

Średniowieczne demony: Perchta i inne

Mieczysław Mejor

MIECZYSLAW MEJOR Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa

ŚREDNIOWIECZNE DEMONY: PERCHTA I INNE

Świat średniowiecznej wyobraźni i tzw. pamięć ludowa (popularna) są dla nas, jak twierdził Jacques Le Goff, uchwytnie w niewielkim stopniu¹. Za tworzenie pamięci odpowiadały w średniowieczu warstwy wykształcone (elity), posługujące się w tym celu pismem – a więc przedstawiciele Kościoła, kręgów uniwersyteckich i szkolnych, notariatu i dworów. Rzeczą zrozumiałą jest, że w owym procesie nie uczestniczyli niepiśmienni (łac. *illitterati, rusticani, idiotae, rudi*), czyli przede wszystkim ludzie niskiego stanu; w ich przypadku tworzenie pamięci odbywało się bowiem z pomocą środków tak trudnych dziś do zbadania jak pamięć indywidualna i przekaz ustny². Dziwaczne, zdawałoby się, dziecinne wyobrażenia i zwyczaje ludu, najczęściej niezgodne z nauką Kościoła, jako *superstitioes* i *errores* według ówczesnych intelektualistów zasadniczo nie zasługiwały na wnikliwsze zbadanie ani na utrwalenie w formie pisemnej³. Szczątkowo, jako elementy towarzyszące obrzędowi, za-

¹ J. Le Goff, *Historia i pamięć*. Przeł. A. Gronowska, J. Stryczyk. Wstęp P. Rodak. Warszawa 2007, s. 121.

² Zob. H. Grundmann, *Litteratus – illitteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter*. „Archiv für Kulturgeschichte” 1958, nr 1. Przekonanie wielu mediewistów o wyższości kultury opartej na piśmie i o niższości kultury opartej na przekazie ustnym wychodzi od stwierdzeń zawartych w klasycznym już artykule J. Goody’ego i I. Watta *The Consequences of Literacy* („Comparative Studies in Society and History” t. 5 (1963), nr 3), w dalszej zaś perspektywie jest pogłosem oświeceniowego wyobrażenia, że postęp cywilizacyjny łączy się z postępowaniem alfabetyzacji – zob. M. Mostert, *Oraliteit*. Amsterdam 1998, s. 8 (podaje za: A. Adamska, *Średniowiecze na nowo odczytane. O badaniach nad kulturą pisma*. „Roczniki Historyczne” 1999, s. 134). Z tym schematyzmem zerwał M. T. Clanchy (*From Memory to Written Record: England 1066–1307*. Oxford 1979), pokazując, jak skomplikowane mogły być w średniowieczu relacje między oralnością a piśmiennością. J. Le Goff (*Culture ecclésiastique et culture folklorique au Moyen Âge: saint Marcel de Paris et le Dragon*. W: *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident*. Paris 1977) zastanawiał się, jak kultura uczona (czyli kultura duchownych) i kultura ludowa (folklorystyczna) ze sobą współistniały i wzajemnie na siebie oddziaływały, np. w ramach tzw. wewnętrznej akulturacji. Dla A. Guriewicza (*Problemy średniowiecznej kultury ludowej*. Przeł. Z. Dobrzyński. Warszawa 1987, s. 11–12) duże znaczenie miał „paradoks średniowiecznej kultury”, wynikający ze skrzyżowania się kultury uczonej z ludową, oficjalnej doktryny kościelnej z kulturą folklorystyczną.

³ Zob. D. Harmening: *Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*. T. 1. Berlin 1979; „Aberglaube”: *Superstition. Ein Thema des Abendlandes zwischen Theologie, Wissenschaftsideologie und historischer Ethnologie*. W: *Zauberei im Abendland. Vom Anteil der Gelehrten am Wahn der Leute. Skizzen zur Geschichte des Aberglaubens*. Würzburg 1991. – M. Laliberté, *Religion populaire et super-*

chowały się jedynie w folklorze, przy czym ulegały stałym przemianom, komplikacjom, łączeniu i w końcu zatarciu⁴.

Mimo że warunki do utrwalania pamięci popularnej nie były sprzyjające, istnieje niemało świadectw pisanych i wizualnych, które przybliżają kosmos wyobrażeń ludowych. Dla pewnych autorów – takich jak Krystian z Troyes, Gerwazy z Tilbury czy twórcy historii arturiańskich bądź *chansons de geste* – opowieści ludowe i legendy przekazywane w tradycji ustnej były przedmiotem żywego zainteresowania i niewyczerpanym źródłem tematów. Sztuki wizualne, jak choćby malarstwo miniaturowe i naścienne, witraże czy rzeźba (np. wizerunki fantastyczne przedstawione na kapitelach kolumn we francuskich kościołach lub na Drzwiach Gnieźnieńskich), w równym stopniu co literatura stanowią dziś źródło wiedzy o wyobrażeniach i wierze składających się na charakterystyczną dla średniowiecza „kulturę folklorystyczną” (fr. *culture folklorique*)⁵. Wiele przesłanek wskazuje bowiem na głębsze przenikanie się kultury intelektualistów z kulturą ludową oraz na ich wzajemne oddziaływanie, będące, jak pisał Le Goff, wynikiem „wewnętrznej akulturacji” (fr. *acculturation interne*)⁶.

Istnieje jeden ważny czynnik, który sprawiał, że w okresie dojrzałego średniowiecza podział wśród wytwórców kultury na elity intelektualne i laików nie był wyraźny. Wciąż można sobie zadawać następujące pytanie: czy budowniczy katedr gotyckich studiowali na co dzień dzieła Gilberta de la Porrée albo Tomasza z Akwinu, skoro ich budowle są przeniknięte subtelnymi ideami teologicznymi?⁷ Owszem, chodzili do szkół, słuchali kazań, mogli uczestniczyć w publicznych dysputach quodlibetalnych, a także na różny sposób kontaktować się z osobami wykształconymi – sami stawali się przez to ludźmi o dużej wiedzy. Działo się to w śro-

*stitution au Moyen Âge. „Théologiques” 2000, nr 1 (autorka omawia zagadnienie *superstitio* na tle dyskusji o „religii ludowej”; na s. 20 (przypis 2) bibliografia prac w języku francuskim). Zob. też Ph. Walter, *Mitologia chrześcijańska. Święta, rytuały i mity średniowiecza*. Przeł. E. Burska. Warszawa 2006, s. 14: „mity autochtoniczne (czyli te, które nie wywodziły się z antycznej kultury greckiej czy rzymskiej) nie były systematycznie spisywane przez średniowiecznych erudyków, ponieważ nie uważano ich za »przedmiot historii«. Ponadto stanowiły [one] integralną część tematyki literackiej, historycznej czy innej, co jeszcze utrudniało ich rozpoznanie”.*

⁴ Zob. Walter, *op. cit.*, s. 38: „W literaturze średniowiecznej, która często zapożyzczała swoją tematykę z dawnej tradycji ustnej, lepiej przechowały się obrzędy niż mity, z całą pewnością dlatego, że pierwotny mit jest tworzywem opowiadania i ponieważ z biegiem czasu, w miarę powstawania nowych adaptacji i literackich przeróbek, zmienia się, a wreszcie tak się wtapia w materię powieściową, że nie można go już rozpoznać. Natomiast zewnętrzna forma obrzędu pozostaje relatywnie stała, zmienia się tylko niekiedy jego znaczenie, zależnie od kontekstu, w jakim się pojawia”.

⁵ Zob. É. Delaruelle, *La Piété populaire au Moyen Âge*. Avant-propos Ph. Wolff. Introd. R. Manselli, A. Vauchez. Torino 1975. – Guriewicz, *op. cit.*, s. 10 (autor relacjonuje tezy Le Goffa (*Pour un autre Moyen Âge*) i J.-C. Schmitta (*„Religion populaire” et culture folklorique. „Annales” 1976, nr 5*)). – A. Vauchez, *Duchowość średniowiecza*. Przeł. H. Zaremska. Gdańsk 1996.

⁶ J. Le Goff, *Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne. „Annales” 1967, nr 4.*

⁷ Na temat symboliki katedry gotyckiej zob. np. O. von Simson, *Katedra gotycka. Jej narodziny i znaczenie*. Przeł. A. Palińska. Warszawa 1989. – J. Hani, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*. Przeł. A. Q. Laviqgue. Kraków 1994.

dowisku miejskim, a tam w owych czasach zaszła istotna zmiana w hierarchii społecznej na rzecz szacunku dla rzemiosła i profesjonalizmu. Znajomość własnego fachu stawiała bowiem na równi uczonego, kapłana, prawnika, artystę i budowniczego⁸.

Szczególne rodzaje wypowiedzi – np. kazania (kierowane z pouczeniem i przestrożą do wiernych (łac. *ad populum, ad status*), stojące na pograniczu dwóch obszarów: słowa mówionego i słowa pisanego), dokumenty soborowe i synodalne, teksty hagiograficzne, penitencjały, zestawienia występków przeznaczone dla spowiedników, księgi demonologiczne, grymuary⁹ oraz, jak wspomniano, poezja świecka – mogą być źródłem wiedzy o wyobrażeniach, zwyczajach, zabobonach i grzesznych praktykach ówczesnych maluczkich. Świadectwa te nie podają jednak wiedzy obiektywnej, najczęściej też nie wnikają w źródła ani nie opisują dokładniej owych wyobrażeń, gdyż autorzy, kaznodzieje i inkwizytorzy wyrażali się o nich z potępieniem, traktując je jako pogańskie zabobony i występki (łac. *superstitiones, errores*), przed którymi należy bronić wiernych.

Cechą wspólną wierzeń ludowych w średniowieczu (na ile dają się one zrekonstruować na podstawie doniesień teologów i kaznodziejów) jest dominujące poczucie strachu przed niezrozumiałymi dla człowieka zjawiskami naturalnymi oraz przed sferą sił nadprzyrodzonych. Lęk wynikał z przekonania, że świat wypełniają złowrogie istoty duchowe, zjawy i demony mające wielki wpływ na życie ludzi¹⁰. Pamięć o demonach, które kształtowały pogańską mitologię i demonologię, a o których często wspomina średniowieczna literatura superstycjalna, przetrwała – nawet jeśli tylko szczątkowo – m.in. dzięki włączeniu jej elementów w pamięć liturgiczną (tj. w chrześcijański cykl kalendarza liturgicznego), zwłaszcza zaś dzięki temu, że wiara w owe istoty, skojarzona z wykonywaniem rozmaitych czynności apotropaicznych, przeszła do folkloru wiejskiego.

W cyklu liturgicznym wyróżniają się zwyczaje towarzyszące m.in. Bożemu Narodzeniu i Epifanii (Objawieniu Pańskiemu). Na ogół uważa się, że praktyki i wierzenia ludowe związane z tymi świętami pochodzą jeszcze z czasów przedchrześcijańskich, a ich „chrystianizacja” polegała na odebraniu im znaczenia działań magicznych wywodzących się z kregu pogańskiej mitologii. Atoli i tak w tradycji okołoświątecznej pozostały ślady dawnego myślenia magicznego: snopki – średniowieczny symbol urodzaju – znamy dziś w postaci sianka umieszczanego pod obrusem na pamiętkę żłóbka; wręczanie służbie i ubogim drobnych pieniędzy lub trzymanie ręki w sakiewce, a więc zwyczaje gwarantujące dostatek w nowym roku, mają swój substytut w kładzeniu monet pod talerzami; wystawianie jądła dla zdo-

⁸ Tezę tę postawił E. Panofsky (*Architektura gotycka i scholastyka*. W: *Studia z historii sztuki*. Wybór, oprac., posł. J. Białostocki. Warszawa 1971, s. 39–40 (przeł. P. Ratkowska)).

⁹ Zob. C. Lecouteux, *Les Grimoires et leurs ancêtres*. W zb.: *L'Univers du livre médiéval. Substance, lettre, signe*. Éd. K. Ueltschi. Paris 2014.

¹⁰ Strach przed bóstwami nocy, ciemnościami, jest znacznie starszy i bardziej pierwotny, niżby mogło wynikać ze stwierdzeń J. Delumeau (*Strach w kulturze Zachodu XIV–XVIII w.* Przeł. A. Szymonowski. Warszawa 1986), który łączy wzrost lęku przed demonami i zjawami z okresem klęsk pomoru i dżumy w Europie. Noc wedle powszechnych wierzeń to pora działania duchów i demonów – zob. np. K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*. T. 2: *Kultura duchowa*, z. 1. Kraków 1934, § 244.

bycia przychylności bóstw i demonów nawiedzających dom przełożyło się na przygotowywanie osobnego nakrycia dla „świętego”, „wędrowca”; dzielenie się opłatkiem z bydłem, mające zabezpieczyć chudobę przed chorobami, bywa i dzisiaj spotykane, itd. Podobną funkcję apotropaiczną pełni praktykowane w święto Trzech Króli (czyli w uroczystość Epifanii) okadzanie domostwa i zabudowań gospodarczych oraz oznaczanie drzwi inicjałami K+M+B za pomocą poświęconej kredy. Nie wszystkie jednak zwyczaje tego typu wywodzą się z pogańskich przeżytków pochodzenia przedchrześcijańskiego. Wiele przesłanek wskazuje na to, że myślenie w ramach średniowiecznej kultury folklorystycznej nadawało chrześcijańskim rytom i czynnościom religijnym wtórne wytłumaczenie w kategoriach magiczno-symbolicznych, zrozumiałych dla ludu¹¹.

Szczególna aktywność zjaw i demonów w wierzeniach ludowych średniowiecza przypadała na okres Dwunastu Dni (niem. *zwölf Nächte*, *Zwölften*, *Rauhnächte*), który w dawnej Polsce zwano „Godami”, „Szczodrymi Dniami” lub „Świętymi Wieczorami”. Obejmował on przełom roku: trwał od Wigilii albo Bożego Narodzenia (24–25 grudnia) aż do Epifanii (6 stycznia), której wigilię nazywano u nas z kolei „Szczodrym Wieczorem” (staroniem. *Perchtag*)¹². Wyjątkowość owych dni skłaniała ludzi do podejmowania niezwykłych działań: z jednej strony, o charakterze jeszcze pogańskim (związanych m.in. z przesileniem zimowym, z odejściem starego roku i czekaniem na nowy, z otwarciem świata umarłych), a z drugiej – motywowanych historią biblijną (oczekiwanie narodzin Odkupiciela i radosne świętowanie Jego objawienia się światu). Tym ostatnim towarzyszyły zachowania opisywane jako elementy tzw. śmiechu bożonarodzeniowego: radosne korowody, przedstawienia, jasełka, śpiewy, chodzenie po kołędzie (łac. *columbationes*), błazenady i inne, podobne wydarzenia, nierzadko prowadzące do ekscesów i bezeczeństw¹³. Atmosfera zabawy i radości trwała od Bożego Narodzenia do Zapustów, a czas ten określano w miastach jako karnawał. W zakres owego *risus*, zgodnie z zasadą „świata na opak”, wchodziły zabawy łączące się z ważnym w średniowieczu Świętem Młodzianków (łac. *Festum Innocentium*), wypadającym 28 grudnia, bądź ze świętem młodzieży katedralnej, obchodzonym w uroczystość św. Szczepana (26 grudnia). Było to święto żywiłowo fetowane przez młodzież szkolną, żaków, chórzystów i subdiakonów. Celebracja uroczystości polegała w niektórych miastach Europy na wybieraniu Biskupa Młodzianków (łac. *Episcopus Puerorum*) i wprowadzaniu go z pompa

¹¹ Zob. Walter, *op. cit.*, s. 11: „Okres karnawał – post – Wielkanoc stanowił prawdziwe serce religijnego układu średniowiecza, miejsce, gdzie jeszcze dzisiaj można w sposób jasny analizować przenikanie chrześcijaństwa do pogaństwa i *vice versa*”.

¹² Zob. J. Kaliszuk, *Mędrcy ze Wschodu. Legenda i kult Trzech Króli w średniowiecznej Polsce*. Warszawa 2005, s. 200–209. – S. Zochios, *The Nightmare, the Felices Dominae and the Punitive Actions of the Twelve Days of Christmas*. W zb.: *Narratives across Space and Time: Transmissions and Adaptations. Proceedings of the 15th Congress of the International Society for Folk Narrative Research (June 21–27, 2009, Athens)*. T. 3. Athens 2014.

¹³ Z obfitej literatury zob. np. J. Le Goff, *Rire au Moyen Âge*. „Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques” t. 3 (1989). – J. Heers, *Święta głupców i karnawały*. Przeł. G. Majcher. Warszawa 1995. – *Risus Mediaevalis: Laughter in Medieval Literature and Art*. Ed. H. Braet, G. Latré, W. Verbeke. Leuven 2003. – *Laughter in the Middle Ages and Early Modern Times: Epistemology of a Fundamental Human Behavior, Its Meaning, and Consequences*. Ed. A. Classen. Berlin – New York 2010.

do kościoła. W tym czasie obchodzono również Święto Głupców (łac. *Festum Stultorum*, fr. *fête des fous*) czy – całkiem poważnie traktowane – Święto Osłów (łac. *Festum Asinorum*), upamiętniające betlejemską stajenkę (w Boże Narodzenie) lub ucieczkę Maryi do Egiptu z Dzieciątkiem (w Nowy Rok)¹⁴.

Jeszcze bogaciej przedstawia się interesujący nas okres w mitologii i zwyczajach ludowych średniowiecznej Europy. W dawnym systemie kalendarzowym 12 dni stanowiło wyrównanie między rokiem liczonym według miesięcy księżycowych, tj. lunacji (354 dni), a rokiem słonecznym (365 lub 366 dni), był to więc okres szczególny. Sny miały mieć wówczas moc proroczą i spełniać się w kolejnych 12 miesiącach nowego roku. Według tego schematu powszechnie przepowiadano pogodę na nadchodzący rok. Okadzano też wtedy dom i stajnię, by uchronić je przed nieszczęściem itp.¹⁵ Resztki niektórych wierzeń przetrwały do naszych czasów w folklorze różnych regionów Europy.

Zygmunt Gloger odnotował polskie tradycje związane z Godami, które żywe były jeszcze pod koniec XIX wieku:

W domach, gdzie [...] zachowywano [„święte wieczory”], surowo przestrzegano, aby po zachodzie słońca nikt nie prządl, nie motał przedziwa, nie szyl i w ogóle nie pracował ostrymi narzędziami. Mówiono, że kto w te wieczory przedzie i mota, będą mu się wilki motały do obory. Czas w te wieczory przepędzano przy ognisku domowym na śpiewaniu kołęd oraz pieśni nabożnych i światowych, opowiadaniu starych baśni, wzajemnych odwiedzinach i rozrywkach domowych. Był to niejako dalszy ciąg starych Godów, ale już tylko wieczorami święconych. Ze stanu pogody w tych dwunastu dniach [...] czynią analogiczną wróżbę do dwunastu miesięcy tego roku.

Szczodry wieczór był ostatnim ze „świętych wieczorów”, stanowił wigilię Trzech Króli, należało więc obowiązkowo spędzić go na śpiewaniu kołęd i na zabawie towarzyskiej¹⁶.

Jak zobaczymy, w zwyczajach tych przetrwało wiele ze średniowiecznych wierzeń i zabobonnych praktyk.

O demonach żeńskich, z którymi zadają się nocami niektóre kobiety, wspomniał już na początku XI stulecia Burchard, biskup Wormacji, pisząc w księdze X swego zbioru praw *Decretum* o zaklinaczach i wróżach (*De incantatoribus et auguribus*). Odnotował przy tej okazji również praktyki kobiet opanowanych przez szatana. Nie wymienił wprawdzie imion lokalnych pogańskich demonów, lecz – być może za jakimś nie zachowanym do dziś źródłem – nadał im nazwy dobrze znane z tradycji literackiej: Diana i Herodiada¹⁷. Za nim powtarzali tę informację inni autorzy ksiąg pokutnych i kaznodzieje, zainteresowani krytykowaniem pogańskich wierzeń:

¹⁴ Zob. T. Skambraks, „*Episcopus Puerorum, Christum puerum verum et eternum pontificem signans*”. *Das Kinderbischöfensfest im Spiegel englischer Überlieferung*. W zb.: *Verkehrte Welten? Forschungen zum Motiv der rituellen Inversion*. Hrsg. D. Fugger. München 2013. – M. Mejör, *Kazanie Biskupa Młodzianków „Hoc bibe quod bos sis” z rękopisu Biblioteki Jagiellońskiej 2192*. W zb.: *Kaznodziejstwo średniowieczne – Polska na tle Europy. Teksty, atrybucje, audytorium*. Red. K. Brachna, przy współpr. A. Dąbrówki. Warszawa 2014 (tu dalsza bibliografia).

¹⁵ Zob. *Zwölfte*. Hasło w: D. Harmening, *Wörterbuch des Aberglaubens*. Stuttgart 2005.

¹⁶ Z. Gloger, *Rok polski w życiu, tradycji i pieśni*. Wyd. 2. Warszawa [1908], s. 72. Interpretacja tych zwyczajów powinna uwzględniać wielowiekowe wpływy wierzeń i tradycji przyniesionych przez obcych (głównie niemieckich) osadników.

¹⁷ Herodiada, żona Heroda, która miała zażądać głowy św. Jana Chrzciciela (Mk 6, 17–28), w średniowiecznej tradycji ludowej była złym, diabelskim demonem, stojącym na czele nocnych wiedźm – zob. J. Grimm, *Deutsche Mythologie*. Wyd. 3. T. 1. Göttingen 1854, s. 260–262 (dalej do tego

Subversi sunt, et a diabolo capti tenentur, qui, derelicto creatore suo, a diabolo suffragia quaerunt, et ideo a tali peste mundari debet sancta Ecclesia. Illud etiam non omittendum, quod quaedam sceleratae mulieres retro post Satanam conversae, daemonum illusionibus, et phantasmatibus seductae, credunt se et profitentur nocturnis horis, cum Diana paganorum dea, vel cum Herodiade et innumera multitudine mulierum equitare super quasdam bestias, et multa terrarum spatia intempestae noctis silentio pertransire ejusque jussionibus velut dominae obedire et certis noctibus ad ejus servitium evocari [Są przewrotni i przez diabła owładnięci ci, którzy porzuciwszy swojego Stworzyciela, szukają pomocy diabła, i dlatego z takiej zmaży Kościół święty powinien się oczyścić. Nie można też pominąć, że pewne zbrodnicze kobiety, nawrócone do szatana, uwiedzione sztuczkami demonów i próżnymi zjawami, wierzą i wyznają, iż nocami – razem z boginią pogan Dianą czy z Herodiadą i z niezliczonym mnóstwem kobiet – galopują na jakichś zwierzętach i przemierzają głęboką nocą wielkie odległości, jego rozkazom są posłuszne jak pani, i w określone noce są wzywane jemu na posługę]¹⁸.

Ponadto w księdze XIX, zawierającej penitencjał *Corrector sive medicus*, Burchard zalecał spowiednikom, by w związku z tymi wierzeniami zadawali przy spowiedzi określone pytania:

Fecisti ut quaedam mulieres in quibusdam temporibus anni facere solent: ut in domo tua mensam praeparares, et tuos cibos, et potum cum tribus cultellis supra mensam poneres, ut si venissent tres illae sorores, quas antiqua posteritas et antiqua stultitia parcas nominavit, ibi reficerentur [...], ita, dico, ut crederes illas quas tu dicis esse sorores, tibi posse, aut hic aut in futuro prodesse? [(Czy) zrobiłaś (zrobiłaś) tak, jak zwykły to robić w pewnych okresach roku niektóre kobiety, że w domu swoim zastawiałaś (zastawiałaś) stół jadłem i napojem, z trzema nożykami, aby jeśli przyjdą owe trzy siostry, które starożytność i starożytna głupota nazwały parkami, mogły się tam posilać (...), gdyż wierzysz, że te, o których twierdzisz, iż są siostrami, mogą ci teraz lub w przyszłości pomóc?]¹⁹

Wzmiankę na temat podobnego zwyczaju znajdziemy również we wcześniejszych listach św. Bonifacego i we fragmencie zacytowanym w aktach synodu rzymskiego z 743 r. jako kanon. Wynika z niego, że w Rzymie w Nowy Rok zastawiano w domach stoły, a na ulicach i placach urządzano korowody oraz śpiewy²⁰. Jak

tomu odsyłam podając skrót G i numery stronic). Pogaństwo symbolizowała też Diana; tak jest np. w przytoczonej przez Grzegorza z Tours (*Historia Francorum*, 8, 15) opowieści o diakonie Vulfilaicu, który na gruzach świątyni Diany koło Trewiru, czczonej przez miejscowych, głosił kazania przeciw pogaństwu – zob. R. Alciati, „*Nec tu ignobilis Symeoni Anthiochino poteris comparare*”. *Vulfilaico, stilita longobardo*. „*Reti Medievali Rivista*” 2015, nr 1.

¹⁸ Burchardus, *Decretorum liber*. W: *Opera omnia*. Paris 1853, szp. 831–832 (10, 1). „*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*”. T. 140. Burchard przejął tę wiadomość z kompilacji Regino na z Prüm (*Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*, 2, 371) – zob. F. Gagnon, *Le Vol des sorcières. L'emportement anachronique chez Burchard de Worms*. (2012). Na stronie: https://www.academia.edu/11653879/Vol_des_sorciers_C3%A8res_-_Emportement_anachronique_chez_Burchard_de_Worms, s. 3 (data dostępu: 2 I 2020).

¹⁹ Burchardus, *Decretorum liber*, szp. 971 (19, 5).

²⁰ Zob. *Concilium Romanum, a. 743*, rozdz. 9. W zb.: *Concilia aevi Karolini*. Cz. 1. Ed. A. Werminghoff. Hannoverae–Lipsiae 1906, s. 15–16. „*Monumenta Germaniae Historica. Leges. Concilia*”. T. 2: „*ut nullus Kalendas Ianuarias et bromas ritu paganorum colere praesumat. Si quis Kalendas Ianuarias et bromas colere praesumpsit aut mensas cum dapibus in domibus praeparare et per vicos et per plateas cantationes et choros ducere, quod maxima iniquitas est coram Deo, anathema sit [żeby nikt nie miał zamiaru świętować zwyczajem pogan kalend styczniowych albo Brom. Jeśli ktoś podjąłby świętowanie kalend styczniowych i Brom, albo przygotowanie w domu stołów z jadłem i uczestniczenie po zaułkach i placach w tanecznych korowodach i śpiewach, co jest największym występkiem wobec Boga, niech będzie przeklęty!]*”. Zob. też Burchardus, *Decretorum liber*, szp. 835 (10, 16).

jednak wiemy z kazań Cezarego z Arles (470–542), był to stary rzymski przesąd, wedle którego suto zastawiony stół w kalendy styczniowe zapewni dostatek na cały rok²¹. Wzmiankę o karmieniu nocnych duchów, nazwanych w tym przypadku imieniem antycznych parek, zawiera dopiero *Poenitentiale Arundel*, angielski penitencjał z IX wieku. Za ten występki przewidziano w nim karę dwóch lat pokuty²². A więc już na początku długiej tradycji średniowiecznych ksiąg pokutnych i dzieł katechetycznych, domagających się od wiernych zmiany zachowania, zwłaszcza w związku z wypełnianiem pierwszego przykazania *Dekalogu*, powtarzają się doniesienia o nocnych ucztach i demonach. Nie miejsce, by rozstrzygać, czy – jak chce Dieter Harmening – pojawiające się ustawnie wzmianki o pogańskich zwyczajach wynikają z konwencji literackiej, czy – jak optuje Jean-Claude Schmitt – oddają stan rzeczywistości²³.

W wielu dziełach religijnych i kanonistycznych podawano wiadomości o wierzeniach pierwotnych, z którymi chrześcijaństwo musiało się zmagać przez wieki – takich jak wiara w wiedźmy i wróżki latające nocami na różnych przedmiotach bądź zwierzętach (lub w nocny przemarsz duchów i diabelskich istot zwany „Dzikimi Łowami” (niem. *Wilde Jagd*, fr. *chasse sauvage*)) czy zwyczaj urządzania uczt dla nocnych duchów²⁴. Wśród demonów żeńskich, poza parkami, Dianą i Herodiadą, późniejsze źródła wymieniają też Abuncję i Sację (G 264–266), ponadto wspominają, że w nocie poprzedzające Boże Narodzenie lub Epifanię widywano „panią” Holle (Holde)²⁵ albo – w Bawarii i Austrii – Perchtę (Berchte).

Zabobonna wiara w istnienie żeńskich duchów i demonów, wrózek czy wiedźm,

²¹ Caesarius Arelatensis, *De Kalendis Ianuaris*. W: *Sermones*. Ed. G. Morin. Turnhout 1953, s. 780 (192, 3). „Corpus Christianorum. Series Latina”. T. 104.

²² *Poenitentiale Arundel*, kanon 83. W: H. J. Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*. T. [1]. Mainz 1883, s. 460.

²³ Harmening, *Superstitio*, s. 49–73. – J.-C. Schmitt, *Les Superstitions*. Hasło w: *Histoire de la France religieuse*. T. 1: *Des dieux de la Gaule à la papauté d'Avignon. Des origines au XIV^e siècle*. Dir. J. Le Goff. Paris 1988, s. 450–451. Zob. też dyskusję z tezami Hermeninga i Schmitta: R. Künzel, *Paganisme, syncrétisme et culture religieuse populaire au Haut Moyen Âge. Réflexions de méthode*. Trad. F. Chevy. „Annales” 1992, nr 4/5.

²⁴ Zob. np. *Poenitentiale Arundel*, kanon 84. W: Schmitz, *loc. cit.* – K. Meisen, *Die Sagen vom wütenden Heer und wilden Jäger*. Münster 1935. – C. Lecouteux: *Les Chasses nocturnes dans les pays germaniques. Présentation et classification*. (1998). Na stronie: https://www.academia.edu/11797304/Les_Chasses_nocturnes_dans_les_pays_germaniques_pr%C3%A9sentation_et_classification (data dostępu: 2 I 2020); *Chasses infernales et Cohortes de la nuit au Moyen Âge*. Paris 1999, rozdz. 1: *Les Bonnes dames qui vont de nuit*. – Walter, *op. cit.*, s. 71–74.

²⁵ Zob. G 244–250. – M. Rumpf, *Frau Holle*. Hasło w: *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*. Begr. K. Ranke. Hrsg. R. W. Brednich [i in.]. T. 5. Berlin – New York 1987. – Th. Leek, *Holda: Between Folklore and Linguistics*. „Indogermanische Forschungen” t. 113 (2008). Burchardus (*Decretorum liber*, szp. 962 (19, 5)) wymienił imię germańskiej strzygi Holdy, zbiorczo nadane żeńskim demonom wędrującym nocą: „Credidisti ut aliqua femina sit quae hoc facere possit quod quaedam, a diabolo deceptae, se affirmant necessario et ex praecepto facere debere, id est cum daemonum turba in similitudinem mulierum transformata, quam vulgaris stultitia [hic strigam] holdam vocat, certis noctibus equitare debere super quasdam bestias [...] [Czy wierzyłeś, że jest jakaś kobieta, która może uczynić to, co pewne kobiety opętane przez diabła, twierdzące, iż mogą uczynić z konieczności albo z nakazu, to jest, że z tłumem demonów przemienionych na podobieństwo kobiet, które głupota pospółstwa nazywa (tutaj strzygą) Holdą, w określone noce może wsiadać na jakieś dzikie zwierzęta (...)]”.

których przychylność zapewniało poczęstowanie ich w określonym czasie w domu jedzeniem i napojem, była w średniowieczu głęboko zakorzeniona. Już z końcem XII i początkiem XIII w. w różnych regionach Europy spotyka się doniesienia literackie o zwyczaju urządzania dla nich nocnych uczty. Być może zwyczaj ten sięga jeszcze dawnych rzymskich tradycji nakrywania stołu dla duchów przodków, z pewnością zaś stanowi amalgamat wierzeń romańskich i germańskich²⁶.

Gerwazy z Tilbury (ok. 1152 – 1228), kolekcjoner niezwykłych opowieści, pisał, że istnieją jeszcze inne żeńskie istoty duchowe: lamie, czyli strzygi. Dla ludzi są one bardzo niebezpieczne. Późną porą nawiedzają domy, zaglądają do spiżarni, do beczek i koszy, dręczą śpiących, siadając im na piersiach i dusząc jako nocne koszmary²⁷. Bywają widywane, gdy pożywiają się i zapalają świece, czasami dla zabawy wyjmują ludziom z ciała kości i zamieniają ich ułożenie, piją ludzką krew, przenoszą małe dzieci w inne miejsca²⁸. Streszczony tu *passus* świadczy o stopieniu się różnych tradycji demonologicznych: wróżki – duchy przeważnie dobrotliwe i przychylnie ludzom – stają się także nocnymi marami i groźnymi strzygami.

Wspólną cechą duchów żeńskich było działanie nocą – stąd w staroniemieckich źródłach pojawia się określenie „*nahtvrouwen* [nocne panie]” (łac. *dominae nocturnae*). Bertold z Ratzbony (ok. 1210 – 1272), sławny kaznodzieja ludowy, wspominał o tym w jednym ze swych kazań. Nawiązując do przestróg Burcharda, by nie wierzyć w nieczyste duchy, wymienił cały szereg znanych mu germańskich demonów:

*quo de nocte vadunt et hujusmodi, non debes aliquo modo credere nec hulden nec un hulden, nec pilwiz, nahtvaren, nahtvrouwen, maren, truten, vel quod vadant super hoc vel hoc, totum sunt demones, non debes de nocte preparare mensam tuam felicibus dominabus, ut quidam. Totum preparasti demonibus, qui animam tuam abducent [w sprawie tego (stwierdzenia), że wędrują nocą i tak dalej, nie powinienes wcale wierzyć w dobrego (hulden) i niedobrego (un hulden) nocnego ducha ani w złe duchy (pilwiz), ani w nocne panie (nahtvaren, nahtvrouwen), w nocne mary (maren), koszmary (truten), czy w te, co jeżdżą nocą na tym czy tamtym – wszystkie są demonami, ani nie powinienes nocą nakrywać stołu Szczęsnym Paniom (felicis dominae) jak niektórzy. To wszystko przygotowałbyś demonom, które twą duszę uprowadzają]*²⁹.

²⁶ Zob. C. Lecouteux, *Romanisch-germanische Kulturberührungen am Beispiel des Mahls der Feen*. „Mediaevistik” t. 1 (1988), s. 94 (tu również zestawienie świadectw literackich).

²⁷ Zachowują się więc tak jak znany w czasach starożytnych demon *ephiates*. Na jego temat zob. W. H. Roscher, *Ephialtes, eine pathologisch-mythologische Abhandlung über die Alpträume und Alpdämonen des klassischen Altertums*. Leipzig 1900. – C. Lecouteux, *Mara – Ephialtes – Incubus. Le Cauchemar chez les peuples germaniques*. „Études Germaniques” t. 42 (1987). – S. Zochios, *Le Cauchemar mythique. Étude morphologique de l’oppression nocturne dans les textes médiévaux et les croyances populaires*. Praca doktorska. Université de Grenoble, 2006. Na stronie: <https://www.academia.edu/35851802> (data dostępu: 3 I 2019).

²⁸ Zob. Gervasius Tilberiensis, *Otia imperialia*. W zb.: *Scriptores rerum Brunsvicensium illustrationi inseruientes [...]*. Ed. G. G. Leibnitz [i in.]. T. [1]. Hanoverae 1707, s. 988 (3, 86: *De lamiis et nocturnis larvis*): „[larvae] domos intrant, dormientes opprimunt, ingerunt somnia gravia, quibus planctus excitant. Sed et comedere videntur et lucernas accendere, ossa hominum dissolvere, quin nonnumquam dissoluta cum ordinis turbatione compaginare, sanguinem humanum bibere, et infantes de loco ad locum mutare”.

²⁹ Bertholdus Ratisbonensis, *Sermo 21: De fide*. Ms. Friburg, 1, k. 112r. Cyt. za: A. E. Schönbach, *Studien zur Geschichte der altdeutschen Predigt*. T. 2: *Zeugnisse Bertholds von Regensburg zur Volkskunde*. Wien 1900 (reprint: Hildesheim 1968), s. 18–19. Żeńskie demony *un hulden* występują już w gockim przekładzie *Biblii* z IV w. jako *un hulþons* – zob. Leek, op. cit.,

Mitologem związany z pogańską wiarą w to, że urządzenie nocnych uczt dla duchów zapewnia pomyślność na cały rok, poświadczony już w IX w. w Anglii, znany był też w XIII w. wśród wieśniaków w Bawarii, za czym przemawiają następujące słowa Bertolda z Ratzbyony:

Credunt etiam (sc. feminae stultae rureses) dominas noctis, nahtvarn, venire ad eas, unde et eis mensas et hujusmodi preparant [(Głupie kobiety wiejskie) także wierzą, że Nocne Panie przychodzą do nich, i dlatego nakrywają im i podają do stołu]³⁰.

To ważne świadectwo pokazuje, że zwyczaj ów nie miał związku z kulturą miejską, był za to praktykowany na wsi.

Również paryski uczony Wilhelm z Owernii (1180–1249) w dziele *De universo creaturarum* wspominał o obyczaju urządzania uczty dla Nocnych Pań, ale nie nazwał ich parkami, lecz bóstwami Abuncją (Abundia) i Sacją (Satia), które prowadziły innym nocnym duchom. Należało im nocą pozostawiać otwarte butelki i sagany, tak żeby mogły się swobodnie posiłać. W ten sposób – jak wierzą – zapewniało się domowi pomyślność i dostatek³¹. Już zresztą same nazwy, pochodzące od łacińskich wyrazów „*abundantia* [dostatek]” i „*satias* [sytość]”, wskazują na charakter bóstw. Wilhelm skrytykował ten obyczaj, argumentując, że stanowi on przejaw bałwochwalstwa, poza tym dowodził racjonalnie, że istoty duchowe mają tylko iluzoryczną postać ludzką, w związku z czym nie mogą pożywiać się jak ludzie. Właściwą przyczyną zabobonnych zwyczajów jest, jego zdaniem, głupota ludzka i opętanie starych kobiet³².

Podobne argumenty wysuwał jeszcze w XV w. mistrz Mikołaj Magni z Jawora – pochodzący ze Śląska profesor w Heidelbergu, autor traktatu *De superstitionibus* (1405). Jego dzieło, swego czasu cieszące się dużą poczytnością, stanowi reprezentatywny przykład opracowania naukowego skierowanego przeciwko zabobonnym wierzeniom i zwyczajom³³. Mikołaj poruszył w nim m.in. sprawę nocnych bankietów.

s. 312. Bilwis – duch opiekuńczy lub zły demon (G 441–445). Unholda – odpowiednik diabła, może wariant utworzony od Holda (G 245–251, 942). Zob. też G 443, 1194 (*maren*), 351 (*truten*).

³⁰ Bertholdus Ratisbonensis, *Sermo* 178. Ms. Friburg. 2, k. 96r. Cyt. jw., s. 21.

³¹ Guilelmus Alvernus, *De universo creaturarum*. W: *Opera omnia*. Parisiis 1674, s. 1036 (2, 3), 1066 (2, 24).

³² Zob. *ibidem*, s. 1066 E: „*Quapropter eousque invaluit stultitia hominum et insania vetularum, ut vasa vini et receptacula ciborum discoopertare linquant, et omnino nec obstruant, neque claudant eis noctibus, quibus ad domos suas eas credunt aventuras, ea de causa videlicet, ut cibos, et potus, quasi paratos inveniant, et eos absque difficultate apparitionis pro beneplacito sumant. Ubi manifestum est, scelus idolatriae committi [...] [Z tego powodu tak dalece zaciążyła głupota ludzka i opętanie starych bab, że zostawiają podkrywane beczki z winem i schowki z pożywieniem, i w ogóle w nocy ich nie zatykają ani nie zamykają przed tymi, które, jak wierzą, do ich domów przyjdą, dlatego mianowicie, żeby znalazły jakby przygotowane jedzenie i napitek, i ich (tj. gospodarzy) ze względu na brak trudności w dostępie (do pożywienia) upodobały. Oczywiście jest, że tu zachodzi występek bałwochwalstwa (...)]*”. Materialny lub niematerialny charakter duchów (zwłaszcza inkubów) podlegał dyskusji, o czym świadczy np. list Witelona *De causa primaria paenitentiae in hominibus et de natura daemonum* z około 1268 r. – zob. J. Burckhardt, *List Witelona do Ludwika we Lwówku Śląskim. Problematyka teoriopoznawcza, kosmologiczna i medyczna*. Wrocław 1979.

³³ Zob. K. Bracha, *Teolog, diabeł i zabobony. Świadectwo traktatu Mikołaja Magni z Jawora „De superstitionibus” (1405 r.)*. Warszawa 1999 (tu bogata literatura).

Zbierając dotychczasową wiedzę o ucztach przygotowywanych dla Abuncji i Sacji³⁴, również odniósł się do tego zwyczaju krytycznie. Tak jak Wilhelm z Owernii utrzymywał, że jako istoty duchowe nie mogą one przyjmować niczego materialnego³⁵. Ten pogląd podzielali też zresztą kaznodzieje – np. Jan Milicz z Kromieryża (ok. 1325 – 1374), dobrze znany na Śląsku i w Krakowie. W jednym z kazań zalecał on, by odwozić ludzi od wiary w Perchtę, gdyż ta, podobnie jak inne zjawy przybierające za sprawą diabła powłokę cielesną, jest tylko ułudą³⁶.

Mikołaj z Dinkelsbühl (1360–1433), działający w Wiedniu popularny kaznodzieja i teolog, jeden z najważniejszych autorów literatury przeciwko zabobonom³⁷, również przekazał świadectwo o tym, że dla nocnych *numina* pozostawiano otwarte beczułki i flasze, gdyż w przeciwnym razie duchy te sprowadzałyby na dom nieszczęście³⁸. Wiara francuskich wieśniaków w nocne demony, którym trzeba przygotować posiłek, poświęcona w XIII w. przez Wilhelma z Owernii, znana była zatem także wśród ludów germańskich. Już od XIII w. (Bertold z Ratzybony) wspomina się w źródłach o tym zwyczaju. Krytyka pogańskich praktyk nasiliła się w kaznodziejskiej i superstycjalnej literaturze w XIV, a zwłaszcza w XV stuleciu³⁹. W południowych Niemczech w XIV w. znane dotychczas bóstwa Abuncję i Sację zastąpiły demony z mitologii germańskiej: Frau Holda i Bertha (Perchta). Johannes Herolt (zm. 1468), dominikański kaznodzieja z Norymbergi, cieszący

³⁴ Inne rękopisy (np. wrocławski: BUWr, I F 313) zawierają lekcję: „*dominabus Huldie et Sacie*” (Huldia – tj. Frau Holda). Zob. J. Klapper, *Deutscher Volksglaube in Schlesien in ältester Zeit*. „Mitteilungen der schlesischen Gesellschaft für Volkskunde” t. 17 (1915), s. 48. – Bracha, *op. cit.*, s. 101–102, przypis 75.

³⁵ Odpowiedni fragment cytuje J. Hansen (*Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*. Mit einer Untersuchung der Geschichte des Wortes Hexe von J. Franck. Bonn 1901, s. 69). Zob. też Bracha, *loc. cit.*

³⁶ Zob. Johannes Milicius de Cremsir, *Sermo de ss. Simone et Iuda*. W: *Liber sermonum de tempore et sanctis, Abortivus dictus*, np. kodeks BJ 1175, k. 327vb: „*Quidquid eciam homines credunt de Perchta, eos, ne credant, instruetis! Diabolus enim mentes hominum captas ita detinet et transformat, ut credant, quod sint vel appareant eis aliqua corporaliter facta, scilicet que solum sint ymaginaria* [Cokolwiek też ludzie wierzą o Perchcie, pouczcie ich, żeby w to nie wierzyli! Diabeł bowiem opanowawszy umysły ludzi, tak ich trzyma i przemienia, aby uwierzyli, że istnieją realnie albo że im się ukazują jakieś istoty cielesne, tzn. takie, które są tylko wyobrażeniami]”.

³⁷ Zob. Nikolaus von Dinkelsbühl. Hasło w: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*. Hrsg. W. Stammmler [i in.] Wyd. 2, zmien. T. 6. Berlin 1987, szp. 1048.

³⁸ Zob. Nicolaus Dünckelspüchel, *Tractatus. II: De praeceptis Decalogi. De primo praecepto*. Argentorati 1516, k. 30r: „*Addam praedictis alium errorem vetularum, quo quidam insipientes [muma] (numina) [popr. M. M.] quedam frequentare domos et vasa que discooperta vel aperta inveniunt, postquam inde comederint vel biberint, denuo replere, si autem cooperta vel clausa seu obstructa invenerint, inde offendi et ex hoc imminere infortunium domui* [Dodam do wspomnianych inny przesąd starych bab, zgodnie z którym niektórzy głupcy (wierzą, że) pewne duchy nawiedzają domostwa i które beczułki zamknięte lub otwarte znajdują, po tym jak zjedzą bądź wypiją, te na nowo napełniają [w nowym roku – M. M.]. Jeśli zaś zamknięte lub zatłkane napotkają, są obrażone i z tego powodu grozi domowi niepomyślność]”.

³⁹ Zob. U. Lydkowska-Sowina, *Ludowe obrzędy i zwyczaje świąteczne w świetle średniowiecznych kazań i statutów synodalnych*. „Etnografia Polska” 1980, z. 2. – K. Bracha, *Kritik an den Glaubens- und Verhaltensformen und an der Aberglaubenpraxis im kirchlichen reformatorischen Schrifttum des Spätmittelalters*. W zb.: *Christianity in East Central Europe: Late Middle Ages*. Ed. J. Kłoczowski, P. Kras, W. Polak. Lublin 1999.

się popularnością wśród predykatorów w Polsce i często przez nich cytowany, też pozostawił wymowne świadectwo o zwyczajach współczesnych ziomków⁴⁰. Nie był to raczej przykład wiedzy wynikającej z erudycji i odczytania kaznodziei, lecz opis realnej sytuacji, stanu mentalności ówczesnych ludzi. Mówiąc o bałwochwalstwie, dominikanin przywołał powtarzającą się u teologów i kaznodziejów krytykę niedobrego zwyczaju urządzania uczt dla nocnych duchów. Zabobonem była wiara, że zapewniano sobie w ten sposób szczęście na cały rok. O swojskości zwyczaju świadczą przywołane przez Herolta imiona germańskich demonów, mających brać udział w nocnych ucztach: Frau Perchta (Pertha), Frau Holda, Selige Frau (łac. *domina felix*). Bardzo liczne rękopisy i wczesne wydania jego kazań podają w tych miejscach różne lekcje, wskazujące na rozmaite interpretowanie przez kopistów imion germańskich demonów. Są to świadectwa dokumentujące proces zlewania się w ludowej demonologii w XV w. obu głównych bóstw – Holdy i Perchty⁴¹.

Najwcześniejszą w literaturze niemieckiej wzmiankę o Perchcie znajdujemy u Martina z Ambergu (ok. 1340 – ok. 1400). Kaznodzieja ten był autorem m.in. napisanego po niemiecku *Gewissenspiegel* (Zwierciadło sumienia, ok. 1371 – 1382)⁴². Dzieło to było skomponowane z praktycznym zamiarem, by zarówno pouczyć, jak i podbudować duchowo czytelnika, laika. Autor wymieniał podstawowe prawdy wiary chrześcijańskiej według schematu: Wyznania wiary, *Ojciec nasz*, *Credo*, przykazania *Dekalogu* itd., aż po wyliczenie dni świątecznych. Zwracał przy tym uwagę, jakie wykroczenia i grzeszne zachowania dotyczą poszczególnych punktów. Dzieło odpowiadało potrzebom czasu – cieszyło się zatem dużą popularnością, zwłaszcza na południu niemieckiego obszaru językowego. Świadczy o tym też ciekawa współczesna notatka w wiedeńskim rękopisie *Gewissenspiegel* z XV wieku. Oto w miejscu, gdzie autor wymieniał wykroczenia przeciw pierwszemu przykazaniu, wiarę w pogańskie bóstwa i w czarowników (po w. 187 w wydaniu Werbowa), znajduje się dopisek po niemiecku:

Also (nämlich versündent sich) auch dy an der Percht nacht der Percht lassen stenn essen oder trinkchen, das es in das selb jar wol gee, und in allen dingen geluckh haben. [...] Also auch dy der

⁴⁰ Zob. J. Herolt: *Sermo in Nativitate* (11): „*deam, quam quidam Dyanam nominant in vulgari dy frawenhuld* [boginie, którą niektórzy nazywają Dianą, w niemieckim Panią Holdą]” (lekcje w rękopisach: „*fraweperte adir frawe vorhowlde*”, „*ffraweperte adir frawe vorholde*”); *Sermo de fide* (41): „*sunt, qui credunt, quod diana, quae vulgariter dicitur frauherth vel frauheld vel die selige frawe, cum exercitu de nocte ambulat per multa spatia. Item aliqui de nocte praeparant mensam et vasa discooperiunt, ut manes debeant illa replere et ipsis hominibus fortuniam praebere [...]* [są ludzie wierzący, że Diana, która po niemiecku zwana jest »Pani Berta«, albo »Pani Holda«, albo »Dobra Pani«, wraz z orszakiem nocą daleko wedruje. Tak samo pewni ludzie nocą zastawiają stoły i odsłaniają naczynia, żeby duchy mogły je napelnić i przynieść pomyślność (...)]”. Cyt. za: Klapper, *op. cit.*, s. 49 (na podstawie J. Herolta *Sermones Discipuli de tempore et de sanctis* (Coloniae 1504) i rękopisów wrocławskich).

⁴¹ W wieku XIX mityczna Holda stała się bohaterką baśni braci J. i W. Grimmów *Frau Holle* (w: *Kinder- und Hausmärchen*. T. 1. Berlin 1812). Polskie tłumaczenia oddają ten tytuł jako *Pani Zima* lub *Pani Zamieć*.

⁴² Martin von Amberg, *Der Gewissenspiegel*. Aus der Handschriften hrsg. von S. N. Werbow. Berlin 1958 (wydawca wykorzystał 21 z 34 zachowanych rękopisów dzieła). Autor jest zapewne tożsamy z inkwizytorem Marcinem z Pragi – zob. S. N. Werbow, *Amberg, Martin von*. Hasło w: *Die deutsche Literatur des Mittelalters*, t. 6, szp. 143–150.

Percht(t) speizz opfernt und dem schretlein. Oder der trut rotte schuechel [(Grzeszą ci, którzy) też w dzień Epifanii (*Percht nacht*) wystawiają Perchcie jedzenie i picie, ażeby w tym samym roku dobrze się powodziło i szczęście mieli we wszystkich sprawach. (...) Po piąte, grzeszy się przeciw pierwszemu przykazaniu (...), także gdy ofiarują jedzenie Perchcie i skrzatowi. Albo zmorom czerwone buty]⁴³.

W wieku XV mnożą się zapiski o tym, że w wigilię Bożego Narodzenia lub w noc przypadającą 12 dni później, przed uroczystością Epifanii, do domów przybywa orszak duchów pod przewodem żeńskiego demona – Pani Perchty.

Perchta (staroniem. *Perahta, Bertha, fraw Berchte*) to bóstwo, które występowało już od czasów przedchrześcijańskich w przesadach, baśniach i obyczajach ludów germańskich w Szwabii, Alzacji, Szwajcarii, Bawarii i Austrii (G 250–259). Do dziś funkcjonuje ona w pewnych przeżytkach zabobonów średniowiecznych w folklorze Bawarii i Austrii, takich jak zwyczaj wystawiania „mleczka dla Perchty” (niewątpliwie z intencją udobruchania demona)⁴⁴. Jej imię, jak się na ogół przyjmuje, pochodzi od średnio-wysoko-niemieckiego przymiotnika „*bercht* [blyszczący, świecący]”, z którym wiąże się też najstarsza staro-wysoko-niemiecka nazwa Epifanii: „*berchtac*” lub „*berchnacht*” (stąd „*Perchtentag*”). Od nazwy tego święta wywodzi się ponadto imię Befany, więdźmy będącej włoskim odpowiednikiem Perchty: „*befania*” < „*epiphania*” (G 260). Badający mitologię germańską Jacob Grimm (G 259) wysnuł na podstawie etymologii teorie, że występujące w *Mondseer Glossen* z X w. określenie „*Giperchternacht*” jest tłumaczeniem greckiego słowa „*epifáneia*” (lub „*theofáneia*”) i oznacza ‘noc poprzedzającą Epifanię’ – potwierdziły to zresztą nowsze badania⁴⁵. Podobnie jak Holda, inny starogermański demon żeński, wspierający uprawę ziemi i przedzenie, Perchta pojawiała się zimą, gdy na polach leżał lśniący biały śnieg. Stąd zapewne imię tego bóstwa – Berch(t)e. Charakter obu demonów – Holdy i Perchty – cechowała ambiwalencja. Grimm podkreślał raczej pozytywny charakter Holdy. W odróżnieniu od niej, Perchty na ogół nie traktowano

⁴³ ÖNB, Lat. 2749 (N. 311). Cyt. za: F. H. von der Hagen, *Heidnischer Aberglaube aus dem „Gewissenspiegel” des Predigers Martin von Amberg*. „Germania” t. 2 (1837), s. 65. Jest to, jak stwierdzam, cytaty z *Katechismussumme* Ulryka z Pottenstein (ok. 1360 – ok. 1417), dworskiego kapelana w Wiedniu. Zob. też Martin von Amberg, *op. cit.*, s. 29–30.

⁴⁴ Zob. M. Rumpf, *Der Brauch des Aufstellens von „Berthmüch”*. „Beiträge zur deutschen Volks- und Altertumskunde” t. 23 (1984). Badaczka ta poświęciła wiele lat na studia etnograficzno-historyczne nad zjawiskiem, jakim była wiara w Perchtę – zob. M. Rumpf, *Perchten. Populäre Glaubensgestalten zwischen Mythos und Katechese*. Würzburg 1991. Spośród starszych opracowań warto zwrócić uwagę na systematyczne zestawienie świadectw folklorystycznych z różnych regionów Europy: V. Waschnitius, *Perht, Holda und verwandte Gestalten. Ein Beitrag zur deutschen Religionsgeschichte*. Wien 1913 (dalej jako W). – A. Bretschneider, *Der Mythos von Berchta im Lichte von Sprache, Glaube und Brauch*. „Deutsche Volkskunde” t. 1 (1939). – W.-E. Peuckert, *Deutsche Volksglaube des Spätmittelalters*. Stuttgart 1942, s. 104–108.

⁴⁵ Zob. J. A. Schmeller, *Bayerisches Wörterbuch*. Wyd. 2. T. 1. Leipzig 1872, s. 269. – M. Andree-Eysn, *Die Perchten im Salzburgerischen*. „Archiv für Anthropologie. Neue Folge” t. 3 (1905), s. 124. – M. Rumpf, *Luxuria, Frau Welt und Domina Perchta*. „Fabula” t. 31 (1990), nr 1/2, s. 97. – V. Orel, *A Handbook of Germanic Etymology*. Leiden 2003, s. 42. – E. Timm, G. A. Beckmann, *Frau Holle, Frau Percht und verwandte Gestalten: 160 Jahre nach Jacob Grimm aus germanistischer Sicht betrachtet*. Stuttgart 2003. – C. Heath, *From Fairytale to Goddess: Frau Holle and the Scholars That Try to Reveal Her Origins*. (2013). Na stronie: https://www.academia.edu/3548067/From_Fairytale_To_Goddess_Frau_Holle_And_The_Scholars_That_Try_To_Reveal_Her_Origins (data dostępu: 2 I 2020).



1. Włoska Befana. Ze zbiorów autora

jako bóstwa dobrotliwego. W krajach niemieckojęzycznych i sąsiednich *fraw Berchte* uważana była za złośliwego żeńskiego demona, niebezpiecznego dla dorosłych, którzy go nie szanowali. W folklorze Perchta pełniła często funkcje straszaka na niegrzeczne dzieci. W Górnej Bawarii, w okolicach Salzburga i w Czechach źle zachowujące się dzieci straszono w przeddzień Epifanii, że przyjdzie Berch(t)e i rozetnie im brzuchy lub ukarze je w inny sposób. W Italii przeciwnie – do dzisiaj pod imieniem Befany przedstawia się wprawdzie starą czarownicę z miotłą i krzywym nosem, ale jednak jest to dobrotliwa wiedźma, która na Trzech Króli przynosi dzieciom prezenty (G 260; zob. il. 1).

Perchta w wierzeniach ludów germańskich była wiązana z pracą prądek przy wrzecionach i przęśliku (W 164–172)⁴⁶. Pojawiała się, tak jak Holda i inne demo-

⁴⁶ Zob. też M. Rumpf, *Spinnstubenfrauen, Kinderschreckgestalten und Frau Perchta*. „Fabula” t. 17 (1976). Holdzie i Perchcie odpowiadał na Śląsku demon Spillaholle – na jego temat zob. W 118–119. –

ny, w okresie Dwunastu Dni, najczęściej w noc Bożego Narodzenia albo w noc poprzedzającą Epifanię. Ten wymagający demon pod groźbą srogiej kary (spalenie dłoni, rozcięcie brzucha i napelnienie go byle czym (G 251)⁴⁷) nakazywał nieporządnym prądkom zakończenie wszelkich prac zakontraktowanych w terminie przed Nowym Rokiem. Prządki powinny były wykazywać się odpowiednią pracowitością i schludnością, tak żeby nie pozostawało im kądzeli do uprzedzenia. Perchta, podobnie jak Holda, miała nocą zakradać się do izby prądek, by sprawdzić, czy któraś z kobiet nie porzuciła nie uprzedzonej wełny lub lnu, i kontrolować, czy nie przekracza się tam zakazu pracy w święta i posty. Stąd też nosiła przydomek Spinnstubenfrau (W 166–168)⁴⁸. Oba demony łączono w ogóle z pracami domowymi i zachowywaniem przez służące porządku w domu – należały one zatem do sfery bóstw kobiecych. Jednakże w folklorze krain alpejskich żywy jest wciąż bożonarodzeniowy zwyczaj nakładania przez młodych mężczyzn demonicznych masek (*Perchten*) i urządzania pochodów po wsi i zagrodach przy dźwięku krowich dzwonek (*Perchtenlauf*)⁴⁹. Jest to przykład przeniesienia demona żeńskiego do sfery męskiej.

Aby zdobyć przychyłość Perchty, wystawiano dla niej potrawę, kaszę, rybę, jaja, mleko, wodę i wino. Grimm (G 251–256) przytoczył wiele zwyczajów z różnych stron Niemiec związanych z obchodem dnia poświęconego Perchcie (*Perchtentag*), tj. wigilii Epifanii. Viktor Waschnitius (W 154–156) systematycznie zbadał na podstawie literatury i źródeł folklorystycznych wszystkie zadania i funkcje owego demona, wyliczył też krainy, gdzie praktykowano zwyczaj goszczenia Perchty, odnotowywany tam już w wiekach XIV i XV: Styrię, Tyrol, Bawarię, południową Austrię, Słowenię. Pewne elementy zabobonnej wiary w Perchtę pojawiały się ponadto wśród Czechów i Morawian, być może także u Ślązaków.

Perchcie towarzyszyły inne duchy i demony. Tomasz Ebendorfer z Haselbach (1388–1464), profesor uniwersytetu w Wiedniu⁵⁰, wymienił w tym kontekście Abuncję (Phinzen), Sack-Semperę oraz Sację:

videant qui in certis noctibus, ut Epiphanye Perchte, [aut sabbato] alias domine Habundie vulgariter phinczen (oder sack semper) ponunt cibos et potus et sal ut sit isto anno huic domui propicia et largiatur sacetatem et habundanciam (unde et Habundia) vel Sacia vocantur, videant quibus et cui offerant, utique sunt demones in specie mulierum apparentes et non boni angeli [niech ci, którzy w określone noce, jak przed Epifanią, Perchcie czy Pani Abuncji (w ludowym narzeczu: Phinzen) lub Sack-Semperowi wykładają jedzenie i picie oraz sól, ażeby w tym roku towarzyszyło owemu domowi powodzenie, darzy-

W. Mitzka, *Schlesisches Wörterbuch*. T. 3. Berlin 1965, s. 1302. – H. Marzell, *Spillaholle*. Hasło w: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Hrsg. H. Bächtold-Stäubli, E. Hoffmann-Krayer. Vorwort Ch. Daxelmüller. Wyd. 2. T. 8. Berlin – New York 1987, szp. 261–263.

⁴⁷ Waschnitius (W 155, 172) mówi o mitologicznym motywie gastrotomii.

⁴⁸ Zob. też Rumpf, *Spinnstubenfrauen, Kinderschreckgestalten und Frau Perchta*, s. 240–241.

⁴⁹ Zob. Andreë-Eysn, *op. cit.*, *passim*. Nie podejmuje tu tematu związków tradycji *Perchten* z pochodami mężczyzn ubranych w maski innego demona, diabła Krampusa, towarzyszącego w folklorze austriackim św. Mikołajowi – o tym zob. np. Wild und Schön, *Der Krampus im Salzburger Land*. Hrsg. M. Rest, G. Seiser. Wien 2016. – A. Ridenour, *The Krampus and the Old, Dark Christmas: Roots and Rebirth of the Folkloric Devil*. Port Townsend 2016.

⁵⁰ Zob. P. Uiblein, Ebendorfer, Thomas. Hasło w: *Die deutsche Literatur des Mittelalters*, t. 2, szp. 253–266.

ła się sytość i obfitość (stąd i nazywają się Dostatek i Sytość), zwracają uwagę, jakim bóstwom i komu je dają, jako że są to demony ukazujące się pod postacią kobiet, a nie dobrzy aniołowie⁵¹.

W edycji dziełka *Largum sero* (Szczodry wieczór), wielokrotnie opisywanego w polskiej literaturze naukowej, Hermann Usener uwzględnił ciekawy dokument: pomijany dotąd przez badaczy drobny tekst z XV stulecia, zawierający wskazówki dla spowiednika, jak spowiadać prostaczków w sprawie zabobonów. Jest to obustronnie zapisana karta wyjęta z powstałego około 1468 r. rękopisu z bawarskiego klasztoru w Scheyern – o incipicie: „*Secuntur interrogaciones fiende in confessione de supersticionibus simplicium* [Następują pytania o zabobony do zadawania podczas spowiedzi prostaczków]”. Wśród wskazówek spowiedniczych znajdują się m.in. pytania o pogańskie zwyczaje, które kultywują chłopci w Bawarii w okresie świąt Bożego Narodzenia:

In die natiuitatis.

Qui uomerem ponunt sub mensa tempore natiuitatis Christi.

Qui tenent dies natiuitatis Christi et sequentes quantum ad auram.

Qui credunt, quando masculi primi intrant domum in die natiuitatis, quod omnes uacce generent masculos et e conuerso.

Qui congregant illo die purgamenta et conburunt.

Qui obstruunt fenestras cum graminibus.

Qui preparant mensam domine Perthe.

[W dzień Bożego Narodzenia.

Czy są tacy, którzy kładą na Boże Narodzenie pług pod stołem;

Czy obserwują kolejne 12 dni od Bożego Narodzenia do Trzech Króli, tak żeby wywróżyć pogodę na cały rok;

Czy wierzą, że gdy mężczyźni pierwsi wejdą do domu w Boże Narodzenie, to krowy będą się cieliły byczkami, a jak kobiety – to rodzić będą jałówki;

Czy gromadzą w tym dniu plewy i je spalają;

Czy zakrywają okna gałązkami;

Czy zastawiają stół dla Pani Perchty.]⁵²

Z listy pytań wynika, że niepokój księży budziły ludowe praktyki wieszczbiarskie i czynności zabobonne mające przynieść szczęście: pług pod bożonarodzeniowym stołem miał zapewnić dobre plony w nowym roku, palenie plew oznaczało odrzucenie starego roku (popiół mógł posłużyć do magicznych błogosławieństw), obserwowanie kolejnych spośród Dwunastu Dni wróżyło pogodę⁵³, właściwe przekracza-

⁵¹ Thomas de Haselbach, *De decem praeceptis*. Rkps. Graz, ms. 578, k. 149vb. Cyt. za: C. Lecouteux, *Archeologie des Fées*. W: *Au-delà du merveilleux. Essai sur les mentalités du Moyen Âge*. Wyd. 2, rozszerz. Paris 1998, s. 174, przypis 29. Tekst uzupełniłem na podstawie rękopisów *Exemplarium decalogi* (ms. Aug. eccl. 61, k. 16r-17r; München, BSB, Clm 5897, k. 320r (za: Schmeller, *op. cit.*, t. 1, s. 270-271)).

Sack-Semper to w języku bawarskim odpowiednik czeskiego Zempera, czyli Berchty, tj. męskiego odpowiednika Perchty.

⁵² Rkps. München, BSB, cod. Lat. 17523. Cyt. z: *Christlicher Festbrauch. Schriften des ausgehenden Mittelalters*. Hrsg. H. Usener. Bonn 1889, s. 86.

⁵³ Ten szeroko rozpowszechniony starodawny zwyczaj wpłynął również na powiedzenia przysłowiowe – zob. np. zanotowane w Polsce w XVII w. przysłowie: „Od stycznia do Trzech Królów dni patrzają, jak te dni, takie miesiące bywają” (cyt. za: J. Krzyżanowski, *Mądrej głowie dość dwie słowie. Pięć centuruj przysłów polskich i diabelski tuzin*. Wyd. 3, rozszerz. T. 3. Warszawa 1975, s. 214).

nie progę wróżyło przyszłość w hodowli. Przystrajanie domów i stajni gałązkami jedliny miało zapewnić pomyślność. Według pewnych zapisów, kto tego nie zrobił, mógł się spodziewać śmierci w nowym roku⁵⁴. Zwyczaj szykowania uczt dla duchów, często wspominany w innych źródłach, tutaj – zgodnie z wierzeniami panującymi w XV-wiecznej Bawarii – stanowi potwierdzenie, iż tym najważniejszym demonem, który mógł zapewnić w tym okresie pomyślność domowi była *fraw Berth* (łac. *domina Perchta*).

W układanych w XV w. księgach pokutnych i traktatach typu „o występkach i cnotach” (łac. *de vitiis et virtutibus*) potępienie zwyczaju urządzania nocnych uczt dla duchów było obowiązkowym punktem, co wskazuje na żywotność przesądu o demonach odwiedzających domostwa w ciągu Dwunastu Dni.

W rękopisie powstałym około 1486 r. w klasztorze benedyktyńów w Tegernsee zachował się wyjątkowy traktat – *Thesaurus pauperum*. Można go zaliczyć do literatury popularnej, dostarczającej kaznodziejom wyrazistych przykładów uczynków grzesznych oraz cnotliwych, co miało służyć jako pomoc w napominaniu i przestrzeganiu wiernych przed grzechem. W traktacie tym znajdziemy więcej szczegółów o urządzaniu nocnych uczt dla demonów, którym przewodzi Perchta:

Secundum genus superstitionis est et species idolatriae qui de nocte apperunt vasa poculorum et ciborum venientibus dominabus Habundiae et Satiae quae vulgo appellant communi et usitato vocabulo fraw percht sive Perchtam cum cohorte sua, ut omnia aperta invenient ad cibum et ad potum sive ad epulationem pertinentia et sic epulentur, et postea habundantius impleant et tribuant. [...] multi credunt sacris noctibus inter natalem diem christi et noctem epiphaniae evenire ad domos suas quasdam mulieres quibus praeest domina Perchta. [...] multi in domibus in noctibus praedictis post coenam dimittunt panem et caseum, lac, carnes, ova, vinum et aquam et hujusmodi super mensas et coclearea, discos, ciphos, cultellos et similia propter visitationem Perthae cum cohorte sua ut eis complacent [...] ut inde sint eis propitii ad prosperitatem domus et negotiorum rerum temporalium [Drugim rodzajem zabobonów jest postać bałwochwalstwa, któremu podlegają ci, co nocą otwierają naczynia z napojem i jadłem dla przychodzących pań Abuncji i Sacji, powszechnie nazywanych imieniem *fraw percht*, czyli Perchty, ze swoim orszakiem, ażeby znalazły wszystko dostępne do jedzenia i picia, czyli do ucztowania potrzebne, i żeby ucztowały, i żeby (je) później z większym dostatkim napełniły i udzieliły. (...) wielu wierzy, że w święte wieczory między Narodzeniem Chrystusa a nocą Epifanii przychodzą do ich domów kobiece istoty, którym przewodzi *domina Perchta*. (...) wielu w domach na czas wspomnianych nocy po wieczery zostawia chleb i ser, mleko, mięso, jaja, wino i wodę i tego rodzaju (pożywienie) na stole, i łyżki, talerze, kubki, noże i tym podobne z uwagi na odwiedzin Perchty ze swoją gromadą, aby im się podobaly (...), żeby przez to (demony) im były przychylnie dla pomyślności domu i w sprawach bieżących]⁵⁵.

W analogicznym dziele, powstałym też w benedyktyńskim klasztorze, w Oberaltaich, i zatytułowanym *Tractatus de septem vitiis cum similitudinibus, exemplis, fabulis venustis; cum immundis spiritibus exieret ab homine, ambulat per loca inequosa* (XV w.), zebrane zostały wszystkie negatywne cechy tego demona⁵⁶. Opisano tam nie tylko różne „grzeszne” praktyki związane z goszczeniem Perchty i jej towarzystwa, ale też niebezpieczny charakter demona, znacznie poszerzony o nowe złe przymioty.

⁵⁴ Zob. L. Weiser-Aall, *Weihnachten*. Hasło w: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, t. 9 (1987), szp. 926–927.

⁵⁵ *Thesaurus pauperum*. Rkps. München, BSB, Clm 18434, k. 203v. Cyt. za: Schmeidler, *op. cit.*, t. 1. s. 271.

⁵⁶ *Tractatus de septem vitiis cum similitudinibus, exemplis, fabulis venustis; cum immundis spiritibus exieret ab homine, ambulat per loca inequosa*. Rkps. München, BSB, Clm 9528, k. 160r–187r (s. 318–373).

Perchta pod postacią strojnej kobiety służyła w kaznodziejskim napominaniu jako diabelska figura, która łowi młodzieńców. Stawała się także bohaterką świeckich piosenek śpiewanych przez młodzież. Młodzi ludzie zamiast chodzić na modlitwę do kościoła, woleli iść na tańce, a zamiast odmawiać *Ave Maria* – śpiewać o pani Perchcie. W ten sposób oddawali cześć bardziej diabłu niż Panu⁵⁷. Dawny demon nachodzący izby prządek i straszący dzieci przedzierzgnął się w alegorię występku i zmysłowości jako *Luxuria* i *Frau Welt*, personifikującą występłą doczesność (*mundus*)⁵⁸.

Perchta przeszła więc dużą metamorfozę, jej wygląd zmienił się w wyobraźni XV-wiecznego zakonnika diametralnie. Pod jego piórem stała się ona młodą, strojnie ubraną kobietą, ciągnącą za sobą długi tren (na którym *nb.* chętnie przysiadł diabeł). W średniowieczu przedstawiano ją zwykle jako wyschniętą starą kobietę z pociągłym haczykowatym nosem. Wspomniany już Marcin z Ambergu, wymieniając w *Gewissenspiegel* występki przeciw *Dekalogowi*, w związku z pierwszym przykazaniem wspomniął o oddawaniu czci pogańskim bożkom, m.in. Herodiadzie, Dianie i Perchcie „z żelaznym nosem”:

[...] Die do gelawben
An die berichte [perchten] mit der eyserein nasen, an
Herodiadis, an Dyana heydnisch gotynne [...]

{(...) ci, którzy wierzą w (Perchtę) z żelaznym nosem, w Herodiadę i Diane, pogańskie boginki (...)}⁵⁹

Tu po raz pierwszy wspomniano, że demon ten ma „żelazny nos”. Do dzieła Marcina z Ambergu nawiązywał Hans Vintler (zm. 1419), autor popularnych *Pluemen der Tugent* (Kwiaty cnoty, ok. 1411). W wydaniu augsburskim z r. 1486 znajduje się drzeworyt przedstawiający Perchtę jako chudą starą kobietę z charakterystycznym długim haczykowatym (żelaznym) nosem (W 150–151; zob. il. 2). Ów portret utrwalił wyobrażony wygląd Perchty jako brzydkiej starej wiedźmy. Odpychająca powierzchowność Perchty stała się w tradycji i folklorze figurą wiedźmy: bardzo podobnie przedstawia się włoską Befanę i słowiańską Babę Jagę.

Niewiele jest śladów wzajemnego wpływu germańskiej i słowiańskiej demonologii w średniowieczu. Być może słowiańskie korzenie mają niemieckie „*Schrat*” (od „*skrzat*”) i „*Bilbis*” (od „*bies*”). Z kolei germańska Perchta (*Perahta*) ma u zachodnich Słowian swój odpowiednik *Šperechta*, którą na Morawach na wsi straszono dzieci⁶⁰. W Wigilię (moraw. *Štědrý den*) nawiedzała ona domy i nagradzała grzeczne dzieci, a straszyla nieposłuszne. Tak jak Holda i Perchta, potrafiła być groźna: w Wigilię chodziła ze swymi pasterzami po domach i świdrowała brzuchy tym, którzy się przejedli, wypychała im żołądki grochowinami (W 120). Także w Czechach imię

⁵⁷ Zob. *ibidem*, k. 161v (s. 321): „*Hodie non ministrant domino, sed dyabolo, prius vadunt ad choream quam ad ecclesiam, ante sciunt cantare de domina perchta quam dicere Ave Maria* [Dzisiaj służą nie Panu, lecz diabłu, przedziej pójda na tańce niż do kościoła, pierwej się nauczą śpiewać o Pani Perchcie, niż odmawiać *Ave Maria*]. Cyt. za: Schmeiler, *op. cit.*, t. 1, s. 272. Zob. też Rumpf, *Luxuria, Frau Welt und Domina Perchta*, s. 99, przypis 11.

⁵⁸ Zob. W. Stammer, *Frau Welt. Eine mittelalterliche Allegorie*. Freiburg 1959.

⁵⁹ Martin von Amberg, *op. cit.*, s. 42, w. 180–182.

⁶⁰ Zob. J. Feifalik: *Bilbis und Bës*. „*Zeitschrift für die österreichisches Gymnasien*” t. 9 (1858); *Peratha bei den Slaven*. „*Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde*” t. 4 (1859).



2. Frau Perchta. Drzeworyt z dzieła H. Vintlera *Pluemen der Tugent* (Augsburg 1486)

Perchty nie było obce, występowało np. w przysłowiowym powiedzeniu, że ktoś „chodzi jak Perchta”, niewątpliwie w nawiązaniu do opisanego zwyczaju⁶¹. Wpływ germańskiej mitologii z sąsiedniej Bawarii i Austrii jest tu bezsporny.

Jan z Holešova (ok. 1366 – 1436) z klasztoru benedyktynów w Břevnovie stworzył w 1426 r. niezwykle ciekawe dla nas dziełko *Largum sero*, w którym opisał, zapewne z autopsji, siedem wybranych przesądnych zwyczajów, jakie czeski lud stosował w Wigilię (czes. *Štědrý večer*)⁶². Tytułowy „szczodry wieczór” to wieczór

⁶¹ O popularności Perchty w czeskim folklorze i czeskiej literaturze średniowiecznej zob. J. Tříška, *Předhusitské bajky*. Praha 1990, s. 186–187.

⁶² *Largum sero*, według odpisu sporządzonego przez prezbitera Also *Consuetudines que fiunt in uigilia (et) in die natiuitatis Christi* z rkps. Wolfenbüttel Guelf. 276 Helm. Dwa rękopisy traktatu posiada Bibl. Jagiellońska (sygn. 1700, 1707). Pierwodruk: *Largissimus uesper seu colledae historia auctore Joanne Holeschoviensi, antiquissimi monasterii Brzeuuiensis ordinis s. Benedicti in Bohemia monacho professo [...]*. Ed. A. T. Fasseau. Olomucii 1761, k. 27–90 (*Largum sero seu largissimus uesper*). Edycja krytyczna: *Christlicher Festbrauch*, s. 84–86. Wydanie na podstawie krakowskiego rękopisu, z krytyką ustaleń Usenera: A. Brückner, „*Largum sero*” *Jana Holeszowskiego*. W: *Przyczynki do historii języka polskiego*. Seria 4. „Rozprawy Wydziału Filologicznego Akademii Umiejętności w Krakowie” t. 54 (1915), nr 24. Najnowsze wydanie – zob. aneks do rozprawy doktorskiej K. Havránka „*Largum sero*” *Jana z Holešova* (Masarykova univerzita. Brno 2013), dostępny na stronie: https://is.muni.cz/th/flpwf/VL_prepis_Wolfenbuttel.pdf (data dostępu: 3 I 2020). Zob. też S. Vrtel-Wierczyński, „*Largum sero*” *Jana z Holešova*. W *kręgu źródeł „Kazań gnieźnieńskich”*. W zb.: *Munera litteraria. Księga ku czci Profesora Romana Pollaka*. Poznań 1962. – F. Šmahel, *Stärker als der Glaube. Magie, Aberglaube und Zauber in der Epoche des Hussitismus*. Übers. H. Schlegel. „Bohemia” 1991, nr 2, s. 328. – M. Lenart, *Czy w średniowiecznym traktacie „Largum sero” odnajdujemy ślad dzisiejszego oplatka?* „*Liturgia Sacra*” 1997, nr 2. – S. Bylina, *Między Godami a Wigilią. Kilka uwag o traktacie Jana z Holešova*. W zb.: *Christianitas et Cultura Europae. Księga Jubileuszowa Profesora Jerzego Ktozowskiego*. Cz. 1. Red. H. Gapski. Lublin 1998. – K. Bracha, *Nauczanie kaznodziejskie w Polsce późnego średniowiecza. „Sermones dominicales et festuales” z tzw. kolekcji Piotra z Mitostawia*. Kielce 2007, s. 197–199. – K. Havránka, *Traktát „Largum sero” Jana z Holešova. Příspěvek k lidové zbožnosti ve*

wigilijny, w który Najświętsza Maryja najszczodrzej obdarowała świat, rodząc Odkupiciela i Zbawiciela. Opisano siedem zwyczajów świątecznych: post, goszczenie potrzebujących, rozsyłanie podarków, wypiekanie dużego białego chleba, spożywanie owoców, śpiewanie pieśni bożonarodzeniowych, rozkładanie słomy w domach i w kościele. Traktat ten byłby jednym z wielu podobnych opracowań pastoralnych owych czasów, gdyby nie wartość materiału etnograficznego zebranego przez zakonnik Jana⁶³. Czwarty obyczaj (*Quarta consuetudo*) towarzyszący świętu Bożego Narodzenia, opisany przez niego, polegał na tym, że w Wigilię pobożni ludzie kładli na stole duży bochenek białego chleba i obok noże, aby każdy z rodziny oraz służby, a także ubodzy mogli się posilić. Aliści, jak dowiaduje się autor, ludzie w pewnych okolicach za podszeptem diabła w ów dzień wykładają na stołach i stolikach chleby, nie żeby w ten sposób uczcić narodzone Dziecię, Chrystusa, lecz ażeby bożkowie (łac. *dii*) przychodzili nocą i się posilali. Bożkowie ci są demonami, które, choć same mają naturę duchową, żywią się cielesną strawą (problem znany z traktatu *De universo creaturarum* Wilhelma z Owernii, powtórzony m.in. przez Mikołaja z Jawora w dziele *De superstitionibus*). Tacy ludzie, jak zauważa Jan, czynią podobnie do tych, którzy na mogiłach swoich bliskich wystawiają jadło, żeby nocą dusze wychodziły z grobów i się pożywiały. Ceremoniał wykładania jada i napitku dla duchów w noc Bożego Narodzenia zaobserwowany wśród Czechów nawiązuje do szeroko rozpowszechnionych w średniowieczu ludowych zwyczajów w okresie Dwunastu Dni⁶⁴. Składanie ofiar w obrębie domu w tym niezwykłym czasie, gdy pojawiały się demony i nawiązywały bliższy kontakt z ludźmi, gdy do korowodów istot duchowych dołączały cienie zmarłych (zwłaszcza dzieci), aby odwiedzić swe domostwa, uważane było za szczególnie znaczące. Zwyczaj ten poświadczony jest też w wielu innych regionach (Styrii, południowej Austrii, Słowenii, Tyrolu, Bawarii) w XIV i XV wieku (W 156). Problem interpretacji zwyczajów opisanych przez benedyktyńskiego mnicha polega m.in. na tym, że nie wszystkie mają słowiańską metrykę i odpowiadają wierzeniom mieszkańców Czech i Moraw. Część z nich – jak zauważył Stanisław Bylina – ma zapewne obcą proveniencję⁶⁵. Z dużą dozą prawdopodobieństwa wolno przypuszczać, że opisany tu zwyczaj stanowi „import” z kultury germańskiej krajów ościennych – Austrii, Bawarii. Swoista osmoza kulturowa w zakresie wierzeń i przesądów jest bardzo możliwa, jak wskazują przykłady z ziem słowiańskich.

W literaturze superstycjalnej z Polski odnajdujemy tylko nikły ślad pogańskiego zwyczaju urządzania nocnych uczt w okresie Dwunastu Dni. W znanym XIII-wiecznym katalogu magii brata Rudolfa, cystersa z klasztoru w Rudach na Górnym

středověku. „Studia historica Brunensia” 2009, nr 1/2. Skrócony przekład czeski tekstu *Largum sero* – zob. Jan z Holešova, *Pojednání o Štědrém večeru*. W zb.: *Výbor z české literatury od počátků po dobu Husovu*. Přípr. B. Havránek, J. Hrabák. Praha 1957.

⁶³ Zob. Bracha, *Teolog, diabeł i zabobony*, s. 66–67.

⁶⁴ Zob. *Christlicher Festbrauch*, s. 58. – Brückner, *op. cit.*, s. 78. Skojarzenie to nie jest przypadkowe, gdyż obrzęd zaduszkowy odprawiany w Wigilię jest znany w folklorze europejskim – zob. S. Bylina, *Człowiek i zaświaty. Wizje kar pośmiertnych w Polsce średniowiecznej*. Warszawa 1992, s. 27–29. – B. Wojciechowska, *Pamięć o zmarłych w obrzędowości dorocznej polskiego średniowiecza*. „Saeculum Christianum” t. 21 (2014), s. 45–46.

⁶⁵ Bylina, *Między Godami a Wigilią*, s. 72.

Śląsku, znaleźć można dowód niechrześcijańskiego obyczaju składania w obrębie domu ofiar istotom duchowym⁶⁶. W kodeksie wrocławskim BUWr I Q 160 znajduje się dziełko *Summa de confessionis discretione*, w którego części drugiej omówiono występne pogańskie praktyki kłócące się z trzema pierwszymi przykazaniami⁶⁷. W rozdziałach 8–10 tej części brat Rudolf zanotował różne ludowe zwyczaje i wierzenia, wśród nich zaś pewne czynności przypominają te już przez nas przedstawione. Wymieniając „czarodziejskie praktyki do osiągnięcia szczęścia”, zanotował pod numerem 42:

In nocte nativitatis Christi ponunt regine celi, quam dominam Holdam vulgus appellat, ut eas ipsa adiuvet [W noc Bożego Narodzenia zastawiają stół dla królowej nieba – którą powszechnie nazywają „panią Holdą” – aby ich wspomagała]⁶⁸.

Tak jak w przytaczanych już źródłach, chodzi o zwyczaj urządzania uczt dla nocnych duchów, przybywających pod przewodnictwem demona Holdy (Huldy). Tutaj *fraw Holda* jest jeszcze nazwana swoim imieniem (XIII wiek!), w innych, nieco młodszych świadectwach zastąpi ją *fraw Berth* (Perchta). Kolejny zapis z *Katalogu magii* dowodzi, iż na pograniczu kulturowym śląsko-polskim znany był także kult domowych duchów. W następnym punkcie Rudolf wymienił jeszcze jeden dowód bałwochwalstwa, w którym żyli okoliczni mieszkańcy: składali w domu ofiary z jedzenia dla duchów za ich opiekę nad domostwem⁶⁹. Duchy te miejscowy lud nazywał „*stetewaldiu*”, co prawdopodobnie znaczy ‘opiekun miejsca’⁷⁰. Trudność w interpretowaniu tych i innych informacji polega na tym – jak wiadomo – że nie ma pewności, w jakim stopniu Rudolf czerpał z doniesień obcych, a w jakim opierał się na autopsji, ponadto zaś o jakiej ludności pisał. Analogię w źródłach polskich może stanowić zwyczaj karmienia domowych duchów, zwanych przez Polaków „ubożami”⁷¹. Były to demony domowe, skrzaty, krasnoludki, którym domownicy składali w czwartki po wieczery resztki jadła. Taką wiadomość zapisał anonimowy XV-wieczny kaznodzieja, wynotował ją Aleksander Brückner z rękopisu biblioteki

⁶⁶ Zob. E. Karwot, „Katalog magii” Rudolfa. Źródło etnograficzne XIII wieku. Przedm. J. Gajek. Wrocław 1955. – H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek (w. VI–XIII)*. Warszawa 1979, s. 211, przypis 546.

⁶⁷ Zob. Klapper, *op. cit.*, s. 24–28. – Karwot, *op. cit.*, s. 11. – S. Rybandt, *Katalog ksiąg zachowanych z średniowiecznej biblioteki cystersów w Rudach*. Warszawa 1979, poz. 5.

⁶⁸ Cyt. za: Klapper, *op. cit.*, s. 36. Przekład: Karwot, *op. cit.*, s. 27. Lekcja „*eas*” wynika ze skrótu myślowego autora, chodzi o domostwa (*domus*), które Holda ma objąć opieką.

⁶⁹ Zob. Karwot, *op. cit.*, s. 28. – C. Lecouteux, *La Maison et ses génies. Croyances d'hier et d'aujourd'hui*. Paris 2000.

⁷⁰ Zob. Karwot, *op. cit.*, s. 28, 164. – D. Smoczyńska-Reiner, *Świat pogańskich wierzeń ludowych w dziele „Summa de confessionis discretione” brata Rudolfa*. „*Slavia Antiqua*” t. 48 (2007), s. 227–228.

⁷¹ Zob. K. Bracha, „Katalog magii” Rudolfa. (Na marginesie dotychczasowych prac). W zb.: *Cystersi w społeczeństwie Europy Środkowej. Materiały z konferencji naukowej odbytej w klasztorze oo. Cystersów w Krakowie Mogiła, 5–10 października 1998*. Red. A. M. Wyrwa, J. Dobosz. Poznań 2000. Znaczenie potwierdza łacińsko-polski *Wokabularz trydencki* (Wyd. S. Urbańczyk. „Język Polski” 1962, z. 1, s. 25, nr 360): „*Manes penates ubosze*”. Zob. też J. Heydzianka-Pilato wa, *Z wierzeń Drzewian połabskich (na podstawie analizy słownikowej)*. „*Slavia Occidentalis*” t. 28/29 (1971), s. 60–67.

na Świętym Krzyżu⁷². Trudno też orzec, co miał na myśli biskup Andrzej Łaskarz (1362–1426) w swych statutach synodalnych, w statucie o świętowaniu (*De ludis festorum*), gdzie przypominał proboszczom, by zakazywali urządzania w Wigilię nocnych widowisk i służenia zabobonnym zwyczajom⁷³. Być może chodziło o przesady, które krytykował wspomniany anonimowy kaznodzieja, albo Stanisław ze Skarbimierza w kazaniu *De superstitionibus*, wśród nich nie było jednak – jak się zdaje – urządzania uczt dla nocnych duchów⁷⁴.

Opisane tu pokrótce wierzenia i obyczaje związane z okresem świąt Bożego Narodzenia i Dwunastu Dni, wiara w demony Abuncje, Sacje, Holdę, Perchtę i inne, które nawiedzają w tym czasie domy, urządzanie im nocnych uczt, wróżby i czynności, które miały przynieść szczęście w nowym roku, odnoszą się przede wszystkim do mitologii i folkloru germańskiego. Brak średniowiecznych źródeł z Polski nie pozwala na zbyt śmiało wyciąganie wniosków i wskazywanie analogii, chociaż można mieć pewność, że niektóre zwyczaje były pielęgnowane także u Słowian zachodnich. Najlepszym dowodem może być opis Godów przytoczony tu za Glogerem, gdzie znajdujemy echa dawnych, jeszcze średniowiecznych zwyczajów. Prawdopodobnie materiał folklorystyczny odpowiedziałby na pytanie, czy Perchta albo podobny żeński demon nawiedzał prządków również u dawnych Polaków, jak na Śląsku Spillaholle⁷⁵.

Abstract

MIECZYŚLAW MEJOR Institute of Literary Research of the Polish Academy of Sciences,
Warsaw
ORCID: 0000-0002-6236-9618

MEDIEVAL DEMONS: PERCHTA (BERCHTA) AND OTHERS

Mutual relation of the culture of the intellectuals and of the folk one produced a "folkloristic culture" characteristic of the Middle Ages. The aforementioned culture was composed of pieces of both the high literate culture, and visual arts and stories transmitted orally. The world of folk imagery that remains

⁷² A. Brückner, *Kazania średniowieczne*. Cz. 2. „Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Filologiczny” seria 2, t. 9 (1895), s. 341.

⁷³ Zob. Andreas episcopus Posnaniensis, *Statuta synodalia [...] saeculo XV^{mo} confecta*. Ed. U. Heyzmann. Kraków 1878 (aneks w: *Rerum publicarum scientiae quae saeculo XV in Polonia vixit Monumenta Litteraria*. Ed. M. Bobrzyński. Kraków 1878. „Starodawne Prawa Polskiego Pomniki”. T. 5, cz. 1), s. XXV, nr 30: „Item in vigilia Nativitatis Christi prohibeantur ludi et superstiosae opiniones, quae – proh dolor! – in hac vigent patria [Tak samo zabrania się w wigilię Bożego Narodzenia przedstawień i szerzenia zabobonnych wyobrażeń, które się w ojczyźnie – och, niestety! – szerzą]”. Zob. też S. Bylina, *Kościół a kultura ludowa w Polsce późnego średniowiecza*. W zb.: *Literatura i kultura późnego średniowiecza w Polsce*. Red. T. Michałowska. Warszawa 1993. – B. Wojciechowska, *Kościół wobec folkloru w Polsce XIV i XV wieku*. „Kieleckie Studia Teologiczne” t. 13 (2014).

⁷⁴ A. Brückner, *Kazania średniowieczne*, cz. 2, s. 340. Szerzej zob. M. Olszewski, *Świat zabobonów w średniowieczu. Studium kazania „O zabobonach” Stanisława ze Skarbimierza*. Warszawa 2002. – Bracha, *Nauczanie kaznodziejskie w Polsce późnego średniowiecza*, s. 311–315, 321–370.

⁷⁵ Np. Z. Gloger (*Encyklopedia staropolska ilustrowana*. Wyd. 2. Wstęp J. Krzyżanowski. T. 4. Warszawa 1972, s. 309) zanotował dawne powiedzenie, które odpowiada średniowiecznym zwyczajom związanym z pracą prządek w magicznym okresie Dwunastu Dni: „od Godów do Nowego Roku siedź prządka jeno do zmroku, a od Nowego Roku do Trzech Króli – do samej wieczery”.

in the sphere of common memory and, essentially, outside of the literate culture sphere is accessible to us only from cultural products and scanty written records. Preachers, inquisitors, and penitential writers focused their interest mainly on eradicating pagan beliefs and practices, thus in their descriptions failed to gain insights into them. Apart from that, pagan mythology and demonology survived only fragmentarily, due to, *inter alia*, inclusion of their elements into liturgical memory, Christian calendar-liturgical cycle, and also—to a greater degree—because belief in such creatures and their apotropaic rituals entered the rural folklore. In Germanic and adjacent countries a belief in the visit within the period of Twelve Days (*i.e.* from Christmas to Epiphany) of female demons, led by Perchta (Berchta), was spread. Perchta was a goddess having ambivalent features: sometimes a dangerous lamia, and sometimes a good-natured woman—a witch delivering presents to obedient children. In Polish culture, scarce evidence of the customs accompanying Twelve Days is an effect of a rare cultural osmosis connected with centuries-old immigration of Germans and with the spreading of the beliefs that the Germans brought with them.