

KRZYSZTOF BRACHA
(Kielce)

MAGIA SŁOWA. ŚWIADECTWA TEOLOGÓW I WIERZENIA POPULARNE W XV WIEKU

W dniu 11 lutego 1405 roku w Heidelbergu przed komisją powołaną przez biskupa Spiry Rabana z Helmstädt (1396—1438) stanął jako obwiniony Werner z Friedbergu, lektor klasztoru augustianów w Landau.

Zredagowany w języku staroniemieckim zapis przebiegu procesu, który zachował się w kilku XV-wiecznych rękopisach, jest dla prezentowanej problematyki źródłem z kilku powodów niezwykle istotnym i wielce interesującym¹. Wniesiony przeciwko Wernerowi z Friedbergu akt oskarżenia obok szeregu błędów, których podsądny dopuścił się głosząc kazania, ze szczególnym naciskiem wytykał mnichowi z Landau naganną praktykę dowolnych i nie aprobowanych przez Kościół błogosławieństw. Biskupia inkwizycja zarzucała Wernerowi bezecne uprawianie magii słowa, która jako przejaw wierzeń popularnych w XV w. jest przedmiotem niniejszego artykułu. Ponadto proces heidelberski, według domysłów dotychczasowej literatury, przyczynił się do powstania jednego z najbardziej poczytnych wykładów demonologii późnego średniowiecza, znanego z około stu rękopiśmiennych kopii rozproszonych po niemalże całej Europie traktatu *De superstitionibus*. Problematyka tradycyjnej wiary w magiczną moc słów znalazła w nim odzwierciedlenie w ramach wnikliwie omówionej kwestii dotyczącej *observationis verborum*. Wiele bowiem wskazuje na to, że uczestnikiem bądź świadkiem tego procesu był autor owego dzieła — Mikołaj z Jawora (Nicolaus Magni de Jawor, 1355—1435)².

Ten pochodzący ze Śląska wychowanek uniwersytetu w Pradze, silnie zaangażowany w ruch reformatorski kaznodzieja i teolog, przybył do

¹ Za podstawę źródłową przyjąłem rękopis Biblioteki Kapitulnej we Wrocławiu (dalej cyt. BKWr) 309, f. 75v₁—79r₂, powstały w latach 1455—1456. Kodeks ten zawiera w kolejności na kartach: 75v₁—76r₂, spisany w języku staroniemieckim akt oskarżenia wraz z opisem przebiegu procesu, następnie f. 76r₂—79r₂, łacińskie dementi ośmiu błędów augustianina oraz f. 79v₁—96r₁, jedną z kopii traktatu *De superstitionibus* Mikołaja z Jawora. Heidelberski proces omówił A. Franz (*Der Magister Nikolaus Magni de Jawor. Ein Beitrag zur Literatur- und Gelehrtengeschichte des 14. und 15. Jahrhunderts*, Freiburg im Breisgau 1898, s. 150—154), który wymienia jeszcze cztery istniejące rękopisy z zapisem procesu Wenera, w tym dwa z Bawarskiej Biblioteki Państwowej w Monachium: sygn. 3041 i 4721.

² Podstawowym opracowaniem monograficznym pozostaje nadal praca A. Franza, op. cit., s. 150—196, gdzie omówienie problematyki traktatu o zabobonach. Najważniejszą pozostałą literaturę dotyczącą heidelberskiego teologa zestawia J. Kadlec, *Nikolaus von Jauer*, w: *Die deutsche Literatur des Mittelalters — Verfasserlexikon*, 2 wyd., t. IV, Berlin—N. Jork 1987, ssp. 1078—1081. (dalej cyt. VL). Zob. ponadto L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Sciences*, t. IV, New York 1953, s. 274—307 oraz W. Dürig, *Magister Nikolaus von Jauer* (Schles.)

Niemiec w roku 1402 i osiadł jako profesor teologii na uniwersytecie w Heidelbergu, gdzie ciesząc się wysokim poważaniem doszedł do najwyższych godności akademickich. W roku 1407 piastował urząd rektora, a w latach 1407—1421 wicekanclerza uniwersytetu³. Już wtedy zapewne, jako autor powstałego w Pradze traktatu *De tribus substancialibus votis religiosorum*, dotyczącego naprawy życia zakonnego i przeciwstawiającego się gnuśności i nieprzestrzeganiu ślubów zakonnych przez mniszki jednego z klasztorów czeskich, zaliczany był do grona teologów o uznanym autorytecie⁴. Jego udział w procesie rozpatrującym zagadnienia czystości doktryny i kultu religijnego nie nasuwa zatem wątpliwości. Świadectwem zaangażowania się Mikołaja z Jawora w sprawę Wenera z Friedbergu jest przypisywane mu autorstwo łacińskiego dementi ośmiu błędów augustianina, zachowane wraz ze wspomnianym zapisem heidelberskiego procesu w tym samym kodeksie rękopiśmiennym⁵.

Przyjrzyjmy się zatem bliżej treści aktu oskarżenia zarzucającego Wenerowi w kolejnych artykułach błędy, których dopuścił się w czasie swojej duszpasterskiej praktyki. Część z nich ma istotne znaczenie dla interesującej nas problematyki. 1. Bóg nie bezpośrednio, lecz przez Anioła stworzył świat. 2. Bóg nie ma rąk ani nóg. 3. Adam pokutując w Jordanie został oczyszczony z grzechu pierworodnego. 4. Znaczna część błogosławieństw może być udzielana bez grzechu. 5. Ten, kto nosiłby przy sobie imiona Trzech Króli, zostanie uwolniony od choroby św. Walentego. 6. Tego, kto nosiłby przy sobie słowa: „*Verbum caro factum est*”, diabeł nie zdoła zwieść. 7. Antychryst będzie wywodzić się z wiarołomnego mnicha i wiarołomnej zakonnicy. 8. Krzyż augustianów w Landau jest bardziej święty niż inne krzyże⁶.

Zarówno z treści zapisu sądowego, jak i z dementi Mikołaja wyraźnie wynika szczególne znaczenie zarzutów wysuniętych przeciwko praktykowanym przez niego błogosławieństwom, które Werner początkowo odrzucił i usiłował szukać usprawiedliwienia. Chcąc zilustrować stosownym przykładem własne poglądy na temat rzeczonych błogosławieństw, przytoczył znamienne dla sprawy zdarzenie, którego doświadczył w toku działalności duszpasterskiej. Pewnego razu odwiedziła go matka bolejąca nad chorobą swojego dziecka, które skaleczyło palec. Na pytanie Wenera, dlaczego dotąd nie pobłogosławiła cierpiącego dziecka, odparła mu, że księża w Neustadt nie tolerują takiego postępowania z chorym, zabraniają i karzą zań. Na to Werner wyjaśnił: „Skoro wszystkie błogosławieństwa są czcze, dlaczego zatem Kościół błogosławi

und seine Kampf gegen den Aberglauben seiner Zeit, „Schlesien. Kunst. Wissenschaft. Volkskunde”, R. XXVI, 1981, z. 1, s. 7—12. Za podstawę źródłową powstałego w Heidelbergu w r. 1405 traktatu *De superstitionibus* przyjąłem rękopis Biblioteki Uniwersytetu Wrocławskiego (dalej cyt. BUWr (I F. 313, f. 255r₁—282v₂ z XV w., pochodzący z klasztoru dominikanów we Wrocławiu.

³ J. Kadlec, op. cit., szp. 1078—1079.

⁴ Opis problematyki traktatu wraz z częściową edycją najważniejszych fragmentów zob. A. Franz, op. cit., s. 61—76.

⁵ Zob. przyp. 1.

⁶ Rkps BKWr 309, f. 75 v₁.

popiół, palmy, jaja, mięso, zioła czy inne przedmioty?”⁷ Na prośbę kobiety pobłogosławił więc sam dziecko, używając jedynej w swoim rodzaju formuły: „Crist ward geboren, Crist ward verloren, Crist ward wider gefunden der gesegen mir dise wunden in nomine Patris et Fili et Spiritus Sancti”⁸. Następnie wyznał, że posłużył się tą formułą, której nauczył również jednego ze swoich braci zakonnych w minione Boże Narodzenie, także wobec siebie samego i to z dobrym skutkiem. W istocie nie wierzył w leczniczą moc takich błogosławieństw, ale gdy dowiadywał się o nich w czasie spowiedzi, nie karał penitentów ani nie powstrzymywał ich, a raczej, o ile nie wzywano w nich diabła, uznawał je za dozwolone. W końcu przyznając słuszność tym zarzutom, ze skruszonym sercem grzesznika wyznał, że niesłusznie czynił nie karcąc zań, a nawet polecając je przy spowiedzi, tak jak wyparł się również, zgodnie z 5 i 6 artykułem, wiary w magiczną siłę imion Trzech Króli i wersetu z Ewangelii św. Jana (1.14), którą on sam im przypisywał⁹. Kwestiom sformułowanym w 4, 5 i 6 artykule aktu oskarżenia Mikołaj we wspomnianym dementi poświęca najwięcej uwagi, ujmując je w jedną całość, która, jak słusznie zauważył Adolf Franz, przybrała formę „krótkiej rozprawy o pojęciu *benedicere*”¹⁰. Znalazły one odzwierciedlenie w traktacie Jaworzanina o zabobonach¹¹.

Pozostawiając te kwestie omawianego procesu Wenera z Friedbergu, które nie są bezpośrednio związane z naszym tematem, spróbujmy przyjrzeć się bliżej problematyce, dla której cenną źródłową ilustracją pozostaną nadal te trzy artykuły aktu oskarżenia (4, 5 i 6), jako punkt wyjścia do konfrontacji scholastycznej wizji *idolatriae verborum* (bałwochwalstwa słów), piętnującej wszelkie jego przejawy z tradycyjną ludową wizją magicznej siły słów w świetle wymienionych tekstów Mikołaja z Jawora, a nawet szerzej, w świetle literatury superstycjologicznej późnego średniowiecza¹². Literaturę zwalczającą różnora-

⁷ Ibid., f. 75 v₂: „Send all segen falsch wårvmb segnot man dann die aschen, die palmen, die aÿer vnd flaisch vnd krütter vnd ander ding”.

⁸ Ibid., l. c.

⁹ Dosłowny tekst złożonego przez Wenera wyznania, *ibid.*, f. 76r₁₋₂.

¹⁰ A. Franz, *op. cit.*, s. 151, przyp. 1.

¹¹ Porównanie treści tego fragmentu dementi, zob. rkps BKWr. 309, f. 77v₁—79r₂, z jedną z kwestii traktatu Mikołaja *De superstitionibus* poświęconą tematowi *observatio verborum*, zob. rkps BUWr I F. 313, f. 276r₁—279r₁, potwierdza w pełni sugestię A. Franza, że autorem dementi był Mikołaj z Jawora. Tok myśli obu fragmentów jest do siebie zbliżony i w równym stopniu pokrywa się z kwestią *De idolatria verborum* z dzieła *De fide et legibus XIII-wiecznego teologa, biskupa paryskiego Wilhelma z Owerni*. Zob. wyd. Guilielmi Alverni episcopi parisiensis, Opera omnia, Venetiis. Ex Officina Damiani Zenari 1591, rozdz. XXVII, s. 87bB—89aC. O Wilhelmie z Owerni zob. *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. X, Freiburg im Breisgau 1965, ssp. 1127—1128; E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1987, s. 229—237 oraz s. 603, przyp. 28—37, gdzie wydania jego dzieł i najważniejsza literatura

¹² Na temat literatury superstycjologicznej średniowiecza zob. U. Mörschel, D. Harmening, J. Maier, *Aberglaube. Superstition*, w: *Lexikon des Mittelalters*, t. I, München und Zürich 1980, s. 29—32. Podstawowe dzieła literatury superstycjologicznej zestawil w wypisie D. Harmening, *Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Berlin 1979, s. 320—339, gdzie literatura od św. Augustyna do św. Tomasza, oraz s. 272, przyp. 55, gdzie wykaz XV-wiecznych traktatów *De decem praeceptis*; J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, t. III, Berlin 1876, s. 401—508 (IV wyd.); L. Thorndike, *op. cit.*, s. 274—307; J. Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprocess im Mittelalter und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung*, München und Leipzig 1900 (omówienie), tenże, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und Hexenverfolgung im Mittelalter*, Bonn 1901 (edycja podstawowych tekstów źródłowych).

kie przejawy *superstitionum*, podobnie jak obydwie rozprawy Jaworzanina ujęto w dwojaki sposób, zarówno jako bogate źródło przekazów o obyczajach i wierzeniach popularnych, związanych z magicznym pojmowaniem słów, oraz jako przykład teologicznej wykładni *idolatriae verborum*. Wydaje się, że dokonana w tym kontekście próba konfrontacji okazała się zabiegiem dość interesującym. Obydwie wizje powstały bowiem na innych poziomach kultury. Wy91snute z tej konfrontacji wnioski prezentują więc dwa sposoby myślenia, dwa sposoby percepcji.

Nie należy sądzić na podstawie omówionego powyżej procesu, że stosunek Kościoła do nieustanowionych autorytetem boskim bądź kościelnym form posługiwania się słowem był zawsze tak jednoznacznie negatywny, jak wobec błogosławieństw mnicha z Landau. To, przeciwko czemu zwraca się literatura superstycjologiczna późnego średniowiecza, było wynikiem wielu nawarstwień, z których część można uznać za spadek świata antycznego, część zaś należy przypisać czasom początkowej chrystianizacji. Późnośredniowieczna literatura zwalczająca nieaprobowane przez Kościół przejawy dewocji masowej oraz postawy i praktyki związane z kultem religijnym, obejmowane przez teologów ogólnym mianem *superstitiones*, wydaje się być przejawem reformatorskiego ruchu w łonie Kościoła, zmierzającego do oczyszczenia kultu z różnych „naleciałości”, które po części aprobowali, a nawet propagowali teologowie poprzednich stuleci.

Kościół bowiem w zaraniu prowadzonej przez siebie ewangelizacji stykał się z ogromnym bogactwem wierzeń tak antycznego, jak i barbarzyńskiego świata, w którym magiczne słowo, wypowiedane i pisane, odgrywało w życiu człowieka niezwykle istotną rolę. Spośród wszystkich znanych człowiekowi magicznych atrybutów ich siła była ceniona najwyżej. Zgodnie ze znanym w średniowieczu przysłowiem, przytoczonym również przez Mikołaja z Jawora, nie potrafiły mu sprostać ani kamienie, ani zioła bowiem „*Virtus in verbis est, in petris et in herbis: Maior inest verbis minor in petris et in herbis*”¹³. Zgodnie z przyjętą jeszcze z czasów antycznych etiologią, słowo leczyło i zapobiegało chorobom, broniło przed złymi mocami, demonami i wrogiem, przed niepogodą, nieurodzajem, nieszczęściem i wszelkim złem¹⁴. Jak na magiczny atrybut przystało, pełniło rolę antidotum strachu, gdyż wedle św. Augustyna człowiek „więcej obawiał się z powodu przyszłego nieszczęścia niż z wyrządzonej szkody”¹⁵. Penitencjały, statuty synodalne, dekrety prawa kanonicznego oraz

¹³ H. Walther, *Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters in alphabetischer Anordnung (Carmina Medii Aevi Posterioris Latina*, t. 2, cz. 1—5: *Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevi*), t. V, Göttingen 1967, s. 792, nr 33675 oraz inne wersje tego samego przysłowia, zob. numery: 2748, 7310, 14224, 14515, 11787, 11927, 33662, 33676, 33372, 33377, 30325. Podobne cytują również J. Grimm, op. cit., t. II s. 996 oraz A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, t. II, Freiburg im Breisgau 1909, s. 422, przyp. 5. O wierze w siłę słów, ziół i kamieni wspomina również Burchard z Wormacji, zob. J. H. Schmitz, *Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren*, t. II, Graz 1958 (reed. reprintowa), s. 445, pod nr 167. Mikołaj z Jawora powiada w traktacie, że „est communem dictum vulgi [...] in rebus vim nature constitutum, scilicet in verbis, herbis et lapidibus”, rkps BUWr I F. 313, f. 275r.

¹⁴ A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen...* t. II, s. 408—438.

¹⁵ Św. Augustyn, *De doctrina christiana*, wyd. J. Sulowski, Warszawa 1989, s. 82, lib. II, XX, 31: „plus tremere suspitionem futuri mali, quam praesens damnum dolere”.

szczególnie ostro późnośredniowieczna literatura kaznodziejska i uczone teologiczne traktaty przeciwstawiały się owym „błogosławieństwom starych kobiet” (benedictiones vetularum, incantationes, invocationes demonum) czy też rozmaitym amuletom z pisanymi lub rytymi hebrajskimi, greckimi oraz łacińskimi sentencjami i akrostychami o znaczeniu magicznym bądź w formie zawieszanych na ciełe przedmiotów z ziół, wstążek, liści lub kamieni (characteres, brevia, ligaturae phylacteria, appendicula). Wszystko to bowiem według św. Augustyna było ustanowione przez człowieka, a zatem zabobonne¹⁶. Z drugiej strony intensywnie chrystianizowano wszelkie relikty pogaństwa, mając na względzie słowa Grzegorza Wielkiego, że „nie można od razu usunąć z tych dzikich serc całej przeszłości”¹⁷. Z tych powodów, także w późnym średniowieczu, granica pomiędzy tym co dozwolone a niedozwolone, magiczne i zabobonne a prawowierne i pobożne dla wielu wiernych świeckich a nawet i kleryków stawała się trudno dostrzegalna¹⁸. Opierając się na pewnym żydowskim przekazie Józefa Flawiusza wierzono, że wynalazcą incantationes i egzorcyzmów był Salomon. W oczach wielu głównie przedstawicieli kleru przekonanie to wydawało się być zezwoleniem na uprawianie wymienionych praktyk. Ze środowisk teologicznych słyszymy więc często utyskiwania i skargi na mnichów i kleryków z powodu używanych przez nich zaklęć i sporządzanych amuletów¹⁹. W anonimowym traktacie *De incantationibus et tricis* z roku 1387 narzekano, że przedstawiciele kleru niezakonnego (zapewne niższego) wypisują magiczne słowa i zabobonne znaki na opłatkach, na plasterku jabłka, na kartkach i wykorzystują je jako amulety²⁰. Podobne krytyczne treści występowały w mowach synodalnych z XV w., w których tacy duchowni byli nazywani „kapłanami Baala”. Wypisując na różnych przedmiotach wersety biblijne „Jesus autem transiens” (Łk 4, 30) przeciwko nieprzyjacielowi czy „Lutum fecit” (J 9, 6) przeciwko chorobom oczu „non sunt sacerdotes domini, sed Baal, non Christi, sed Belial. Vertunt enim letanias sanctorum in invocaciones demonum. Jovianiani sunt, non christiani, harioli, non presbyteri”²¹. Z tych względów jedyny obrońca praktyk mnicha z Landau, austriacki kanonista Feliks Hammerlin (1388—1459)²², uznał wyrok za godny pożałowania i niesłuszny, gdyż wiekowa praktyka posługiwania się takimi błogosławieństwami wobec ludzi i zwierząt osłabionych chorobą świadczyć

¹⁶ Ibid., s. 82, lib. II, XX, 30.

¹⁷ Fragment instrukcji z r. 601 dla misjonarzy Anglosasów, wyd. *Registrum*, lib. XI, 56, MGH, Epp. II, s. 331.

¹⁸ W tych m. in. kategoriach rozpatrywał traktat Jaworzaniina St. Bylina, *Licium-illicitum. Mikołaj z Jawora o pobożności masowej i zabobonach*, w: *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, pod red. B. Geremka, Wrocław 1978, s. 137—153.

¹⁹ A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen...*, t. II, s. 426.

²⁰ Ibid., s. 430 oraz tegoż, *Der Magister Nikolaus...*, s. 157—158, przyp. 2.

²¹ A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen...*, t. II, s. 431, przyp. 1. Zob. również M. Kowalczyk, *Wróżby, czary i zabobony w średniowiecznych rękopisach Biblioteki Jagiellońskiej*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej”, R. XXIX, nr 1/2, s. 9, przyp. 13, oraz D. Harmening, op. cit., s. 222. Wiele podobnych przykładów podaje J. Klapper, *Das Aberglaubenverzeichnis des Antonin von Florenz*, „Mitteilungen der schlesischen Gesellschaft für Volkskunde”, t. XXI, 1919, s. 97—101, numery 43—46.

²² O nim zob. K. Colberg, *Hemmerli Felix*, w: VI, t. III, 1981, szp. 989—1002.

może o ich skutecznej i leczniczej mocy. Nie można według niego żadnego kapłana z tego powodu osądzać, ponieważ zwykle recytują oni pobożne wierszowane sentencje, których wiele jest zarówno w *Piśmie świętym*, jak i w liturgii. Jeśli chce się karać taką metodę leczenia, którą stosował brat Werner, grzeszy się przeciwko słowom Zbawiciela, który udzielił pełnomocnictw i nakazał apostołom, by leczyli choroby; a nawet sam Zbawiciel ślepemu od urodzenia właśnie przy pomocy gestów i słów przywrócił ponownie wzrok²³.

Przeciwko czemu występuje zatem Mikołaj z Jawora wraz ze współczesnymi mu teologami, przeciwko jakim słowom, amuletom czy sentencjom? Które z nich są zaklęciami, a które kościelnymi błogosławieństwami, które są wyznaniem wiary i świadectwem pobożności, a które bezecnym, czczym i szkodliwym wzywaniem demonów? Zarówno w odparciu błędów Wenera, jak i w traktacie o zabobonach Mikołaj próbuje odpowiedzieć na zdawałoby się retoryczne pytanie augustianina o prawowierność praktykowanych przez niego błogosławieństw. Wykazuje przy tym błąd jego i podobnie doń myślących duchownych oraz szerokich rzesz wiernych. Równocześnie motywuje zasadność heidelberskiego wyroku o wykład Wilhelma z Paryża *De idolatria verborum*, który w obu swych tekstach niemal że literalnie przytacza²⁴. „Wiele bowiem dziwnych rzeczy opowiadają i przypisują słowom wypowiedzanym, zapisywanym, wyrytym a nawet zmyślonym, którymi posługują się w sensie zabobonnym, wypowiadając je bądź nosząc przy sobie” — ubolewa Mikołaj w traktacie *De superstitionibus*, podejmując kwestię poświęconą *observationi verborum*²⁵. Nasz teolog ma zatem na myśli dwie dominujące w zwyczajach tradycyjnych a wedle niego naganne formy wykorzystywania słowa: jako błogosławieństw, zaklęć czy zażegnywań oraz jako noszonych przy sobie pisanych amuletów, najczęściej w postaci papierowych lub pergaminowych kartek (są to wymieniane w traktacie „characteres” lub „brevia”)²⁶. Oba sposoby użycia słowa mówionego lub pisanego były chyba równie skuteczne przy leczeniu chorób ludzi i zwierząt w czasach współczesnych Mikołajowi, skoro wedle jego obserwacji „jeszcze i dziś są niektórzy, co szepczą jakieś tajemne słowa koniom do uszu czy też zawieszają je na karkach i powiadają,

²³ A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen...*, t. II, s. 431—432, przyp. 3.

²⁴ Zob. przyp. 11.

²⁵ Rkp. BUWr I F. 313, f. 276 r₁; „De verbis autem prolatis et scriptis sculptis aut eciam excogitatis plurimi supersticiosi mirifica dicunt et eis asscribunt, que efficiant aut enuncciata aut portata”.

²⁶ Zob. A. Jacoby, *Charaktere*, w: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, t. II, Berlin und Leipzig 1929, szp. 24—26 (dalej cyt. H. d. d. A.) oraz E. Hoffmann-Krayer, *Breve*, *ibid.*, t. I, 1927, szp. 1573—1574. O tym, że „charaktery” zawierały również niezrozumiałe i tajemnicze znaki, świadczy fragment makulaturowy z rkpsu Biblioteki Jagiellońskiej, sygnatura 1309, f. Ir—Iv. (dalej cyt. BJ), na który zwróciła uwagę M. Kowalczyk, *op. cit.*, s. 16. Kwestie nazewnictwa różnorodnych postaci amuletów pisanych i niepisanych w terminologii źródeł rozpatruje D. Harmening, *op. cit.*, s. 238—247. Wydaje się, że polskim i czeskim odpowiednikiem łacińskiej nazwy *characteres* mogły być określenia, które zestawił ze sobą Č. Zibrt, *Seznam pověra a zvyklosti pohanských z VIII věku*, w: „Rozprawy České Akademie Cisáře Františka Josefa Provědy. Slovesnost a umění”, R. III, třída I, číslo 2, 1894, s. 48, a więc czeskie *navazy* i ci, którzy je nosili *navazače* oraz polskie *nawęzy* i *nawęzaczce*.

że to zabija robaki na skutek siły owych słów”²⁷. Pochodzenie i sposób działania siły jakoby zawartej w słowach Mikołaj zgodnie z wykładem Wilhelma paryskiego wstępnie upatruje w czterech przyczynach. Mogłaby się ona wywodzić po części z materii, po części z formy, po części ze znaczenia i wreszcie ze wszystkich wymienionych źródeł razem. W dalszych rozważaniach każdą z tych przyczyn Mikołaj odrzuca jako fałszywą²⁸. Słowa nie mogłyby więc posiadać siły pobranej z materii, to jest z powietrza, ponieważ powietrze nie dysponuje taką siłą, o ile nie jest zatrute. Wtedy jednakże nie byłaby to siła powietrza czy słów, lecz trucizny lub wyziewów takich, jakie wydychają smoki lub ropuchy. Forma, czyli dźwięk lub brzmienie, również nie jest przyczyną potęgi słów, bowiem dźwięk lub brzmienie może szkodzić słuchającym jedynie z powodu gwałtowności natężenia lub z powodu swojej doniosłości, przez co niekiedy wzbudza strach u ludzi (tak jak wzbudza go huk grzmotu czy ryk lwa). Wywołany tym lęk czy strach może niekiedy nawet spowodować śmierć zarówno ludzi, jaki i zwierząt. Te oraz inne związane z nimi siły, dodaje Mikołaj, są przyrodzone i żadnej boskości w sobie nie zawierają. Podobnie znaczenie słów nie jest powodem ich siły, ponieważ gdyby tak było, to znaczenia słów typu „piekło” czy „śmierć” udzielałyby im takiej siły, że powodowałyby one cierpienia u wypowiadających lub słuchających a nawet wyrządzałyby śmierć, co, jak wiadomo, nie następuje. Z kolei znaczenia słów „dobroć” czy „zdrowotność” lub słów-imion Boga udzielałyby im tak wielkiej mocy, że samo ich wypowiedzenie zniweczyłoby całe zło, okazując dobro słuchającym lub wypowiadającym. Równocześnie Mikołaj rozprawia się ze sposobem czy też z metodą oznaczania rzeczy przez słowo oraz z samą rzeczą, która jest tym słowem oznaczona. Gdyby bowiem tak było, to imiona i słowa oraz rzeczy, które dobitniej signifikowałyby, większą posiadałyby siłę, przez co przedstawienia rzeczy czy to namalowane, wyrzeźbione czy odlane, potężniejszą miałyby siłę wyrazu niż słowa czy imiona, gdyż w sposób bardziej sugestywny odzwierciedlałyby rzeczywisty obraz owej rzeczy. Tak więc oglądanie jakiegoś obrazu mogłoby człowieka uśmiercić albo uleczyć.

W świetle tej negatywnej konkluzji słowa według Mikołaja z Jawora nie zawierają w sobie żadnej siły zgodnej z istotą ich bytu i jako takie nie mogą same być przyczynami skutków, które się im przypisuje. Jeśli zatem powiada się o nich, że są skuteczne i pomocne, to dzieje się to nie z powodu siły w nich samych, lecz z powodu siły tego, wobec którego uwielbienie wyrażone słowami zostało zwrócone²⁹. Ta niezwykle istotna dla dalszych spekulacji definicja pozwoliła z jednej strony obronić zasadność mistycznej siły ustanowionych powagą Kościoła modlitw, egzorcyzmów i błogosławieństw, upatrując ich skuteczność w potędze Boga, do którego są zwrócone,

²⁷ Rkps BUWr I F. 313, f. 276r₁—276r₂: „Item eciam hodie quidam susurrantes equis verba per aures occulte aut eciam pendentis ad colla equorum, dicunt se occidere vermes virtute illorum verborum et ita multi dicunt, se curare infirmos”.

²⁸ Stosowny fragment wykładu, *ibid.*, f. 276r₂—276v₂.

²⁹ *Ibid.*, f. 276v₂: „non virtute illorum verborum aliquid fieri, sed virtute illius, cui veneratio talis impeditur”.

a z drugiej strony wystąpić przeciwko słowom nie mającym wsparcia we wspomnianym autorytecie, wskazując ich siłę w potędze demona, do którego są zwrócone i przez którego są skuteczne³⁰. Prezentowana przez Jaworzanina teologiczna wykładnia potępionych sposobów posługiwania się słowem jest bowiem recepcją augustiańsko-tomistycznej interpretacji *superstitionum*, opartej nie na kauzatywnej, ale semantycznej ich funkcji służącej komunikacji z demonami³¹. Tak bowiem zarówno Augustyn, jak i Tomasz z Akwinu pojmowali zabobony jako system znaków, który służył komunikacji z demonami. Stąd zachowania, rytzy, gesty i wypowiedzane sentencje, które wyjaśniane były jako zabobonne, nie mają żadnej funkcji kauzatywnej (jak ją nazywa Dieter Harmening), ale wyłącznie semantyczną, służącą porozumieniu się ludzi z demonami. Ostatecznie więc, skoro zarówno słowa, jak i inne formy zabobonnych zachowań nie mogą być przyczynami ewentualnych skutków, to mogą one zachodzić tylko *ex operatione demonum*³². To jednoznaczne stanowisko sformułowane dzięki semantyczno-demonologicznej interpretacji zabobonów, wzmocnione założeniem św. Tomasza, że „wszystko to, co dzieje się na tym świecie, może być dziełem demonów”³³ uczyniło zabobony faktycznym zagrożeniem, które, jak zauważają niektórzy badacze, odczuło w sobie niebawem późnośredniowieczne czarownictwo³⁴. Zanim jednak do tego doszło, zarówno magia, jak i demonologia stały się przedmiotem ożywionych studiów i zainteresowań³⁵. W tym klimacie intelektualnym z biegiem czasu przybierającym formę demonomanii, jednym z najwcześniejszych dzieł był właśnie zredagowany w roku 1405 *Tractatus de superstitionibus* Mikołaja z Jawora. Dopiero później powstało wiele podobnych rozpraw jemu współczesnych teologów wywodzących się głównie ze środowisk uniwersyteckich, które w XV w. w pewien sposób czerpały z dorobku i atmosfery uczelni praskiej w czasach przedhusyckich i stanowiły wedle określenia Hermana Heimpela „czworobok reformatorski”³⁶, a więc z uniwersytetów

³⁰ Słowa sakramentów i modlitw, jak wyjaśnia Mikołaj, „non habent aliquam virtutem eis formaliter inherentem ratione cuius efficiant, quod figurant productionem respectu effectus sacramentalis et sola virtus divina sive cooperacione tali immediate operator”, *Ibid.*, f. 276v₂—277r₁. Tak też i słowa owych czarowników „non virtute verborum [...] sed pro veneracione, que proferendo vel deferendo illa demonis impendunt ab eis, que permittente deo, obtinent”, *ibid.*, f. 277 v₁. Stąd, jak konstatuje Mikołaj, „si aliquis effectus sequitur ibi hoc non est ex deo [...] nec ex virtute verborum, ergo necessitate est esse a demone”, *ibid.*, f. 277v₂.

³¹ Koncepcję tę omawiam za D. Harmening, *op. cit.*, s. 311—317. Wykład superstycjologii Tomasza z Akwinu oparty na stosownych fragmentach z *De doctrina christiana*, lib. II, 20 oraz *De civitate dei*, lib. XXI, 6 św. Augustyna zob. *Summa theologica*, II, II, qu. 92—96, ed. J.-P. Migne, Paris 1859, t. III, szp. 708—743.

³² D. Harmening, *op. cit.*, s. 317.

³³ „Omnia, quae visibiliter fiunt in hoc mundo, possunt fieri per demones” — S. Thomas de Aquino, *Quaestiones disputate de malo*, qu. 16, art. 9, ed. R. P. Mandonnet, t. II, Paris 1925, s. 708.

³⁴ D. Harmening, *op. cit.*, s. 317.

³⁵ Por. St. Świeżawski, *Filozofia XV w.*, s. 312—320 oraz s. 79—91.

³⁶ H. Heimpel, *Studien zur Kirchen- und Reichsreform des 15. Jahrhunderts. Zu zwei Kirchenreform — Traktaten des beginnenden 15. Jahrhunderts*, w: „Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse”, Jahrgang 1974, 1 Abh., Heidelberg 1974, s. 40—48. Zob. również F. Seibt, *Von Prag bis Rostock. Zur Gründung der Universitäten in Mitteleuropa*, w: tegoż, *Mittelalter und Gegenwart. Ausgewählte Aufsätze. Festgabe zu seinem 60. Geburtstag*, pod red. W. Eberhard i H. D. Heimann, Sigmaringen 1987, s. 203, gdzie cytuje znamienną w tej mierze wypowiedź Andreasa de Broda: „Ipsa Praga Wyennam, ipsa Cracoviam, ipsa Heidelberg, ipsa Coloniam, ipsa Herbpolim, ipsa Erfordiam prout notorium est personis valentibus, suis videlicet magistris excellentibus, venustavit”.

w Heidelbergu, Wiedniu, Padwie i Krakowie oraz w Lipsku, Kolonii czy w Erfurcie³⁷.

Mikołaj z Jawora odrzucając kazuistyczne funkcje magicznej siły słów, nie mogąc doszukać się w nich przyrodzonych czy wypływających z inspiracji boskich przyczyn, wskazywał jednoznacznie, tak jak i jego poprzednicy, na sprawcę potęgi słów — diabła³⁸. Oczywiście złożona argumentacja teologiczna, którą posługiwał się teolog, była przeznaczona dla ludzi uprzednio przygotowanych, którzy w uproszczonej, dostępnej formie przestrzegać mieli prostych wiernych przed uprawianiem potępianych praktyk. Sam Mikołaj z Jawora nie miał ambicji bezpośredniego oddziaływania na wiernych.

Wracając do jego traktatu *De superstitionibus*, zastanówmy się, czy w tych kolejno rozpatrywanych przez Jaworzanina i odrzucanych kazuistycznych aspektach potęgi słów właśnie w materii, to jest w powietrzu, w formie, to jest w dźwięku i w brzmieniu oraz w znaczeniu słów, nie można odnaleźć, niejako na przekór intencjom i spekulacjom uczonych teologów, obiektywnej rzeczywistości magicznej — tradycyjnych źródeł ich siły. W interpretacji ludowej magia słowa, tak jak i inne obszary magii, w których nie odróżniano tego co duchowe od tego co materialne, okazuje się wbrew uproszczonej semantyczno-demonologicznej interpretacji *superstitionum*, zjawiskiem złożonym i wewnętrznie niespójnym. Spostrzeżenie to zdają się potwierdzać źródłowe ślady popularnych wierzeń w magiczną siłę słów i źródeł, z jakich ona wypływa. Omówione zostaną one w tej kolejności, w jakiej rozpatrywał je Mikołaj, a więc w materii, w formie i w znaczeniu.

Kulminacyjnym, jak wiadomo, punktem pobożności był w średniowiecznej liturgii mszy świętej moment przeistoczenia Najświętszych Postaci. Stąd w pełnym, a zwłaszcza w późnym średniowieczu rozwinął się kult Jezusa Chrystusa obecnego w Przenajświętszym Sakramencie. Dlatego też podnoszono w czasie konsekracji hostię, a potem kielich tak wysoko, aby mogła być ona widziana przez wiernych i adorowana³⁹. W obrzędzie tym dążono nie tyle do otoczenia kultem samych świętych postaci eucharystycznych, ile

³⁷ Wśród niemieckich teologów wymienia się zwykle: Tomasza z Haselbachu, Jana z Wünschelburga, Mikołaja z Dinkelsbühl, Jana z Frankfurtu, Henryka z Gorkum oraz, oczywiście, Mateusza z Krakowa, który spełniał w tym środowisku rolę łącznika. Zob. tenże, *Der verkertzte Mathäus von Krakau*, w: *Festschrift für W. Schlesinger*, pod red. H. Beumann, Köln-Wien 1974, t. II, s. 443—455.

³⁸ Do problemu demonizacji i demonologii zob. m. in.: *Dämonen. Dämonologie*, w: *Lexikon des Mittelalters*, t. III, z. 3, München-Zürich 1984, s. 476—487, gdzie obszerne zestawienie literatury. Zob. ponadto: J. Delumeau, *Strach w kulturze Zachodu XIV—XVIII w.*, Warszawa 1986, s. 352—363; E. Potkowski, *Euhemeryzm w średniowieczu*, „Euhemer. Zeszyty Filozoficzne”, nr 3, 1962, s. 23—52; S. Piekarczyk, *Kościelna inspiracja „religijności ludowej” we wczesnym średniowieczu*, *ibid.*, nr 2, 1965, s. 3, 17; C. Ginzburg, *Les batailles nocturnes*, Lagrasse 1980 oraz szczególnie prace J. B. Russela, *Witchcraft in the Middle Ages*, Ithaca and London 1972; tenże, *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*, New York 1984 i inne.

³⁹ M. T. Zahajkiewicz, *Teologia mszy świętej i udział wiernych w nauce polskiej okresu przedtrydenckiego (Expositiones missae)*, w: „Acta Mediaevalia”, t. I, Lublin 1973, s. 97. Do problemu eucharystii w liturgii i w wierzeniach popularnych zob. jako nadal podstawowe prace P. Browe, *Die Verehrung der Eucharystie im Mittelalter*, Rom 1967 (2 wyd.), tegoż, *Die Eucharystie als Zaubermittel im Mittelalter*, „Archiv für Kulturgeschichte”, t. 20, 1930, s. 134—154, ponadto R. Ganszyniec, *Eucharystia w wierzeniach i praktykach ludu*, „Lud”, t. XLIV, 1957, s. 75—117; *Hostie*, w: H. d. d. A., t. IV, 1932, szp. 412—422; H. B. Meyer, *Die Elevation im deutschen Mittelalter und bei Luther*, „Zeitschrift für katholische Theologie”, 85, 1963, s. 162—217.

do podkreślenia i uczynienia ośrodkiem liturgii samych słów konsekracji (hoc est enim corpus meum) w głębokiej wierze, że zachowały one skuteczną moc dla wszystkich mszy świętych aż do skończenia świata⁴⁰. Gestem i słowem uwypuklano mistyczną siłę wypowiedzianej formuły, dzięki której dokonało się przeistoczenie⁴¹. Należało więc wpatrywać się i adorować świętą hostię, w tym celu zgodnie z zaleceniami statutów synodalnych była ona podnoszona⁴². Sama hostia pod postacią opłatka stała się przedmiotem magicznych przekonań i zabiegów wiernych. Inni, nie zważając na popełniane świętokradztwo, uczęszczali na mszę tylko po to, by w czasie konsekracji ujrzeć jej oblicze, co miało dla nich znaczenie apotropaiczne⁴³. Jednym z bardziej znamienitych przykładów wiary w mistyczną siłę tych słów jest fakt podany przez benedyktyna Bernarda z Waging (zm. 1472) w jego podręczniku liturgicznym *Ordinarium misse practicum*⁴⁴. W instrukcję o kanonie Bernard wplótł atak przeciwko pewnemu nadużyciu (*Invectio contra quorundam gestus minus decentes*), zaczerpniętym z kolei z dzieła Henryka z Hesji *Secreta sacerdotum*⁴⁵. Podaje on bowiem, że wielu celebransów przy konsekracji trzyma usta bardzo blisko hostii i kielicha, wierząc że konsekracja nie byłaby ważna, gdyby postacie święte nie zostały „anhelitu fetido” ochuchane⁴⁶. Inny przykład magii słowa nie związany z rytmem konsekracji znajdujemy w traktacie *De decem praeceptis* Tomasza Ebendorfera z Haselbach (1387—1464), profesora teologii na uniwersytecie w Wiedniu⁴⁷, o wypowiedzianiu *Pater Noster* małemu dziecku wprost do ust, jako zabiegu przeciwko bólowi dziąseł w okresie żąbkowania⁴⁸. Te i inne świadectwa, jak choćby wspomniana wyżej inwektywa Mikołaja z Jawora przeciwko tym, którzy szepczą pewne słówka do uszu koniom⁴⁹, czy wzmiankowany również przez Mikołaja opis zapożyczony ze „Złotej Legendy” o zabiciu byka przez pewnego Żyda samym tylko wyszeptywaniem mu jakiś tajemnych słów do ucha⁵⁰,

⁴⁰ J. Brinktrine, *Msza święta*, Warszawa 1957, s. 166, 171, 173.

⁴¹ *Ibid.* s. 167. Zob. również znamienity w swej wymowie nakaz synodu praskiego z r. 1405: „Item mandatur, ut de sacramento altaris per omnes Christi fideles sic teneatur, quod postquam forma verborum consecrationis per sacerdotem in missa fuerat prolata, quod ibi nihil substance panis remaneat, sed unum corpus Christi”. C. Höfler, *Concilia Pragensia 1353—1413*, Prag 1862, s. 51.

⁴² Zob. postanowienie synodu biskupa krakowskiego Zbigniewa Oleśnickiego z r. 1446: „Studeant quoque ipsi celebrantes in elevatione divine hostie huiusmodi moderamine duci, ut a circumstantibus adoranda possit videri et elevationis significancia compleri”. St. Zachorowski, *Statuty synodalne krakowskie Zbigniewa Oleśnickiego (1436, 1446)*, Kraków 1915, s. 49.

⁴³ „Si contra vermes et febres scripsit in fructu amigdalae vel in hostia vel alibi”, J. Klapper, *Das Aberglaubenzweizen...*, s. 72, nr 45.

⁴⁴ Podaję za A. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, Freiburg im Breisgau 1902, s. 566—576. O Bernardzie z Waging zob. *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. II, 1931, szp. 209—210.

⁴⁵ A. Franz, *Die Messe...*, s. 575. Zob. również polską przeróbkę tego traktatu autorstwa Jana Isnera, gdzie o tym nadużyciu. T. M. Zahajkiewicz, *Edycja „Tractatus de abusibus missarum” Jana Isnera*, w: „Acta Mediaevalia”, t. II, Lublin 1974, s. 199—200.

⁴⁶ A. Franz, *Die Messe...*, s. 576.

⁴⁷ O nim zob. P. Uiblein, *Thomas Ebendorfer*, w: VL, t. II, 1980, szp. 253—266.

⁴⁸ „Dicendo Pater noster pueris de mane ad os contra dolorem gigniorum in primo ortu dentium”. A. E. Schönbach, *Zeugnisse zur deutschen Volkskunde des Mittelalters. No. 1. Aus dem Traktate De decem praeceptis des Thomas Ebendorfer von Haselbach*, „Zeitschrift des Vereins für Volkskunde”, t. XII, z. 1, 1902, s. 7.

⁴⁹ Zob. przyp. 27.

⁵⁰ „Sicut legitur in vita sancti Silvestri de quodam iudeo malefico, qui solum insusurracione

mówią o niezależnym od wykładni teologicznej przekonaniu w siłę słów wypowiedzianych, które wydobywane wraz z oddechem są jakby materialną częstką ludzkiego ciała pochodzącą z najbardziej intymnych jego głębi. Ich moc mogła być chyba utożsamiana z tchnieniem powietrza wydychanego podczas ich wypowiedzania. Celebrans z opowiadania Bernarda z Waging wypowiedzi słowa konsekracji powoli z pełnym namaszczeniem, cedząc sylabę po sylabie bądź wypowiedzając je jednym tchem, tak jakby chciał w pełni zapanować nad energią, która wraz z nimi wydobywa się z jego trzewi, i niczego z niej nie uronić. Wydaje się, że mamy tu do czynienia z bardzo tradycyjną interpretacją siły słów jako bytów z pogranicza świata materialnego i duchowego. Mogła być ona powodem sprzeciwu tych jeszcze wczesnośredniowiecznych chrześcijan, którzy występowali przeciwko ekspansji słowa pisanego, optując za tradycyjnym sposobem wyrazu. Powoływali się oni wówczas na autorytet św. Pawła (2 Kor 3, 3), który utożsamiał słowa mówione z Duchem Boga żywego, a napisane po prostu atramentem. „Litera bowiem zabija, Duch zaś ożywia” (2 Kor 3, 6), jak powiada dalej Apostoł, co jest chyba nieprzypadkowym zestawieniem tego co martwe z tym co żywe, a więc tak jakby chciał powiedzieć, że pierwsze są bezsilne, gdyż są martwe, a drugie obdarzone siłą, stąd są żywe. W świetle mitu o wynalezieniu pisma, w którym Bóg wynalazca jest karcony przez króla Egiptu Thamusa, litery były pojmowane jako byty obce człowiekowi, znaki z zewnątrz, a słowa jako te, które tkwią w nim samym⁵¹. Etymologiczny związek wyrazów: dusza i duch, używanych zamiennie, jest chyba semantycznym śladem pokrewieństwa z fizjologią oddychania, co według Aleksandra Gieysztor wskazywałoby na rozumienie tchu jako najpewniejszej oznaki życia⁵². W różnym bowiem stopniu, ale wyraźnie powiązane są ze sobą wyrażenia typu: powietrze–dech–oddech–tchnienie–dusza–duch a nawet bóg, co mogłoby świadczyć według słów tego samego autora, że w indoeuropejskiej przeszłości nosiły one znamiona sakralne⁵³. To szczególne znaczenie tchu potwierdza wzmianka z anonimowej XV-wiecznej rozprawy *De superstitionibus*. Autor gani w niej zwyczaj wielu wiernych, którzy w dniu Bożego Narodzenia na mszy w kościele z własnego oddechu wróżą o życiu lub śmierci. W tym celu dmuchają przed siebie w powietrze. Gdy oddech unosi się w górę wierzą, że „victurum per illum annum”, gdy opada w dół, wieszczą, że „illo anno moriturum”⁵⁴. Słowo obdarzone duchowym tchnieniem, jako dech duszy ludzkiej, mogło być więc pojmowane jako głos samej duszy i stąd samo w sobie było święte, gdyż było wyrazem jej życiowej siły (*vis vitalis*), z którą ją utożsamiano i w której

verborum quorundam thaurum visus est occisisse asserens, eciam quod verba ista nec homo animal poterat nec eciam inspicere scripta”, rkps I F. 313, f. 276 r. .

⁵¹ T. M. Clanchy, *From Memory to Written Record. England 1066—1307*, London 1979, s. 233—234.

⁵² A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 1982, s. 216.

⁵³ T. Seweryn, *Dusza w wyobrażeniach Słowian*, w: SSS, t. I, cz. 2, Wrocław 1962, s. 407; A. Gieysztor, op. cit., s. 216. Zob. również hasła *duch* i *dusza* u Fr. Sławskiego, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, t. I, z 2, Kraków 1983, s. 175—176, 181, wg którego rozwój znaczenia pojęcia *dusza* podobny do łacińskiego *anima* — ‘tchnienie, dech’: ‘dusza’.

⁵⁴ Rkps BUWr I F. 627, f. 144r₁ oraz I F. 245, f. 124v₂.

ją upatrywano⁵⁵. Powietrze, o którym mówił Mikołaj z Jawora, że mogłoby być przyczyną naturalną potęgi słów tylko wtedy gdyby było zatrute, było więc utożsamiane podług ludowej wiary z tchnieniem ducha, które sakralizowało słowa jako kwanty duchowej energii pochodzące z *sacrum*, ale spełniające się w *profanum*.

Słowo jest również fonetycznym korelatem pojęcia, a zatem w sferze działania magicznego ma w równym stopniu udział również głos, jego barwa, ton i brzmienie, stopień napięcia dźwięku i poziom donośności. Stąd większa część praktykowanych zaklęć i zażęgniwań, nawet jeśli nie była śpiewana czy recytowana wierszem, to ulegała zapewne stylistycznym i dykcjonalnym zabiegom, tak aby wkład słów nabrał pożądanego w magii rytualnego tonu. Nie bez przyczyny więc Jan z Wünschelburga, profesor teologii na uniwersytecie w Lipsku⁵⁶, w powstałym w 1 połowie XV w. traktacie *De superstitionibus*, w którym pełno przejętków z dzieła o zabobonach Mikołaja z Jawora⁵⁷, opisując ludowe zabiegi medyczne dla uzdrowienia chorego dziecka, podkreśla, że gdy już dziecko położą na progu domu, w kierunku Słońca „facit tres circuitus, dicentes ritmica — Du bist meun fleisch vnde meun blut, das seu dir vor den rechen gut —”⁵⁸. Gdy więc na dwóch przeciwległych biegunach magicznej praktyki wykładu słów stoi z jednej strony „tonus rectus” — donośny sposób mówienia maga, wypowiadającego podobnie jak w przytoczonym przykładzie formułę magiczną, to z drugiej strony wielu autorów średniowiecznych wytykało wiernym naganną praktykę magicznego szeptania — „murmurum magicum”⁵⁹. W jednym z kazań na święto Szymona i Judy ze zbioru *Abortivus* wybitny reformatorski kaznodzieja czeski Milič z Kroměříže ganił takie szeptane zaklęcia czy modlitwy do księżycy w czasie nowiu w celu wyjednania pieniędzy⁶⁰. Jedną z takich modlitw zaklęć do księżycy w czasie nowiu przytoczył *in vulgari* w powstałym w roku 1423 traktacie *De decem praeceptis* wiedeński teolog i kaznodzieja Mikołaj z Dinkelsbühl (1360—1433) „Bis wilkomen feyner man, holdir her, mach mir meynes gutes mer”⁶¹. Do tej dziedziny magicznych zabiegów należy chyba zaliczyć również pewne przejawy magicznego lamentu a także krzyk, którym wykrzykiwano imiona Trzech Króli epileptykom do uszu⁶².

⁵⁵ T. Seweryn, op. cit., s. 407.

⁵⁶ O nim zob. D. Kurze, *Johannes von Wünschelburg*, w: VL, t. IV, 1983, szp. 818—822.

⁵⁷ Trzy rękopisy tej rozprawy posiada BUWr: I F. 212, f. 228r—258v; I F. 274, f. 229r—258r; I Q. 384, f. 40r—102r. Znajduje się w niej rozdział poświęcony kwestii *De supersticiositate verborum* — I F. 212, f. 233 r₂—236v₂, w którym wiele przejętków z Jaworzanina.

⁵⁸ *Ibid.*, f. 233 r₂. Zob. również G. Hertel, *Abergläubische Gebräuche aus dem Mittelalter*, „Zeitschrift des Vereins für Volkskunde”, t. XI, 1901, s. 275.

⁵⁹ D. Harmening, op. cit., s. 221. St. Piekarczyk, *Barbarzyńcy i chrześcijaństwo. Konfrontacja społecznych postaw i wzorców u Germanów*, Warszawa 1968, s. 88, przyp. 36 podaje, że staroislandzkie słowo *pul*, urobione od *pylla* — ‘szeptać, mruzczyć’, w dalszym rozwoju znaczeniowym oznaczało ‘wypowiadać zaklęcia’. Ponadto na podstawie *Liber de virtutibus s. Juliani* Grzegorza z Tours wynika, że pogańscy zaklinacze mruzcili swoje zaklęcia.

⁶⁰ Rkps BJ 1175, f. 327v₁. „Quidam adorant lunam et murmurant in nouilunio, ut pecunias augmententur”. Por. również rkps BUWr I F. 627, f. 144 r₁. Wiele podobnych przykładów cytuje J. Klapper, op. cit., s. 76—78.

⁶¹ Ed. Nycolaus Dünckelspübel, *De decem praeceptis decalogi*, w: *Tractatus octo*, Argentinae, Wimpeling 1516, f. 28r₁—30v₁ (tu 29v₁).

⁶² A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen...*, t. II, s. 506.

Wymienione wyżej zabiegi mogły być stylistycznym i fonetycznym odpowiednikiem graficznego obrazu, a więc kształtu pisma, gdyż do formy słowa pisanego przywiązywano równie wielką wagę, jak do wspomnianych cech fonetycznych słowa mówionego. Stąd Tomasz z Haselbach jedną miarą ganił zarówno tych, którzy większe znaczenie przydają rymom, jak i tych, którzy bardziej ufają kształtom pisma niż zrozumieniu treści słów⁶³. Zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku możemy mówić o próbach wzmocnienia przy pomocy zabiegów formalnych magicznej mocy używanych formuł. Dlatego też przy wypowiedaniu magicznych zaklęć praktycznie nie ma miejsca dla potocznego sposobu wyrażania się bez akcentów formalnych, gdyż z jednej strony obowiązuje krzyk, a z drugiej szmer.

O wiele jednak szerzej i różnorodniej poświadczona jest w źródłach potęga nazw bądź imion rzeczy lub osób świętych, przy czym wyraźniej daje się zauważyć większa podatność tej sfery magicznej praktyki na naciski chrystianizacyjne. W tej mierze słowa z *Ewangelii* św. Jana „*Verbum caro factum est*” (J 1, 14), jak i imiona Trzech Króli, których bałwochwalczym wyznawcą okazał się Werner z Friedbergu, zajmują tu miejsce szczególne, gdyż są przykładem wprowadzenia pojęć chrześcijańskich do myślenia kategoriami magicznymi. Nie bez znaczenia jest fakt, że Prolog z *Ewangelii* św. Jana używa wymiennie określeń Bóg i Słowo, gdyż „Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo” (J 1, 1). Podobnie jak wspomniane wyżej słowa konsekracji również ów Janowy werset zyskał z czasem znaczenie magiczne jako zaklęcie i amulet w zwyczajach tradycyjnych na równi z prologami wszystkich czterech *Ewangelii*, dzięki włączeniu ich do kanonu mszy świętej⁶⁴. W średniowieczu szczególną estymą darzono Prolog z *Ewangelii* św. Jana, którą czczono między innymi jako środek przeciwko demonicznemu zakusom i szkodom spowodowanym złą pogodą⁶⁵. Czytano ją więc w celu obrony przed klęskami elementarnymi w czasie letnich miesięcy na mszy w formie prologu. Od XV w. ów zwyczaj początkowo lokalny rozpowszechnił się i odtąd dotyczył już wszystkich mszy świętych. Podczas odczytywania poszczególnych wersetów z Prologu św. Jana, co następowało po modlitwie „*Placeat tibi sancta Trinitas...*” i po ostatnim błogosławieństwie „*Benedicat vos omnipotens Deus...*”⁶⁶, jedynym wersetem, który wyróżniono nakazem ukłęknięcia (*genuflexio ad pavementum*) były właśnie słowa „*Verbum caro factum est*”⁶⁷. Wspomniany już Bernard z Waging potwierdził konieczność owego ukłęknięcia w następującym

⁶³ A. E. Schönbach, op. cit., s. 13: „si ad figuras scriptas vel ritum [...] habetur major respectus quam ad intellectum verborum, illicitum esset”.

⁶⁴ Zob. A. Jacoby, *Johannisevangelium*, w: H. d. d. A., t. IV, 1931, szp. 731—733, oraz tenże, *Biblische Worte im Zauber*, ibid., t. I, 1928, szp. 1225—1226, gdzie podaje w wypisie wersety biblijne najczęściej używane w magii.

⁶⁵ A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen...* t. II, s. 57, Zob. ponadto J. Klapper, *Die Erzählungen des Mittelalters in deutscher Übersetzung und lateinischen Urtext*, Breslau 1914, s. 324, pod nr 114, gdzie cytuje exemplum o cudownej mocy słów „*Verbum caro...*”, które w czasie burzy uratowały podróżnego od uderzeń pioruna. Kilka podobnych opowiadań cytuje również K. Dobrowolski, *Przyczynki z dziejów średniowiecznej kultury polskiej z rękopisu szczyrzyckiego*, w: *Studia staropolskie. Księga ku czci Aleksandra Brücknera*, Kraków 1928, s. 348—349.

⁶⁶ J. Brinktrine, op. cit., s. 245—248.

⁶⁷ A. Franz, *Die Messe...*, s. 576.

exemplum. Opowiada on o pewnym kleryku, który wysłuchawszy mszy świętej nie uszanował w należyty sposób wspomnianych słów *Ewangelii*, które, jak sam wyjaśnił, jako „najświętsze godne są największego uwielbienia, gdyż największą moc czy też zdolność czynienia cudów objawiają”. Wnet jednak ukazał mu się diabeł, który oburzony tym niecnym występkiem kleryka spoliczkował go, wyjaśniając mu jednocześnie, że gdy tylko czytane są słowa „*Verbum demon factum est*”, oni diabłowie nigdy nie dopuszczają się takiego niedbalstwa⁶⁸. Wśród ludu te liturgiczne słowa mogły być więc pojmowane jako zaklęcie, którym Kościół obdarzał wiernych do czasu ponownego uczestnictwa we mszy. Stąd wedle źródeł związanych z synodem w Seligenstadt z 1023 r. niektórzy mieli zwyczaj „ut per singulos dies audiant evangelium — In principio erat verbum”, tak aby być permanentnie poddanym czarowi jej cudownej mocy⁶⁹.

Podobnie jak imiona ewangelistów, apostołów i imiona Boga do tej kategorii słów należały również czczone przez Wenera z Friedbergu imiona Trzech Króli⁷⁰. Popularność tych trzech wschodnich magów wyrosła na ziemi niemieckiej, szczególnie po przeniesieniu ich relikwi do Kolonii przez arcybiskupa Rainalda z Dassel (1164 r.)⁷¹. Imiona łacińskie podług różnorodnych wersji ostatecznie wyodrębniły się w formie Kaspar, Melchior i Baltazar i tak też nazywa ich w swojej słynnej *Historia Trium Regum* Jan z Hildesheim (ok. 1370 r.) Wedle tego autora, Bóg po śmierci Trzech Króli obdarzył ich mocą czynienia cudów, szczególnie wobec podróżnych, którzy od nich oczekiwali pomocy w związku z trudami peregrynacji. Jednakże jako patroni podróżnych byli na długo przed Janem z Hildesheim wzywani w wielu formułach błogosławieństw⁷². Imiona ich chroniły również przed nieprzyjacielem, by nie dosięgła kula wroga ani jakakolwiek obca bron⁷³. Dom i jego mieszkańców zabezpieczały przed wszelkim złem wypisane kredą w święto Epifanii inicjały C + M + B⁷⁴. Wzywano ich w błogosławieństwach krwi, dla obrony przed zarazą zwierząt domowych i przeciwko gorączce, a na połowie jabłka wypisywano ich imiona przeciwko śmiertelności noworodków⁷⁵. Uniwersalnym antidotum przed wszelkim złem były słowa: „*Sancti tres reges, Gaspar, Melchior, Balthasar orate pro nobis nunc et in hora mortis nostrae*”⁷⁶. Ponieważ oni w dzień narodzin Pana upadli przed Jego obliczem, by Mu złożyć dary, imiona ich były uważane za skuteczny medykament przeciwko epilepsji. Już więc od XII w. noszono amulety ze

⁶⁸ Ibid., s. 576—577 i przyp. 7. Opowiadanie to w skróconej wersji cytuje również K. Dobrowolski, op. cit., s. 349.

⁶⁹ J. Brinktrine, op. cit., s. 249, przyp. 4.

⁷⁰ Zob. A. Jacoby, *Dreikönigsseggen*, w: H. d. d. A., t. II, 1929/30, szp. 459—462.

⁷¹ A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen...*, t. II, s. 266 i n.

⁷² Ibid., s. 267.

⁷³ A. Jacoby, *Dreikönigsseggen...*, s. 460.

⁷⁴ A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen...*, t. I, s. 434, t. II, s. 505.

⁷⁵ J. Klapper, *Das Gebete im Zauberglauben des Mittelalters. Aus schlesischen Quellen*. „Mitteilungen der schlesischen Gesellschaft für Volkskunde”, t. IX, z. 18, 1907, s. 5—41 (tu s. 22) cytuje instrukcję, jak należy praktykować takie zaklęcia i jak je wykonywać na jabłku, z XVI-wiecznego rękopisu BUWr III F. 16^a.

⁷⁶ A. Jacoby, *Dreikönigsseggen...*, s. 460.

słowami „+ Melchior + Pabtizar + portans hec nomina + Gaspar soluitur a morbo Christi pietate caduco”⁷⁷, ponieważ, jak zaleca jeden z wrocławskich rękopisów z roku 1408, „Contra epilepsiam, qui secum portat tria nomina regum curatur”⁷⁸. Należy również wspomnieć, że w późnym średniowieczu odprawiano specjalne msze „de tribus pro itinerantibus”⁷⁹, a w wigilię bądź w samo święto Trzech Króli poświęcano w kościele kadzidło, złoto i mirę, które miały spełniać rolę talizmanów we wszystkich niebezpieczeństwach życia⁸⁰. Przeniesiono bowiem nań, tak jak na same imiona, atrybuty Trzech Króli, w święto których dokonywano ich konsekracji. Siła tych biblijnych wersetów czy imion była w mniemaniu wiernych rezultatem boskiej emanacji mocy osób i przedmiotów, które słowami tymi były określane. Nie dostrzegając różnicy pomiędzy *res* a *verbum*, potęgę tych drugich można było za pomocą prostych zabiegów wzmocnić, wymieniając (o czym z oburzeniem wspomina Mikołaj z Jawora) imiona Boga podług określeń⁸¹, mnożąc i powtarzając niezliczone imiona Chrystusa, aniołów i świętych, tak jak mnoży się byty, by nasycić pychę⁸². Gdy wypowiada się je lub wypisuje w językach niezrozumiałych dla niektórych wiernych, to, jak zauważył Tomasz z Haselbach, „nie będąc zrozumiałe budzić będą cześć” wśród ich głosicieli, a zatem większą posiadać będą moc i bardziej będą cenione⁸³. Nie wystarczy więc jednokrotnie odmówić Pater Noster, gdyż siła tej modlitwy może nie wystarczyć, by okazać się pomocna — jak poświadcza to błędne wedle niego przekonanie Mikołaj z Jawora. Gdy jednak odmówi się je 15 razy niechybnie nawróci się 15 grzeszników, 15 dusz cierpiących w czyśćcu wybawi się, 15 sprawiedliwych w dobrym postępowaniu się umocni⁸⁴.

Wiele innych jeszcze przykładów podobnych wymienionym wyżej świadectwom wierzeń popularnych znaleźć można zarówno w pracach Mikołaja z Jawora, jak i w cytowanych uczonych dziełach współczesnych jemu

⁷⁷ A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen...*, t. II, s. 505.

⁷⁸ J. Klapper, *Das Gebete...*, s. 22.

⁷⁹ A. Franz, *Die Messe...*, s. 216.

⁸⁰ Tenże, *Die kirchlichen Benediktionen...*, t. I, s. 422—423.

⁸¹ Rkps BUWr I F. 313, f. 277v, : „nominibus dei debetur reverencia ex parte rei significate, que est una non aut racione vocum significancium, que multe sunt. Unde latría, id est veneracio, que soli deo debetur, alii cuicumque sive scripture sive prolacioni verborum non impeditur”.

⁸² Przekonanie, że imię wyraża istotę osoby, wywodzi się z *Biblij*, stąd w kulturze hebrajskiej i chrześcijańskiej nadanie imienia było aktem doniosłym. Zob. B. Borkowska, *Królewskie modlitewniki. Studium z kultury religijnej epoki Jagiellonów (XV i początek XVI wieku)*, Lublin 1988, s. 235. Ponadto J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, t. II, Berlin und Leipzig 1937, s. 48—49 tłumaczy wielość imion bóstw germańskich potrzebą ochrony tajemnicy imienia właściwego, otoczonego największą czcią, by jego moc ochronna nie została zniweczona w ustach wroga. Porównaj w związku z tym bogactwo imion ducha domowego czy imion i określeń diabła w wierzeniach ruskich. F. Haase, *Volksglaube und Brauchtum der Ostslaven*, Breslau 1939, s. 124.

⁸³ A. E. Schönbach, op. cit., s. 11. Podobnie Mikołaj z Jawora w traktacie o zabobonach, rkps. BUWr I F. 313, f. 278r. Zob. również M. Flodr, *Napisy na středověkých zvonech*, „Sborník Prací Filosofické Fakulty Brněnské University. Studia Minora Facultatis Philosophicae Universitatis Brunensis”, R. XXII, c. 20, 1973, s. 153, gdzie informuje o ciekawej formie utajniania inskrypcji nadzwyczajnych złożonych z kombinacji imion ewangelistów, umieszczanych w odbiciu lustrzanym.

⁸⁴ Rkps I F. 313, f. 279r. Ten sam fragment, chyba jako przejętek również w traktacie Jana z Wünschelburga — Rkps BUWr I F. 212, f. 235v₁₋₂. Por. G. Hertel, op. cit., s. 276, oraz J. Klapper, *Das Gebete...*, s. 41, który, cytując ten fragment, mylnie przypisuje autorstwo traktatu Janowi Kapistranowi.

XV-wiecznych teologów. Wiele bowiem innych jeszcze przejawów zachowań tradycyjnych, zwyczajów i obrzędów oprócz wymienionych wyżej wpływało na niezawodność, skuteczność i potęgę słów, jak choćby osoba mówcy⁸⁵ czy miejsce i czas inkantacji⁸⁶, by wymienić tylko niektóre. Jednakże pewne jest, że powtórzony w obydwu pracach Mikołaja z Jawora wykład przyczynowości poszukiwanej w słowach siły stał się dla nas nie tylko cenną wykładnią teologicznej interpretacji pochodzenia i istoty mistycznej siły słów, sakramentów świętych, egzorcyzmów i błogosławieństw, ale trafną również wskazówką kierunków poszukiwań w materiale źródłowym jej tradycyjnej wierzeniowej wersji.

W wyniku konfrontacji cech myślenia przyczynowo-skutkowego scholastycznej teologii z tradycyjnym kompleksem wierzeniowym szerokich rzesz wiernych okazało się bowiem, że źródła magicznej siły słów pozbawione funkcji kauzatywnych, utożsamiane i upatrywane w ingerencji potęgi demonów nie znajdują potwierdzenia w obiektywnej rzeczywistości magicznej opartej na innym systemie wartości i innej konstrukcji intelektualnej. Teologiczna wykładnia przyczynowości zawartej w słowach siły sprowadzała skuteczność ludowych zaklęć i charakterów do ingerencji demonów a kościelnych błogosławieństw i egzorcyzmów do ingerencji Boga. Tradycja ludowa upatrywała natomiast źródeł magicznej siły słów, opierając się na nader skomplikowanym kontekście wierzeniowym, trudnym do jednoznacznego zdefiniowania i będącym wynikiem nawarstwiania się wielu składników kulturowych o różnym pochodzeniu i charakterze. Obydwie wizje wyrosłe na różnych poziomach kultury nie pokrywały się więc ze sobą. Rzeczywistości magicznej tradycyjnych wierzeń obce były bowiem akcenty demoniczne wyrosłe na gruncie wypracowanej przez średniowieczną teologię augustiańsko-tomistycznej koncepcji *superstitionum*.

Potwierdza się również, jak się wydaje, coraz częściej podnoszone w literaturze zjawisko programowej i traktowanej utylitarnej dla celów represyjnych i destrukcyjnych wobec wszelkich przejawów wierzeń tradycyjnych, demonizacji dewocji popularnej, inspirowanej przez średniowieczny Kościół⁸⁷. Teologowie bowiem nie kwestionowali wiary w rzeczywistą obecność demonów czy faktycznego ich oddziaływania na życie ludzkie, skoro ich wpływ miał się między innymi objawiać w magicznej sile słów, zaklęć i charakterów. Nie tyle więc występowano przeciwko wierze w magiczną moc słów, ile przeciwko posługiwaniu się pomocą demonów poprzez praktykowanie słów opartych na diabelskiej sile, nie aprobowanej przez Kościół, obcej i wrogiej wierze chrześcijańskiej, a więc przeciwko uleganiu podszeptom diabła.

⁸⁵ Za magów byli coraz częściej uważani księża. Potwierdzają to zakazy dotyczące magów, które w większości skierowane są do kleru „Quod non oportet eos, qui sunt sacri vel clerici, esse magos vel incantatores”, Zob. D. Harmening, op. cit., s. 223, przyp. 37, gdzie wymienia stosowne dekryty. Por. pytanie w XIV-wiecznych *Questionculae* Stefana z Roudnice o prawowierność zwyczaju wycierania przez niektórych celebransów po mszy palą lub albą ułomnych oczu wiernym. Ed. R. Zeleny, *The Quaestionculae of Stephan of Roudnice*, „Apolinaris”, 38, 1965, cz. I, s. 247, nr 44.

⁸⁶ Mikołaj gani m. in. przekonanie, że należy być w czasie oracji w określonym miejscu lub głosić je w określonym czasie. Zob. rkps BUWr I F. 313, f. 277v₂. Ten sam zwyczaj dotyczył również sporządzania „charakterów”, *ibid.*, f. 278v₁.

⁸⁷ Zob. przyp. 38.