

Janusz Tazbir (Warszawa)

## Procesy o czary

### 1

Zagadnienie prześladowania czarownic w szlacheckiej Rzeczypospolitej doczekało się już wielu opracowań. Poza ujęciami o charakterze ogólniejszym, które zawdzięczamy przede wszystkim Bohdanowi Baranowskiemu, ukazało się mnóstwo przyczynków, omawiających ten problem przeważnie na przykładzie jednego tylko procesu. Jak dotąd jednak nie zajęto się bliżej powodami, dla których fala masowych procesów o czary tak późno dotarła do Polski<sup>1</sup>. W prześladowaniu zarówno „heretyków”, jak i czarownic obserwujemy wyraźne rozminięcie się naszego kraju z rozwojem wydarzeń na zachodzie Europy. Swym „letnim” stosunkiem do kwestii wyznaniowej wyprzedziliśmy w XVI w. o dobre sto lat Francję, Niemcy czy Anglię, w których wówczas tak często płonęły stosy. Przez swoje „gorące” podejście do spraw wiary pozostaliśmy w pierwszej połowie XVIII w. w tyle za ogólnym biegiem wydarzeń. Za to się płaci!

Podobnie jak nieszczęsna sprawa toruńska 1724 r., zrecznie rozdmu-

---

<sup>1</sup> Przed przeszło stu lat R. Berwiński zastanawiał się, dlaczego w Polsce aż do połowy XVI w. nie palono czarownic na stosie, podczas gdy w innych krajach Europy było to już zjawisko masowe. Jego zdaniem decydujący okazał się tu brak trybunału inkwizycji oraz tolerancja wobec tak zwanych heretyków. Brała ich w opiekę szlachta, która chroniła również swoich poddanych przed procesami o czary. Z chwilą jednak, gdy konfederacja warszawska przyznała jej jurysdykcję nad poddanymi również w sprawach wiary, a edukacja w kolegiach zakonnych nauczyła fanatyzmu, rozpoczęły się i w Polsce masowe prześladowania czarownic. Epidemię procesów o czary „głównie sprawiła szkoła jezuicka”; wyrosły one w klimacie ogólnej nietolerancji. Wyjaśnienia te mają już tylko wartość historyczną i polemika z nimi byłaby zbędną stratą czasu (por. R. Berwiński, *Studia o literaturze ludowej ze stanowiska historycznej i naukowej krytyki*, t. II, Poznań 1854, s. 116 i nast.).

chana przez pruską propagandę, miała przyćmić w Europie sławę dawnego „azyłu heretyków”, tak i masowe procesy czarownic, rozpoczęte na dobre w czasach saskich, wyrobiły Polsce opinię wyjątkowo nietolerancyjnego państwa. Najnowsze zachodnie encyklopedie religioznawcze z *Lexikon für Theologie und Kirche* na czele informują czytelników, iż ostatni w Europie proces czarownic odbył się w roku 1793 w Poznaniu<sup>2</sup> (w istocie miał on miejsce w roku 1776 w Doruchowie, jeszcze zaś w roku 1782 spalono na mocy wyroku sądowego niejaką Annę Geldi w Szwajcarii za rzekome czary).

Na zachodzie Europy kolejne fale masowych procesów o czary występują już po roku 1560, po 1580 r., wreszcie w trzydziestych latach XVII w., co pozostaje w pewnym związku z toczącą się właśnie wojną trzydziestoletnią<sup>3</sup>. W skali masowej procesy te pod koniec XVII w. ustały niemal zupełnie. W Polsce natomiast, jak wynika z przybliżonych obliczeń Bohdana Baranowskiego, na wiek XVI przypada zaledwie drobny procent procesów o czary (pierwszą czarownicę spalono w roku 1511 w Poznaniu), na XVII — 46<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, na XVIII zaś stulecie blisko połowa. Trudno tu jednak o dokładne obliczenia; dane szacunkowe, nawet u tych samych badaczy, wahają się bowiem w granicach od 15—20 tys. czarownic, spalonych przez te trzy wieki na ziemiach Rzeczypospolitej, do zaledwie paru tysięcy<sup>4</sup>. Podobnie też, o ile dawniej mówiono jakoby w całej Europie spłonęło aż kilka milionów czarownic, to obecnie badacze pisząc o poszczególnych krajach liczbę ofiar ujmują raczej w setkach czy paru tysiącach. Jak wynika ze znanych nam polskich akt sądowych, w wyniku jednego procesu tracono zazwyczaj kilka lub kilkanaście, nigdy zaś kilkadziesiąt czarownic.

Jeszcze Stanisław Ząbkowicz, tłumacz słynnego *Młota na czarownice*, uważał się, że u nas „sądy czarów nie karzą, bo w nie ludzie nie wierzą”. Sytuacja uległa zmianie tak dalece, że w kalendarzu z połowy następnego stulecia czytamy: „W żadnej nacji tak wiele czarów, czarowników i czarownic nie masz, jak u nas w Polsce, osobliwie w Górach i na Rusi, także w Litwie, Ukrainie i około Wołoszczyzny”<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Proces ten polscy badacze uważają za wątpliwy — por. B. Baranowski, *Procesy czarownic w Polsce w XVII i XVIII wieku*, Łódź 1952, s. 70.

<sup>3</sup> H. R. Trevor-Roper, *La caccia alle streghe in Europa nel Cinquecento e nel Seicento*, w tegoż: *Protestantismo e trasformazione sociale*, Bari 1969, s. 208—209.

<sup>4</sup> Baranowski, *op. cit.*, s. 30—31 i 175. W posłowie do książki K. Baschwitza, *Czarownice. Dzieje procesów o czary*, Warszawa 1971, s. 430 Baranowski pisze, że na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej kilka tysięcy czarownic spłonęło z wyroku sądu lub zmarło na torturach. Niemało było również różnego rodzaju samosądów.

<sup>5</sup> Duńczewski, *Kalendarz polski i ruski na rok pański 1759...*, fol. Hz.

Współczesny badacz i admirator kultury staropolskiej, Claude Backvis, na podstawie lektury tekstów literackich i dokumentów urzędowych XVI w. stwierdza, iż „ówcześni Polacy — podkreślam ówcześni, ponieważ nie będzie to już, niestety, prawdą w epoce postępu i oświecenia innych krajów Europy — cierpieli bez porównania mniej na obsesję magii oraz nekromancji, aniżeli działo się to normalnie w najbardziej nawet wykształconych środowiskach Zachodu”<sup>6</sup>.

„Naszej młodszości cywilizacyjnej zawdzięczaliśmy, że sprawy o czary zaczęły się u nas później niż na Zachodzie; gdy we Francji i Niemczech już w zawody palono czarownice [...] u nas nawet jeszcze przez cały wiek XVI było o tem w sądach głucho. Rozpasały się instynkty krwiożercze dopiero w XVII-tym; zwłokę odrobiono, niestety, zupełnie” — czytamy w Brücknerowskich *Dziejach kultury polskiej* (nie przeszkodziło to zresztą ich autorowi później napisać: „efektywne to określenie niczego nie objaśnia. Na przełomie XV i XVI w. żadnej owej «młodszości» świat w Polsce nie zauważał”)<sup>7</sup>. Trudno nie zgodzić się z konstatacją, iż na skutek geopolitycznego położenia Polski większość zarówno osiągnięć, jak i chorób cywilizacji zachodnioeuropejskiej docierała do nas ze znacznym opóźnieniem. Humanizm, reformacja czy oświecenie rozwinęły się tu później niż we Włoszech, Francji czy Anglii. Podobnie, z drugiej strony później zaczęto chorować u nas na syfilis, przeżywać plagę pojedynków, czy — sięgając do naszych czasów — odczuwać bolesne skutki narkomanii lub walczyć z zalewem pornografii. Analogicznie przedstawia się też sprawa z procesami o czary; o ile w XVI w. najwięcej ich przypada na Anglię, Francję, Szwajcarię czy Nadrenię, to dopiero w drugiej połowie następnego stulecia fala ta dotarła do Szwecji, Skandynawii, Czech, Moraw, Polski, Rosji czy — sięgając poza kontynent — na teren Północnej Ameryki (m.in. słynna sprawa w Salem).

Procesy czarownic znano już oczywiście w średniowieczu i słynna bulla Innocentego VIII (1484), która nakazywała ich surowe karanie, stanowiła niejako reasumpcję oraz przypomnienie wcześniejszych uchwał. Od schyłku XV w. procesy te zaczęły przybierać masowy charakter, do czego zdaniem niektórych badaczy przyczyniły się w poważnym stopniu walki wyznaniowe, które rozgorzały w dobie reformacji. Zarzut czarów wysuwano dość często pod adresem przeciwników religijnych; stanowił on narzędzie terroru, który miał umożliwić najpierw luteranom czy kalwinistom protestantyzację danego kraju, następnie zaś

<sup>6</sup> C. Backvis, *Szkice o kulturze staropolskiej*, Warszawa 1975, s. 20, w przypisie.

<sup>7</sup> A. Brückner, *Dzieje kultury polskiej*, t. II, Kraków 1931, s. 508 oraz tenże, *Encyklopedia staropolska*, t. I, Warszawa 1939, szpalta 924.

przedstawicielom kontrreformacji jego rekatalizację. Nieprzypadkowo chyba główni szermierze tego kierunku należeli do grona najgorliwszych prześladowców czarownic. Szczególną rolę odegrali tu jezuitcy autorzy ksiąg traktujących o sposobie ich rozpoznawania i metodach walki z czarami. Traktaty A. Contzena, J. Drexela, G. de Valentia, w Polsce Wojciecha Tylkowskiego, przede wszystkim zaś Martina Del Rio (*Disquisitiones magicae*, 1599)<sup>8</sup> na ten temat były wykorzystywane również w krajach protestanckich, wrogich Rzymowi, ale dzielających w pełni jego zapał, jeśli idzie o ściganie winnych konszachtom z diabłem. Powiązane w swej genezie z zachodnim chrześcijaństwem procesy o czary nie objęły mahometańskiej Turcji, całkowicie odmienny charakter nosiły też w prawosławnej Rosji (do czego jeszcze powrócimy)<sup>9</sup>.

Nie tylko położenie niemal na krańcach Europy, ale i specyficzne warunki wyznaniowe istniejące w polsko-litewskim Commonwealth tłumaczą chyba częściowo, dlaczego szlachecka Rzeczpospolita stanowiła w XVI w. białą plamę na europejskiej mapie prześladowań czarownic. Trevor-Roper dostrzega związek pomiędzy walką z herezją a prześladowaniem czarownic, przypominając, że już (1594) Tomasz Stapleton pisał: „Crescit cum magia haeresis, cum haeresi magia”<sup>10</sup>. W „państwie bez stosów” walki wyznaniowe były toczone jednak na pióra, nie na miecze i konflikty religijne nie nabrały takiej siły jak na zachodzie Europy. Jeśli niektórzy badacze dopatrują się analogii pomiędzy przejawami antysemityzmu czy walką z muzułmańską ludnością Hiszpanii a procesami czarownic, to warto przypomnieć, iż w Polsce „złotego wieku” żydzi cieszyli się szerokimi przywilejami, islam był zaś swobodnie wyznawany w skupiskach tatarskich na Litwie. Ataki na jego wyznawców w Polsce, jak również zarzuty pod adresem zwolenników judaizmu przypadają dopiero na XVII stulecie, przy czym wysuwano w nich nieraz podobne zarzuty, co i wobec czarownic (zatrucie studzien, rzucanie uroków, mordowanie niemowląt).

---

<sup>8</sup> Trevor-Roper podkreśla to wielokrotnie. Odmienne stanowisko zajmuje B. Duhr, *Die Stellung der Jesuiten in den deutschen Hexenprozessen*, Cologne 1900 oraz L. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, Paderborn 1934, ssp. 801—806 (artykuł: Hexenwahn), który podkreśla, iż jezuita F. Spee i A. Tanner występowali przeciwko nadużyciom, jakie miały miejsce w procesach o czary. Na Tylkowskiego jako rzeczoznawcę w tych sprawach powoływał się jeszcze Benedykt Chmielowski — por. J. Tuwim, *Czary i czarty polskie oraz wypisy czarnoksiężskie*, Warszawa 1960, s. 149 oraz s. 399 i nast.

<sup>9</sup> „Na ogół zaryzykować można twierdzenie, że wschodnią granicą zasięgu tego ponurego zjawiska [...] była linia oddzielająca świat katolicki i protestancki od prawosławnego” — pisze słusznie Baranowski, *op. cit.*, s. 27.

<sup>10</sup> Trevor-Roper, *op. cit.*, s. 236—237.

Dopiero po częściowym zaniku dawnej polskiej tolerancji oraz na fali wzrostu niechęci wobec różnowierców zaczęto wysuwać przeciwko nim zarzuty sformułowane przez Stapletona. Protestanci występują w *Czarownicy powołanej* (z roku 1639)<sup>11</sup> jako nauczyciele czarów, braciom polskim zarzuca się zaś (M. Cichowski) bezpośrednie kontakty z diabłem, któremu mieli oddawać cześć w swoich zborach. W XVI w. jednak podobne oskarżenia nikomu, nawet spośród najgorliwszych polemistów kontrreformacji, nie przychodziły do głowy. W tym też jeszcze okresie odróżnianie czarów od obrzędów związanych z relikwiami pogaństwa było stosunkowo trudne, ponieważ w wielu miejscach Rzeczypospolitej istniały stosunkowo silne ogniska pogaństwa. Kościół — chcąc nie chcąc — musiał, nie tylko zresztą w Polsce<sup>12</sup>, tolerować relikty dawnych wierzeń oraz oparte na nich praktyki ludowe. Występowały one zwłaszcza w Inflantach, na Litwie czy Żmudzi, gdzie — jak pisał Zygmunt August do biskupa Samuela Maciejowskiego — „lud niewykształcony i prosty czci za bogów lasy, dęby, lipy, rzeki, kamienie, wreszcie węże i im publicznie i prywatnie ofiary całopalenia oddaje”<sup>13</sup>. Wykopaliska, przeprowadzone w roku 1974 na cmentarzu należącym ongiś do zboru kalwińskiego w Giałowie (Geluvoje) na Żmudzi, wykazały, iż przez cały XVII w. chowano tam zmarłych według dawnych pogańskich zwyczajów. W wielu grobach znaleziono resztki jedzenia, ślady ognia, wreszcie sakiewki i monety. 49 osób pochowano z nożami<sup>14</sup>.

O „gusłach pogańskich” we włościach radziwiłłowskich (Boynarowie i Nowym Mieście) wspomina księżna Ludwika Karolina w 1681 r. Podobne zjawiska obserwujemy także na ziemiach etnicznie polskich. Na Suwalszczyźnie na przykład ludność była przywiązana „bardziej i silniej niż gdzie indziej do leśnych obrzędów religijnych, do świętych dębów i ognisk”. W parafii Pogorzele pod Krotoszynem, pozbawionej przez czas dłuższy księdza, doszło do połączenia kultów pogańskich z chrześcijańskimi. Wierni nie przestając wierzyć w Boga, oddawali w początkach XVII w. cześć różnego rodzaju bóstwom; nocami odprawiali w lesie obrzędy, podczas których modlili się do boginek,

<sup>11</sup> *Czarownica powołana...*, Gdańsk 1714, s. 27.

<sup>12</sup> Również i w północnych Włoszech jeszcze w XVI w. duchowieństwo przymykało oczy na podobne praktyki — por. C. Ginzburg, *I benandanti. Ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra cinquecento e seicento*, Turin 1966, *passim*.

<sup>13</sup> J. Poklewski, *Święta Lipka. Polska fundacja barokowa na terenie Prus Książęcych*, Warszawa 1974, s. 37 i 73 oraz *Historia Pomorza*, t. 2, cz. 1, Poznań 1976, s. 426.

<sup>14</sup> Por. *Religines kovos ir erezijos Lietuvoje*, Vilnius 1977, s. 27 i nast. (z artykułu V. Urbanoviciusa).

wilkołaków, zmór etc. Słuszny też wydaje się pogląd, iż koncepcja sabatów narodziła się u teologów pod wpływem obserwacji spotkań odbywanych z jednej strony celem kontynuowania dawnych kultów pogańskich, z drugiej zaś dla święcenia obrzędów ludowych (już biskup Andrzej Laskarz w pierwszej połowie XV w. zakazywał nocnych tańców w wigilię św. Jana oraz św. Piotra i Pawła, ponieważ wtedy właśnie dokonuje się wielu niemoralnych czynów: „nierządu, cudzołóstwa i kazirodztwa”)<sup>15</sup>.

Przytoczone powyżej przykłady potwierdzałyby pozornie tezy angielskiej badaczki Małgorzaty C. Murray. Przed przeszło pół wiekiem (w głośnej pracy *The Witch-Cult in Western Europe*, Oxford 1921) zbulwersowała ona demonologów twierdzeniem, iż w zachodniej Europie ów diabelski spisek czarownic, o którym tak często czytamy w aktach procesowych, istniał naprawdę. Rzeczywiście odbywały się sabaty: kościoły chrześcijańskie, zdaniem M. C. Murray, wykryły je dopiero po pewnym czasie, co dało początek procesom czarownic. Tak więc miałyby one posiadać realne przyczyny: szło bowiem o likwidację groźnej i potężnej konspiracji diabelskiej.

Teorie pani Murray zyskały szeroki rozgłos; jej książka ukazała się w paperback'u (Oxford 1962). Co więcej, zawarte tam tezy trafiły nawet na łamy tak szacownego wydawnictwa jak *Encyclopaedia Britannica*, przez co nabrały znaczenia autorytatywnych wypowiedzi<sup>16</sup>. W świecie znawców spotkały się jednak ze zdecydowanym sprzeciwem. Słusznie zwrócono uwagę, iż wszystkie wypowiedzi domniemanych czarownic są mało wiarygodne; pod wpływem tortur zeznawano to, co oskarżyciele chcieli usłyszeć. Trudno też uwierzyć, aby tak olbrzymia organizacja nie pozostawiła po sobie żadnych źródeł pisanych. Co dziwniejsze, żaden z domniemanych przywódców nie wpadł nigdy w ręce sędziów, nigdzie też nie udało się im zaskoczyć takiego zgromadzenia *in flagranti*.

W sumie rewelacji pani Murray nikt już dziś poważnie nie traktuje. Zaliczono je do grupy dzieł ukazujących się po dziś dzień masowo na zachodzie Europy, które pozostają na pograniczu badań ścisłych i pseu-

<sup>15</sup> Por. ostatnio B. Baranowski, *Reliquats de croyances paiennes en Pologne XVI—XVIII siècles*, [w:] *Pierwszy Międzynarodowy Kongres Archeologii Słowiańskiej*, t. 7, Wrocław 1972, s. 223—225; E. Potkowski, *Czary i czarownice*, Warszawa 1970, s. 287; H. Barycz, *Jan Łasicki. Studium z dziejów polskiej kultury naukowej XVI wieku*, Wrocław 1973, s. 146—147; J. Tazbir, *Rzeczpospolita i świat. Studia z dziejów kultury XVII wieku*, Wrocław 1971, s. 124—125.

<sup>16</sup> *Encyclopaedia Britannica*, vol. 23, 1957 sv. Witchcraft, kolumna 686—688. M. C. Murray była notabene członkiem redakcyjnym tego wydawnictwa. Echa jej twierdzeń znajdujemy również w polskiej *Ultima Thule*, t. II, Warszawa 1928, s. 638.

donaukowej szarlatanerii<sup>17</sup>. Tematyka czarów, wampirów i opętanych stała się zresztą ostatnio — zwłaszcza w krajach anglosaskich — szczególnie modna, o czym świadczy kasowy sukces głośnego filmu *Egzorcysta*. Współczesna radykalna organizacja kobieca w USA, nie cofająca się przed aktami terroru, nawiązuje zaś w swej ideologii do wiedźm, którym przypisuje m.in. prekursorstwo w zakresie kontroli urodzin oraz alchemii<sup>18</sup>.

Przy całym uzasadnionym sceptycyzmie wobec wywodów M. C. Murray warto jednak zwrócić uwagę, iż w Polsce XVI w. mogła się w praktyce dość często zacierać różnica pomiędzy obrzędami, które oparły się zwycięsko płytkiej chrystianizacji, a używaniem zaklęć, biorących za punkt wyjścia „czarną magię” i stanowiących bluźnierczą parodię liturgii Kościoła. Wyjątkowo łagodny przebieg procesów o czary na Ukrainie XVIII w. badacze rosyjscy tłumaczą właśnie słabym rozwojem pojęć demonologicznych. W ogłoszonej równo sto lat temu cennej pracy poświęconej procesom na Ukrainie XVIII w. W. B. Antonowicz zwracał uwagę na ich niegroźny przebieg w porównaniu z tym, co się działo współcześnie w etnicznej Polsce, nie mówiąc już o Niemczech. W stu przebadanych przez niego sprawach sąd nie wydał ani jednego wyroku śmierci; winnych obciążano grzywną czy też pokutą kościelną. Dochodziło natomiast do stosunkowo częstych samosądów na domniemanych czarownikach ze strony miejscowej ludności. Łagodność sądów Antonowicz tłumaczy właśnie słabym rozwojem pojęć demonologicznych, które tak doskonale znali ludzie wykształceni na *Młocie na czarownice*.

Cała olbrzymia „infrastruktura kosmologiczna” (według celnego określenia Trevora-Ropera), która odbija się w aktach oskarżenia, nie była przecież wytworem wyobraźni samych czarownic. Stworzyli ją bowiem teologowie kościoła łacińskiego (od św. Augustyna i św. Tomasa z Akwinu poczynając), a następnie rozwinęli w koherentny system wiedzy o piekle i diable demonolodzy XVI i XVII w., przede wszystkim jezuita. Zeznania oskarżonych odbijały świat świadomości sędziów. Stąd też w rozumieniu sędziów wołyńskich czary nie stanowiły konsekwencji paktu z szatanem. Polegały zaś one przede wszystkim na posługiwaniu się określonym zespołem obrzędów i gestów, słów i przedmiotów w trzech zasadniczych celach, mianowicie dla zapewnienia sobie dobrobytu i szczęścia oraz wzajemności uczuć, po drugie dla zachowania zdrowia, dobytku czy życia (magia ochronna), po trzecie wresz-

<sup>17</sup> Por. M. Gardner, *Pseudonauka i pseudouczeni*, Warszawa 1966, *passim*. Do tej samej grupy należą prace na temat wizyt kosmitów na ziemi, istnienia Atlantydy czy zagadki „latających talerzy”.

<sup>18</sup> A. Jawłowska, *Drogi kontrkultury*, Warszawa 1965, s. 165—166.

cie celem spowodowania czyjejś choroby, szkód materialnych czy śmierci (magia niszczycielska)<sup>19</sup>.

Zarzut konszachtów z diabłem był niesłychanie rzadki, a wyobrażenia o nim nader słabe; w ogóle w przeciwieństwie do czarownicy rysował się on jako postać raczej komiczna. Diabeł, a nie czarownica stanowił centralną postać w procesach o czary i jest kluczem do zrozumienia ich istoty. Podobnie i procesy czarownic oraz czarowników w prawosławnej Rosji, jeśli nie nosiły charakteru spraw o zdradę stanu, o wiele częściej kończyły się grzywną, chłostą i pokutą kościelną, aniżeli śmiercią na stosie.

Zwracamy na te sprawy uwagę, ponieważ właśnie w Polsce XVI w. znajomość demonologii była nader słaba, a literatura na ten temat dostępna jedynie po łacinie, nie mogąca przez to służyć jako instruktarz dla sądów po małych miasteczkach. Diabeł zaś bywał raczej butnym szlachetką, hulającym — jak Boruta — po bagnach i piaskach niż groźnym panem piekła i mocodawcą czarownic. Duża część terytorium Rzeczypospolitej zamieszkała przez prawosławnych pozostawała zresztą w dobie Renesansu *eo ipso* wyłączona od procesów o czary, skoro rządzący tu Kościół nie uznawał bull wydawanych w XVI i XVII w. przez takich papieży jak Aleksander IV i Sykstus V (1586) czy Grzegorz XV (1623), a pojęć demonologicznych nie czerpał z *Młota na czarownice*.

Pozostając na gruncie wyznaniowych uwarunkowań tych procesów chciałbym przypomnieć uwagę E. Fromma, iż reformacja usuwała „element macierzyński z koncepcji religijnej. Człowiek nie był już otoczony macierzyńską miłością Kościoła i Dziewicy, stał samotny twarzą w twarz z surowym i srogim Bogiem”, z drugiej zaś strony likwidowała kult świętych, patronów, opiekunów i pośredników<sup>20</sup>. Nic już teraz prócz wielkiej pustki nie dzieliło człowieka od Straszliwego Pana i Sędziego. W tę próżnię wchodził dość często właśnie szatan, przed którym nie było już skutecznej ochrony. Współczesny historyk Keith Thomas w artykule na temat czarów w Anglii XVI—XVII w. pisze, że przed reformacją Kościół katolicki dostarczał „wypróbowanego repertuaru rytualnych zabiegów, które uwalniać miały od złych duchów i zło-

<sup>19</sup> W. B. Antonowicz, *Kołodostwo*, [w:] *Trudy etnograficzno-statisticzeskoj ekspedycji w zapadno-russkij kraj*, t. I, cz. 2, S.-Petersburg 1877, s. 327—328 oraz *passim*. Praktyki pogańskie traktowano początkowo jako coś różnego od zabiegów magicznych i czarnoksięstwa. Z czasem jednak przestano (zwłaszcza w okresie powszechnej paniki i strachu) dostrzegać różnicę pomiędzy heretykami, poganami i czarnoksiężnikami — por. L. Sprague de Camp i Catherine C. de Camp, *Duchy, gwiazdy i czary*, Warszawa 1970. Opierający się na kodeksie Justyniana *Porządek sądów miejskich* (Kraków 1629, cz. IV, s. 221—22) tę samą co i dla czarnoksiężników karę śmierci na stosie przewidywał dla apostatów.

<sup>20</sup> E. Fromm, *Szkice z psychologii religii*, Warszawa 1966, s. 58—59.



śliwej magii [...] Dobry chrześcijanin, używający znaku krzyża, wody święconej i pomocy księdza, w ogóle nie powinien nigdy stać się ofiarą czarów. Po reformacji przeciwnie, kaznodzieje protestanci z przekonaniem twierdzili, iż takie środki nie mogą przynieść pożądanych skutków. Potwierdzali siłę złych mocy, a jednocześnie pozostawiali wyznawców bezbronnymi w obliczu starego nieprzyjaciela. W tej sytuacji jedyną obroną było odwoływanie się do kontrmagii (co zresztą musiało dziać się w tajemnicy) lub — jeszcze lepiej — do przyjętych dopiero co metod ścigania sądowego. Stąd właśnie wynikł wzrost liczby procesów w następnym stuleciu. Natomiast na kontynencie teologowie — jak się zdaje — na długo przed reformacją utracili wiarę w moc leczniczą symbolów religijnych i w związku z tym procesy zostały zapoczątkowane dużo wcześniej”<sup>21</sup>.

Otóż w Polsce nic nie wskazuje na to, aby teologowie katolicy utracili tę wiarę. Co więcej, przeszła ona również do wielu środowisk różnowierczych, zwłaszcza luteranckich i kalwińskich. Thomas pisze, iż reformatorzy protestanci „usunęli tę religijną kontrmagię”, przez co pojawiła się konieczność „jawnych oskarżeń i sądowego ścigania czarów”<sup>22</sup>. Z ogłoszonych przez Marię Sipayłło aktów synodalnych, jak również z innych materiałów wynika, iż pastory polskich gmin protestanckich przez długi czas tolerowali uciekanie się wiernych do święconej wody, pomocy i wstawiennictwa świętych, a nawet — w pewnych przypadkach — przymykali oczy na kult relikwii. Brak dowodów na to, iż procesy o czary objęły w większym stopniu kraje protestanckie niż katolickie; co więcej, w tych pierwszych (Holandia, Anglia) ustały one wcześniej. Zwykło się twierdzić, że prześladowania czarownic przyszedły w XVII w. do Polski z protestanckich Niemiec, ale przecież stopy płonęły najczęściej właśnie w katolickich częściach tego kraju. Tam też (Würzburg, Baden, Bamberg, Trewir) pochłonęły one najwięcej ofiar. Jeśli istotnie na graniczących z Niemcami ziemiach Śląska czy Pomorza procesy czarownic najwcześniej stały się zjawiskiem masowym, zaważyło tu pokrewieństwo etniczne części ludności tych ziem, a nie związki wyznaniowe.

Zdaniem Thomasa zachodził również ścisły związek między procesami o czary a upadkiem średniowiecznym form opieki społecznej. Istotnie zwycięstwo reformacji oznaczało na ogół, przynajmniej w pierwszych latach po jej zwycięstwie, zniesienie kościelnej opieki nad biednymi oraz początek walki z żebractwem. Protestanci ostro krytykowali

---

<sup>21</sup> K. Thomas, *Znaczenie antropologii społecznej dla badań historycznych nad czarami w Anglii*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” t. 22, 1977, s. 38.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 52.

średniowieczną doktrynę charytatywną: dawanie jałmużny nie było w ich oczach otwieraniem sobie wrót niebieskich, lecz szkodliwą tolerancją dla społecznego pasożytnictwa. Marcin Luter domagał się likwidacji żebractwa; Kalwin, który nie uznawał wcale ubóstwa za cnotę, potępiał surowo dawanie jałmużny, niezależnie od tego, kto miał ją otrzymywać: ludzie istotnie zasługujący na wsparcie, czy też próżniacy uciekający od zajęcia<sup>23</sup>.

Wszystkie te koncepcje musiały oczywiście rzutować także i na stosunek do ubogich, starych kobiet utrzymujących się z pokątnego lecznictwa, wróżb czy porad udzielanych najbliższym sąsiadom. Konflikt między dawną a nową doktryną „wytwarzał w ludziach ambiwalencję uczuć — umożliwiał im szorstkie odpędzanie od drzwi żebrzących kobiet i następnie kazał im cierpieć wyrzuty sumienia po takim występkę. Wynikające stąd poczucie winy stanowiło żywną glebę do oskarżeń o czary, jako że następujące po nim nieszczęścia mogły być uważane za akt odwetu ze strony czarownicy”<sup>24</sup>.

W Polsce jednak teorie protestanckie (próbował je przenosić na nasz grunt Andrzej Frycz Modrzewski, nieufnie i wrogo ustosunkowany do żebraków) nie znalazły szerszego zastosowania. Równocześnie zaś pod wpływem kontrreformacji nastąpił wyraźny rozkwit różnych form opieki społecznej; Kościół nie mógł przystać na jej ograniczenie. Byłoby to bowiem niebezpiecznym uszczupleniem zasięgu wpływów odrodzonego katolicyzmu, który aktywną działalność na polu instytucji dobroczynnych traktował — zwłaszcza po miastach — jako narzędzie polityki wyznaniowej. Również i ze względów doktrynalnych Kościół nie mógł potępić ubóstwa stanowiącego w oczach Kalwina ewidentny dowód Bożej niełaski. Skoro zaś uczynki miłosierne, a wśród nich i jałmużna, pozostawały w rozumieniu katolików cnotami, musieli istnieć i ubodzy. W XVI w. dla nich właśnie powstają nowe szpitale (będące częściowo przytułkami oraz domami dla starców), funduje się bractwa miłosierdzia i tworzy „banki pobożnych”, a jezuiti często wytykają księżom świeckim, że przedtem nie troszczyli się należycie o ubogich. W przeciwieństwie więc do Anglii XVI—XVII w., o której pisał Thomas, uboga żebraczka nie była aż tak kłopotliwym problemem, a za nieudzielenie jej jałmużny surowo karał Pan Bóg, nie musiała się więc uciekać do czarów.

<sup>23</sup> B. Geremek, *Frycza Modrzewskiego program opieki nad ubogimi i europejskie spory wokół pauperyzmu w XVI w.*, [w:] *Polska w świecie. Szkice z dziejów kultury polskiej*, Warszawa 1972, s. 208—210.

<sup>24</sup> Thomas, *op. cit.*, s. 47.

W dotychczasowych badaniach zwrócono słusznie uwagę na związek procesów o czary z walką klasową na wsi polskiej. Istotnie, oskarżenia na tym tle mogły wynikać z konfliktów społecznych. Usuwając ze społeczności wiejskiej domniemane czarownice dziedzic mógł się bowiem pozbywać szczególnie opornych i buntowniczych przedstawicielek gromady, z drugiej zaś strony i wieś uciekała się chyba niekiedy do czarów w walce ze szczególnie znieawidzonym panem, wobec którego stosowanie zwykłych środków oporu było zawodne lub — niebezpieczne. Ale tu warto zauważyć, iż według zgodnej opinii badaczy walka klasowa na wsi polskiej dopiero w XVII w. przechodzi w stadium ostrego napięcia. W dobie renesansu zaś oddziałuje na nią łagodząco splot takich czynników, jak nierównomierność wzrostu pańszczyzny, możliwość odejścia ze wsi i ucieczki czy wreszcie częściowy udział chłopów w eksporcie zboża Wisłą.

Procesy o czary zawsze też były wykorzystywane jako narzędzie w walce o władzę. Jeszcze dziś ten czy inny minister „czarnego ładu” bywa oskarżony o nakłuwanie w celach magicznych szpilkami woskowych figurek swoich przeciwników politycznych. Już w czasach wczesnego średniowiecza oskarżenia o czary były ściśle związane z walką o wpływy na dworach i zamachami na życie władców; w ten sposób starano się skompromitować przeciwników politycznych lub ideowych. Zarzut uprawiania czarów występuje zarówno w trakcie walk o władzę między papieżem Grzegorzem VII a królem niemieckim, Henrykiem IV, jak i podczas procesu templariuszy czy też sądu nad Joanną d’Arc. W Anglii Tudorów kardynał Wolsley, podobnie zresztą jak Anna Boleyn mieli stosować czary wobec Henryka VIII. Wielki pożar Moskwy w roku 1547 przypisywano czarom rodziny Glińskich; Iwan Groźny chętnie oskarżał o nie swoich przeciwników politycznych. W ten właśnie sposób pozbywano się za czasów Borysa Godunowa konkurentów w walce o władzę.

Zdaniem rosyjskich badaczy (Afanasjew, Kantorowicz) prawie wszystkie poważniejsze procesy o czary, jakie miały miejsce w Moskwie XVI i XVII w., były w istocie procesami politycznymi i dotyczyły przestępstw na szkodę państwa. Oskarżonych pomawiano zazwyczaj o chęć sprowadzenia na cara lub jego rodzinę choroby czy nawet śmierci. Każde starcie z opozycją, każda walka frakcyjna na dworze kończyła się z reguły procesami o czary, wytaczanymi pokonanym przeciwnikom. Miało to zresztą poważne konsekwencje dla samego charakteru tych procesów: oskarżonymi bywali niemal z reguły mężczyźni (bo kobiety nie zajmowały się przecież polityką), wyroki zapadały zaś surowe — stos lub knutowanie i zsyłka na Sybir. Tu już nie można się było wy-

kpić grzywną czy pokutą kościelną. Torturowanych pytano o współników spisku; donosiciele otrzymywali nagrodę pieniężną i awans<sup>25</sup>.

Podobne zjawisko, choć w nieco złagodzonej postaci, obserwujemy na drugim krańcu ówczesnej Europy, mianowicie we Francji. Pod rządami Burbonów procesy o czary służyły bowiem w pewnych przypadkach umocnieniu absolutyzmu monarszego. Nader wymowny pod tym względem jest, przytaczany zresztą przez wszystkich badaczy (od J. Micheleta poczynając), przykład opętanych mniszek z klasztoru w Loudun (1632—1634). Oskarżenie o czary wysunął pod adresem ich kapelana (Urbana Grandier) komisarz królewski, który przybył tu w zupełnie innej sprawie. Z polecenia monarchy miał on bowiem nadzorować burzenia fortyfikacji miejskich; szło więc o wzmocnienie władzy centralnej. Grandier był zaś ściśle związany z miejscową opozycją feudalną, przeciwną likwidacji murów. W tej sytuacji komisarz Ludwika XIII wykorzystał obłęd kilku miejscowych urszulanek dla zmontowania -- pod pozorem sprawy o czary -- wielkiego procesu w istocie politycznego. Grandier -- wróg króla i kardynała okazywał się zarazem sługą szatana. Richelieu'emu doniesiono, iż był on również autorem wyszydzających go pamfletów, co drażliwego polityka musiało obejść o wiele bardziej niż zarzut, że kapelan przesyłał za pośrednictwem szatana swe nasienie mniszkom, aby wydały na świat diabelskie monstra<sup>26</sup>.

U nas przy pomocy posądzenia o kontakty z diabłem służąca mogła pozbyć się nielubianej gospodyni, mieszcza kłótlivej sąsiadki, rodzina niewygodnej krewnej, kupcy konkurentki w interesach<sup>27</sup>. Uroki tłumaczyły śmierć najbliższych czy przyczynę, dla której krowa przestała dawać mleko. Było to ściśle wkomponowane w troski i kłopoty dnia codziennego; na całej przestrzeni dziejów procesów o czary nie spotykamy ani jednego, który miałby podkład polityczny<sup>28</sup> i nosił szerszy charakter, wykraczający poza region wioski czy małego miasteczka.

---

<sup>25</sup> A. Afanasjew, *Poeticzeskije wozzrienia Sławian na prirodu*, t. 3, Moskwa 1869, s. 617 i nast. oraz J. Kantorowicz, *Sredniowiekowyje prociessy o widmach*, S.-Petersburg 1899, s. 161 i nast.; Potkowski, *op. cit.*, s. 138 i nast.

<sup>26</sup> R. Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVII<sup>e</sup> siècle. Une analyse de psychologie historique*, Paris 1968 oraz moja recenzja tej pracy w „Kwartalniku Historycznym” R. 77, 1970, nr 4, s. 965—967.

<sup>27</sup> Ciekawy przykład przytacza B. Janiszewska-Mincer (*Bydgoskie procesy o czary w 1638 roku*, „Prace Komisji Historii”, III Bydgoskiego Tow. Naukowego, seria C, nr 4, Bydgoszcz 1966), gdzie w ten właśnie sposób pozbyto się konkurentki w handlu piwem oraz zagarnięto jej kamienicę.

<sup>28</sup> Nie wspomina nic o tym A. Lityński, *Przestępstwa polityczne w polskim prawie karnym XVI—XVIII wieku*, Katowice 1976, *passim*.

Można wprawdzie przytoczyć również i z dziejów Polski przykłady świadczące, iż walka o władzę splatała się niekiedy z pomówieniem o czary. Białogłowy, które miały otruć księcia Janusza Mazowieckiego, skazano jednak za mord polityczny i nikt nie sugerował, jakoby zamiast użyć trucizny nakłuwały na przykład jego woskową figurkę szpilkami. Jeśli już zresztą oskarżano kogoś o czary na niekorzyść władcy, to oskarżonym bywał zazwyczaj ktoś z gminu, jak owa baba-czarownica, najsłana rzekomo przez Bonę dla otrucia Barbary.

Jak się wydaje, brak ustroju absolutnego w Polsce sprawił, iż zażalenie z królów nie traktował procesów o czary jako środka w walce o wzmocnienie władzy monarszej. Z drugiej zaś strony puklerz przywilejów stanowych był w szlacheckiej Rzeczypospolitej na tyle silny, że nawet w rozgrywkach z magnaterią czy sporach o wpływy na dworze nie sięgano po ten oręż. Dopiero w dobie klęsk politycznych zaczęto sugerować, jak to miało na przykład miejsce w trakcie trudnych obrad sejmiku elekcyjnego 1648 r., „iż tak być musi, że ruskie czary jakieś te nasze consilia zatrudniają”. Zwycięstwa odnoszono przy bożej pomocy, o klęski zaczęto winić diabła oraz pozostających na jego usługach czarowników. Turków pomawiano, iż pod Cecorą dwukrotnie pokonali nasze wojska dzięki czarom „z wielką stratą młodzi i rycerzów polskich”<sup>29</sup>. Czarownice miały też pomagać Chmielnickiemu pod Batohem oraz zatruć wody obrońcom Zbaraża<sup>30</sup>. One to szły w sukurs przeciwnikom pod Cudnowem, z kolei car zakazał w roku 1632 zakupu chmielu na Litwie, ponieważ miała go tam zatruć jakaś czarownica, aby w ten sposób spowodować zarazę w Rosji. Po stłumieniu buntu Stienki Razina spalono dwóch czarowników, którzy mieli pomagać przywódcy powstania<sup>31</sup>.

W 1543 r. sejm polski sprawy o czary, w których oskarżona wyrządziła komuś szkodę materialną, spowodowała chorobę lub śmierć, przekazała sądom świeckim. W ten sposób prześladowanie czarownic przeszło do jurysdykcji sądów miejskich i wiejskich (II Statut Litewski oddawał te sprawy pod jurysdykcję starostów). Tak więc i na tym polu Rzeczpospolita wyrzekła się inicjatywy władz centralnych, w przeciwieństwie na przykład do Anglii, gdzie dość szczegółowe przepisy na temat zwalczania czarów uchwalał właśnie parlament. Nie rozporządzała też Polska w tym stopniu co Szwajcaria, Wielka Brytania lub księstwa niemieckie sprawnie działającym aparatem sądowniczym i policyjnym umożliwiającym skuteczne ściganie czarownic. Prawo karne, na którym opierały się sądy magdeburskie, i patrymonialne, rozpatrujące

<sup>29</sup> J. Michałowski, *Księga pamiątnicza*, Kraków 1864, s. 253.

<sup>30</sup> *Kalendarz polski i ruski na rok pański 1759...*, fol. J.

<sup>31</sup> Antonowicz, *op. cit.*, s. 175 i nast.

oskarżenia o czary, było w ogóle w dawnej Polsce słabo rozbudowane, a korpus prawniczy nieliczny.

Sytuacja zmieniła się dopiero po upowszechnieniu na Śląsku, Wielkopolsce czy Pomorzu prawa niemieckiego, z osławioną *Caroliną* na czele (zarówno ona, jak *Zwierciadło saskie* groziły śmiercią na stosie za czary). Przy braku silnej władzy centralnej nawet w okresie, gdy procesy na tym tle stały się u nas zjawiskiem masowym, zawsze udawało się je zlokalizować w obrębie jednego miasta czy wsi, gdy tymczasem w Niemczech czy Francji to zbiorowe szaleństwo ogarniało zazwyczaj stopniowo całe prowincje i to w tym samym niemal czasie. Z drugiej jednak strony taki stan rzeczy sprzyjał dłuższemu przetrwaniu w Polsce procesów o czary. Bowiem, mimo iż elita umysłowa (światli prawnicy, bardziej tolerancyjni księża) była im już z gruntu przeciwna, w małych miasteczkach magdeburgie po dawnemu wysyłały swe ofiary na stos, ponieważ brakowało sądowniczej władzy zwierzchniej, która by mogła zakazać im uprawiania tego proceduru.

## 2

Sytuacja się zmienia i to radykalnie w ciągu XVII w. Po pierwsze, systematyczna akcja misyjna, zwłaszcza na terenie wiejskim sprawia, iż żywe ogniska pogaństwa ulegają likwidacji. Objęła ona również dawne obrzędy wiosenne czy zebrania leśne, nawiązujące do tradycji pogańskich. W kronice jezuitów z terenu Pomorza (okolice Wałcza) czytamy, że o zmierzchu w dzień św. Jana 1632 r. jezuici ubrani w stroje kościelne „przy odgłosie dzwonów i świetle pochodni udali się za miasto, gdzie rozniecone ognie i płocze skoki mieszkańców przypominały dawne pogaństwa obrządki. Niespodziany widok okazałej procesji i szanowanych powszechnie kapłanów wzruszył mieszkańców, którzy natychmiast rozbiegli się do domów i odtąd nieprzystojnej zaniechali zabawy”<sup>32</sup>.

W roku 1563 Szymon Budny, jeden z czołowych działaczy reformacji na Litwie, pisał, iż trzeba tu „wydzierać zabobony papieżstwa, u innych zaś wykorzeniać prastare bałwochwalstwo ludowe, gdyż dziś jeszcze Litwini w licznych wierzą bogów i składają im ofiary”, walczyć wreszcie należy z wyznawcami prawosławia (to ostatnie zadanie wydawało mu się najtrudniejsze)<sup>33</sup>. Kiedy natomiast czytamy sprawozdania z misji wiejskich, podejmowanych przez jezuitów w początkach XVII

<sup>32</sup> J. S. Bystron, *Kultura ludowa*, Warszawa 1947, s. 160.

<sup>33</sup> O. Halecki, *Zgoda sandomierska 1570 r.*, Warszawa 1915, s. 22.

w., uderza nas fakt, iż tylko w małym stopniu służyły one zwalczaniu protestantyzmu wśród chłopów. W znacznej natomiast mierze szło o ponowną chrystianizację ludności, wyrwanie jej z kręgu na wpół pogańskich wyobrażeń na temat sił nadprzyrodzonych<sup>34</sup>.

Część tych obrzędów, jak to już pisał Bystron, Kościół stopniowo wytepił, inne włączył do nowego, chrześcijańskiego kalendarza. W żadnym chyba innym kraju katolicyzm nie złączył się tak silnie jak w Polsce z folklorem. Wiek XVII przynosi u nas dalsze „oswojenie” kultury ludowej, z drugiej zaś strony różnorakie formy kultu zaczynają coraz bardziej sięgać w głąb ludu. Sacrum demokratyzuje się i upowszechnia, wypierając dawne przeżytki pogańskie. Asymilacja jednych wierzeń, wytepienie innych — wszystko to pozwalało na bardziej precyzyjne oddzielenie czarów i związanej z nimi magii od wierzeń tolerowanych lub uchodzących za nieszkodliwe. Równocześnie zaś na skutek przejścia terenów zadnieprzańskich pod panowanie Rosji oraz dalszych sukcesów unii uległ wydatnemu zmniejszeniu stan posiadania prawosławia, które — jak wspominaliśmy — nie ściagało czarów tak ostro i systematycznie jak środowiska katolickie (już zresztą Karol Koranyi zauważył, iż w aktach procesów o czary, prowadzonych na wschodnich ziemiach Rzeczypospolitej, znajduje się znikoma liczba wzmianek o schadzkach z szatanem, przeważnie występuje on nie jako pan i władca czarownicy, ale raczej w roli jej sługi)<sup>35</sup>.

Po drugie, nastąpił częściowy zanik skuteczności działania niezłe w XVI w. rozwijających się form opieki społecznej. Szybko postępujące ubożenie wsi powodowało upadek tradycyjnych przejawów pomocy sąsiedzkiej, na którą mogli przedtem liczyć biedniejsi członkowie wspólnoty. Zniszczenia wojenne, wzrost rekwizycji, częste zarazy — wszystko to powodowało zmniejszenie świadczeń na rzecz ubogich. Liczba szpitali wprawdzie wzrosła, ale liczba żebraków zwiększyła się chyba w postępie niemal geometrycznym. Żądanie wsparcia czy jałmużny ze strony domniemanych czarownic traktowano więc w tej sytuacji jako dodatkową formę obciążenia, tym dotkliwszą, że stosowaną przez ludzi tej samej warstwy społecznej i w oparciu o system grózb związany z siłami piekła. Zubożenie wsi oraz wzrost pańszczyzny — wszystko to pociągało za sobą wzrost napięcia na linii wieś i dwór. W tej sytuacji dziedzic obciążał czarownice winą za nękające go w gospodarce i życiu osobistym niepowodzenia. Krzysztof Opaliński w *Satyrach* opisywał, jak

<sup>34</sup> Por. uwagi Cz. Hernasa (W *kalinowym lesie*, t. I, Warszawa 1965, s. 90 i nast.) na ten temat oraz ostatnio J. Tyszkiewicz, „*Nowy ogień*” na wiosnę, [w:] *Cultus et cognitio. Studia z dziejów średniowiecznej kultury*, Warszawa 1976, s. 593—594.

<sup>35</sup> K. Koranyi, *Czary w postępowaniu sądowym*, Lwów 1927, s. 6.

to za brak deszczu w maju czy padnięcie wołu biorą na męki domniemaną wiedźmę. Wydaje ona następnie piętnaście rzeczonych współniczek, które mają odpowiadać również i za to, że

... Pan chory i nie ma wskórania,

Schnie i dzieci mu często umierają w domu.

W ten sposób na wsi, która nie ma nawet i trzydziestu mieszkańców, połowę spalą<sup>36</sup>. Troska o siłę roboczą — był to wzgląd mogący często hamować szlachtę przed pochopnym ferowaniem karą śmierci w procesach o czary.

Powstrzymywało je również i zwycięstwo kontrreformacji; przyniosła ona znaczny rozwój systemu zabezpieczeń, o jakich pisał Thomas. Wzrosła bowiem rola świętych obrazów, wzmogła się też wiara w zaklęcia, relikwie, cudownych patronów etc. Nasuwa się jednak wrażenie, iż w rozumieniu współczesnych wszystkie te środki nie zapewniały dostatecznej ochrony przed czarownicami. Zagrożenie z ich strony było zbyt wielkie i tradycyjne, utrzymane w ramach dawnej pobożności środki przestawały działać. Starano się więc na własną rękę wypracować nowe, bardziej skuteczne. Procesy o czary łączono przeważnie z teologią, traktowaną w dyletancki i zabobonny sposób. Skarżą się na to liczne listy pasterskie, a prymas Mikołaj Prażmowski (1670) potępiał surowo ludzi udających się do pokątnych egzorcystów i stosujących inne środki ochronne poza poświęcanymi (wodą oraz solą).

Bohdan Baranowski pisze, iż potężna i mocarstwowa Rzeczpospolita „złotego wieku” nie musiała szukać na gwałt „koźłów ofiarnych”. Natomiast w okresie, który nastąpił po „Potopie”, spadające na kraj klęski kazały obarczać wroga wewnętrznego winą za doznawane niepowodzenia<sup>37</sup>. Thomas słusznie zaś zwraca uwagę, że czarownice zagrażały jednostkom, a nie losom całego narodu. Wydaje się więc, iż problem polegał na czym innym, a mianowicie że szlachta nękana przez klęski polityczne, jako stan czy obywatele Rzeczypospolitej, nie czuła się osobiście zagrożona przez rozwój procesów czarownic. Stymulowało to ich rozwój i hamowało ustanie.

Na zachodzie Europy ofiarami tych procesów padali nie tylko przedstawiciele biedoty miejskiej oraz chłopstwa, lecz również szlachty czy duchowieństwa. Specyfiką polską było wyłączenie całej warstwy uprzywilejowanej z procesów o czary. Sama zasada *neminem captivabimus* zakładała przecież konieczność udowodnienia winy, co w przypadku czarów było niemal niemożliwe. Można się było, jak to często w sądach czyniono, oprzeć się na zeznaniach wymuszonych torturami, ale przecież

<sup>36</sup> K. Opaliński, *Satyry*, oprac. L. Eustachiewicz, Wrocław 1953, s. 25—26.

<sup>37</sup> Baranowski, *Procesy czarownic*, s. 32 i nast.



szlachty nie wolno było brać na męki. I choć wśród badaczy nadal toczą się spory, co było wcześniejsze — zniesienie użycia tortur w procesach sądowych czy ustanie spraw o czary<sup>38</sup> — to wzajemny związek tych dwóch zjawisk nie ulega dziś wątpliwości. Stąd też w Polsce za całe trzysta lat odnalazłem tylko jednego szlachcica<sup>39</sup> spalonego na stosie za spowodowanie czarami zarazy (Wołyń, rok 1738). Padł on jednak ofiarą samosądu, do którego namówiło ludność paru przedstawicieli miejscowej szlachty oraz ksiądz, zapewniając mocno wahających się chłopów, iż całą winę wezmą panowie na siebie. Żona ofiary wytoczyła im zresztą później proces. Kiedy zaś w 1675 r. szlachcic Stanisław Żelski pragnął pozwać do sądu dwie szlachcianki, które mu córkę „przez nasłanie czartów tyranico modo z tego świata zniesły”, daremnie zabiegał o to po sejmikach, sejmie i trybunałach. Mimo poparcia ze strony posłów ziemi dobrzyńskiej i wyszogrodzkiej sejm nie ustanowił prawa „karzącego także szlachtę za czary”<sup>40</sup>. W procesach na tym tle mogła ona występować wyłącznie w charakterze strony skarżącej czy też w roli członków trybunału sędziowskiego; z akt spraw o czary wytaczanych na Ukrainie wynika zaś, iż działanie magiczne na niekorzyść szlachty było z reguły karane w sposób o wiele surowszy niż wtedy, gdy dotyczyły chłopów czy mieszczan.

Jeśli w roku 1702 spalono na Litwie matkę jednego z kanoników, stało się to w trakcie jego pobytu za granicą. Po powrocie do kraju syn domniemanej czarownicy wpadł z tego powodu w furję i spowodował wydanie manifestu zabraniającego władzom świeckim sądzenia w procesach o czary. Nie jest rzeczą przypadku, iż polscy pisarze biorący na swój warsztat problem czarów, od S. Przybyszewskiego (*Il Regno Doloroso*) aż po A. Szczypiorskiego (*Msza za miasto Arras*) lokowali akcję powieści na zachodzie Europy, tam tylko bowiem rozgrywały się wielkie i naprawdę interesujące procesy o czary. Również i Jarosław Iwaszkiewicz swą powieść o księdzu Surinie (*Matka Joanna od aniołów*) musiał na Białoruś przenieść z dalekiej Francji. Podobnej afery nie odnotowały bowiem kroniki żadnego z polskich klasztorów. Procesy o czary były więc u nas społeczno-kryminalnym problemem niższych sfer, gdy tymczasem sędziowie parlamentu paryskiego mieli szansę spotykania się w salonach ze swymi przyszłymi ofiarami. Teoretycznie zaś biorąc, istniała możliwość pozwania przed trybunał również ich własnych żon. W swej błyskotliwej książce (*Magistrats et sorciers en France au XVII<sup>e</sup> siècle*) Robert Mandrou stawia tezę, iż bliskie kontakty tych prawni-

<sup>38</sup> Por. Trevor-Roper, *op. cit.*, s. 163.

<sup>39</sup> Antonowicz, *op. cit.*, s. 336—338 oraz s. 425—432.

<sup>40</sup> Z. Lasocki, *Szlachta płońska w walce z czartem*, Warszawa 1933, s. 18—20 (odbitka z „Miesięcznika Heraldycznego” 12, 1933, nr 1—3).

ków ze środowiskami libertynów, jak również racjonalistycznie usposobionych teologów czy wreszcie medyków, widzących w opętanych raczej ofiary chorób niż szatana, wpłynęły w poważnym stopniu na zaniechanie procesów o czary. Za istotne wolno jednak uznać także i bezpośrednie zagrożenie nimi również i środowisk intelektualnych; tak procesy trucicielskie, jak i polowanie na czarownice stwarzały we Francji stan zagrożenia o nieporównanie szerszym zasięgu niż to miało miejsce w Polsce. I tu jednak poczucie solidarności korporacyjnej stanowiło nie raz dla nich barierę<sup>41</sup>.

Jeszcze w początkach XVII w. kpiny z obsesji czarów spotykamy również w literaturze plebejskiej<sup>42</sup>. Ciekawe materiały na ten temat przytacza Stanisław Grzeszczuk; twierdzi on, iż pisarze sowizdrzalscy sprawy domniemanych czarownic „zbywali drwiącym konceptem”. Jeden z nich pisał wręcz:

Gdyby kto przez czary jakie  
Zgromadził dobra wszelakie  
Bądź handle jakie prowadził  
I dobrze o sobie radził —  
Nie ma być o to karany,  
Ale za dobrego miany...<sup>43</sup>

Później jednak z krytyką występują wyłącznie przedstawiciele warstw wyższych, szlachty, magnaterii czy korporacji, jak duchowni lub prawnicy. Od plebsu miejskiego i wieśniaków wychodził zaś impuls do kolejnych oskarżeń o czary. Równocześnie zaś zaczęło się równanie horyzontów umysłowych drobnej (a nawet częściowo i średniej) szlachty do chłopów, przynajmniej jeśli chodzi o pogląd na kwestie czarów. Mandrou pisząc o ich zaprzestaniu we Francji, wyraża pogląd, iż prości poddani króla pozostali przy swoich opiniach i gdyby od nich zależało, nieprędko by zgasły stosy. Także i u nas zdarzało się przecież, iż po zwolnieniu domniemanych czarownic oburzony tłum chciał zlinczować sędziów, jak to miało miejsce w roku 1690 w Gnieźnie. Połowę czarow-

<sup>41</sup> W 1622 r. podstarości czorsztyński, Jakub Zaleski, wystąpił w imieniu pana swego, Jana Baranowskiego ze skargą na rajców miejskich Krościenka. Pomówił on niejaką Dorotę, żonę sługi miejskiego Wojciecha, o rzucenie czarów na jego bydło, w wyniku których Baranowski miał ponieść szkodę na sumę tysiąca grzywien. Rajcy jednak, którzy się zebrali dla rozpatrzenia tej sprawy, „snać obawiając się, aby też i inszych mieszczek albo i żon samychże nie powołała, sądzić nie chcieli i zaraz z ratusza do domów swych rozeszli się” (J. R a f a c z, *Podejrzenie o czary w Krościenku*, „Lud” t. 20, 1918, z. 1—2, s. 302—303).

<sup>42</sup> Por. J. Krzyżanowski, *Paralele*, Warszawa 1977, s. 280—281.

<sup>43</sup> S. Grzeszczuk, *Materiały do studiowania literatury staropolskiej*, cz. 1, Rzeszów 1976, s. 282 i nast.

nic straconych w Polsce spalono w wyniku samosądu, bez jakiegokolwiek dochodzenia. Inicjatywa została więc wyraźnie przechwycona przez warstwy ludowe. Zarówno w Polsce, jak Włoszech, Francji czy Niemczech<sup>44</sup> procesy o czary stawały się rodzajem plebejskiej czystki środowiska, upustem krwi z organizmu społecznego (a puszczanie jej człowiekowi uważano wówczas za niezbędną). Był to więc niejako akt „ludowej sprawiedliwości”, zgodnie z którym mieszkańcom małego miasteczka czy wioski przysługiwała inicjatywa nie tylko wskazania, ale i ukarania winnego<sup>45</sup>. Rzecz w ustroju feudalnym raczej rzadko występująca.

W procesach o czary na czoło wysuwały się kobiety; spalono ich też znacznie więcej niż mężczyzn. Można w tym widzieć mizogynizm odziedziczony po kulturze średniowiecznej, wierne echo uprzedzeń teologów przeciwko „narzędziu szatana”. Jeśli jednak opanowywał on przede wszystkim kobiety, to dlatego, iż wejście w posiadanie duszy następowało poprzez posiadanie ciała. Akt płciowy był trzecim, po pakcie z diabłem i otrzymaniu szatańskiego stygmatu, niezbędnym warunkiem „pasowania na czarownicę”. Znaczniejszą ich liczbę niż czarowników (tak zwanych wiedźm spalono siedem razy tyle, co mężczyzn oskarżonych o czary) już w XVII w. przypisywano bezbronności kobiet<sup>46</sup>, niższemu stanowi w społeczeństwie, większej skłonności do hysterii, halucynacji czy obsesji seksualnych. Równocześnie jednak diabeł nie mógł być z natury rzeczą kobietą, skoro akt seksualny pojmowano jako posiadanie przez mężczyznę istoty słabszej. W tej relacji zaś była nią niewątpliwie czarownica.

Ci sami badacze francuscy, którzy zwrócili uwagę na te uwarunkowania<sup>47</sup>, stwierdzają też, iż świat sabatu stanowił wierną kopię świata feudalnego z jego hierarchią, a zaprzysiężenie wierności diabłu odby-

<sup>44</sup> Por. Trevor-Roper, *op. cit.*, s. 157—158.

<sup>45</sup> Nasuwa się tu zresztą pewne podobieństwo z prześladowaniami protestantów. Ich rugowanie z większych miast Korony następowało u nas przeważnie na drodze pogromów wyznaniowych, stanowiących wyraźny dowód anarchii, gdy tymczasem w innych państwach wykonywano edykty władz wymierzone przeciwko różnowiercom. We Francji rozbiórki świątyń kalwińskich przeprowadzano na rozkaz króla i pod nadzorem jego urzędników; w Polsce tłum miejski rozrzucił materiały pod budowę zboru, zgromadzone przez Jerzego Niemstę w Warszawie (1581); tłum spalił też zbor kalwińsko-luterański w Krakowie czy rozebrał drewnianą świątynię ariańską w tymże mieście (1591).

<sup>46</sup> Por. *Czarownica powołana...*, Gdańsk 1714, s. 35 i nast. (odpowiedź na pytanie „Czemu więcej białych głów aniżeli mężczyzn czarownic?”).

<sup>47</sup> E. Delcambert, *Le concept de la sorcellerie dans la Duché de la Lorraine au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècle*, cz. 1; *L'initiation à la sorcellerie et le Sabbat*, Nancy 1948, s. 70 i nast.

wało się zgodnie z tym, co widziano w stosunkach pomiędzy wasalem a seniorem. Z drugiej zaś strony występowało daleko posunięte kopiowanie liturgii katolickiej (boć przecież zaślubiny z diabłem mają swój odpowiednik w mistycznych ślubach zakonnic z Chrystusem). Warto jednak dodać, iż ów świat na opak, królestwo szatana było wówczas jedynym, w którym kobieta mogła odgrywać centralną rolę.

Środowisko najpierw typowało niejako przyszłą ofiarę, skoro przez pewien czas udawano się do niej po porady, proszono o leki, lubczyki i — trucizny. Co śmielsi zaś o środki mogące zaszkodzić dziedzicowi wsi; jak już wspominaliśmy, czary stawały się ludową bronią w arsenałach antyfeudalnego odwetu. Stosowano nieraz system szantażu: stara kobieta zajmująca się zbieraniem ziół, znająca się potroszę na medycynie, mieszkająca na odludziu, odchylona pod każdym względem od normy obowiązującej w danym środowisku była niemal od samego początku zmuszana do zabiegów magicznych pod groźbą natychmiastowej denuncjacji. Gra rozwijała się dalej, przy czym nasuwa się porównanie do znanych jeszcze z kultury antycznej zwyczajów obierania króla karnawału. „Wybiera go cały lud — pisze w swej pięknej książce o twórczości Rabalais’ego Michał Bachtin — następnie, gdy minie czas jego panowania, cały lud ośmiesza go, lży i bije, tak jak jeszcze gdzieś niedługo dziś ośmiesza się, bije, rozrywa na części, pali lub topi zupostową kukłę zimy czy starego roku”<sup>48</sup>. Również i czarownica do czasu zastępowała autorytet księdza, duchownego „króla” wsi czy miasteczka. Jej „karnawał” trwał nie jeden dzień, lecz tygodnie i miesiące (rzadziej lata). Kończyło się zaś oczywiście nie ośmieszeniem, lecz śmiercią, podobnie zresztą jak na antycznej Krecie zabijano pod wieczór króla jednodniowego karnawału.

Bronisław Geremek, prowadzący od lat badania nad marginesem społecznym, zwraca słusznie uwagę, iż w dobie nowożytnej zmienia się stosunek do osób odbiegających od normy, jak kaleki, chorzy, obłąkani czy czarownice. Te wszystkie grupy ludzi starano się odizolować od społeczeństwa bądź to czasowo (umieszczając w zakładach zamkniętych), bądź na zawsze, posyłając na stos, jak to czyniono właśnie z wiedźmami. Czarownica — zdaniem Trevora-Ropera — była symbolem nonkonformizmu, ciałem obcym, kimś, kto się wyróżniał i to w sposób niepokojący, budząc strach oraz poczucie zagrożenia<sup>49</sup>. Stąd też w przesładowaniu czarownic można widzieć dalszy ciąg walki, jaką średnio-wiecze toczyło nieubłaganie przeciwko heretykom.

<sup>48</sup> M. Bachtin, *Twórczość Franciszka Rabelais’ego a kultura ludowa średnio-wieczu i renesansu*, Kraków 1975, s. 295. Dopatruje się on nawet w organizacji opryszczyny elementów form karnawałowych (*ibidem*, s. 382—383).

<sup>49</sup> Trevor-Roper, *op. cit.*, s. 233.

Gra wciągała również i przyszłą ofiarę; wśród oskarżonych istniały bowiem i takie, które były istotnie przekonane, iż są w stanie zaszkodzić innym czy też rzeczywiście obcują z siłami piekła. Osoby te pozostawały nieraz na granicy normalności lub były nawet obłąkane. Kępiński zauważa, że do czarownic i szamanów, którzy w konserwatywnych społeczeństwach wyróżniali się niezwykłością, żywiono „ambivalentne uczucia szacunku i niechęci, obawy i ufności”. Narażeni na bezpośredni kontakt ze światem nadprzyrodzonym „musieli stawiać czoło lękom, którym tamci nie potrafiliby sprostać. Brali na siebie niejako wszystkie obawy i nadzieje ogółu, reprezentowali słabość i siłę płynącą z zależności od bóstwa i przymierza z nim”<sup>50</sup>.

Po wykryciu domniemanej czarownicy swoistą grupę nacisku, domagającą się jej skazania od sędziów tworzyli także i byli klienci, „uczniowie czarnoksiężnika” przerażeni mocą, którą rozpętali i z którą wchodzili w układy. Spalenie „wiedźmy” stanowiło rodzaj widowiska, których tak brakowało zwłaszcza po małych miastach, a które przecież należały do ulubionych rozrywek doby baroku. W epoce, w której wynajmowano okna, aby przyglądać się z bliska egzekucjom, nie może dziwić chętnie gromadzenie się wokół stosu dla czarownicy. Do częstych zarzutów należy oskarżanie Kościoła, że stanowił siłę napędową procesów o czary. Jest w tym część racji, zważywszy, iż bezwzględne zwalczanie diabła oraz jego sług — czarownic wynikało z założeń teologii katolickiej, sędziowie zaś często opierali na bullach papieskich i układanych przez inkwizytorów podręcznikach do wykrywania czarów. Równocześnie jednak z historii Kościoła wynika jasno, że nie lubił on, gdy świeccy zabierali się do rozprawiania na tematy teologii, a ich sądy zajmowały się ferowaniem wyroków z tego zakresu. Tymczasem wszystkie procesy o czary z natury rzeczy dotyczyły zagadnień teologicznych; co więcej, oskarżyciele i oskarżeni opisywali w czasie procesów świat nadprzyrodzony po swojemu. Ta ludowa teologia<sup>51</sup> nie tylko uzupełniała wskazania zawarte w *Młocie na czarownice*, ale wielokrotnie z nimi polemizowała, przeciwstawiając im własną wizję diabła, piekła czy sabatu czarownic.

Kontreformacja była zaś wielką batalią o opanowanie zbiorowej wyobraźni, o podporządkowanie jej ideologicznym założeniom potrydenckiego katolicyzmu. Procesy o czary, prowadzone przez ludzi świeckich (słowo laik miało tu zresztą podwójny sens) groziły zaludnieniem tej wyobraźni w sposób dla czystości doktrynalnej bynajmniej niepożądany. Od średniowiecza już kler niechętnie patrzył na to, gdy do rozprawiania o rzeczach boskich zabierali się przedstawiciele gminu (stąd

<sup>50</sup> A. Kępiński, *Lęk*, Warszawa 1977, s. 323.

<sup>51</sup> Pracę o demonologii ludowej przygotowuje obecnie B. Baranowski.

m.in. wywodziła się obawa przed wprowadzeniem języka narodowego do teologii). Również i przejęcie przez lud roli strażnika dusz ludzkich przed wpływami diabła, jak to miało miejsce w procesach czarownic, nie mogło budzić zbytniego entuzjazmu wśród kleru.

Wiadomo dobrze, jak często z tego właśnie środowiska wychodziły ostrzeżenia przeciwko wysuwaniu zbyt pochopnych oskarżeń. Od biskupów włoskich czy francuskich XVI w. aż po wyższe duchowieństwo polskie w dwieście lat później, wszędzie spotykamy ludzi, na których chętnie się dziś powołują katoliccy historycy Kościoła jako na trzeźwe umysły, nie ulegające ogólnemu obłędowi. Pewną rolę odgrywał tu oczywiście humanitaryzm, za dyskusyjną przyczynę wolno natomiast uznać wyższy poziom umysłowy duchowieństwa, skoro z pewnym zażenowaniem stwierdzamy dziś, iż autorzy traktatów demonologicznych byli przeważnie ludźmi wszechstronnie wykształconymi, subtelnymi znawcami literatury czy filozofii. Obok uczonych papieży doby renesansu nie brakło wśród nich, o czym przypomina Trevor-Roper, ani wielkich reformatorów chrześcijaństwa w duchu protestanckim, ani też świętych doby kontrreformacji, ani wreszcie, co jest obecnie najtrudniejsze do zrozumienia, wybitnych intelektualistów ze Skaligerem, Lipsiusem, Baconem, Grotiusem, Bérullem i Pascalem na czele. Już Lucien Febvre zastanawiał się, dlaczego w dorobku tak wybitnego umysłu jak Jean Bodin obok prac znakomitych i ogarniających szerokie horyzonty spotykamy również *Traité de la Démonomanie des Sorciers*, posiadający liczne edycje. Zdaniem Febvre'a to, co określamy jako przejawy łatwowierności oraz barbarzyństwa naszych przodków, najwybitniejszych intelektualistów nie wyłączając, było po prostu przejawem ówczesnej mentalności, całkowicie odmiennej od współczesnej. Dopiero u schyłku XVII w. ma tu miejsce, jeśli idzie o stosunek do czarów, radykalna rewolucja umysłowa<sup>52</sup>.

W świetle tego, co powiedzieliśmy poprzednio, trudno się oprzeć wrażeniu, że duchowieństwo dość często krytycznie i trzeźwo oceniało procesy o czary tylko dlatego, ponieważ patrzyło niechętnie na przejmowanie inicjatywy na tym polu przez wiernych, którzy nie posiadali odpowiednich kompetencji. W jeszcze większym stopniu chodziło tu o pełnienie przez ludzi świeckich roli sędziów w procesach o czary. Jeśli bowiem przeczytamy uważnie traktaty, listy pasterskie czy wystąpienia synodalne ostrzegające przed niefachowym prowadzeniem procesów o czary, to przekonamy się, iż autorzy tych tekstów nie tylko ze względów taktycznych podkreślają swoją głęboką wiarę w istnienie wiedźm oraz konieczność ich karania. Oni naprawdę wierzyli w spo-

<sup>52</sup> Trevor-Roper, *op. cit.*, s. 134 oraz L. Febvre, *Sorcellerie sottise ou révolution mentale?*, „Annales E.S.C.”, R. 3, 1948, z. 1, s. 9–15.

łeczną szkodliwość kontaktów z szatanem. Szło tylko o skasowanie nadużyć towarzyszących takim procesom, wynikających — zdaniem kleru — z potrójnej niekompetencji sędziów świeckich. Brakowało im przygotowania teologicznego, znajomości prawa, a wreszcie częstokroć nawet i sztuki czytania oraz pisania.

Zwraca na to uwagę anonimowy autor cytowanego już dziełka *Czarownica powołana* (1639), który pisał, że wielu ludzi „na posądzenie innych, z pragnieniem bliźniego utraty, dobrej sławy i zdrowia sumienia swoje zawodzą”. Wszelkie zło przypisuje się wiedźmom, „właśnie jakoby już na świecie ustały wszystkie choroby, a na ich miejsce nastąpiły same czary”<sup>53</sup>. Liczne synody kościelne oraz listy pasterskie biskupa wrocławskiego Kazimierza Floriana Czartoryskiego i prymasa Mikołaja Prażmowskiego (1670) piętnowały fakt, iż w procesach o czary i sądach „grube i ciężkie przeciw słuszości i prawu wszelakiemu znajdują się błędy, z których naprzód obraza boska, a potem niewinnych ludzi okrutne morderstwa i niesława, także wiele innych zbrodni wynika [...] ustawiczne zabójstwa i ludzi bezwinnych katowanie i palenie”. Sprawy te sądzą ludzie bez wykształcenia, którzy częstokroć nie umieją nawet czytać. Stąd też kiedy ktoś wpadnie w chorobę lub inne nieszczęście z przyczyn naturalnych, zaraz uznają to za wynik czarów, nie biorąc pod uwagę, że powody mogły leżeć w pijaństwie, zbytkach, rozpuście, „które prości ludzi czarom zwykli przypisywać”.

Sędziowie opierają się na zeznaniach uprzedzonych i mało wiarygodnych świadków. Oskarżonym odmawiają prawa apelacji i nie przydzielają obrońców. W celu wymuszenia zeznań wymyślają nowe rodzaje tortur, a jeśli oskarżeni odwołują zeznania, biorą ich na nowe męki. „I tak niewinnie powołane i na sławie i na żywocie ginąć muszą”. Pragnąc zapobiec „tak ciężkim błędom, krzywdom i okrutnemu niewinnych wielu morderstwu”, Prażmowski zaklina sędziów, aby na podstawie błahych poszlak czy próby wodnej nie skazywali oskarżonych „na więzienie albo męki”. Sprawy o czary należy (zgodnie ze statutem z roku 1543) odsyłać do sądów duchownych. Nie chodzi o to, aby pozostały one bezkarne, ale tylko teologowie są w stanie odróżnić czary od różnych zabobonów i guseł, a sędziowie nie umieją tego uczynić. Winni oni zwrócić swą uwagę raczej na „jawne zabójstwa poddanych i na inne opresyje, ubogich zdzierstwa, gwałty, pijaństwa, zbytki, wszeteczeństwa i insze podobne niecnoty, które często mniemanych czarów przyczyną bywają”. Prymas zakazuje udawać się do pokątnych egzorcystów, jak również do zabobonnych lekarzy.

<sup>53</sup> *Czarownica powołana...*, s. 78. Na temat autorstwa tego traktatu por ostatnio: *Drukarze dawnej Polski*, t. 3, część 1: *Wielkopolska*, Wrocław 1977, s. 212—213.

W XVIII w. synod krakowski (1711) stwierdza, iż sprawy o czary należą do sądów duchownych, „ażeby ich rozpoznanie, z istoty bardzo trudne, przez teologów i biegłych w prawie wpierw było przedyskutowane. Jednakowoż świeckie urzędy i ludzie po większej części nieświadomi i nieoświeceni, przywłaszczając sobie osądzanie i orzekanie, nie obawiają się przelewać krew niewinną”. W podobnych słowach charakteryzował tych samozwańczych sędziów biskup wrocławski Krzysztof Antoni Szembek oraz płocki Jędrzej A. Załuski. Pierwszy z nich stwierdzał, iż straszną jest rzeczą słyszeć jak wiele czarownic jest co roku posyłanych na stos; „straszniejsza, że niedoskonali sędziowie, nie tylko w prawie nie biegli, lecz czytać często nie umiejący, te sprawy sądzą”. Załuski zaś pisał (1733), że po mniejszych miasteczkach czy nawet wsiach „burmistrze, wójtowie, nie tylko nauki i prawa nie mający, ale i czytać i pisać nie umiejący, wdają się w sądy względem czarownic, z wielkim niebezpieczeństwem, jako się nieraz trafia, że niewinne osoby na ciężkie tortury, a czasem i na śmierć potępiają”<sup>54</sup>.

Podobnych wypowiedzi dałoby się przytoczyć więcej. Wielokrotnie też duchowieństwo uzyskiwało na piśmie zapewnienia, że sprawy o czary zostaną wyłączone spod kompetencji sądów świeckich<sup>55</sup>. W latach 1672—1673 biskupom udało się wyjednać dekrety królewskie ograniczające jurysdykcję tych sądów jeśli chodzi o karanie domniemych czarownic. W trzydzieści lat później cytowany już Szembek uzyskał reskrypt Augusta III zabraniający sędziom miejskim rozpatrywania spraw o czary pod karą tysiąca dukatów, a wiejskim nawet pod groźbą śmierci. Aż do zniesienia przez sejm kary śmierci za czary, procesów o czary i tortur (1776) głosy te okazały się daremne. Edykty królewskie i biskupie nie na wiele się zdały, gdyż sądy świeckie, złożone

<sup>54</sup> Por. *Encyklopedia staropolska* Z. Glogera, t. 1, Warszawa 1958, s. 273--275 i X.L.P., *Dla faszery historii*, „Przegląd Katolicki” 1892, nr 27, s. 422—423; Potkowski, *op. cit.*, s. 262. Podobne głosy dały się słyszeć również i ze środowisk ariańskich. Przebywający na emigracji w Prusach Książących Zbigniew Morsztyn w piętnaście lat po wystąpieniu Prażmowskiego (25 czerwca 1685) ostrzegał pewnego porucznika, który zamierzał spalić kobietę posadzoną o czary, aby nie zajmował się problemem, „z którym częstokroć i wielcy jurystowie i teologowie nie wiedzą, co rzec. Ale raczej, jeżeli są niewątpliwe dowody, oddać ją do sądu Księżnej Imci asesorskiego kiejdańskiego i jako najostrożniej w tym postępować, żeby zaś strzeż Boże, nie brać na się krwie niewinnej, co się bardzo często w takich dzieje okazujących”, J. Pelc, *Zbigniew Morsztyn, poeta i arianin*, Wrocław 1966, s. 312.

<sup>55</sup> Warto dodać, iż sprawy te sądziły wyłącznie sądy grodzkie, bo w ziemskich rozpatrywano oskarżenia przeciwko szlachcie, która nie podlegała przecież ustawie o ściąganiu czarów. Pierwsze zreszłą sądy luterańskich Prus Królewskich stanęły na stanowisku, że tylko one są powołane do wyrokowania w tych sprawach. Katolickie poszły za ich przykładem.



przeważnie z osób mało oświeconych, nadal posyłały domniemane czarownice na stos. Doprowadzało to bardziej krewkich księży do pasji.

Teodor Kazimierz Czartoryski nakazywał w roku 1739 plebanom, aby wszelkimi sposobami przeciwstawiali się procesom o czary, grożąc nawet klątwą. Kiedy zaś jakaś czarownica zostanie oskarżona o udział w sabacie, „temu wiary dawać według kanonów kościelnych nie należy, gdyż prawie niepodobna, aby na to świadectwa niepodejrzane być miały”. W roku 1708 proboszcz płoński ks. Jan Waskiewicz zaatakował wręcz takich samozwańczych teologów z ambony, mówiąc: „cożeście za sędziowie, otoście niewinne popalili białogłowy”. Kiedy jeden z nich (niejaki Urbańczyk) oburzony zaprotestował, ksiądz „obił gębę pomienionemu Walentemu Urbańczykowi jak mu się upodobało” i chciał to uczynić również z jego samozwańczym kolegą po fachu, który tchórzliwie umknął. Cóż z tego skoro w cztery lata później Urbańczyk przewodniczył kolejnemu procesowi czarownic w Płońsku<sup>56</sup>. Jak widać namnożyło się wówczas specjalistów od rozpoznawania czarownic!

W wyrokach śmierci ferowanych przez sądy polskie XVI w. pod względem ilościowym na czoło wysuwały się przestępstwa kryminalne. Jednostki zaś tylko płaciły głową za wykroczenia przeciwko państwu (zdrada stanu, zamach na życie panującego) czy Kościołowi (błuznierstwa, znieważanie kapłana lub przedmiotów kultu). Minimalna też była liczba ofiar posłanych na stos za domniemane czary (znamy je przeważnie z imienia, każdy wypadek bywał bowiem szczegółowo opisywany jako coś nadzwyczajnego). W XVII w. proporcje te ulegają wyraźnym zmianom. Wyroki za „herezje” są nadal stosunkowo nieliczne, to samo da się powiedzieć na temat spraw o zdradę stanu. Jeśli natomiast chodzi o czarownice, to w drugiej połowie tego stulecia Polska przestaje być stopniowo „państwem bez stosów”.

Wzrost liczby skazanych za czary świadczyłby, iż frustracja społeczna stała się w nekanej wojnami Rzeczypospolitej zjawiskiem masowym. Spalenie czarownicy rozładowywało, przynajmniej na pewien czas, strach wynikający z poczucia ogólnego zagrożenia<sup>57</sup> (zjawisko nieznanne mocarstwowej Polsce XVI w.), jak również będący następstwem wielkich zaraz, nieurodzajów czy pożarów. Nie mówiąc już o tym, iż egzekucja taka likwidowała doraźnie atmosferę napięcia wywołaną działalnością wiedźmy (upiory wychodziły nocą, siła ich kończyła się wraz z paniem koguta, czarownice były groźniejsze, ponieważ

<sup>56</sup> Lasocki, *op. cit.*, s. 17; Potkowski, *op. cit.*, s. 262.

<sup>57</sup> S. Grzybowski, *Strach w XVI w.: nowe wzorce osobowe*, [w:] *Spółczesność polskie*, t. I, pod red. A. Wyczańskiego, Warszawa 1976, s. 132–133.

mogły rzucać swe złowrogie klątwy pod jasno płonącym słońcem, w dzień mścić się za doznane urazy). Czarownice, owa V kolumna szatana, należały do grupy zagrażającej najżywotniejszym interesom społeczeństwa. Stanowiły konspirację uważaną w XVI—XVII w. za równie groźną jak późniejsze spiski jakobińskie, organizacje masońskie czy sprzysiężenie mędrców Syjonu. Likwidację jednej czy nawet kilkunastu czarownic traktowano jako częściowe tylko remedium; po pewnym czasie bowiem diabelskie sprzysiężenie wznawiało swą działalność. Biura rekrutacyjne szatana były bowiem stale czynne...

Na zakończenie pragnę stwierdzić, iż przedstawione tu uwagi traktuję jako punkt wyjścia do dalszych badań. Studia prowadzone ostatnio nad czarami wykazały, iż nie ma tu jednolitego modelu, który dałby się zastosować do wszystkich krajów. Różne bowiem były przyczyny rozwoju a następnie ustania procesów czarownic. Konstatacje Thomasa tylko częściowo dadzą się rozciągnąć na kontynent, ustalenia zaś badaczy (Febvre, Mandrou, Trevor-Roper) dotyczące zachodniej Europy nie mogą być w całości przenoszone na jej środkowowschodni teren. Wiele do zrobienia pozostało też jeszcze jeśli idzie o samą Polskę. Opisywane na setkach stron procesy o czary dotyczyły bowiem na ogół faktów jednostkowych, traktowanych w oderwaniu od ich geograficznego kontekstu oraz chronologicznych uwarunkowań. Tymczasem należałoby wziąć przykładowo teren jednej diecezji, regionu czy ziemi po to, by ustalić jak przebiegało tam prześladowanie czarownic w okresie *longue durée*, a nie tylko w takim czy innym roku. Dalej, czy w odniesieniu do całej dawnej Rzeczypospolitej można wskazać regiony, w których procesy o czary występują szczególnie często i w dużym nasileniu (niektórzy badacze twierdzą, że jeśli chodzi o Włochy oraz Francję miało to miejsce zwłaszcza w okolicach górskich i podgórskich). Konieczne jest również opracowanie wiarygodnej statystyki; dotychczasowe szacunki w tym zakresie nie spełniają podstawowych wymagań. Za punkt wyjścia winna tu posłużyć staranna inwentaryzacja materiału procesowego; jak dotąd badacze dotarli tylko do części akt sądowych. Niezbędne jest przeprowadzenie starannej kwerendy w archiwach (na wzór dawnej, „chłopskiej” czy „szwedzkiej”), jak również sporządzenie bibliografii dotąd ogłoszonych przyczynków, które zostały rozproszone po różnego typu czasopismach, księgach zbiorowych etc. Bibliografia taka winna objąć także i literaturę przedmiotu narosłą w ostatnich latach, m.in. wzmianki zagranicznych historyków o procesach czarownic w dawnej Polsce<sup>58</sup>.

---

<sup>58</sup> Drobne uwagi na ten temat czyni m.in., wielokrotnie przez nas przytaczany, Trevor-Roper, *op. cit.*, s. 184, 216, 225.

## Procès de sorcellerie

L'auteur se demande quelles pouvaient être les causes pour lesquelles ces procès, relativement peu nombreux encore en Pologne au XVI<sup>e</sup> siècle, adoptèrent au siècle suivant un caractère massif. A cette époque en effet, la noblesse, accablée par les désastres politiques, commença à rechercher de toute force des «boucs émissaires», et les trouvait surtout parmi les hérétiques et les sorcières. Par ailleurs cependant, elle ne se sentait pas personnellement menacée par les procès ainsi intentés. Les aveux étaient tirés des accusés au moyen des tortures qu'il était interdit d'appliquer aux nobles. L'on envoyait au bûcher surtout des bourgeoises pauvres et des paysannes. Les procès de sorcellerie devenaient une sorte d'épuration plébéienne, c'était comme un acte de «justice populaire», en conformité de quoi aux plébéiens appartenait l'initiative non seulement d'indiquer, mais aussi de châtier le coupable. Chose plutôt rare en régime féodal. Rien d'étonnant donc que des milieux ecclésiastiques justement émanait la critique des accusations trop inconsidérées de sorcellerie. Le clergé considérait d'un mauvais oeil que les laïcs prenaient en main l'initiative de la lutte pour la défense de la foi menacée par les sorcières complotant avec le diable. De l'avis du clergé, les juges laïcs manquaient de savoir théologique et juridique, indispensable dans la connaissance de telles affaires.

A l'époque moderne change l'attitude devant les hommes s'écartant de la norme, tels que les infirmes, les malades, les fous ou les sorcières. On s'efforçait d'isoler temporairement tous ces groupes humains de la société (en les enfermant dans des établissements clos), ou pour toujours, en les condamnant au bûcher, comme c'était le cas des sorcières. La sorcière était le symbole du non-conformisme, quelqu'un qui se faisait remarquer, et cela d'une façon inquiétante.

Une fois démasquée, la sorcière tombait sous le coup d'un groupe spécifique de pression, réclamant sa condamnation, formé de ses anciens clients effrayés par la puissance avec laquelle ils pactisaient. Sa mort sur le bûcher faisait s'évanouir, au moins pour un temps, l'effroi venant du sentiment de menace générale que faisaient peser les grandes épidémies, la famine ou les guerres. La liquidation du complot satanique n'était considérée que comme un remède partiel; après un certain temps en effet, la conjuration diabolique reprenait et tout le jeu recommençait.