

Stanisław Bylina (Warszawa)

## Magia, czary i kultura ludowa w Polsce XV i XVI w.

U schyłku średniowiecza mieszkańiec polskich wsi i małych miasteczek, w których życie ludności nie różniło się wiele od egzystencji wiejskiej, przejawiał lęki i niepokoje wspólne dla ogółu społeczeństw agrarnych. Naturalnej trosce o zabezpieczenie bytu towarzyszyły obawy przed różnymi zagrożeniami, głównie ze strony natury<sup>1</sup>, za którymi kryła się wizja pauperyzacji i głodu. Bano się kłęski suszy i niepożądanych deszczów, szkodników niszczących pola, epidemii bydła, pożarów powstałych z uderzenia pioruna. Człowiek bał się chorób groźących kalectwem i niedołęstwem mającym oczywiste konsekwencje bytowe. Bał się wreszcie śmierci, nie tyle tej naturalnej, zamykającej pełny cykl ludzkiego życia, ile śmierci nagłej. Epidemie chorób zakaźnych o dużej śmiertelności nawiedzały w XV w. kilkakrotnie różne połacie kraju<sup>2</sup>. Pamiętać trzeba, iż nauczanie Kościoła ugruntowywało wizję kary pośmiertnej oczekującej ludzi nie pojednanych z Bogiem, wizję groźną, choć w późnośredniowiecznym społeczeństwie polskim nie związaną z obsesją gehenny wiecznej<sup>3</sup>. Uczestnik kultury tradycyjnej odziedziczył ponadto po swych przodkach lęk przed bardziej lub mniej mu znanymi siłami zła oraz różnymi demonicznymi istotami mitycznymi, które ocalały z zapomnianego, a niegdyś zwartej systemu wierzeń słowiańskich. Kultura ludowa, będąca udziałem nie tylko społeczności chłopskiej, była przeto kulturą lęku, a zarazem obszarem stałego przeciwdziałania człowieka najżywiej przezeń odczuwanym zagrożeniom. Głównie w tym obszarze ludzkich uczuć i postaw sytuowała się od niepamiętnych czasów popularna magia, spełniająca w pierwszym rzędzie cele zapobiegawcze<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Na temat miejsca człowieka w środowisku naturalnym oraz jego postaw wobec tego środowiska zob. J. Tyszkiewicz, *Ludzie i przyroda w Polsce średniowiecznej*, Warszawa 1983.

<sup>2</sup> Opierając się na świadectwach Jana Długosza zjawiska epidemii odtwarza M. H. Malewicz, *Zjawiska przyrodnicze w relacjach dziejopisarzy polskiego średniowiecza*, Wrocław 1980, s. 145 n.

<sup>3</sup> S. Bylina, *Lenfer en Pologne médiévale (XIV<sup>e</sup>—XV<sup>e</sup> s.)*, „Annales E. S. C.”. 1987, nr 5, s. 1231—1244.

<sup>4</sup> Odnośnie do okresu pełnego średniowiecza zob. uwagi J. Dowiata [w:] *Kultura Polski średniowiecznej X—XIII w.*, Warszawa 1985, s. 175—192.



Źródła kaznodziejskie z przełomu XIV i XV wieku, a także inne, późniejsze, świadczą, iż bardzo szeroki zakres środków i praktyk, które my dziś nazywamy magicznymi, był już od dłuższego czasu znany i stosowany<sup>5</sup>. Zabiegi zmierzające do zapewnienia urodzaju, płodności pól, zabezpieczenia ich przed gradem i ogniem oraz zabiegi zapewniające zdrowie inwentarzowi domowemu najczęściej nie wymagały jednostek o szczególnych kwalifikacjach. Wiązały się bowiem z prostymi praktykami znanymi ludziom na równi z ówczesnymi środkami techniki rolnej. Znajdowały się w dyspozycji bądź to głów rodzin, bądź wspólnot rodzinnych lub wspólnot mieszkańców wsi. Niezbędne było jedynie posiadanie przedmiotów obdarzonych magiczną mocą oraz przestrzeganie w obrzędach ustalonych rytuałów. Wystarczała powszechna w społeczeństwie agrarnym znajomość rocznego cyklu zajęć rolniczych, a nadto znajomość ważniejszych ogniw kalendarza liturgicznego, pozostającego zresztą w zgodzie z podstawową strukturą tradycyjnej obrzędowości słowiańskiej<sup>6</sup>. Wiedzano więc, iż należy posypywać pola popiołem święconym w kościołach w dniu Popielca lub wtykać w ziemię — dla wyniszczenia szkodników — palemki święcone w Wielką Sobotę. Okrążano pola uprawne po porannej mszy w Niedzielę Wielkanocną. W święto Oczyszczenia Dziewicy Marii obchodzono wokół ze świecami domy i bydło, wypalano też wówczas znaki krzyża na sierści krów<sup>7</sup>. Praktykowano rolnicze obrzędy inceptyjne, takie jak kręcanie wolicz rogów chmielem w dniu pierwszej orki<sup>8</sup>. W węższym zakresie dostępne były tradycyjne techniki i środki medycyny ludowej, lecz i w tej dziedzinie nie brakło zabiegów powszechnie dostępnych<sup>9</sup>. W środowisku domowym praktykowano również w ustalonych dniach roku niektóre wróżby; wydaje się jednak, iż przepowiadanie przyszłości tradycyjnie pozostawiano raczej w gestii specjalistów. Wysunięto zresztą przypuszczenie, iż znane od dawna Słowianom słowo „czarodziej” pierwotnie oznaczało wróżbitę<sup>10</sup>. W XV wieku można zaobserwować zaawansowany rozwój technik i środków magicznych, na które istniało żywe zapotrzebowanie. Źródła kaznodziejskie rejestrujące niezliczone

<sup>5</sup> Zob. zwłaszcza kazania Stanisława ze Skarbimierza: *Sermones super „Gloria in Excelsis”*, wyd. R. M. Zawadzki, Warszawa 1978, s. 103—104, oraz *Sermones sapientiales*, wyd. B. Chmielowska, t. II, Warszawa 1979, s. 82—94. Zob. także M. Kowalczykówna, *Wróżby, czary i zabobony w średniowiecznych rękopisach Biblioteki Jagiellońskiej*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej”, R. XXIX, 1979, nr 1—2, s. 5—18.

<sup>6</sup> Zob. uwagi B. Gieremka [w:] *Kultura Polski średniowiecznej*, s. 461. Na temat ludowych obrzędów doroczych zob. U. Łydkowska-Sowina, *Ludowe obrzędy i zwyczaje świąteczne w świetle średniowiecznych kazań i statutów synodalnych*, „Etnografia Polska”, XXIV, 1980, nr 2, s. 159—172. Zob. ponadto: *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. II, Wrocław 1981, s. 132 nn.

<sup>7</sup> Stanislaus de Scarbimiria, *Sermones sapientiales*, t. II, s. 86.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 85.

<sup>9</sup> Niektóre z tych zabiegów wymienia Stanisław ze Skarbimierza, *ibidem*, s. 92—93.

<sup>10</sup> *Kultura Polski średniowiecznej*, s. 184.



*superstitiones* (częściowo istotnie miejscowego pochodzenia) zdają się poświadczać zarówno upowszechnienie niewyspecjalizowanej magii, jak i jej wzrastający związek z konkretnymi zajęciami ludności.

Mieszkańcy ziem polskich stykali się wszakże od dawna z jednostkami znającymi lepiej od innych techniki i środki zapobiegania zagrożeniom, oddalania złych mocy oraz przenikania tajemnic niedostępnych ogółowi. Źródło z połowy XIV wieku wymienia kobiety określane w nim jako *incantatrices*; wykopują one z ziemi korzenie ziół, wykonują amulety do zawieszania na szyi, wróżą z rąk, z rozpuszczonego wosku lub ołowiu, z wyglądu ognia, wody oraz z lotu ptaków<sup>11</sup>. Zestaw usług wykonywanych przez znawczynie wyspecjalizowanej magii został być może zaczerpnięty z piśmiennictwa teologicznego, one same jednak, określane często w źródłach jako *vetulae*, nie były wymysłem teologów. Stanowiły składnik życia osiedli ludzkich, w których pewien zakres zabiegów magicznych oddawano w ręce osób obdarzonych szczególną mocą i właściwościami. W praktykach jednostek oskarżanych w XV i XVI w. o uprawianie magii i czarów rozpoznać można ich miejscowy, słowiański rodowód, mocno już zatarty w stereotypowych sylwetkach czarownic zaawansowanej doby nowożytnej<sup>12</sup>. Późnośredniowieczna chrystianizacja społeczeństwa, intensywna w Polsce wraz z napływem nowych kadr kleru uformowanego na odnowionym w początku XV w. Uniwersytecie Krakowskim, wydobyla na światło źródeł pisanych jednostki specjalizujące się w magii i czarach. Żywsza niż dotychczas ingerencja sądownictwa kościelnego w sferę zabiegów i praktyk ludzi świeckich była jednym z przejawów wspomnianego procesu oddziaływania Kościoła na wiernych. Źródła pochodzące z sądów biskupich<sup>13</sup>, dysponujących przez długi czas niemal wyłącznością w rozpatrywaniu spraw o magię i czary, oraz późniejsze, szesnastowieczne protokoły sądów świeckich<sup>14</sup> ukazały wyraźniej niż dotychczas obszar działania inkryminowanych jednostek, ich zawodowe instrumentarium, a także horyzont wierzeń i wyobraźni zbiorowości uczestniczących czynnie lub biernie w praktykach magicznych. Odsłoniły także, choć bardzo fragmentarycznie, postawy otoczenia wobec osób obwinianych i sądzonych.

<sup>11</sup> S. Librowski, *Wizytacje diecezji wrocławskiej*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, R. VII, 1964, s. 170.

<sup>12</sup> Zob. L. J. Pełka, *Polska demonologia ludowa*, Warszawa 1987, s. 192 n.

<sup>13</sup> Teksty orzeczeń konsystorskich, pochodzące z XV i czterech pierwszych dziesięcioleci XVI w. opublikował B. Ulanowski w monumentalnej edycji *Acta capitulorum nec non iudiciorum ecclesiasticorum selecta*, t. II—III, Kraków 1902—1908 (dalej w skrócie: A. C.).

<sup>14</sup> Tekst przesłuchań przed sądem miejskim w Poznaniu z 1559 r. opublikował J. Łukasiewicz, *Obraz historyczno-statystyczny miasta Poznania w dawniejszych czasach*, t. I—II, Poznań 1938, s. 123—124 i 275—276, materiały zaś z procesów w 1544 i 1549 — J. Woronczak, *Procesy o czary przed poznańskim sądem miejskim w XVI w.*, „Literatura Ludowa”, 1972, nr 3, s. 49—57. Nieco informacji podaje także W. Maśel, *Poznańskie prawo karne do końca XVI wieku*, Poznań 1963, s. 210—216.



Zapewne tylko niewielka część ludzi trudniących się praktykami magicznymi trafiała przed sądy kościelne. Kościół w Polsce nie wykazywał tu większej gorliwości represyjnej, część spraw podejmując z urzędu, w innych reagując na oskarżenia osób prywatnych. Traktowano zresztą te sprawy z umiarkowaną surowością, chętnie zadowolając się przyjęciem odpowiedniej przysięgi od oskarżonego. Także odpowiednie urzędy świeckie w Polsce przed XVII wiekiem dalekie były od nastrojów sprzyjania totalnemu prześladowaniu „czarowników” i „czarownic”<sup>15</sup>. Przede wszystkim nie łączono działalności tych ostatnich z inwazją sił nieczystych. Zauważmy w tym miejscu, iż w źródłach procesowych kościelnych i świeckich w XV—XVI w. diabeł był postacią ukazującą się z rzadka i zaledwie na drugim planie; spotykamy niekiedy banalne sformułowania o działaniu za jego namową, nie pociągające za sobą istotnych konsekwencji. Nie posługiwano się oskarżeniami o zawarcie paktu z szatanem<sup>16</sup>. Znamca kultury staropolskiej tłumaczył ten stan rzeczy w XVI w. z jednej strony nikłą, bardzo elitarną w tym kraju znajomością literatury demonologicznej, z drugiej zaś specyfiką popularnych wyobrażeń diabła, mniej groźnych i przerażających niż miało to miejsce na Zachodzie Europy<sup>17</sup>.

Źródła konsystorskie odnoszące się do XV i pierwszej połowy XVI w. są dość oszczędne w zakresie informacji o osobach przesłuchiowanych i sądzonych. W ich świetle wśród obwinionych ludzi świeckich zdają się przeważać licznie jednostki pochodzące z małych osad miejskich lub wiejskich, choć zdarzają się także mieszkańcy miast średnich i dużych (Poznań, Gdańsk). Stosunkowo rzadko możemy dowodnie wykazać rolnicze zajęcie obwinionych, częściej zaś natrafiamy na różne inne zawody obecne w życiu miejskim i wiejskim (prowadzenie karczmy, uprawianie drobnego rzemiosła). Spotykamy się także ze służbą domową kleru parafialnego. Źródła szesnastowieczne, pochodzące z sądów świeckich, kierują nas wyraźniej niż wcześniejsze, konsystorskie, ku ludności chłopskiej. Przeważają zatem przedstawiciele niższych i co najwyżej średnich warstw społecznych. Zdarzają się też jednostki reprezentujące warstwy najuboższe: żona wiejskiego pastucha lub żona żebraka („dziadowa”). Mamy do czynienia w znacznej większości ze zbiorowością kobiecą, zapewne z przewagą kobiet w podeszłym wieku, choć tylko czasem mówią o tym określenia takie, jak *mulier antiqua* lub *vetula*. Wśród osób oskarżanych o praktykowanie magii i czarów mężczyźni pojawiają się więc rzadko. Wśród

<sup>15</sup> Zob. J. Tazbir, *Procesy o czary*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, R. XXIII, 1978, s. 151—177.

<sup>16</sup> Zob. na ten temat uwagi K. Koranyięgo, *Czary i gusła przed sądami kościelnymi w Polsce w XV i pierwszej połowie XVI w.*, Lwów 1928, s. 8. Przytoczmy jednak przypadek powołania przed trybunał kościelny Jakuba Czaba, chłopca z diecezji płockiej, oskarżonego w 1524 r. o odprawianie wzorowanego na mszy katolickiej obrzędu ku czci diabła — zob. A. C., III, 1, nr 432.

<sup>17</sup> J. Tazbir, *Procesy o czary*, s. 158; tegoż, *Obraz heretyka i diabła w katolickiej propagandzie wyznaniowej w XVI—XVII w.*, „Kwartalnik Historyczny”, 1981, nr 4, s. 19—33.



nich odrębną grupkę stanowią przedstawiciele kleru parafialnego (raczej niższego), pozywani przed sąd biskupi z urzędu lub z oskarżeń wnoszonych przez innych kapłanów. Oskarża się ich częściej o udzielanie porad w zakresie magii i o udostępnianie ludziom świeckim poświęconych przedmiotów kościelnych niż o czynne praktykowanie tajemnych zabiegów.

Jednostki uprawiające praktyki magiczne i wróżbiarskie żyły zazwyczaj spokojnie w swych rodzimych osadach. Życie codzienne nieustannie potwierdzało ich użyteczność, choćby w dziedzinie leczenia ludzi i zwierząt oraz w różnych zabiegach związanych z bezpieczeństwem i pomyślnością ludzkiego bytu. Osoby o uznawanych kompetencjach magicznych łagodziły różne lęki i niepokoje, stanowiąc psychiczną ostoję tam, gdzie inne autorytety odmawiały pomocy lub okazywały się bezsilne. Zresztą nie tylko ludzie prości cenili biegłość znawców zabiegów magicznych: medycy poznańscy nie mogąc uleczyć chorego poradzi mu, by zwrócił się o pomoc do starych kobiet<sup>18</sup>. Sława niektórych osób wyspecjalizowanych w sztuce tajemnej sięgała poza granice wsi lub miasteczka. Gdy w połowie XV wieku nieznaną sprawca skradł pieniądze z ratusza poznańskiego, dwaj rajcy miejscy zwrócili się o pomoc do mającego już wówczas liczną klientelę czarodzieja i wróżbity, ślepeca zamieszkałego w niewielkiej osadzie<sup>19</sup>. Słynął on bowiem z biegłości w odnajdywaniu rzeczy zagubionych i w wykrywaniu złodziei.

Popularność podobnych jednostek nie łączyła się jednak z sympatią ze strony otoczenia. Otaczała je atmosfera tajemniczości, ich wiedza zaś, niedostępna innym umiejętności i niezrozumiałe praktyki napawały niepokojem. Inaczej oczywiście traktowano wiejskie znachorki-zielarki, które leczyły chore oczy, nastawiały zwichnięte kończyny, sporządzały amulety z korzeni roślin, inaczej zaś obcego kalekę odprawiającego złożone czary i wróżby przy pomocy dziwnych instrumentów, czyniącego jakieś znaki i mruczącego zaklęcia. Niezrozumiałe gesty, słowa, formuły, posługiwanie się tajemniczymi, a tym bardziej wzbudzającymi niechęć i wstręt rekwizytami budziły poczucie obcości i strachu. Mieszczanin z Poznania zeznał, iż opuścił swą żonę z powodu uprawianych przez nią czarów; zobaczył kiedyś ze zgrozą, jak wrzucała do kadzi na piwo palec odjęty wisielcowi<sup>20</sup>. Wierzono w magiczną moc wszystkiego, co pochodziło z ciała skazańców, ludzi związanych ze światem zła, lecz ci, którzy posługiwali się tymi przedmiotami przelamując uznawane powszechnie tabu i bariery lęku, wzbudzali niechęć i obawy<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> A. C., II, nr 1835 (1532 r.); K. Koranyi, *Czary i gusła*, s. 4.

<sup>19</sup> A. C., II, nr 1252 (1452 r.). Zob. także R. Bugaj, *Nauki tajemne w Polsce w okresie odrodzenia*, Wrocław 1976, s. 114.

<sup>20</sup> A. C., II, nr 1016 (1430 r.). O użyciu sznura wisielca w praktykach magicznych związanych z syceniem miodu zob. J. Łukasiewicz, *Obraz historyczno-statystyczny*, s. 123.

<sup>21</sup> Zob. na ten temat H. Zaremska, *Niegodne rzemiosło. Kat w społeczeństwie Polski XIV—XVI w.*, Warszawa 1986, s. 98 n.



Ale już sama odmienność zachowania, a pewnie także i wyglądu zewnętrznego wzbudzały poczucie niechęci w zbiorowościach tradycyjnych, nawykłych do zachowań zuniformizowanych. Odczucia te na co dzień przytłumione, słabo uświadamiane, ujawniały się w sytuacjach konfliktowych, gdy podejrzewano kogoś o chęć szkodenia i praktykowania magii niszczycielskiej. Niekiedy podobną czyjąś działalnością tłumaczono sobie własne nieszczęścia i niepowodzenia. Odgrywały również rolę sąsiedzkie kłótnie, zawiść, powtarzane plotki itp. Czasem okazywało się wówczas, iż mieszkanka wsi została pomówiona o uprawianie czarów i zniesławiona *ex invidia vicinarum*<sup>22</sup>. Nie wątpiono w szkodliwą, destrukcyjną magię niektórych jednostek. Gdy w początku XVI wieku po raz pierwszy w kraju stracono z wyroku sądowego czarownicę pochodzącą z przedmieścia Poznania, miejscowy *baccalarius* dowiedziawszy się, iż oskarżona była ona o niszczenie browarów i trucicielstwo, miał oświadczyć w gronie współmieszkańców: „oby Bóg dał, by spaleni zostali wszyscy czarownicy i źli ludzie”<sup>23</sup>. Była to opinia kleryka, lecz wyrażająca chyba szerzej rozpowszechnioną opinię o tych, którzy wedle zbiorowego mniemania zagrażają zdrowiu i powodzeniu ogółu.

Oskarżyciele i świadkowie chętnie powoływali się na powszechną opinię o czarodziejskich praktykach osoby pozwanej przed sąd. Zwroty takie jak: *vox clamorosa in ipsa villa, communis fama, publica vox et fama* często przytaczano jako oczywisty dowód winy<sup>24</sup>. Owa *fama communis* mogła być oczywiście frazesem wspierającym nazbyt słabe oskarżenie. U podłoża „powszechnej opinii” kryć się mogło czyjeś publiczne oświadczenie, zwłaszcza gdy wspierał je autorytet wypowiadającego. Kobieta, nazwana publicznie przez proboszcza czarownicą, heretyczką i bluźnierczynią przeciw Eucharystii, próbowała oczyścić się z niesławy przed sądem biskupim<sup>25</sup>. Kobięce swary i kłótnie również urabiały opinię publiczną, wtedy zwłaszcza, gdy obelżywe nazwanie kogoś czarownicą i trucicielką nastąpiło „w obecności licznych ludzi”<sup>26</sup>. W Polsce piętnastowiecznej słowo „czarownica” stawało się w mowie potocznej inwektywą wypowiadaną w gniewie i w zamiarze obrazy (podobną karierę zrobili wówczas słowa: „heretyk”, „husyta”)<sup>27</sup>. Być może, iż pewien wpływ odegrały tu konflikty między klerem parafialnym a wiernymi świeckimi.

W toku przewodu sądowego ujawniały się pewne fakty i wydarzenia zakodowane w pamięci jednostek i zbiorowości. Przypominano je sobie i powoływano jako znaki pozwalające rozpoznać osoby uprawiające magię i czary. Wskazywano na przykład, iż pewna kobieta była już niegdyś skazana

<sup>22</sup> K. Koranyi, *Czary i gusła*, s. 11.

<sup>23</sup> A. C., II, nr 1660 (1511 r.).

<sup>24</sup> Zob. m.in. A. C., II, nr 465 (1449 r.), nr 1574 (1502 r.); III, 1 nr 202 (1501 r.).

<sup>25</sup> A. C., II, nr 1373 (1474 r.).

<sup>26</sup> A. C., II, nr 1809 (1528 r.).

<sup>27</sup> Zob. na ten temat: S. Bylińa, *Wizerunek heretyka w Polsce późnośredniowiecznej*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, R. XXX, 1985, s. 19 n.



na śmierć, a następnie ulaskawiona<sup>28</sup>. W zbiorowości wspólnie uczestniczącej w spowiedzi i komunii wielkanocnej dostrzegano inną kobietę, która „nie spowiada się i nie komunikuje”<sup>29</sup>. Przywołuje się także zwracające uwagę wydarzenia związane z osobą domniemaną czarownicą; znakiem potwierdzającym winę kobiety oskarżonej o magiczne pomnażanie dostatku w księżej oborze był głośny ryk bydła po jej nagłym zwolnieniu ze służby<sup>30</sup>. Znakiem rozpoznawczym mogło być wreszcie to wszystko, co odróżniało osobę obwinioną lub podejrzaną o praktykowanie magii i czarów od otaczającego ją ogółu.

Analiza celów praktyk magicznych dokonywana przez osoby powoływane przed sądy kościelne i miejskie prowadzi m.in. do wniosku o stosunkowo małym zainteresowaniu produkcją rolniczą. Wydaje się, iż zabiegi wokół pożądanej wegetacji zbóż i ich urodzaju<sup>31</sup> pozostawały raczej poza gestią jednostek dysponujących kwalifikowanymi umiejętnościami magicznymi. Była to bowiem wiedza dziedziczona przez społeczności rolnicze i zapewne nie widziano potrzeby przekazywania jej w ręce „specjalistów”. Ponadto w społeczeństwie wiejskim nie wywoływała ona napięć prowadzących do obwiniania kogoś o czary. W XV w. nie powoływano także przed sądy kościelne osób praktykujących zabiegi uśmierające zagrożenia ze strony przyrody. Można to tłumaczyć poświadczoną w źródłach późnośredniowiecznych powszechną znajomością środków powstrzymujących burzę, zabezpieczających przed gradem itp.<sup>32</sup> Ale już w późniejszych protokołach sądów miejskich praktyki tego rodzaju pojawiają się wraz z całym złożonym rytuałem czynności i wypowiedzianych tekstów. Być może, iż jest to świadectwem uświadamianej wówczas w zbiorowościach wiejskich potrzeby bardziej kwalifikowanej, a zatem skuteczniejszej ingerencji w tajemnice przyrody.

Znawcy praktyk magicznych objęli wreszcie w posiadanie sporą część zabiegów związanych z hodowlą bydła, zwłaszcza zaś z mlecznością krów. Odnotować tu można zarówno praktyki mające na celu pomnożenie dostatku w oborze własnej lub klienta, jak i działanie na czyjąś szkodę (magiczne uprowadzanie krów, odbieranie im mleka itp.)<sup>33</sup>. Oba cele: przysparzanie dostatku i jego niszczenie towarzyszyły czarom związanym z produkcją i wyszynkiem trunków, przede wszystkim piwa obficie produkowanego i spoży-

<sup>28</sup> A. C., II, nr 1578.

<sup>29</sup> A. C., II, nr 147 (1419 r.).

<sup>30</sup> A. C., III, 1 nr 202 (1501 r.).

<sup>31</sup> A. C., II, nr 1477 (1492 r.).

<sup>32</sup> Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones sapientiales*, t. II, s. 93.

<sup>33</sup> A. C., II, nr 845 (1476 r.); III, 1 nr 202 (1501 r.); J. Woronczak, *Procesy o czary*, s. 53—55, 57. W uwzględnionych źródłach nie spotykamy się ze znanym na Zachodzie Europy motywem zatrąwania mleka ani też z występującym u Słowian Wschodnich motywem zatrąwania zboża; w tej ostatniej sprawie zob. Z. Kovács, *Die Hexen in Russland*, „Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae”, R. XXII, 1973, nr 1—2, s.



wanego na ziemiach polskich, rzadziej także pitnego miodu. Praktyki magii niszczycielskiej uderzającej w podstawy bytu materialnego wytwórców traktowano niezwykle surowo. Kobiętę obwinioną o „zniszczenie” przy pomocy czarów sześciu poznańskich browarów oskarżono równocześnie o truciicielstwo<sup>34</sup> i nie wydaje się, by różnicowano wagę obu występów. Na przełomie średniowiecza i czasów nowożytnych do magii wdzierał się świat pieniądza i handlu. Pomnożenie majątku, odzyskanie poniesionej straty, zapewnienie dobrego zysku skłaniało mieszkańców miast i wsi do własnej przedsiębiorczości w zakresie praktyk magicznych lub do powierzania swych interesów znawcom sztuk tajemnych. Tradycyjne poszukiwanie skarbów podejmowano raczej na własną rękę<sup>35</sup>; od osób wtajemniczonych uzyskiwano jedynie niezbędne informacje i odpowiednie magiczne rekwiizyty. Specjaliści i tu zatem byli potrzebni, znali oni np. sposoby wydobycia palących się nocą zakopanych pieniędzy<sup>36</sup>. Umieli także skutecznie wykryć złodzieja<sup>37</sup> i zapewnić zysk większy niż spodziewany w dniu targu lub jarmarku<sup>38</sup>. Obserwowana dziedzina zabiegów wokół pomnażania majątku sytuowała się na poziomie wiedzy i wyobrażeń ludowych nie sięgając do zasobu doświadczeń uczonych alchemików. Wspomnijmy wreszcie o sporej żywotności mającej bardzo dawne tradycje magii miłosnej oraz praktyk ingerujących we współżycie małżonków. W tych dziedzinach specjaliści w zakresie magii i czarów pełnili najczęściej rolę przekazicieli klientom swej wypróbowanej wiedzy. Do sądów kościelnych trafiały wreszcie sprawy o usiłowanie otrucia, najczęściej współmałżonka, przy pomocy środków powszechnie uznawanych za magiczne<sup>39</sup>. Z czarami i magią łączono znajomość trucizn naturalnych, występujących w przyrodzie. Rzemieślnik z Włocławka obwinał swą żonę, iż dwukrotnie usiłowała go otruć, wysypując do napoju sproszkowane pająki oraz dając do spożycia trujące grzyby („terre morbos alias boletos mortiferos, nuncupatos vulgariter muchomory et poczeczecze”)<sup>40</sup>.

Instrumentarium środków i przedmiotów, którymi posługiwali się ludzie praktykujący zabiegi magiczne, jest złożone i niełatwo poddające się interpretacji. Obserwujemy obszar kultury ludowej od stuleci poddawany chrystianizacji. U schyłku średniowiecza i u progu czasów nowożytnych oddziaływanie to owocowało w postaci powszechnego udziału wiernych w kulcie religijnym, lepszej niż uprzednio orientacji w liturgii, oswojeniu się z przedmiotami poświęcanymi w kościele. Część tych ostatnich: woda święcona, świece gromniczne, palemki wielkanocne, zioła itp. trafiała do ludzkich

<sup>34</sup> A. C., II, nr 1660 (1511 r.).

<sup>35</sup> A. C., III, 1, nr 553 (1497 r.); II, nr 1994 (1510 r.).

<sup>36</sup> J. WoronczaK, *Procesy o czary*, s. 52.

<sup>37</sup> A. C., II, nr 1252 (1452 r.); J. WoronczaK, *Procesy o czary*, s. 51.

<sup>38</sup> J. WoronczaK, *Procesy o czary*, s. 57.

<sup>39</sup> A. C., III, 1, nr 600 (1497 r.); II, nr 1691 (1514 r.); nr 1709 (1517 r.); nr 1833 (1532 r.).

<sup>40</sup> A. C., III, 1, nr 600 (1497 r.).



domostw. Stanowiły one rekwizyty bardzo już rozwiniętej dewocji ludowej, w której materialny znak *sacrum* odgrywał ogromną rolę. Roli tej na ziemiach polskich nie zwalczyła reformacja; ustępstwa ze strony duchownych protestanckich, dopuszczających święconą wodę i kult relikwii<sup>41</sup>, mówią o sile oporu religijności ludowej. Człowiek obcował na co dzień z przedmiotami obdarzonymi przez obrzęd kościelny szczególną mocą. Powszechniej niż w poprzednich stuleciach moc tę próbował wykorzystywać w zabiegach wokół pomyślności swego bytowania. Uważa się niekiedy, iż arsenał środków magii „schrystianizowanej” skutecznie wypierał zasób dawnych tradycyjnych środków magicznych. Istotnie zauważyć można prawdziwą inwazję *res consecratae*, zdobywających miejsce w najróżniejszych wierzeniach, zabiegach i praktykach. Dla celów magicznych używano wszystkiego, co zetknęło się z obrzędem kościelnym, a więc nie tylko wody święconej, świecy gromnicznej lub chrzcielnej, mirry, kadzidla i złota, lecz także zdziebeł trawy z miejsc, po których przechodziła wiosenna procesja rogacyjna, obrusa, na którym leżały placki święcone na Wielkanoc, noża, którym krajano święcony pokarm. Magiczne znaczenie miał także popiół i dym ze spalanych święconych przedmiotów<sup>42</sup>. Wszystko to zawierało moc i energię, którą człowiek biegle w zabiegach magicznych mógł wykorzystywać zgodnie ze swymi zamiarami. Mógł także moc tę nasilać: w niektórych praktykach niezbędna była woda święcona w trzech lub siedmiu kościołach<sup>43</sup>.

Nadal jednak funkcjonował tradycyjny asortyment środków i przedmiotów, z których część nawiązywała do dawnych, przedchrześcijańskich wierzeń magicznych. W uwzględnianych stuleciach koegzystowały one z rekwizytami magii „schrystianizowanej”, stosowanymi niekiedy do identycznych celów. Nie uległy zapomnieniu zioła i korzenie roślin, o których właściwościach przekazywano wiedzę z pokolenia na pokolenie. Posługiwano się materią drzew, które niegdyś dawni Słowianie otaczali szczególną czcią, drzewom „przekazywano” również ludzkie dolegliwości<sup>44</sup>. Nadal istotną rolę odgrywał ogień, niezależnie od tego, czy był zapalany od świecy paschalnej, czy rozniecany tradycyjnym sposobem obrzędowym<sup>45</sup>. Posługiwano się popiołem uzyskiwanym ze spalania

<sup>41</sup> Zob. J. Tazbir, *Procesy o czary*, s. 159. Wzmianki na ten temat znaleźć można w wydawnictwie *Akta synodów różnowierczych w Polsce*, wyd. M. Sipayllo, t. I—II, Warszawa 1966—1972.

<sup>42</sup> Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones sapientiales*, t. II, s. 89.

<sup>43</sup> J. Woronczak, *Procesy o czary*, s. 55, 57. Zob. także D. Tylkowa, *Rola wody w wierzeniach i praktykach magicznych*, „Roczniki Muzeum Etnograficznego w Krakowie”, R. VIII, 1983, s. 84—86.

<sup>44</sup> Stanislaus de Scarbimiria, *Sermones super „Gloria in Excelsis”*, s. 104. Zob. ponadto: T. Karwicka, *Magia i kult. Rozważania na przykładzie niektórych praktyk magicznych związanych z drzewami*, „Roczniki Muzeum Etnograficznego w Krakowie”, R. VIII, 1983 s. 44 oraz K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. II, 2, wyd. II, Warszawa 1968, s. 530.

<sup>45</sup> J. Tyszkiewicz, „Nowy ogień” na wiosnę, [w:] *Cultus et cognitio. Studia z dziejów średniowiecznej kultury*, Warszawa 1976, s. 591—597.



ciał zwierząt odgrywających określoną rolę w ludowych wierzeniach. Oczywiście nie wszystkim takim przedmiotom i środkom spotykanym na ziemiach polskich należy przypisywać miejscowe pochodzenie. Pamiętać bowiem trzeba o różnorodnych wpływach i importach, z których część przenikać mogła z obszaru kultury klerykalnej, pisanej, poprzez kaznodziejstwo zwalczające *incantationes* i *superstitiones*. Część natomiast przenikała z terenów etnicznie obcych, wraz z procesami kolonizacyjnymi, zwłaszcza wspólnie z najintensywniejszą kolonizacją niemiecką<sup>46</sup>.

„Chryścianizacja” magii i czarów przelamując opór tradycji kierowała także swą inwazją ku dziedzinie rytów i gestów. Niekiedy tam, gdzie instrumentarium materialne pozostawało głęboko archaiczne, wracały znaki chrześcijańskie warunkujące powodzenie zabiegu. W praktykach mających na celu uniknięcie „skażenia” piwa (czyli jego pomyślną produkcję) niezbędne okazują się trzy krzyżyki wykonane z materii czczonych niegdyś drzew; zakopywano je pod kadzią z napojem<sup>47</sup>. Ochrona krów przed szkodliwymi czarami wymagała posiadania przedmiotów należących do arsenału starej magii: jaja i miodu. Trzymając je w rękach należało przecież kreślić na zwierzętach znak krzyża<sup>48</sup>. Znak krzyża, którego treść religijną i symbolikę liturgiczną powszechnie znano, był równocześnie środkiem oddalającym wszelkie zło: zarówno zakusy szatana, jak i codzienne niebezpieczeństwa i niepowodzenia. Szesnastowieczna wyspecjalizowana magia ludowa ujawnia pewien zasób praktyk i rytuałów, do których włączono chrześcijańskie praktyki dewocyjne. Obserwujemy horyzont masowej dewocji ludzi świeckich, z jej charakterystycznymi cechami, ujęty w rygor myślenia kategoriami magicznymi. Spotykamy się więc z nakazem uczestnictwa w trzech mszach (kolejno: ku chwale Pana Boga, Dziewicy Marii i świętego Jana Chrzciciela), w czasie których należy poświęcić przedmioty stosowane później w zabiegu magicznym<sup>49</sup>. Poszukiwanie pieniędzy, „które się płomieniem w nocy ukazują”, winno być poprzedzone przystąpieniem do komunii i postem dziewięciodniowym<sup>50</sup>. Zdawać by się mogło, iż odeszliśmy daleko od tradycyjnych postaw mentalnych i wyobraźni. Jest to jednak wrażenie pozorne: funkcjonowały one wplecione w jeden system schryścianizowanej magii i pobożności napiętnowanej magicznym celem.

Tradycja, bardziej lub mniej skutecznie opierając się wpływowi chrześcijańskiemu, rezerwowała sobie pewne ryty i gesty, które miały się okazać niesłuchane trwale. Należało do nich na przykład oddalające zagrożenie okrażanie pól, domów i zwierząt hodowlanych lub zakopywanie magicznych przedmiotów

<sup>46</sup> Wierzenia i praktyki magiczne rozpowszenione wśród niemieckiej ludności Śląska poświadczają fragment summy spowiedniczej pióra Rudolfa, mnicha cysterskiego z połowy XIII w.; zob. E. Karwot, *Katalog magii Rudolfa. Źródło etnograficzne XIII w.*, Wrocław 1955, s. 19–30.

<sup>47</sup> J. Woronczak, *Procesy o czary*, s. 51.

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 53.

<sup>49</sup> *Ibidem*, s. 51.

<sup>50</sup> *Ibidem*, s. 52.



pod progiem domu lub na granicy obejścia domowego. Ten ostatni zabieg, spotykany również w magii niszczycielskiej, wywodzić się mógł z archaicznego zwyczaju zakopywania pod progiem domu tzw. ofiar zakładzinowych (czaszek dzikich zwierząt, jajek itp.). W XV i XVI w. magia i czary na ziemiach polskich znały zarówno techniki bardzo proste, jak i złożone, wymagające stosowania skomplikowanego rytuału, specyficznego zasobu magicznych przedmiotów itp. Człowiek, który przy pomocy magii wykrył złodzieja pieniędzy miejskich w Poznaniu, posługiwał się jakimiś odpowiednio obracanymi różdżkami oraz kartkami z imionami potencjalnych winowajców. Sięgał przeto po słowo pisane, podobnie jak ci, którzy przeciw chorobom wypisywali magiczne słowa na papierze, opłatku lub owocu<sup>51</sup>. Rola pisma w ludowych zabiegach magicznych była chyba jednak niewielka. Sporadycznie spotykamy się z nieokreślonymi znakami magicznymi; w małym miasteczku miała je wycinać żona karczmarza na drzwiach domu miejscowego proboszcza<sup>52</sup>. Taki stan rzeczy wynikał z jednej strony z rzadkiej umiejętności pisania wśród prostych ludzi praktykujących zabiegi magiczne, z drugiej zaś z tradycyjności technik i rytuałów sięgających swą genezą kultury przedpiśmiennej. Ludowa magia i czary funkcjonowały przede wszystkim w kulturze gestu i słowa mówionego, jednym zaś z podstawowych warunków ich uprawiania była znajomość odpowiednich formuł magicznych zaklęć, w których nie wolno było niczego opuścić ani niczego zmienić.

Rytualne zaklęcia magiczne zapewne znane już były mieszkańcom ziem polskich we wcześniejszym średniowieczu<sup>53</sup>. W późniejszych stuleciach źródła wspominają o różnorodnych zaklęciach lub wezwaniach, których treści nie jesteśmy w stanie odtworzyć. Teologowie i kaznodzieje późnośredniowieczni rozpoznawali ponadto zaklęcia wzywające siły demoniczne lub utożsamiane z nimi dawne bóstwa słowiańskie w zbiorowych zawołaniach i zaśpiewach wznoszonych w czasie tradycyjnych uroczystości dorocznych<sup>54</sup>. W wyrazach tych, zniekształczanych przez autorów kościelnych i kopistów, można się niekiedy domyślać nikłych śladów słowiańskiego systemu mitologicznego. Dopiero XVI wiek przyniósł rozbudowany zestaw zaklęć włączonych do repertuaru ludowej magii i czarów. Historyk literatury staropolskiej, analizując strukturę tekstów zaklęć magicznych (oddalających, „zażegnujących” dolegliwość ciała) i zestawiając je z paralelnym materiałem etnograficznym, stwierdził ich spójność wewnętrzną, nie zmieniającą się w przeciągu kilku stuleci<sup>55</sup>.

<sup>51</sup> Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones sapientiales*, t. II, s. 91—92. Zob. także M. Kowalczykówna, *Wróżby, czary*, s. 9—10.

<sup>52</sup> A. C., II, nr 845 (1476 r.).

<sup>53</sup> *Kultura Polski średniowiecznej*, s. 192. Odnośnie do późnego średniowiecza: M. Kowalczykówna, *Wróżby, czary*, s. 15.

<sup>54</sup> Zob. H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek*, Warszawa 1979, s. 212 n.

<sup>55</sup> Cz. Hernas, *Upadająca kultura*, [wstęp do:] F. Kotuła, *Znaki przeszłości*, Wrocław 1976, s. 14 n.



Odnajdował także w ich strukturze podstawowy, najstarszy komponent w postaci właściwej formuły, wedle której dokonać się miała oczekiwana zmiana rzeczywistości (w przypadku „zamawiania” zwichnięcia kończyny: „Niechaj się zstąpi [...] żyła ku żyłce, krew ku krwi, mózg ku mózgowi, mięso ku mięsu”). Stara formuła środkowa z czasem obrastała treściami chrześcijańskimi, które się w niej na dobre zadomowiły (np. w początkowej części fabułą o Panu Jezusie przekazującym apostołom w czasie podróży moc uleczenia chorego osiołka, w części końcowej zaś frazą magicznej eksplikacji: „Bożą mocą, milej Matuchny mocą, wszystkich świętych pomocą”)<sup>56</sup>. Tradycyjna formuła zażegnywania gradu i burzy, „izby szła w puste lasy, puste góry, w puste dziedziny, gdzie by nikomu nic nie zaszkodziło”, poprzedzona została chrześcijańską inwokacją do Boga, Dziewicy Marii, wszystkich świętych, a następnie zamknięta błogosławieństwem w imię Trójcy Świętej<sup>57</sup>.

W formułach zaklęć-zamawiań godna uwagi jest zarówno warstwa archaiczna, jak i warstwa zawierająca treści chrześcijańskie. W pierwszej z nich odnajdujemy tkwiące głęboko w świadomości tradycyjnej przekonanie o konieczności wypędzenia zła (zagrożenia, choroby) „na zewnątrz”, poza obręb ludzkiego ciała, domu, obejścia, osady, słowem poza świat bliski człowiekowi<sup>58</sup>. Grad miał ustąpić „w puste lasy, puste góry”, burza przenieść się „na bory, na lasy, na puste dziedziny”. Zło oddalano przeto w miejsca człowiekowi obce: staropolskie słowo „puszcza” wywodziło się etymologicznie ze słowa „pusty”, gdyż dotyczyło obszaru nie zamieszkałego przez ludzi<sup>59</sup>. Bory i lasy zamieszkiwały natomiast różne niebezpieczne istoty demoniczne o przedchrześcijańskim rodowodzie. Inne z nich upodobały sobie miejsca pobytu na szczytach górskich. Traktowane animistycznie zło i niebezpieczeństwo należało przeto skierować ku obszarowi złych mocy. Przepędzano także zagrożenie i chorobę „na jeziora, na błota”<sup>60</sup>, a więc ku innemu środowisku demonologii ludowej, w folklorze słowiańskim niebezpiecznemu dla człowieka, gdyż pełnemu topielców i różnych demonów czyhających na ludzi<sup>61</sup>. Zauważmy wreszcie, iż w czasach, w których wymawiano przytaczane zaklęcia, bagna i moczary opanowane były nie tylko przez prastare istoty demoniczne, lecz także przez na wpół chrześcijańskiego diabła, który chętnie wpędzał do nich ludzi zabłąkanych i podróżników. Materiały etnograficzne zapisane w czasach nam bliskich poszerzają w sposób wiarygodny horyzont mitologiczny zaklęć wywodzących się z kultury archaicznej. Spotykamy się w nich z wypędzaniem zła „na

<sup>56</sup> J. Woronczak, *Procesy o czary*, s. 55.

<sup>57</sup> *Ibidem*, s. 51. Zob. także: F. Kotuła, *Znaki przeszłości*, s. 189 n.

<sup>58</sup> L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa 1986, s. 175 n.

<sup>59</sup> Zob. hasło *Puszcza* [w:] *Słownik staropolski*, t. VII, Wrocław 1973—1977, s. 400—401.

<sup>60</sup> J. Woronczak, *Procesy o czary*, s. 56.

<sup>61</sup> Zob. uwagi A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 1982, s. 224 n.



chmury, na rozstajne drogi”, „do wiatru” lub z oddaniem choroby dziecka słowiańskiej „południcy”, by uniosła ją na krańce świata<sup>62</sup>.

Do obecnej w zaklęciach archaicznej treści obrony domu przed złem zagrażającym z zewnątrz wkraczało *sacrum* chrześcijańskie. „Trzej święci anieli za moim domem, trzej święci apostołi przed moim domem, a trzej święci za domem, Pan Bóg wszechmogący [ze] swoją miłą matuchną w czystości nad moim domem”<sup>63</sup>; powierzano więc świętym osobom misję osłaniania, okrażania domu ze wszystkich stron, a tym samym separowania go od sił wrogich i nieczystych. *Sacrum* zbliżało się do człowieka, jego spraw i zamierzeń, poprzez magiczne powtarzanie świętych imion znanych każdemu chrześcijaninowi: Boga, Matki Bożej — wpływy dewocji maryjnej są tu bardzo wyraźne — apostołów Piotra i Pawła, św. Anny, św. Marii Magdaleny itd. Zaklęcie magiczne przywoływało czas historii świętej, zbliżając go do pożądanego, decydującego momentu zmiany aktualnej rzeczywistości: odsunięcia zła, uleczenia z choroby. Wspomina się przeto w formule magicznej czas, „gdy Pan Jezus jeździł po świecie ze świętym Piotrem i Pawłem”<sup>64</sup>; motyw to bardzo żywy w polskim folklorze. Przywołuje się maryjną tajemnicę „urodzenia Syna Bożego bez boleści”. Równocześnie wydarzenia historii świętej, które dokonały się w dalekim, nie znanym topograficznie świecie, zostają przeniesione do rzeczywistości znanej i bliskiej. Zażegnywanie burzy zaczynało od słów: „Na Poznaniu stoi stoł, na nim miła Panna Czysta swego Syna rozwiła, tako się ta burza rozwiń na bory, na lasy [...]”<sup>65</sup>. Znanie, bliskie miasto stawało się godnym miejscem świętego wydarzenia; fakt ten uprawdopodobniał możliwość realizacji zabiegu magicznego dotyczącego losu ludzi zamieszkujących podmiejskie osady.

Pojęcia i wyobrażenia związane z rytuałem magicznym były wyrazem mentalności tkwiącej głęboko w kręgu kultury ludowej, zarówno jej warstwy archaicznej, jak i uległej wpływom chrystianizacji. Zresztą te dwie warstwy przenikały się wzajemnie tworząc wspólny system kultury synkretycznej. Wykwalifikowani znawcy zabiegów magicznych żyli wrośnięci w zbiorowości wiejskie i miasteczkowe, stanowiąc trwałe składniki miejscowego krajobrazu społecznego i kulturowego. W XV i XVI w. stosunkowo rzadko bywali wyrwani z obszaru zwykłego życia codziennego. Dopiero wiek XVII podjął energiczniejsze kroki ku temu, by wprowadzić czarownice i czarowników na pozycję niebezpiecznych wrogów wiary i społeczeństwa. Odtąd za czarami zaczęła się stopniowo objawiać cała potęga piekła. Począł też owocować znany już wcześniej mit sabatów czarownic.

<sup>62</sup> F. Kotuła, *Znaki przeszłości*, s. 187, 189.

<sup>63</sup> J. Woronczak, *Procesy o czary*, s. 51.

<sup>64</sup> *Ibidem*, s. 55.

<sup>65</sup> *Ibidem*, s. 56.



**Magie, sorcellerie et culture populaire en Pologne  
aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles**

Dans les recherches ont surtout été utilisées les sources consistoriales du XV<sup>e</sup> et de la première moitié du XVI<sup>e</sup> s. ainsi que les matériaux provenant des tribunaux municipaux du XVI<sup>e</sup> s. Dans la période considérée n'était pas encore parvenue jusqu'en Pologne la vague des répressions frappant les personnes accusées de pratiquer la magie et la sorcellerie. Un rôle capital dans la désignation des «sorciers» et «sorcières» incombaît aux attitudes et opinions des collectivités locales. Ceux qui étaient traduits devant le tribunal appartenaient aux couches inférieures ou moyennes de la société. L'instrumentaire des moyens et objets auxquels on recourait dans les procédés magiques atteste les influences d'une christianisation superficielle. On peut aussi parler de «christianisation» des rites et gestes magiques. Les incantations magiques rituelles comportaient, en plus de formules aux contenus chrétiens, une strate archaïque très persistante. Dans cette strate apparaissent des traces des anciennes croyances mythiques slaves. Les concepts et représentations attachés au rituel magique rendaient compte de la mentalité profondément enracinée dans l'aire de la culture populaire.