pozwalała przypuszczać, że wiedzą one także, w jaki sposób szkodzić ludziom, zajęły zwykle kobiety ze wsi i małych miasteczek, podejrzewane o najpotworniejsze zbrodnie i przyznające się do nich: do złośliwych i niczym nieuzasadnionych czarów przeciwko bydłu, ludziom i dzieciom; do wywoływania burz w celu zniszczenia upraw na polach i sprowadzenia głodu; do uctowania na Łysej Górze, gdzie miały tańczyć do taktu muzyki wygrywanej na motyce, plugu czy lisim ogonie; do paktów z diabłem, kończących się stosunkiem seksualnym; do kradzieży i bezczeszczenia symbolu triumfującego, potrydenckiego Kościoła katolickiego – ciała Chrystusa wcielonego w hostię. Zamiast procesów wytaczanych jednej kobiecie, oskarżonej o konkretne przestępstwo, pojawiły się procesy wytaczane dwóm, trzem, czterem osobom i więcej: zbrodnie, przestępcy i ofiary mnożyli się za sprawą stosowania tortur sądowych. Do końca XVIII wieku dokładnie zdefiniowana i opisana przez dokumenty sądu kościelnego „vetula” została, jak się wydaje, całkowicie zastąpiona przez przerażającą, funkcjonującą w zbiorowej wyobraźni „czarownicę”.

Przemiana tego, jak wyobrażano sobie czarownicę, i idąca za tym transformacja osób oskarżonych o uprawianie czarów nie powinny nam jednak przesłaniać istotniejszych ciągłości. W niektórych przypadkach (np. przed sądami chłopskimi na południu Małopolski) procesy nie zmieniły się na przestrzeni wieków. Zarówno te wczesne, jak i późne procesy skupiają się przede wszystkim na lęku o zdrowie dzieci i bydła oraz temacie ubijania masła czy warzenia piwa (np. Wara 1582; Klimkówka 1702b). Nawet procesy przeprowadzane przed sądami miejskimi, którym poświęcone jest niniejsze studium, niejednokrotnie zmieniły się mniej, niż można byłoby tego oczekiwać: przez cały badany okres w większość spraw angażowano tylko jedną lub dwie kobiety oskarżone o bycie czarownicami, a większość owych procesów rozpoczynała się od wyrażonego wprost oskarżenia o *maleficium*. W XVIII wieku, tak jak i w wieku XVI, czarownicą była przede wszystkim kobieta, która potrafiła wyrządzić krzywdę za pomocą magii, kradła mleko i czerpała „korzyści” z krów należących do sąsiadów. Ten bliski związek czarownicy z kradzieżą i psuciem mleka przetrwał aż do XX wieku, gdy nadal można było spotkać chłopów przeprowadzających krowy nad toporami, smagających je wielkanocnymi palmami lub wieszających pobłogosławione zioła w oborach, aby chronić zwierzęta przed czarami [Słomka 205; Lehr 140]. Praktyka sądowa mogła się zmienić, ale strach, relacje społeczne i ludowa kosmologia, stanowiące podstawę oskarżeń o uprawianie czarów, pozostały na przestrzeni lat niemal niezmiennie. Niniejsza praca skupia

się na samym procesie przemiany myślenia o polskich czarownicach i ich późniejszym postrzeganiu, a także na tym, jak sądy traktowały kobiety, którym przypięto łatkę czarownicy.

W doskonałej rozprawie o początkach badania przez niego polskich wierzeń na temat czarów Ryszard Berwiński skupił się na motywie rozdroża – miejsca, gdzie wieś stykała się ze światem, gdzie można było spotkać wszystko: powieszzonego przestępcę; ukrzyżowanego Chrystusa lub Najświętszą Maryję Pannę kryjących się w przydrożnej kapliczce; leśnego ducha lub diabła zerkającego z zainteresowaniem z pustego drzewa. Wykorzystanie tego motywu pomogło badaczowi podkreślić europejskie pochodzenie polskiej czarownicy.

Nie są to narodowe, rodzimą wyobraźnią ukształcone postacie, ale są kosmopolitki; nie w tym, lub owym kraju urodzone i wychowane, ale splodzone na drodze rozstajnej pomiędzy światem doczesnym a wiecznym z ojca wojującego kościoła i z matki ciemnoty [Berwiński 181].

Ta książka również, tak jak czarownica u Berwińskiego, stoi na rozdrożu: pomiędzy kulturą a religijną historią Polski; pomiędzy antropologią religii a czarami; w końcu: na rozdrożu interdyscyplinarnych badań nad czarami. Ale każde z tych pól samo w sobie także jest rozdrożem, każde z nich zajmuje się relacjami pomiędzy historią międzynarodową i lokalną, pomiędzy centrum i peryferiami, pomiędzy metropolią i obrzeżami, pomiędzy kosmopolityzmem i regionalizmem.

Współczesny trend polskiej historiografii skupia się na reintegracji historii Polski z historią Europy, zarzucając wcześniejsze myślenie o polskiej wyjątkowości. Gdy niektórzy historycy nadal starają się podkreślać polską odrębność, inni pracują nad możliwością porównania historii Polski z historią reszty kontynentu. Świetny przykład tej rozbieżności prezentuje Janusz Tazbir, wieloletni redaktor naczelnicy rocznika „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”: w pisanych przez lata monografiach badacz ten podkreślał polskie dokonania i tolerancję religijną [*Państwo*], w swoich licznych artykułach naukowych uwydatniając wzajemną wymianę polskich i zachodnich idei oraz pokazując nierozzerwalność więzi łączących Polskę z Europą Zachodnią [*Sarmaci*]. Na gruncie historii politycznej i historii ekonomii Antoni Mączak odrzucił tradycyjne myślenie o unikatowości „demokracji szlacheckiej”. Zamiast tego konsekwentnie szukał on punktów stykowych pomiędzy Rzeczpospolitą a takimi krajami jak Szkocja czy Dania, tworząc ogólnoeuropejski model rozumienia systemów władzy nieformalnej [“Jedyna”; *Money*; “Patron”]. Na polu historii religii motywem przewodnim publikacji wydawanych przez pracowników Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej jest ustalenie, do jakiego stopnia Polska, Litwa, Czechy i Węgry ukształtowane zostały przez katolicyzm, protestantyzm i kontrreformację i na ile doświadczenia mieszkańców tych państw w tym zakresie były spójne z doświadczeniami mieszkańców Europy Zachodniej (a nie prawosławnego Wschodu) [Bartmiński;

2 *Czarownica powołana, albo krótka nauka y prestroga z strony czarownic*, we Gdańsku u Jana Daniela Stolla 1714 [1639], f. 3.

Kloczkowski; Łaszkiwicz]. W wielu ostatnich pracach wspomnianych autorów nacisk położony jest nie tyle na identyczność historii Polski z historią Europy Zachodniej, ile na traktowanie historii Polski jako jednego z wielu możliwych wariantów historii Zachodu, którą można by badać i której można by nauczać w jednym rzędzie z historią Hiszpanii, Szkocji czy Szwecji. Innymi słowy, polscy i zagraniczni badacze z krajów ościennych, zajmujący się szerokim spektrum poddyscyplin historycznych, coraz częściej koncentrują się na tym, w jaki sposób polskie sprawy lokalne, idee i ruchy oddziaływały, łączyły się, asymilowały, ale także stały w sprzeczności lub reagowały na szersze trendy w historii Europy.

Ostatnie studia międzykulturowe nad historią czarnictwa odzwierciedlają podobne napięcia pomiędzy historią międzynarodową a lokalną, pomiędzy uogólnieniami a partykularyzmem. Napięcia te widoczne są w stawianych przez owe dyscypliny pytaniach: do jakiego bowiem stopnia termin „czary” stanowi uogólnioną kategorię praktyk i idei, dających się porównać w czasie i przestrzeni? Literatura antropologiczna, odrzucająca niegdyś kategorię „czarów” jako przejaw kolonializmu [Lerner]<sup>3</sup>, w ostatnim czasie na nowo zaczyna interesować się wynikającymi z niej podobieństwami. Ważnym trendem współczesnej antropologii jest wyjście poza ramy „magicznego ekwilibrium” ludowych wierzeń na temat czarów i skupienie się zamiast tego na tym, w jaki sposób wyobrażenie czarownicy funkcjonuje na przecięciu lokalnych i międzynarodowych systemów władzy [Geschiere; Green; Clough et al.]. Tak jak miało to miejsce we wczesnonowożytnej Europie: kosmopolityczny, wystudiowany, książkowy obraz czarów szedł często ramię w ramię z lokalnym, ustnym ich przedstawieniem, w efekcie owocując często wzrostem lęków przed czarami i intensyfikacją prześladowań. Jednak – tak jak i w całej Europie – efekty były często lokalne, a pomiędzy poszczególnymi regionami występowały istotne różnice, pełne nieprzewidywanych następstw. Zgodnie z tezą zawartą w tych pracach, do intensyfikacji prześladowań czarownic nie dochodziło w centrum czy na peryferiach, lecz na „pograniczach”, na terenach pełnych wzajemnych interakcji i konfliktów – terytorialnych, społecznych, ekonomicznych, koncepcyjnych – tam, gdzie kosmopolityczny, nowożytny system władzy wchodził w kontakt z lokalnymi, tradycjonalistycznymi społecznościami [Comaroff and Comaroff; van Velzen and van Wetering; Frankfurter]. Chociaż większości z tych publikacji brakuje silnego elementu komparatystycznego, to można z nich wyprowadzić zwarty model myślenia o czarach jako o zjawisku zarówno lokalnym, jak i globalnym, oraz o problemie oddziaływań między tymi dwoma obszarami.

Na polu badań nad historią europejskiego czarownictwa w ostatnich latach dużo uwagi poświęca się temu, jak „kanoniczne” ustalenia dotyczące czarów i procesów o czary mają się do europejskich peryferiów. Od czasów

publikacji rewelacyjnej pracy *Early Modern European Witchcraft: Centers and Peripheries* [Ankarloo and Henningesen] historycy badający zjawisko europejskich czarów borykają się z problemem centrum i peryferii, metropolii i obrzeży. Podjęte w tej pracy studia nad regionami leżącymi na skraju Europy, takimi jak Islandia, Sycylia, Węgry czy Estonia, zaowocowały zderzeniem z ogromną różnorodnością lokalnych wierzeń i praktyk związanych z czarami. Na przykład większość „czarownic” na dużej części tamtejszych terenów stanowili mężczyźni. Wspomniana publikacja oferuje zunifikowany model centrum i peryferii, pod którym, zamiast typowego opisu europejskiego czarostwa, kryje się charakterystyka rdzenia (który, w przybliżeniu, stanowią takie kraje jak Francja, Szwajcaria i Niemcy) oraz jego wariacji – tym różnorodniejszych, im dalej od politycznego, kulturowego i ekonomicznego centrum. Co więcej, publikacja ta pokazuje także, że występujące na peryferiach wariacje miały tendencję do zanikania w czasie, tak więc, chociaż są późne, dostrzec w nich można tak „typowe” wierzenia na temat czarów i czarownic jak sabat, połączony z orgią i oddawaniem czci diabłu. Procesy o czary i demonologię można postrzegać jako część hegemonicznego dyskursu kolonialnego, który od europejskiego centrum rozciągał się w stronę granic kontynentu. Należy jednak pamiętać, że w trakcie zachodzenia tego procesu sam dyskurs także podlegał zmianie i ułokalnieniu.

Jak na ironię, trudno czasami ocenić, na którym poziomie dyskursu („elitarnym” czy „ludowym”) znaleźć można bardziej ujednoczone wyobrażenia na temat czarów. Z jednej strony, dyskurs elit, rozpowszechniany w formie książek, wiele inspiracji czerpał z dziedzictwa tekstów klasycznych. *Thinking with Demons* Stuarta Clarka, niemające sobie równych studium poświęcone ogólnoeuropejskiemu dyskursowi na temat czarów, pokazuje, że dyskurs ten był zadziwiająco jednolity i stabilny wśród różnorodnych wyznań, systemów prawnych i reżimów politycznych. Polskie elity dyskursu demonologicznego, chociaż w porównaniu do innych krajów stosunkowo słabo rozwinięte, dobrze wpasowują się w model Clarka, absorbując zachodnie wzorce i tematy i tylko nieznacznie je modyfikując. *Czarownica powołana* anonimowego polskiego autora powstała niemal na pewno niezależnie od takich prac, jak *Cautio criminalis* Friedricha Spee, ale zawarte w obu tekstach argumenty są podobne, ponieważ oba dzieła dzielą wspólne obawy, przypuszczenia i teologię, a także dlatego, że oba czerpią z tego samego zachodnioeuropejskiego wzorca.

Z drugiej strony, lokalny folklor także był silnie ujednoczony na poziomie ludowym. Nie trzeba posiłkować się studium Carla Ginzburga na temat związków pomiędzy sabatem a ogólnoeuropejskimi praktykami szamanistycznymi, aby dostrzec wielokulturowość motywu czarownicy. Jak pisze Rodney Needham, wyobrażenie czarownicy powstało na podstawie „syntetycznego obrazu” ogólnoludzkich lęków i odwróconego obrazu ogólnoludzkich wartości [Needham]. Przedstawienia czarownicy jako nagiej, latającej nocami postaci, porywającej dzieci i pożerającej ich ciała, permanentnie nienasyconej

3 W rozdziale tym w wyczerpujący sposób zaprezentowano ogólne problemy związane z eksportem europejskich terminów „magii”, „czarów” i „religii”.

w świecie wiecznie ograniczonych dóbr, można się doszukać na całym świecie. Niemal każdy czynnik przypisywany polskiej czarownicy da się odnaleźć w innych częściach świata: bezczeszczenie hostii, powiązanie czarownicy z mlekiem, jej agresja wobec dzieci czy zakopywanie żmii pod progiem domostwa, aby sprowadzić chorobę na domowników. Opisane w rozdziałach 9 i 10 wykorzystanie odnajdujących skarby demonów do kradzieży zboża sąsiadów, które wydaje się typowe słowiańskim lub bałtosłowiańskim motywem, zostało opisane w *Eklogach* Wergiliusza jeszcze na kilka dekad przed Chrystusem, a później omawiane było między innymi przez świętego Augustyna [Wergiliusz VIII, w. 98; Augustyn VIII, w. 19]. Nawet tak konkretne i lokalne praktyki, jak wykorzystanie duchów poronionych dzieci do wyrządzania krzywd lub odnajdywania skarbów – działania i wierzenia, wydawałoby się, ściśle zależne od chrześcijańskiego pojmowania chrztu – znajdują swoje bliskie odpowiedniki we współczesnych praktykach magicznych na terenie północnych Indii [Dwyer 63-64].

Za przyczyną tej książki chciałbym wpleść dyskusję nad polskim wizerunkiem czarownicy w szerszy kontekst europejski oraz ogólnosiwiatowy. Na przekór historiografii, podkreślającej polską wyjątkowość, tolerancję i „umiarkowanie” w ściganiu czarownic, pokażę, że klótnie, do których dochodziło na polskich wsiach i które prowadziły do oskarżeń o uprawianie czarów, polskie sprawy sądowe i sentencje wyroków jak najbardziej dają się porównać z resztą Europy. Jednocześnie wskażę, że niezgodne z prawdą jest także przekonanie niektórych, iż Polska doświadczyła szczególnie intensywnego okresu procesów o czary i lęku przed czarami. W obliczu licznie powstających doskonałych studiów nad zjawiskiem czarów w różnych częściach Europy coraz trudniej wskazać jakikolwiek region jako „typowy”. Mimo to wydaje się jasne, że Polska, ze swoimi występującymi w wielu miejscach nieregularnie procesami i nielicznymi obszarami zintensyfikowanego polowania na czarownice, ze swoimi lokalnymi prześladowaniami współniczek szatana (pomimo starań władz centralnych o ograniczenie tego zjawiska), ze swoimi wątpliwościami kleru co do zasadności przeprowadzania procesów o czary (pomimo chrześcijańskiego obrazu czarownicy), z łatwością wpisuje się w trendy dostrzegalne także w innych częściach Europy.

W tym miejscu należy się kilka słów wyjaśnienia co do czasowego i terytorialnego zasięgu niniejszego studium. Przebadany okres, roboczo nazywany przeze mnie „epoką polowania na czarownice”, obejmuje dwa i pół stulecia oraz rozciąga się od procesu w Waliszewie, w 1511 roku, do zakazu traktowania czarów jako przestępstwa, uchwalonego w 1776 roku. Większość zebranego przeze mnie materiału (zarówno zapisków procesowych, jak i traktatów) pochodzi z okresu krótszego, mniej więcej pomiędzy 1610 a 1750 rokiem, gdy przeprowadzano w Polsce najwięcej procesów o czary oraz gdy cieszyły się one największym zainteresowaniem intelektualistów. Nie przeszkadza mi to jednak w tym, by w razie konieczności sięgać do przykładów spoza tego okresu. W rozdziałach 5 i 9 wykorzystuję literaturę skierowaną przeciwko

zabobonom, pochodzącą z początku pierwszej połowy XV wieku, a do kilku innych rozdziałów wplotłem fragmenty świadectw procesów o czary pochodzących z zapisków ludowych i etnograficznych z XIX i XX stulecia. Z wykorzystaniem tych ostatnich należy być ostrożnym, jednak zyski zdecydowanie przeważają ryzyko. Na przykład wzmianka o czarnym bie w procesie z 1650 roku może być interpretowana wyłącznie w kontekście materiałów folklorystycznych z końca XIX wieku i tekstów teologicznych z XV wieku. Zarówno w tym przypadku, jak i przy opisie innych spraw przyjąłem założenie, że praktyki wykonywane i wcześniej, i setki lat po epoce polowań na czarownice mogły funkcjonować w podobny sposób także w trakcie analizowanego okresu.

Co do terytorialnego zasięgu moich badań, objęły one Królestwo Polskie, czyli tak zwaną Koronę. Od końca XIV wieku Królestwo to było złączone unią dynastyczną z Wielkim Księstwem Litewskim. Od 1569 roku aż do rozbiorów dokonanych przez Rosję, Prusy i Austrię oba kraje połączone były wspólną konstytucją w jeden organizm państwowy funkcjonujący pod nazwą Przenajświętszej Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Przez większość trwania epoki polowań na czarownice w skład tego ogromnego kraju wchodziły ziemie współczesnej środkowo-wschodniej Polski, Ukrainy, Litwy, Białorusi i częściowo Łotwy. Jednak większość obecnych zachodnich i północno-zachodnich terenów Polski (Śląsk i Pomorze Zachodnie) od średniowiecza nie była w żaden sposób związana z Królestwem Polskim. Pomimo obecności na tych terenach wielkich skupisk ludności mówiącej po polsku lub w pokrewnych dialektach słowiańskich terenów tych nie opisano w niniejszym studium [Lambrecht]<sup>4</sup>. Badaniami nie zostały objęte także ziemie Prus Książęcych i Prus Wschodnich, które chociaż przez dużą część XVI i XVII wieku były lennikami Korony Polskiej, to przez większość tego czasu funkcjonowały całkowicie niezależnie [Wijaczka]<sup>5</sup>.

W ostatnim czasie polscy, litewscy i ukraińscy badacze odkryli na nowo historię wielonarodowej Rzeczypospolitej jako czegoś całkowicie odrębnego i większego od historii narodowych, dominujących w lokalnych historiografiach przez ostatnie dwa wieki [Karpiński]. Mimo to w książce tej koncentruję się wyłącznie na Polsce, pomijając Litwę i – w mniejszym stopniu – Ukrainę. Chociaż kultura polityczna szlachty polsko-litewskiej była jednolita, to historia prawna, społeczna i historia wierzeń w poszczególnych regionach różnią się od siebie do tego stopnia,

4 Polska nie doświadczyła niczego, co można by było porównać z masową paniką w Nysie na Śląsku, gdzie w latach 1651-1652 stracono za czary aż 188 osób.

5 Wijaczka odnalazł informacje o 359 procesach, w trakcie których oskarżono w sumie 511 osób (z czego 86% stanowiły kobiety). Szczyt tych działań przypadł na ostatnią ćwierć XVII w. W tych proporcjach, chronologii i podobnych ludowych wyobrażeniach diabła dostrzec można wiele zbieżności pomiędzy polskimi i pruskimi procesami o czary.

że nie można analizować ich wspólnie<sup>6</sup>. Prawna historia czarów w Rzeczypospolitej Obojga Narodów zbiega się w jednym punkcie wspólnym dla wszystkich terenów kraju dopiero u schyłku tej epoki: w chwili uchwalenia przez Sejm w 1776 roku zakazu traktowania czarów w Polsce jako przestępstwa karanego śmiercią, które to prawo natchmiast rozciągnięte zostało także na Litwę [Michalski].

6 Chociaż III Statut Litewski z 1588 r. oddawał procesy o czary pod jurysdykcję sądów szlacheckich, to większość procesów o czary na Litwie i tak odbywała się przed sądami miejscowymi. Literatura na temat czarów na Litwie (a więc i współczesnej Białorusi) w okresie przedrozbiorowym jest niezbyt obszerna. O tym, jak mało wiadomo na ten temat, patrz: [Pilaszek]. Pilaszek udało się odnaleźć informacje o 97 procesach, mających miejsce pomiędzy 1552 a 1771 r., z których 28 zawierało wyrok śmierci.

Antropologowie od dawna studiowali społeczności położone na uboczu, z dala od międzynarodowych wpływów, z góry zakładając, że zwyczaje dowolnej grupy ludzkiej muszą być interesujące dla dowolnej innej grupy ludzi. Z kolei od historyków oczekuje się, że ich prace przedstawiają regiony peryferyjne jako ważne dla ośrodków kulturalnych i ośrodków władzy. Osobiście oba podejścia uważam za zniechęcające. Dla mnie to, w jaki sposób wyobrażano sobie wczesnonowożytnie polskie czarownice, jest już interesujące samo w sobie. Mimo to uważam, że książka ta może okazać się ważna i pomocna także do zrozumienia zagadnienia czarów i magii w Anglii, Niemczech, Francji czy Hiszpanii. Skrzyżowanie, na którym polska czarownica spotyka diabła, prowadzi w końcu nie tylko w stronę jej wioski (z całym jej lokalnym folklorem), ale także w szeroki świat.

## Lista prac cytowanych

- Adamczyk, Joanna. "Czary i magia w praktyce sądów kościelnych na ziemiach polskich w późnym średniowieczu (XV – połowa XVI wieku)". *Karolińscy pokutnicy i polskie średniowieczne czarownice*, edited by Maria Koczerska, Wydawnictwo DiG, 2007, pp. 91-256.
- Ankarloo, Bengt, and Gustav Henningsen, editors. *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries*. Oxford University Press, 1993.
- Augustyn [Aurelius Augustinus]. "De Civitate Dei". *Sant'Agostino. Augustinus Hipponensis*, <http://www.augustinus.it/latino/cdd/index2.htm>.
- Bartmiński, Jerzy, et al., editors. *Folklor – Sacrum – Religia*. Wydawnictwo Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej, 1995.
- Berwiński, Ryszard. *Studia o gusłach, czarach, zabobnach i przesądach ludowych*. Vol. 2, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, 1984.
- Bylina, Stanisław. "Magia, czary i kultura ludowa w Polsce XV i XVI w.". *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, no. 35, 1990, pp. 39-52.
- Clough, Paul, et al., editors. *Powers of Good and Evil*. Berghahn Books, 2001.
- Comaroff, Jean, and John L. Comaroff. "Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South Africa Postcolony (The Max Gluckman Memorial Lecture, 1998)". *American Ethnologist*, vol. 26, no. 2, 1999, pp. 279-303.
- Czarownica powołana, albo krotka nauka y prestroga z strony czarownic*. Jan Daniel Stoll, 1714 [1639]; <https://www.wbc.poznan.pl/dlibra/show-content/publication/edition/133350?id=133350&from=FBC>.
- Dwyer, Graham. *The Divine and the Demonic. Supernatural Affliction and its Treatment in North India*. Routledge-Curzon, 2003.
- Frankfurter, David. *Evil Incarnate. Rumors of Demonic Conspiracy and Ritual Abuse in History*. Princeton University Press, 2006.
- Geschiere, Peter. *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*. University of Virginia Press, 1997.
- Green, Maia. "Witchcraft Suppression Practices and Movements: Public Politics and the Logic of Purification". *Comparative Studies in Society and History*, vol. 39, no. 2, 1997, pp. 319-345.
- Karpiński, Andrzej. *Historia Rzeczypospolitej wielu narodów 1505-1795*. Wydawnictwo Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej, 1995.
- Kłoczkowski, Jerzy, et al., editors. *Christianity in East Central Europe*. Wydawnictwo Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej, 1999.
- Koranyi, Karol. "Czary i gusła przed sądami kościelnymi w Polsce w XV i pierwszej połowie XVI wieku". *Lud*, no. 26, 1927, pp. 1-25.
- Lambrecht, Karen. *Hexenverfolgung und Zaubereiprozesse in den schlesischen Territorien*. Böhlau, 1995.
- Lehr, Urszula. "Wierzenia demonologiczne we wsi Obidza (region sądecki) w świetle badań empirycznych". *Lud*, no. 66, 1982, pp. 113-149.
- Lerner, Berel Dov. "Magic, Religion and Secularity among Azande and Nuer". *Indigenous Religions*, edited by Graham Harvey, Cassell, 2000.
- Łaszkiwicz, Henryk. *Churches and Confessions in East Central Europe*. Wydawnictwo Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej, 1999.
- Mączak, Antoni. "Jedyna i nieporównywalna? Kwestia odrębności Rzeczypospolitej w Europie XVI-XVII wieku". *Kwartalnik Historyczny*, vol. 100, no. 4, 1993, pp. 121-136.
- . *Money, Prices and Power in Poland, 16th-17th Centuries*. Routledge, 1995.

- . "Patron, Client, and the Distribution of Social Revenue. Some Comparative Remarks". *Studia Historiae Oeconomicae*, no. 23, 1998, pp. 39-49.
- Michalski, Jerzy. "Jeszcze o konstytucji sejmu 1776 roku. Konwikcje w sprawach kryminalnych". *Kwartalnik Historyczny*, vol. 103, no. 3, 1996, pp. 89-101.
- Needham, Rodney. "Synthetic Images". *Primordial Characters*, edited by Rodney Needham, University of Virginia Press, 1978, pp. 23-50.
- Pilaszek, Małgorzata. "Litewskie procesy czarownic w XVI-XVIII w.". *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, vol. 46, 2002, pp. 7-35.
- Słomka, Jan. *Pamiętniki włościanina. Od pańszczyzny do dni dzisiejszych*. Wydawnictwo Towarzystwa Szkoły Ludowej, 1929.
- Tazbir, Janusz. *Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI i XVII w.* Państwowy Instytut Wydawniczy, 1967.
- . *Sarmaci i świat*. Wydawnictwo Universitas, 2001.
- van Velzen, Bonno Thoden, and Imeka van Wetering. "Dangerous Creatures and the Enchantment of Modern Life". *Powers of Good and Evil: Social Transformation and Popular Belief*, edited by Paul Clough, and Jon P. Mitchell, Berghahn Books, 2001, pp. 17-42.
- Wergiliusz [Virgil]. "Ecloga VIII". *Project Gutenberg*, <https://www.gutenberg.org/files/229/229-h/229-h.htm#ecloga08>.
- Wijaczka, Jacek. *Procesy o czary w Prusach Książęcych / Brandenburskich w XVI-XVIII wieku*. Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2007.



il. Jadwiga Subczyńska, Aneta Potaś